



Петер Антес

# РЕЛИГИИ СОВРЕМЕННОСТИ

ИСТОРИЯ И ВЕРА

ББК 86.3  
А 72

Рецензенты:

доктор исторических наук профессор **П.И. Пучков**  
(Институт этнологии и антропологии РАН)  
доктор исторических наук профессор **Л.Я. Дадияни**  
(Институт социологии РАН)

А 72 **Петер Антес.** Религии современности. История и вера. – М.,  
Прогресс-Традиция. 2001. – 304 с.

ISBN 5-89826-062-5

Книга «Религии современности» представляет собой сумму очерков, посвященных основным религиям, распространенным и действующим в современном мире. Авторы очерков – известные историки, философы, культурологи, специалисты в области отдельных религий – представляют в сжатой, доступной широкому кругу читателей форме результаты своих научных исследований, охватывающих историю возникновения и распространения религий, мировоззренческие основы, организационную структуру, систему ритуалов и богослужения, характеристику современного состояния и функционирования той или иной религии в разных регионах мира, точки соприкосновения и связи этих религий друг с другом, прогностические модели их развития в будущем. Перед читателем разворачивается широкая панорама современного «верующего человечества» – религиозного мира конца второго тысячелетия.

ББК 86.3

© С.Н. Beck'sche Verlagsbuchhandlung,  
München, 1996

© С.М. Червонная, перевод с немецкого  
и комментарии, 2001

© С. Лобанов, оформление, 2001

ISBN 5-89826-062-5 © Издательство «Прогресс-Традиция», 2001

## ВВЕДЕНИЕ

Просвещение и секуляризация – таковы два ключевых слова, которые характеризуют отношение современного мира к религии. С просвещением связывают при этом примат разума и его критические подходы к догмам и основам веры; секуляризация способствует вытеснению религии из общественной жизни и ограничению религиозных проявлений сферой частной жизни индивидуума. Тем самым в то же время становится очевидно, что оба эти ключевые слова обозначают и раскрывают скорее текущий процесс, нежели состояние окончательно достигнутой цели. Основная суть этого процесса выражается в убеждении в неуклонном, необратимом, – несмотря на отдельные зигзаги и возвращения назад, – развитии тенденции, в силу которой религия, если только она вообще сохранится, вынуждена будет примириться с данным положением.

Если эта тенденция отвечает действительному положению вещей, как это в течение многих десятилетий считалось в развитых индустриальных европейских странах, то, следовательно, решающее значение приобретают исключительно рациональные, основанные на доводах разума решения в планировании промышленности и хозяйства, медицины и военной стратегии, а также всей внутренней и внешней политики. Для того, чтобы рациональные планы могли претвориться в жизнь, из расчетов должны быть исключены все иррациональные компоненты, которые обычно связывают с религиозным сознанием. А там, где эти компоненты всё же дают о себе знать, как в некоторых аграрных областях Европы или в отдельных странах так называемого «третьего мира»,

их следует, согласно данной теории, воспринимать как реликтовые явления, как пережитки прошлого, которые хотя и сохранились до сегодняшнего дня, но никакой длительной перспективы перед собой не имеют, так что им можно смело уже теперь не придавать особого значения. И хотя их дальнейшее существование в частной жизни может оставаться незатронутым, это уже не играет роли в формировании общественно-политической ситуации.

С середины 1970-х годов постепенно проясняется, что абсолютизация просветительской и секуляризаторской тенденции несостоятельна, ибо не отвечает действительному положению дел<sup>1</sup>, что после распада «восточного блока» стало совершенно очевидным<sup>2</sup>. Религия снова заявила о себе на политической сцене и начала пробуждать к себе общественный интерес по крайней мере в двух основных аспектах: как политически активное вторжение в светский мир и как восстановление волшебной магии «расколдованного» в процессе секуляризации мира, возвращение ему утраченного волшебства.

Самым известным проявлением возвращения религии в общественную жизнь становится так называемый религиозный фундаментализм. Даже если такое понятие и определение нельзя назвать удачным и точным выбором, поскольку этот общий термин охватывает в высшей степени разнообразные, гетерогенные представления, не делая между ними различий, позволяя предположить, будто все, на кого распространяется эта характеристика, принадлежат к одной группе с одинаковым сознанием, что совершенно неверно<sup>3</sup>, сам по себе успех этого термина, вошедшего в широкий оборот, свидетельствует о его соответствии новой ситуации. Многие из тех, кто до сих пор верил в необратимость процессов просвещения и секуляризации и в нерушимую силу этих тенденций, начинают сомневаться в своей правоте, поскольку факты со всей очевидностью противоречат этому. Прежние модели и методы общественного анализа не в состоянии объяснить активной экспансии групп, чьи действия имеют религиозную мотивацию на политической сцене, казалось бы, уже целиком отданную во власть разума. Это равным образом касается и той роли, которую сыграла религия при распаде «восточного

блока», и так называемого религиозного фундаментализма. Неспособность понять новые проявления общественной активности во имя религии и веры сопровождается и бессилием адекватно на них реагировать, чтобы выработать систему действенной защиты общества от столь неожиданного наступления. Это особенно важно, когда речь идет о предотвращении отдельных террористических актов, возможной угрозы атомного оружия, которое, несмотря на все договоры о его ограничении, всё еще может попасть и попадает в руки религиозных экстремистов, которые, обладая руководящими государственными функциями, как какие-нибудь иранские аятоллы, в случае конфликта могут придать применению атомного оружия религиозную легитимизацию.

Религиозный взрывной потенциал вовсе не ограничивается сферой распространения ислама, в которой в одном только 1995 году в Египте и Алжире были убиты сотни просвещенных на западный лад граждан, включая и либерально мыслящих мусульман. Религиозными сионистскими убеждениями было мотивировано убийство 4 ноября 1995 года Премьер-министра Израиля Ицхака Рабина. С начала 1990-х годов Индия превратилась в арену насильственных актов и выступлений фанатичных индуистов-индусов, чьи действия также получали религиозную мотивацию. В Японии в 1995 году была арестована группа ведущих членов секты так называемой «новой религии» в связи с серией атак отравляющим газом. Все эти примеры свидетельствуют о том, что общественность не может далее не замечать и оставаться равнодушной к возвращению религии и религиозного начала в наш секуляризованный мир. К тому же фактам, привлекающим всеобщее внимание, выделенным в броских крупных заголовках и шапках газетных сообщений, есть немало параллелей в областях, менее значимых для внимания широкой публики. Непосредственно касающиеся промышленности и экономики семинары по развитию междисциплинарного менеджмента показывают, что с религиозными взглядами и ориентирами участников тесно связано принятие конкретных решений по вопросам инвестиций, а также организации трудового процесса<sup>4</sup>. Междисциплинарная «культурная медицина»<sup>5</sup> уже давно не чужда медицинской

практике. В политике национальной безопасности<sup>6</sup>, по крайней мере, когда дело касается ислама, религиозный фактор также приобретает всё большее значение. И во внутренней политике становится всё более очевидным, что различные религиозные группировки должны быть вовлечены в интеграционные усилия социальной политики, если ставится цель достижения внутреннего мира и согласия<sup>7</sup>. Известные, оказавшиеся в центре общественного внимания события свидетельствуют о необходимости в политических расчетах, – если политика хочет считаться с действительными реалиями, – учитывать религию, как грань нынешней действительности.

### **РЕЛИГИЯ ЗОВЕТ НАЗАД К ВОЗРОЖДЕНИЮ ВОЛШЕБНОГО ОЧАРОВАНИЯ МИРА**

Политическая активность группировок, придающих своим действиям религиозную мотивацию, – не единственная форма, в которой выявляется возвращение религии в секуляризованный мир. Существуют совершенно другие формы проявления религиозности, например, йога и медитация, которые показывают, что не хлебом единым жив человек. В последние годы немало людей поддались такой практике и связанным с ней религиозным переживаниям. Нередко они бывали и бывают даже готовы ради этого отказаться от своей профессии, на какое-то время или окончательно уйти из общества, чтобы искать спасение на ином пути, нежели жизнь в обществе потребления и погони за успехом. «Новый век» («New Age») и «век Вассермана» – наиболее яркие примеры, которые показывают, что за многочисленными движениями и группировками прослеживается общая тенденция, направленная к цели, противоположной той, что, согласно учению социолога Макса Вебера (1864–1920), достигнута в процессе модернизации, а именно десакрализации, разрушению волшебства, колдовского очарования мира.

Достаточно заглянуть в любой более-менее крупный книжный магазин, чтобы убедиться, как велик современный книжный рынок в области эзотерической литературы. А что

касается адресатов этой литературы, то речь здесь идет не о редких одиночках, а о широком покупательском слое читателей из средних и высших общественных кругов, которым разнообразный выбор этой литературы нужен как конкретная помощь в определении их образа жизни, в организации их быта. Традиционный круг чтения, предлагаемого христианскими церквями, видимо, не может вполне удовлетворить эти потребности, и люди обращаются к другим «священным учениям».

Число движений и групп, исповедующих эти «священные учения», доходит до тысяч. Они никак не меньше, чем нынешние многочисленные политически активные партии и группировки, так что в общей сложности они представляют такое разнообразие, такую широкую гамму проявления обеих форм, в которых ныне заявляет о себе религия, что никто не в силах охватить взором все эти религиозные движения и группировки. К этому добавляются в численном измерении довольно значительные религиозные традиции человечества – те традиционные религии, которым противостоят оба упомянутых здесь вида религиозных групп и периферийных феноменов. Чтобы всё это описать, требуется множество информации. Для удовлетворения этого информационного спроса издаются различные справочники<sup>9</sup>. Однако в большом объеме информации менее ясно выступают общие контуры и перспективы развития. Поэтому тот, кто хочет понять и представить себе историю, основные формы проявления и прогнозы будущего развития религий нашего времени, должен ограничиться выборочной информацией, которая условно крупными штрихами сможет очертить масштабные тенденции и ориентиры. Таким образом можно дать первое общее представление о религиях современности, на базе которого легко может накапливаться дальнейшая информация, интегрируемая в общую картину. Поставленную цель выполняют собранные в настоящем томе аналитические очерки; они создают пространство для ориентации в дебрях религиозных традиций и движений, хотя в отдельных деталях позднее возможны некоторые корректировки и изменения.

## ОРИЕНТАЦИЯ В ДЕБРЯХ РЕЛИГИОЗНЫХ ТРАДИЦИЙ И ДВИЖЕНИЙ

Тот, кто хотел бы сориентироваться в дебрях религиозных традиций и движений, оказывается перед втрое сложной задачей. Первая трудность в проведении границы между религиозными и нерелигиозными (например, чисто политическими, социальными, исключительно идеологическими) движениями и традициями. Рядом с этим встает другая трудность – проложить в этой густой чаще такую просеку, в свете которой возможно сказать, какие именно из религиозных движений и традиций должны быть выделены и рассмотрены, и тем самым дать понять, какие из них, напротив, могут остаться в тени и не заслуживают внимания. Наконец, третья трудность связана с выработкой того метода, который позволит в общих чертах, крупными мазками дать срез и характеристику основных религиозных движений и традиций.

1. Первая из выше названных трудностей касается проблемы дефиниции самого понятия «религия». Нужно найти такое определение, которое ясно укажет на данный предмет и отграничит его от всего, что собственно религией не является. Научная мысль постоянно ищет такое определение, но никак не может его найти, и если принять во внимание в высшей степени разнообразный, гетерогенный материал, подлежащий такой дефиниции, станет ясно, что и в будущем нахождение такой формулы мало вероятно<sup>10</sup>. Следовательно, не остается ничего другого как только ограничиться донаучными, находящимися в обыденном словоупотреблении понятиями и включить в наше рассмотрение то, что по традиции обычно принято считать религией. О том, что такой эмпирический путь является не безупречным и не беспроблемным, свидетельствует такой пример, как конфуцианство, о котором полноправно можно говорить как о разновидности государственной философии. Однако конфуцианство можно рассматривать с достаточной мерой обоснованности и как традиционную китайскую религию, поскольку согласно старой и прочной традиции под «китайскими религиями» всегда имеется в виду трио, которое образуют буддизм, конфуцианство и таоизм. Когда дело касается современности, то отсут-

ствие дефиниции – определения религии – создает особо сложные проблемы, ибо надо установить, является ли то или иное течение, например, «Scientology Church» («наукоегическая церковь»), религией или нет. Этот вопрос вторгается даже в сферу права и законности, когда речь идет, например, о налогообложении доходов этой группы. И необходимо со всей определенностью сказать здесь, что религиоведение, как наука, не может более помочь. Прежний опыт и практика этой науки, позволявшие ей без четкой дефиниции что такое религия, всё же выделить из общей истории культуры и духовности религиозные движения, составляющие предмет её исследования, лишают её возможности по отношению к современным течениям достаточно обоснованно утверждать, относятся ли они к сфере религиоведения или нет, тем более некоторые из них, например, «сайентологи» сами называют себя представителями религии или церкви и тем самым претендуют на то, чтобы составлять предмет религиоведения.

2. Обозначенная выше проблематика ведет к следующей трудности, а именно к вопросу: какие религиозные традиции и движения должны быть включены в круг рассмотрения? Ясно, что при составлении книги о религиях современности в этот том не надо включать такие религии, которые более не имеют распространения, например, манихейство или религии древних египтян, греков и римлян. Следовательно, перечень религиозных традиций, имеющих за собой по крайней мере столетнюю давность и сохраняющихся до наших дней, включает следующие наименования: иудаизм, христианство, ислам, бахаи, индуизм, сикхизм, зороастризм, буддизм, китайские религии и синтоизм. Порядок, в котором они перечислены, соответствует, в основном, времени их возникновения, а также учитывает их географическое распространение или происхождение в смысле принадлежности к определенному культурному ареалу. Если таким образом иудаизм, христианство, ислам и бахаи так же органично входят в эту историко-географическую концепцию классификации религий, как буддизм, китайские религии и синтоизм, то уже отчленение сикхизма от ислама, несмотря на его явную привязанность к индуизму, не является столь само собой разумеющимся и оставляет возможность выбора. Несколько изолированным при



таком подходе остается зороастризм, хотя он, если иметь в виду его корни и историю его распространения, несомненно должен рассматриваться в ряду с монотеистическими религиями Ближнего Востока (иудаизмом, христианством и исламом) как важный элемент. А если вспомнить, что за исключением китайских религий и синтоизма все другие религии сегодня практически имеют распространение во всех частях Земного шара, станет ясно, что сама правомерность историко-географического подхода оказывается под вопросом. Впрочем и строго алфавитный порядок перечисления и рассмотрения религий, принятый в справочниках, имел бы в данном случае не больше смысла и был бы еще менее правомерен.

Историко-географический принцип выделения религий, как и перечисление их по алфавиту имеет, между прочим, один побочный эффект, который идеально соответствует той историко-религиозной системе, в какой мы пытаемся рассмотреть данные традиции, а именно становится очевидно, что христианство ни в каком смысле не стоит на первом месте, а должно быть рассмотрено в общем ряду с другими религиями человечества. Впрочем, это относится и к любой другой религиозной традиции. Что касается стиля очерков, то для всех религий нами выбрано описание с определенной дистанции – взгляд «со стороны»<sup>11</sup>.

Само собой разумеется, что в очерки, посвященные религиозным традициям (иудаизму, христианству, исламу, бахаи, индуизму, сикхизму, зороастризму, буддизму, китайским религиям и синтоизму) – традициям, которые по числу сторонников и последователей, по длительности их существования и ширине распространения на планете в большинстве своем относятся к величайшим среди современного человечества, а потому и называются мировыми религиями, – вошли далеко не все ныне существующие религиозные традиции и движения. Поэтому необходимо было ввести еще две рубрики, в которых рассматриваются весьма различные по происхождению, представлениям и распространению группы, а именно этнические религии и новые религии. Оба эти названия несовершенны, уязвимы, недостаточно точны и легко могут быть подвергнуты критике. Они взяты как условные обозначения за неимением лучшей альтернативы. К тому же к этим двум

разделам не вполне приложим тот образец аналитического очерка, который положен в основу прежних разделов и предполагает хронологическое членение материала, исторический очерк, описание современных форм проявления (включая организационную структуру, построение вероучения, проблемы, вызванные процессом модернизации), а также выводы и краткую оценку возможного развития в будущем. Приходилось давать лишь общее тематическое описание там, где типологическое построение, индивидуальное рассмотрение и детальное изображение каждой группы оказывались бессмысленными и невозможными. В соответствии с этим оба последние раздела отличаются по содержанию от остальных, касаются иных регионов мира и временных этапов. Поэтому они расположены в конце и завершают обзор религий современности. Таким образом они дополняют общую картину многообразия проявления форм религиозности и как бы приглашают к дальнейшему углубленному изучению этой неисчерпаемо богатой области.

3. В самых кратких чертах надо сказать и о методе, позволяющем выделить крупным планом, основные исследуемые явления. Ответ на этот вопрос может показаться столь же простым, сколь и ошеломляющим: здесь решающее значение имеет оценка, позиция, точка зрения тех, кто пишет тот или иной раздел. И это вполне допустимо, поскольку данные в этих очерках оценки, поднятые проблемы и намеченные принципы решения вопросов остаются открытыми для критики, которая может решить, содержат ли они адекватные описания ситуации, что помогает анализу, или нет.

Как всегда, общее проявляется в частном, и дело здесь в том, что мир религий в высшей степени многогранен, богат различными оттенками и даже внутри одной религиозной традиции есть еще свое внутреннее многообразие, поскольку возникают различные её интерпретации и направления. Последствия этого многообразия ощутимы в повседневной политической жизни. Они затрагивают совместную жизнь людей и касаются сферы общей мировой этики.

## МИРОВАЯ ЭТИКА И ЭТИКА РЕЛИГИЙ

Поскольку религии оказывают влияние на мысли, чувства и действия исповедующего их человека, их вызов, содержащееся в них «послание» составляет важный элемент основных этических норм человеческого общежития. Это религиозное «послание» находится в определенной взаимосвязи с тем, как люди формируют свое политическое, экономическое и социальное бытие. Оно важно также в системе взаимоотношений данного общества с внешним миром, с природой, с окружающей средой, с другими общинами и группами. Всё более становится очевидным, что жизнь отдельного человека и отдельной общины находится в зависимости от действий других людей и других общин, и эта зависимость простирается вплоть до условий самого существования. Отсюда следует необходимость мировой этики, которая только в том случае имеет шанс, если все придерживаются её принципов. Следовательно, позитивное сотрудничество людей, последователей всех религий, безусловно необходимо, но перед лицом многообразия религиозных позиций это представляется безнадежно рискованным предприятием.

Ганс Кюнг попытался сформулировать некоторые общие принципы такой мировой этики и нашел в этом поддержку представителей всех религий<sup>12</sup>. Это не значит, что все без исключения верующие – представители этих религий – следуют призывам, которые ориентированы в основном на десять заповедей. Расхождения внутри каждой религии, в силу которых одни верующие следуют этим заповедям, а другие – нет, дает повод надеяться, что ни одна из упомянутых религий принципиально не закрыта для этих принципов и не обладает монополией на них. Базисные тексты этих религий (так называемые священные книги) часто допускают двойственные решения, позволяя и следовать заповедям, и не следовать им, ибо они во многих случаях содержат различные и даже прямо противоположные друг другу высказывания, позволяющие по-разному истолковывать их. Здесь заключается причина смены парадигм в ходе истории и неоднозначных ответов на вопросы, волнующие людей сегодня. Собранные в этом томе исследования помогают понять причины того,

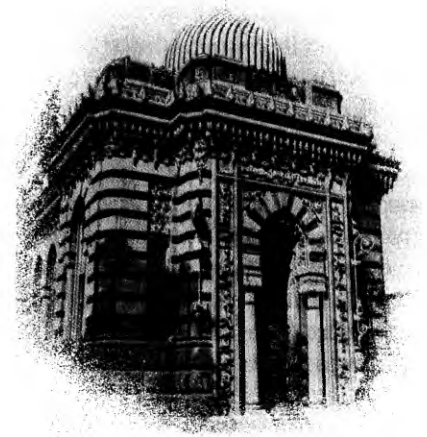
почему внутри одной религиозной традиции встречаются разные ответы на эти вопросы, и содержат арсенал аргументов, необходимых в конкретном диалоге с людьми – последователями данных традиций.

Ориентация в дебрях религиозных традиций и движений была бы невозможна без конструктивного сотрудничества с теми, кто является авторами отдельных разделов, в связи с чем я хотел бы выразить этим авторам свою признательность. Особое слово благодарности заслуживает издательство «Бек», господин доктор Гюнтер Шивы, который был одним из вдохновителей создания этой книги и вплоть до своего выхода на пенсию с большим энтузиазмом заботился о ней, а также госпожа Ингрид Кинцель-Амузер, которая приняла эту заботу из рук господина Шивы, и господин доктор Герберт Вутц, который взял на себя труд сквозного редактирования и объединения разделов, подготовки рукописи к печати и составления именного и тематического указателя. Без его большого вклада книга не выглядела бы так, как она выглядит. Итак, мне остается только высказать пожелание и надежду, что эта книга дойдет до тех, к кому она обращена, и поможет им сориентироваться в дебрях религиозных традиций и движений.

Ганновер, 16 февраля 1996 года

*Петер Антес*

Михаэль Броке



Иудаизм



## І. ОБЩИЕ СВЕДЕНИЯ

«Иудаизм» как термин не ведет свое начало из еврейской Библии. Греческое слово «иудаизмус» (во второй книге Маккавеев) появляется в контексте с понятием «эллинизмус» и означает скорее восприятие религии и культуры евреев сторонним наблюдателем; при таком восприятии, возникающем в момент перевода этого понятия на эллинистический способ мышления, можно сказать, тематически лишь обозначается то, что определяет сложившееся задолго до этого обозначения самосознание иудаистов. Более близко этому иудейскому самосознанию немецкое понятие «Judentum» («еврейство», «иудейское сообщество»), поскольку оно распространяется одновременно на религию и на народ. В соответствии с традицией оба эти аспекта («религия» и «народ») являются составными частями общей, охватывающей то и другое идентичности. Разделение этого понятия на религиозную «конфессию», с одной стороны, и независимую от религиозности «национальность», с другой стороны, что особенно характерно для нового и новейшего времени, является следствием определенной конфронтации с понятийным миром окружающей, не-еврейской среды.

Если греческое понятие «иудаизмус» ведет определение религии от обозначения народа – иудейской нации, то собственно иудаистская традиция представляет эту связь в об-

\* Согласно иудаистскому вероучению, Бог на горе Синай даровал еврейскому народу через Моисея Тору («Закон»), или «Пятикнижие», которое складывается из первых пяти книг Библии – Ветхого Завета («Бытие», «Исход», «Левит», «Числа», «Второзаконие»), происхождение которых восходит к 9–7 вв. до н.э. (Прим. перев. – С.Ч.).

ратной зависимости: синайское откровение\*, вызвавшее некое коллективное религиозное потрясение, по крайней мере определившее основы религиозности еврейского народа, стало источником и первопричиной этнического самоопределения – того, что позволяет евреям считать себя народом, избранным Богом. Этот божественный выбор определяется встречным обязательством народа следовать заветам Торы, что является своего рода языковой «калькой» по отношению к понятию «благословенный, одобренный Богом образ жизни». Данное понятие («Тора») по сути является универсальным, ибо Бог выступает не только как союзник, покровитель Израиля\*, но и как творец всего сущего, которому принадлежит вся Земля. Согласно одной из легенд, включенных в Талмуд, Бог обратил свой завет – Тору ко многим народам, но только израильтяне приняли её, не ставя никаких условий и даже еще не зная её содержания. Здесь, по крайней мере теоретически, выступает этнически частный аспект универсальности религиозного «послания». Этому соответствует конверсия религиозности и этничности в понятии «еврейство», насколько это в принципе допустимо. С другой стороны, послушание Израиля Торе, согласно традиционным представлениям, является образцом для других народов, которые также могут в мессианской перспективе аналогично решить свою судьбу; в этой парадигме исполнение израильтянами заветов Торы, послушание Израиля Торе имеет универсальную функцию.

\* Наименование «Израиль» в данном контексте относится не к современному государству, а к «народу Израиль», древнему союзу племен (12-ти «колен израильских», родоначальниками которых считаются 12 сынов Иакова), которые, приняв наименование «Израиль», отделили себя, как народ и как религиозная община, от местного населения – ханаанеев – и от филистимлян, заселявших юго-восточное побережье Средиземного моря и считавшихся «западными завоевателями». (Прим. перев. – С.Ч.).

## II. ИСТОРИЯ

### 1. ОТ БИБЛЕЙСКОГО К РАВВИНИСТИЧЕСКОМУ ИУДАИЗМУ

История иудаизма в более узком смысле, как религии, отличающейся от религии библейского Израиля, начинается, согласно распространенному представлению, после возвращения из вавилонского изгнания. Разумеется, она развивается на основе того, что было до изгнания, в тесной связи с этими традициями.

Удивительным фактом является то, что вера израильтян в их Бога пережила разрушение Иерусалима и Храма Соломона в 587 году царем Навуходоносором. Это было возможно только потому, что разрушение Южного царства<sup>\*</sup> получило теологическую интерпретацию. Пророки и раньше угрожали разрушением союза израильтян как божьей карой; теперь эта кара осуществилась. Тем самым Бог племени не был повергнут, напротив, он, Господин мира, судил и наказал свой народ, используя для этого в качестве своего инструмента мировые державы. Пророки возвещали об этом событии не как о катастрофе, они обещали остатку праведников возможность конечного спасения. Когда персидский царь Кир завоевал в 538 году до н.э. Вавилон и позволил его жителям вернуться и восстановить их храм, это воспринималось как подтверждение пророческих представлений об исторических делах Бога, который так или иначе поступает со своим народом.

Далеко не все изгнанники смогли решиться на возвращение. Вавилонская диаспора продолжала существовать и после указа царя Кира; в эллинистическую эпоху к ней присоединилась не менее значительная иудейская община сначала в Египте, а затем и во всём средиземноморском пространстве. Диаспора как образ жизни классического еврейства отнюдь не берет свое начало в новых событиях, связанных с утратой прежних форм национального существования (завоевание Иерусалима римлянами), более того – она сохраняет свое зна-

<sup>\*</sup> Единое Израильско-Иудейское царство, пережившее свой расцвет на рубеже 11–10 вв. до н.э., около 928 г. до н.э. распалось на Южное (Иудейское) с центром в Иерусалиме и Северное (Израильское). (Прим. перев. – С.Ч.).

чение контрапункта по отношению к иудейскому государству и его населению в Палестине на протяжении всей так называемой «эпохи Второго Храма». Ныне еврейская диаспора и государство Израиль находятся в относительно интенсивном взаимодействии друг с другом, которое постоянно обновляется и акцентируется.

В изгнании концепция специфически иудейского религиозного закона самым решительным образом способствовала консолидации евреев. Главными отличительными признаками, определявшими идентичность этого меньшинства, были обрезание, соблюдение субботы как дня отдыха и определенные требования к пище. Во всяком случае группа вернувшихся – относительно небольшая – принесла с собой из изгнания «Книгу Торы Моисея»<sup>\*</sup>, отношение которой к «Пятикнижию» с научной точки зрения спорно, хотя представление о том, что это и есть «Пятикнижие», передается из поколения в поколение. Важно подчеркнуть, что в это время произошел решительный сдвиг от храмового культа к «книжной религии». В 8-й книге Неемии впервые излагается общественно-литургическое прочтение Торы, автором которого является «Писец (что следует понимать как «пишущий ученый») Эзра (Ездра)», что вместе с примыкающим к нему прочтением (экзегезой) толкователей Божьего Слова составляет уже существенные элементы сложившегося позднее богослужения в синагоге. Как выглядит дальнейшее развитие этого торацентристского богослужения, в частности, рядом с жертвенным культом в восстановленном Храме, во многом остается в тени. Несомненным при этом остается тот факт, что в последние, предшествующие распространению христианства века как на родине евреев, так и в регионах проживания диаспоры возникают и существуют многочисленные синагоги.

Исходя из этой линии развития можно предположить, что разрушение Второго Храма императором Титом в 70 году нового летосчисления создало ситуацию, в которой возникла необходимость в существенных изменениях и перестройке. Теперь центр тяжести религиозной жизни окончательно

<sup>\*</sup> Считается, что «Тора» («Закон», или «Пятикнижие») приписаны Моисею позднее. (Прим. перев. – С.Ч.).

перемещается в синагоги, и Тора («Закон») становится главным элементом богослужения в синагогах. Позиция фарисеев, которые прежде были лишь одной из религиозно-политических группировок, побеждает и становится (наряду с христианством) наиболее успешным, исчерпывающим ответом на катастрофу («хурбан»). В новом центре Йябне (Ямния – античный город на пути из Египта в Сирию) фарисеи разрабатывают религиозную программу, которая пытается компенсировать утрату жертвенного культового центра (Храма) сакрализацией индивидуума – каждого, кто добросовестно исполняет требования Торы. Таким образом, стол в каждой семье, в каждом доме превращается в алтарь. Ежедневная молитва заменяет жертву, приносимую в храме, само изучение Торы становится богослужением. Соответственно меняется и понимание религиозного авторитета. Фактически теряет свое прежнее, важнейшее для храмового жертвоприношения значение биологически определяемая «каста» священников; их место занимает идеал «знающего Талмуд» («талмуд хахам»), человека, изучающего Тору и обучающего Торе, причем осуществиться этот идеал может в каждом человеке (мужского пола), независимо от его социального происхождения, при соответствующих обстоятельствах. Тора в раввинистическом контексте, дословно «учение», или «указание», – это гораздо больше, чем Моисеев «закон» («номос»). Этот аспект раскрывают понятия «Галаха» («путь», «указание», «право», «устав», по-гречески «этос»), в то время как другие, экзегетические, или герменевтические, разъясняющие толкования, устные легенды или иначе построенный традиционный материал, иллюстрирующий «Галаху», определяется как «Агада» («Агада»: сказки, притчи, знания, «послания», по-гречески «мифы»). Для самосознания раввинистического иудаизма в высшей степени характерна доктрина «устного учения» («тора шебеал пе»). Определяя Тору в узком смысле как «Пятикнижие» и в более широком смысле как «Завет», «Послание» («микро», «Танах»), мы имеем дело с понятием биполярного значения: непрерывная, постоянная интерпретация «письменной» (зафиксированной в Писании) Торы («тора шебихтав») раввинами оказывается не вторичной по отношению к Торе, а имеющей такое же божественное происхождение («тора мин гашамаджим») и яв-

ляющейся такой же, как письменный Завет, частью синайского откровения. Традиция изложения, интерпретации Талмуда, независимо от того, было ли это право «передано Моисеем нашему мастеру-раввину» в открытой, эксплицитной или в скрытой, имплицитной форме, становится равной по рангу самому Писанию. Эта стратегия легитимизации устных интерпретаций обеспечивает в то же время высокую степень флексибельности, гибкости, подвижности в применении письменных, практически и так уже «фрагментарных» (но одновременно и завершенных, божественных) посланий к постоянно меняющимся условиям жизни.

Характерный пример «таннаистики» (устных проповедей и интерпретаций Торы раввинами, которых называли «таннаимами», или «таннаитами»-учителями) – агада о том, как Моисей зашел в дом учителя-раввина Аккибы (одного из прославленных «таннаимов» 1–2 вв. н.э.), сел скромно в заднем ряду и слушал, но не понимал ни единого слова, что его озадачило, встревожило и почти привело в отчаяние, пока он не услышал, как Аккиба в ответ на вопрос своих учеников, откуда у него такие сведения, сказал: «Это Галаха Моисея из Синая». Рассказ этот заканчивается фразой: «Тогда Моисей успокоился».

Авторитет учителей-раввинов был основан на применении канона к герменевтическим правилам толкования текстов (что определялось понятием «мидот», которое употреблялось в различных сочетаниях и контекстах); в тех случаях, когда возникали сомнения, решающую роль играл принцип большинства: правильным считалось то решение, к которому приходило большинство толкователей.

Раввин Элиезер и другие раввины никак не могли придти к единому мнению в одном вопросе. Даже божественный голос подтвердил ту интерпретацию Галахи, которую давал раввин Элиезер, но и это оказалось для его коллег недостаточным аргументом. Ибо, как заявил раввин Иошуа, «Тора – не в небесах» – после того, как Бог однажды послал Тору людям, её интерпретация находится в компетенции ученых, знающих Талмуд, и они несут за это ответственность. Услышав это, как сообщает Элия (Элиша), Бог рассмеялся и сказал: «Мои дети одержали надо мной победу».

После того как центр религиозной жизни переместился в Ййбну, там – по образцу Синедриона эпохи Второго Храма – был создан, как опорный пункт раввинистической учености, «санедрин» – коллегия в составе 71 человека, которая действовала в рамках ограниченного еврейского самоуправления как последняя инстанция, принимающая решения в вопросах толкования Торы и как Верховный суд. Председателем санедрина был патриарх («наси») из рода Давидова, который объединял в своих руках духовный авторитет и светскую власть.

Канон еврейской Библии (Ветхого Завета), как утверждает традиция, был утвержден так называемым «синодом Ййбны» в 100 году до н.э. Устная Тора со временем также получила письменное изложение, что не означало, однако, полного отказа от дальнейшего развития устной традиции. Наконец, раввин Иуда (Егуда) га-Наси около 200 года в Уше окончательно отредактировал основополагающий документ таннаитов – палестинских раввинов первого поколения после разрушения Храма – так называемую «Мишну» («Повторение» или «Учение»), которая впервые объединила и разделила на шесть частей весь материал накопившихся устных толкований, независимых от письменного учения. Наряду с этим в то же время возникли первые собрания экзегетических сочинений – Мидраш («Изложение»), которые со своей стороны ориентировались на Тору, заветы Пророков и письменное учение. Наконец, Тозефта («Дополнение») предоставила дополнительный материал к тому, что лишь частично был введен во вступление к Мишне, и дала ему свою трактовку. Вскоре Мишна сама стала предметом дальнейших дискуссий в домах ученых амореев\*, «пишущих ученых» следующих поколений. Они известны как составители Гемары («Окончания») к Мишне. Мишна и Гемара вместе составили Талмуд («Учение», или «Предмет изучения»). По аналогии к двум центрам раввинистической учености наш энциклопедический труд излагает традиционный материал в двух разных разделах. Редакция палестинского, или иерусалимского Тал-

\* Амореи, или амориты – представители древних семитических племен Аравии, которые в 19 веке до н.э. захватили Вавилон и основали Вавилонское царство. На рубеже двух эр они составляли основное население Двуречья, Сирии и Палестины. (Прим. перев. – С.Ч.).

муда завершилась около 400 года, когда эта работа была прервана; значительно более объемный текст в вавилонской редакции был завершён только в 6 веке, а возможно и позднее.

Показательным для политической ситуации еврейства в это время был тот факт, что вавилонский Талмуд был принят как обязательная норма и основа позднейшего установления норм. Если еврейское присутствие в Палестине значительно сократилось и понесло потери уже в ходе второй еврейской войны под предводительством вождя мятежников и претендента на роль Мессии Бар Кохбы (132–135 годов) и последовавших за этим так называемых Адриановых религиозных преследований, то с палестинским центром то же самое случилось после победы христианской Церкви в Риме. Поражение этого центра нашло выражение в устранении патриархата и санедрина, которое произвел император Феодосий II в 20-х годах 5 века. Крупные академии (иешивоты) в Суре и Пумбедите\*, напротив, после исламского завоевания Вавилона (в 642 году) получили возможность более свободного развития, к ним перешла ведущая роль в эпоху Омайядского халифата в Багдаде. После окончательной редакции Талмуда его ученым толкователям, круг которых назывался «геоним» (что означало «приближенные к Гаону»; «Гаон» был главой вавилонских иешивотов), удалось в последующие столетия установить наряду со светской властью экзиларха высшие духовные должности для вавилонских евреев, принявших Талмуд как обязательную правовую основу. Тем самым после устранения храмового культа была создана почва для динамичного развития религии и культуры. Геониму особенно удалось привязать к вавилонскому центру еврейские общины, оказавшиеся в исламском мире, в силу господствовавшего в этих общинах «уважения к праву» («уважение», на иврите «шеелот у-чувот», или «вопросы и ответы»). Проникнутый таким уважением ответ Гаона Амрама (умер около 875 года) на вопрос из Барселоны был положен в основу синагогской литургии. В другом случае еврейская община из Каира попросила разъяснить происхождение устной Торы;

\* Суре и Пумбедита – города в Месопотамии, где в эпоху персидского владычества сохранялись крупные еврейские общины, подчинявшиеся экзиларху и существовали центры раввинистического иудаизма – академии, или иешивоты. (Прим. перев. – С.Ч.).

письменный ответ Гаона Шерира (около 906–1006) стал главным источником по истории развития раввинистической традиции начиная с позднеантичной эпохи; он послужил целым поколениям последующих хронистов как образец для дальнейшего развития и актуализации соответствующих «традиционных цепей».

## 2. ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Значение усилий, направленных на установление последовательности и преемственности раввинистической традиции – толкования Торы начиная с Моисея, можно оценить на фоне того вызова, который совершили карайи (караимы).

Эта иудаистская секта (так по крайней мере выглядит она в ретроспективе; период её «великого времени» приходится на 10–11 века; её деятельность тогда была крайне неоднозначна, и объединить обе группы – карайев и раббанитов – сторонников раввинистического иудаизма – можно лишь в конечном итоге) выдвинула постулат, согласно которому откровение ограничивалось лишь письменным заветом («микра»). Отказывая устной Торе в праве на истину, эта секта угрожала самим основам раввинистического иудаизма. Роль карайев в еврейской религиозной истории была должным образом оценена только в новое время. Именно рациональная научная критика раввинов, наряду с другими факторами, привела к противопоставлению раввинистических интерпретаций антропоморфизму Библии и Талмуда. Таким образом определилась важнейшая тема философии религии, которая вновь возникла в Средние Века, хотя берет она свое начало при последних вавилонских Гаонах на фоне невиданного прежде и никогда с той поры уже не повторявшегося симбиоза с исламской культурой, переживающего свой расцвет в Испании.

### *а) Под исламским господством*

Первую попытку философской систематизации иудейской религии предпринял – под влиянием мусульманской филосо-

фии религии («калям») – Саадия бен Иосиф (882–942), который с 928 года был Гаоном Суры. Сформулированные им принципы идентичности между религиозным откровением и «знанием» (истиной, постигаемой разумом) стали основой иудаистской философии религии последующего времени.

После того, как современникам стали доступны произведения греческих философов, переведенные на арабский язык, в иудаистскую философию религии – прежде всего в Испании – также проникли и обрели свое значение неоплатонизм и учение Аристотеля. Главным последователем Аристотеля в том восприятии его учения, которое шло через ислам, и выдающимся еврейским философом эпохи Средневековья был Р. Моше бен Маймон (1135–1204; по инициалам имени его называли «Рамбам»), который родился в Кордове и в 13 лет – перед вторжением в Испанию Альмохадов\*, которое резко положило конец золотому веку иудаизма под исламским господством в Испании, – бежал в Северную Африку. В 1165 году он обосновался в Египте, где он приобрел известность одновременно как врач и политик, как галахист (интерпретатор Галахи) и философ. Главное его философское произведение «Море небухим» («Путеводитель колеблющихся») снова возвращает нас к дискуссии о взаимоотношении философии и религии. Для Маймонидов между этими понятиями нет никакого существенного различия и противоречия; религиозная вера – это форма познания мира, а философия – это главный путь к Богу. Существование Бога Маймон доказывает средствами философии Аристотеля; он отвергает, как недостаточное и неудовлетворительное, развитое у Аристотеля представление – своеобразную контрверзу – о происхождении мира в определенное время (в духе «каляма»), которому был верен Саадия. Его исключительно трансцендентное понятие Бога исключает любое позитивное учение о присущих ему атрибутах. Особенно резко выступает Рамбам против традиционного, основанного на Библии представления о телесности Бога. Он заходит так далеко, что объявляет признание бестелесности бога одной из тринадцати основополагающих «истин веры» («иккарим»), которые он впервые формулирует

\* Альмохады – арабо-мусульманская династия и государство (1146–1269). (Прим. перев. - С.Ч.).

ет в качестве предпосылки причастности к будущему миру. Творческое учение Маймонида (Маймона) развивает далее принципиальное расхождение с Аристотелем: если логически нельзя доказать ни вечность мира, ни божественный акт творения, то правильной следует считать версию Торы. Тот факт, что Маймон вообще рассматривает эту альтернативу, противники его философии еще при его жизни ставили ему в вину. В 13–14 веках это противоречие в философии Маймонида едва не довело до раскола. Напротив, всеобщую высокую оценку заслужил Маймон как галахист, хотя и здесь ему не удалось его главное произведение «Мишне Тора» («Повторение Торы»), содержащее самостоятельную систематизацию значений Галахи начиная с мишны, исключающее произвольность в определении этих значений в зависимости от тех или иных источников, утвердить как практически обязательную норму и код устной Торы.

#### *б) В христианской Европе*

Еще до Маймонида в еврейских общинах на мусульманском Западе определилось стремление к освобождению от гегемонии вавилонской учености в интерпретации Торы. Свидетельством этого были первые сквозные комментарии к Талмуду в том виде, в каком они возникли в Северной Африке в первой половине 11 века. Однако безусловно классические комментарии, исполняющие эту роль до нынешнего дня, были созданы в Северной Европе. Их автор, раввин Шломо бен Ицхак («Раши», 1040–1105) из Трои, учился в академиях (иешиботах) на берегах Рейна, где со времен Каролингов селились евреи. Первый расцвет еврейских общин в Германии (на иврите – «ашкенази») закончился страшной резней на берегах Рейна и Мозеля во время первого Крестового похода (1096). Наиболее тяжело пострадали «священные общины» в Майнце и Вормсе; здесь получила развитие драматическая идеология мученичества («киддуш ХаШем», «приобщение к святым именам Бога»), которая вышла далеко за границы кругов галахистов и надолго оставила отпечаток в самосознании европейского еврейства (ашкенази).

В 12 веке центр тяжести духовной жизни евреев Северной Европы, параметры которой не в последнюю очередь определялись влиянием Раши, – к нему и поныне восходит один из самых оригинальных комментариев к Пятикнижию, – переместился в северную Францию. Там уже поколение его внуков, занимаясь «тозафотом» («дополнениями» к комментариям к Талмуду, данным Раши), оказавшись в удивительной параллели с современной схоластикой, дало новую диалектику изучению Талмуда. Место прежнего бессистемного изучения заняло рассмотрение всего материала Талмуда в сравнительных сопоставлениях; целью такого изучения было разрешение действительных и потенциально возможных противоречий как между отдельными положениями Талмуда, так и между Талмудом в целом и практикой христианской Европы, при этом речь вовсе не шла исключительно о решениях в духе оправдания существующей практики. Таким образом, деятельность тозафистов была важным этапом на пути приспособления концепций, первоначально возникших в средиземноморском регионе, к совершенно иным условиям существования еврейских общин в Европе в окружении доминирующего христианского мира.

Между тем в Германии, прежде всего в Шпейере, который в известной мере уцелел от погромов и резни 1096 года в движении хасидов-ашкенази («благочестивых») Германия получило развитие аскетично-пиетическое направление, чьи известные представители – наследники рейнской элиты – занимались литургической поэзией, создавали комментарии к литургии, а также пробовали свои силы в философских мистических спекуляциях; они зывали при этом к старым семейным традициям, которые действительно имели некоторое сходство с позднеантичной «гехалотской» литературой. До сих пор неясно, какие исторические реалии стояли за движением хасидов-ашкенази. Но идеал благочестия хасидов, имевший место в текстах, возникших в русле этого движения, оказал свое влияние на дальнейшее развитие еврейской религиозной мысли.

Примерно в то же время, когда сформировалось движение хасидов, на юге Европы, как реакция на рационалистическую философию, – хотя и под влиянием неоплатонизма, с



другой стороны, – возникло мистическое течение иудаизма, имевшее значительные последствия. Оно было представлено рядом небольших эзотерических кружков. Первое известное сочинение этой ранней «Каббалы» (термин, который опять же можно трактовать как «передача», «переложение») – это анонимная книга «Бахир» («Блеск», или «Свет», «Книга Света»), появившаяся около 1180 года в южной Франции. Из Прованса Каббала переместилась в Каталонию (кружок в городе Героне), и через геронскую школу к 1250 году распространилась уже по всей Испании. Главным сочинением классической Каббалы, которое тотчас было канонизировано, стала книга «Зохар» («Блеск», или «Сияние»), написанная на арамейском языке, автором которой считался учитель-таннаим Шимон (Симеон) Бар-Йохай; более вероятно, что это сочинение восходит к трудам Моисея Леонского – раввина Моше Бен Шем Тау де Леон (умер в 1305).

Теософия Каббалы разрешает главное противоречие средневекового религиозного мышления, а именно противоречие между философским и библейским понятиями Бога, в которых она различает сферу трансцендентного Бога, которая называется «Эн Соф» («бесконечное», «бездонное»), и силами его действия и проявления, которые имеют десять «сефиротов» («чисел»). «Сефироты» – это больше, чем отдельные атрибуты, они выступают как эманация и манифестация самого «Эн Софа». Каждый из этих различных аспектов божественной сущности имеет свое символическое имя, соответствующее способу действия и проявления этого божественного начала. Соединенные друг с другом в определенном порядке сефироты образуют мистический организм, который можно сравнить с деревом или с телом «изначального» человека. Они дают человеку возможность вступить в контакт с Богом.

Ключом ко всему, что происходит в мире сефиротов, является Тора. Каждое слово может стать шифром для подхода к самому Богу; согласно учению мистиков, этот особый, более глубокий смысл могут раскрыть и обозначить буквы (это средство заимствовано ими у хасидов-ашкенази) и символика чисел. Но с другой стороны, и Тора является путеводителем к праведному образу жизни. Таким обра-

зом израэлиты своими молитвами, имеющими духовное наполнение, могут оказать влияние на божественный мир сефиротов. Таким образом, Каббала, в отличие от аналогичных мистических течений в христианстве и исламе, никак не противоречит традиционному пониманию благочестия и этике Торы. Деятельность мистиков-каббалистов в качестве интерпретаторов Галахи – галахистов – была не менее активной и значительной.

На территории Германии в конце 13 века и позднее, в связи с эпидемией чумы («черной смерти») 1348/49 года и жалобами на отравленные источники и колодцы прокатилась целая волна погромов и преследований евреев. Многие из них переселились в Польшу, «прихватив с собою» немецкий язык, который впоследствии преобразился в «идиш» евреев-ашкенази Средней и Восточной Европы. (Обратное движение евреев с востока на запад началось лишь после погромов Хмельницкого на Украине в 1648–1649 годах). Из Англии евреи были изгнаны уже в 1290 году, из Франции сначала в 1306 и окончательно в 1394 году.

Как переломный момент в еврейской истории следует рассматривать изгнание евреев из Испании в 1492 году, вследствие чего евреи-«сефарды» (от наименования Испании на иврите «Сефарад») рассеялись по всему средиземноморскому пространству. К тому времени, однако, «золотой век» испанского еврейства и иудаизма остался уже далеко в прошлом: изгнанию предшествовал целый век жестокого угнетения, в течение которого ни одна сколько-нибудь заметная часть еврейского населения в Испании не выступила на исторической арене, чему отчасти способствовал страх, вызванный погромами 1391 года, отчасти собственное религиозное смирение, нерешительность и осторожность. Для евреев, обращенных в христианскую веру, «новохристиан» («выкрестов»), или как их здесь называли, «марранов» оказывались одинаково невозможны ни возвращение в иудейскую веру и еврейскую общину, ни полная интеграция в христианском обществе; вместо этого инквизиция начиная с 1481 года старалась изобличить «новохристиан» из числа крещеных евреев, что способствовало тому, что они предпочитали держаться своей старой религии, даже если их знание этой религии было весьма приблизительным. Край-

ние формы ситуация обрела в Португалии, где евреям в 1497 году не раз предлагали альтернативу по отношению к переселению; этой альтернативой к изгнанию было ничто иное как массовое насильственное крещение. В течение 16 и 17 веков немалой части евреев Португалии удалось бежать оттуда и переселиться в другие страны. И всюду, где им приходилось страдать, будь то Османская империя или такие европейские города, как Бордо, Амстердам, Лондон, Гамбург, наконец, Америка – Новый Свет, они упорно возвращались к вере и нравственным заветам своих предков. В сельских местностях Португалии даже в 20 веке еще существовали марранские общины, в которых тайно, подпольно развивались иудаистские религиозные традиции.

#### *в) После изгнания из Испании*

Несомненно, изгнание 1492 года имело тяжелые последствия для тех, кого оно непосредственно коснулось, и для последующих поколений. Значительную долю ответственности за несчастья, обрушившиеся на большинство проживавших в Испании евреев, в момент испытания возлагали на рационалистическую философию. Последняя была таким образом дезавуирована, Каббала, напротив, с той поры как её по праву или без оснований стали воспринимать как противоположность рационалистической философии, вступила на свой триумфальный путь.

Своеобразный messiанизм становится характерным для духовной жизни того поколения евреев, которое сформировалось после изгнания. Свое проявление этот messiанизм (особенно у Шломо Молхо, казненного в 1532 году) находит и у марранов Португалии, что отчасти можно считать реакцией на посещение их общин авантюристом Давидом Реубени в 1525 году, возбудившее еврейское население. Само изгнание способствовало перемещению демографического центра тяжести расселения евреев на Восток, то есть ближе к Земле Обетованной, что могло рассматриваться как начало и прообраз решения еврейской проблемы (избавления). На эту фазу острого ожидания близких перемен, окончившегося неумолимо горьким разочарованием и отрезвленим, следует указать как на

важнейший пласт наиболее значительных поздних последствий изгнания для следующих поколений. В Цфате (Сафед) в Галилее между 1540 и 1580 годами – примерно в то же время, когда Йозеф Каро своим «Шулханом Арухом» («Накрытый стол», первое издание 1565 года) создал до сих пор действующую ортодоксальную кодификацию Галахи, получившую впоследствии дальнейшее развитие, – в школе Р. Ицхака Бен Шломо Лурия Ашкенази («Святого Ари», 1534–1572), произошел мощный прорыв эсхатологии в Каббалу, которая прежде была более ориентирована на начало творения. Этому способствовала новая интерпретация взаимоотношений между такими понятиями, как изгнание, исход («галут») и «избавление», «спасение» («ге-ула»). «Ночь изгнания», болезненно осознанная сквозь призму недавнего изгнания из Испании, стала своеобразной характеристикой состояния мира со времен его творения – Гершом Шолем пошел при этом так далеко, что стал интерпретировать лурианскую концепцию цимцума в смысле внутреннего изгнания Бога, что явилось реакцией на навязчивую идею изгнания – «галута». Роль народа Израиля в истории представлялась при этом отнюдь не маргинальной, – напротив, центральной на пути развития космической драмы «спасения» человеческого рода.

Связь Каббалы с messiанской философией явилась предпосылкой для messiанского воззвания Саббатая (Шаббетая) Цви (1626–1676) из Смирны, который своим предсказанием года спасения – 1666 – охватил почти весь еврейский мир. Саббатай Цви был задержан турецкой администрацией и поставлен перед выбором принять ислам или подвергнуться казни. Вынужденное отречение «мессии» от своей веры ни в коем случае не означало, однако, что саббатизму пришел конец. Напротив, его «пророку» Натану из Газы удалось интегрировать в свою теологию идею падения; согласно его учению, мессия должен пережить глубочайшее унижение и погружение во грех, чтобы потом из этой оболочки («скорлупки») зла его освободили искры, вырвавшиеся из разбившегося космического «сосуда света». В более радикальной форме это учение получило развитие в движении «Доемней», представители которого вслед за Саббатаем Цви якобы принимали ислам, а также в секте Якова Франка (1726–1791), колеблющейся между иуда-

измом и католицизмом, и таким образом проникло в 19-й и даже, как некоторые утверждают, в 20-й век.

Антиномистические тенденции, столь явно проявившиеся в саббатизме и у его последователей, вновь коснулись марранских кругов. Жители Иберийского полуострова, вынужденные делать вид, будто они христиане, но в тайне остававшиеся иудеями, которым были доступны только тексты Старого Завета, выступили с критикой против учения «устной Торы», которое напоминало позиции карайев. В самых крайних случаях, к числу которых относится пример Баруха Спинозы (1632–1677), трудности, возникавшие при реинтеграции в религию предков, доходили до отлучения от общины; во всяком случае задолго до всеобщей секуляризации авторитет раввинистического иудаизма подрывался изнутри. Саббатизм этому также способствовал.

Вакуум и шок, оставшиеся после краха саббатизма, были частично восполнены восточно-европейским хасидизмом. Это движение еврейского пробуждения, можно сказать, кристаллизировалось в образе Израиля Бен Элиезера по прозвищу Баал Шем Тов («Бешт», «Мастер доброго имени», около 1700–1760), который как харизматический чудотворец прославился в Подолии (на Украине). Учение хасидов, распространенное после его смерти его учениками во всей Европе, подчеркивает божественную эманацию – постоянное присутствие Бога; высшей религиозной ценностью новой сокровенной жизни становится понятие «девекут» (производное от «двк»), заимствованное из более старой мистической литературы и означающее мистическую связь души с Богом, вознесение души в божественную сферу. Совершенный девекут способен пережить только цаддик («праведный»), который однако и своим сторонникам, хасидам, дает возможность частично приобщиться к девекуту. На этой основе в 19 веке развиваются многочисленные идеологические ответвления и династии цаддигов, «дворы» которых соперничали друг с другом. Восточно-европейский хасидизм, как популярное харизматическое массовое движение, был прежде всего направлен против раввинистической элиты, «изучающей талмуд», или во всяком случае так ею воспринимался. Её сопротивление хасидизму оформилось в движение так называемых «митнагим», или

«миснагим» («противников»), которое возглавил Элия бен Шломо («Гаон из Вильнюса», 1720–1797). Особенно оно было сильным в Литве, ставшей центром талмудистской учености.

В заключение надо сказать, что «духоборчество» хасидизма держалось в строгих границах; перед вызовами просвещения и модернизации он выглядит достаточно консервативным. Сегодня хасиды образуют элиту и верхушку ортодоксального иудаизма и имеют значительный успех, действуя в своих старых и новых группировках и ответвлениях.

### 3. ЕВРЕЙСТВО (ИУДАИЗМ) В ЭПОХУ ЭМАНСИПАЦИИ

#### а) Западная Европа

В то время, как в Восточной Европе набирал силу хасидизм, обретая всё больше сторонников и последователей, – на Западе, прежде всего в «Новом Свете», а также в революционной Франции 1790-91 годов, началось движение, направленное на защиту гражданских прав евреев. Возможность интеграции в христианское общество поставила евреев и еврейство в целом перед до сих пор не известными им проблемами. Если Моисей Мендельсон (1729–1786), друг Лессинга и передовой деятель еврейского просвещения («Хаскала»), не только постулировал, но и показал на своем жизненном примере возможность участия в интеллектуальной жизни большинства общества при сохранении в то же время традиционного образа жизни, то уже поколение его детей вряд ли видело в верности Торе какую-либо позитивную ценность, а тем более необходимость. Вместе с политической эмансипацией, получившей при Наполеоне распространение во всей Западной Европе, стала культурная ассимиляция евреев сначала оптимальной целью, а затем очень быстро и реальным фактом, по крайней мере среди высших слоев еврейского общества в крупных городах. Религиозная индифферентность и конверсия с христианством становились всё более заметными, а традиционная, верная иудаизму еврейская община вынуждена была защищаться.

Евреев не могли не затронуть всё чаще и громче раздававшиеся с разных сторон призывы к реформам. На практике это стремление к реформам получило осуществление сначала – непродолжительное время – в Нидерландах, с 1810 года – в занятом французами Вестфальском королевстве, а после поражения Наполеона, с 1815 года, в узких рамках в Берлине. Нововведения при этом сначала ограничивались внешним видом и порядком богослужения. Субботняя служба была значительно сокращена, при этом исчезли молитвы и стихотворения, которые в течение веков входили в эту службу и обязательно сопровождали её; и проповеди, и хоровые песнопения в органном сопровождении зазвучали на местных языках европейских стран; вообще, определилась тенденция к созданию эстетически адекватного, простого, ясного, построенного заново богослужения, которое могло выдержать неизбежное сравнение с исполненным внутреннего достоинства пиететом протестантского «божьего дома». Но как вскоре выяснилось, этим дело не ограничилось. Само содержание молитв стало предметом критического анализа и пересмотра. Надежды на возвращение в Сион, к храмовым богослужениям и ожидание мессианского избавления казались не соответствующими духу эпохи национальной ассимиляции; соответствующие пассажи из молитвенной книги не переводились, говоря другими словами, вычеркивались. Реформаторы сознательно называли свою синагогу «храмом» и само существование еврейской диаспоры не считали более ни следствием греха сынов Израилевых, ни национальной, ни религиозной катастрофой, напротив, воспринимали этот факт позитивно в духе высокой посланной им милости; их самосознание определялось их принадлежностью к нации – согражданству страны проживания, в то время как «еврейство» означало не более чем определение религиозной конфессии. В самой религиозности акцентировалась этическая основа вероучения, связанная прежде всего с наследием пророков, в то время как постбиблейское право, галаха считались чисто временным «церемониальным законом».

Эти теологические последствия реформ выявились только со временем. С той поры как стало возможным, – отчасти с применением критериев современного историко-критического «еврееведения» («науки о еврействе»), основанного в эти

годы Леопольдом Цунцом, – рассматривать, пересматривать, частично развивать далее, но частично и полностью отбрасывать основу традиции, под вопрос была поставлена если не Тора в целом (в век критики Библии), то истинность устного откровения, устной Торы.

В Берлине стремления к реформам в 1823 году были фактически подавлены; вероятно основой для этого послужило вмешательство раввинистических кругов. По приказу королевского правительства Пруссии любые обновления иудаистской религии были запрещены как проявление «сектантства». Напротив, основанное в 1818 году в Гамбурге «Новое израильское храмовое объединение» выдержало проверку временем и сохранилось. Там в 1841 году в связи с новым изданием молитвенника этого объединения дело дошло до острых разногласий с традиционалистами. В одном ряду с собраниями и объединениями склонных к реформам раввинов в Германии в 1840-х годах заняло свое место «эволюционное» направление Аврахама Гейгера. Таким образом радикальные реформы в Германии были сведены до минимума и коснулись самого незначительного меньшинства.

И всё же во второй половине 19 века влияние идей реформирования сказалось на растущей либерализации «общин единения». Это снова спровоцировало реакцию противодействия. Именно в Германии с середины века стала формироваться «верная закону» оппозиция реформам. Ведущий представитель этой «нео-ортодоксии» (понятие, которое сначала для характеристики этого движения использовала только противоположная сторона) был Самсон Рафаэль Гирш (1808–1888) во Франкфурте-на-Майне. Его девиз «Тора им дерх ерец» («Тора и светское образование!») очень точно характеризует программу «нео-ортодоксии» в Германии, основанную на верности традициям и позитивной оценке участия евреев в жизни модернизированного общества. Лишь в немногих общинах дело дошло при этом до раскола «общин единения» и сепаратистского образования отдельных, новых общин на позициях нео-ортодоксии (такowymi были, например, общины Адаса Ешуруна во Франкфурте, Адаса Йисроэля в Берлине, общины в Бингене, Майнце, Карлсруэ). В пространстве между ортодоксией и реформаторством искала свое место

«консервативная» тенденция, главными представителями которой были Захариас Франкель и еврейско-теологический семинар в Бреслау, основанный в 1854 году. Оба «крайних» направления обладали своими кафедрами – центрами образования, оба они находились в Берлине: это высшая школа иудаистики (научного изучения иудаизма), основанная в 1872 году, а с другой стороны ортодоксальный раввинистический семинар, начавший работать с 1873 года.

Кратко представленный здесь очерк истории иудаизма в Германии в 19 веке имел свои параллели и аналоги в других западно-европейских странах; в сущности, происходившие здесь процессы были следствием эмансипации.

#### *б) Восточная Европа*

В Восточной Европе, напротив, в «еврейском вопросе» вплоть до начала 20 века царила политическая стагнация. Особенно это касается традиционно враждебной евреям России, которая в результате разделов Польши в конце 18 века получила большую и по сути совершенно нежеланную группу еврейского населения; в последние десятилетия 19 века дело здесь дошло до крайних реакционных выступлений. После убийства царя-реформатора, освободителя крестьян, Александра Второго в марте 1881 года в российском политическом лексиконе появилось понятие «погром». При наследнике Александра Второго Александре Третьем российское правительство если и не провоцировало, то терпело чудовищные еврейские погромы, а также принимало антиеврейские законы, нацеленные на разрушение экономических основ еврейского существования. В таких условиях «гаскала» и модернизация в Восточной Европе вели не к ассимиляции и ограничению иудаизма чисто религиозным аспектом, но напротив, оказывались в связи с такими явлениями, как сионизм, еврейский социализм и автономизм еврейско-иудаистской ориентации в различных интерпретациях и формах секуляризации, что собственно означало разрыв с традицией национально-культурной оптации (интеграции в согражданство европейских стран). Хотя политический сионизм считается творением венского журналиста Теодора Герцля, который из опыта новейшего антисемитизма,

проявившегося в деле Дрейфуса (1895) сделал вывод о том, что все усилия, направленные на эмансипацию и ассимиляцию, напрасны, однако Теодор Герцль имел в Восточной Европе такого видного предшественника, как Леон Пинскер, ставшего основоположником движения «Хиббат Цион» («любви к Сиону») и пропагандировавшего под лозунгом «самоэмансипации» («автоэмансипации») национальное самоопределение на земле предков. В этой связи надо отметить, что первое, можно сказать, протосионистское еврейское поселение в Палестине появилось в 1882 году. Однако подавляющее большинство из тех 2,4 миллионов евреев, которые покинули царскую Россию до начала первой мировой войны, бежали всё же не в Палестину, а в северную Америку, находя там конечную цель своей эмиграции, более того – благословенную страну обитания.

#### *в) Америка*

История американского еврейства сегодня, особенно после разрушения так называемого «немецко-еврейского симбиоза», едва ли годится в качестве примера еврейского отношения к вызовам модернизации. Здесь во многом сложились исключительные обстоятельства. Молодое американское общество предоставляло раньше, чем где-либо в Старом Свете, несравненно более широкие возможности для интеграции независимо от религиозной ориентации. Здесь очень рано возникла также возможность гражданской оптации и для лиц, не имевших определенной конфессиональной принадлежности. Конституция Соединенных Штатов провозгласила «отделение церкви от государства», поэтому каких-либо средств укрепления дисциплины внутри религиозных общин здесь практически не существовало. Руководство не могло также установить какие-либо жесткие границы автономии религиозных общин, реформаторские движения любого оттенка могли здесь свободно развиваться, и двери для новых интерпретаций иудаизма в меняющихся условиях оставались постоянно открытыми.

Примерно до 1921–1924 годов Соединенные Штаты оставались страной, демографическая структура которой в значительной мере определялась иммиграционными потоками.

Следствием этого была непрерывная, растущая конфронтация уже переживших аккультурацию общин с новыми пришельцами из стран Старого Света. Эта конфронтационная динамика постоянно ставила под вопрос религиозный «статус кво» того явления, которое до сих пор развивалось как «американский иудаизм», и вызывало вокруг него всё новые и новые дискуссии. Наконец, существенным фактором было стремление, особенно сильное в 19 веке, противопоставить некое межрегиональное единство американского еврейства тому расколу и распылению, которые были отмечены воздействием волюнтаризма и плюрализма, столь характерных для американского общества в целом. В целом несостоятельность этого стремления выявилась к концу 20 века: американское еврейство сегодня ближе, чем когда-нибудь, стоит перед испытанием на внутреннюю прочность и цельность, которого оно не может выдержать, что означает в то же время полную гарантию прав и уважение извне к тем, чье «еврейство» ограничено смутным осознанием своего еврейского происхождения или существа.

История евреев в Северной Америке начинается с переселения в британские и нидерландские колонии в середине 17 века испанских купцов, так называемых «марранов». Первые еврейские общины в портовых городах Америки на Атлантическом побережье в конце 18 века насчитывали не более 2000 членов; они сохраняли верность утвердившимся в Испании ритуалам, что в свою очередь переняли у них ашкенази, переселившиеся в Америку в 18 веке. Если принять во внимание общую малочисленность евреев в Америке и специфику американских условий, не придется удивляться тому, что их религиозная жизнь поначалу была довольно бедной и слабо развитой; более удивительным кажется то, что это крошечное меньшинство, вообще, смогло сохранить себя как еврейскую общность.

Оживление в религиозной жизни начинается с момента переселения (начиная с 1830-х годов) в Америку из Германии уже более крупных групп еврейского населения со своей духовной элитой, образованными раввинами и т.д. С одной стороны, новые переселенцы привезли с собой европейские конфликты. Тогда как, рано или поздно вопрос реформирования иудаизма в Америке встал бы сам собой. Действитель-

но, первая реформистская еврейская община в Америке сформировалась в Чарльстоне уже в 1824 году. Её преимущественно молодые, родившиеся уже в Америке члены были в своем большинстве активно вовлечены в общественную жизнь, что сближало их с европейскими реформаторами. Однако более глубокие изменения в религиозной жизни американских евреев произошли лишь после появления здесь одного из воспитанных в Гамбурге раввинов, который перенес в Америку родившуюся в Германии идеологию, выраженную формулой: «Эта синагога – наш храм, этот город – наш Иерусалим, эта счастливая страна – наша Палестина».

С течением времени Америка действительно стала благословенным краем для реформаторского движения в иудаизме. Здесь было так же мало представителей раввинистического истеблишмента, с которыми следовало бы бороться, как и регламентаций со стороны начальства. Вместо изнурительной борьбы направлений внутри общин происходило основание новых и новых общин. В 1825 году произошел первый раскол, опиравшейся на традиции общины евреев испанского происхождения в Нью-Йорке; спустя десять лет в этом городе было уже 10, а в 1860 году – 25 отдельных «конгрегаций».

Тем временем религиозная практика в стране всё более и более явно вставала на путь реформ. Это больше выражалось в конкретных, малых, практических, прагматичных шагах, нежели в решении идеологических вопросов. На первый план выдвигались такие нововведения, как использование английского языка в богослужениях, отказ от «разделения полов» в синагоге за счет выделения специальных «семейных мест» («family pews»), перенесение субботних богослужений на свободный от работы воскресный день и т.п. В условиях разногласий и споров между различными флангами реформаторского движения Давид Эйнгорн, величайший идеолог реформаторского направления, известный уже в Германии своей деятельностью в радикальных реформистских кругах, а с 1855 года работавший в Балтиморе, первое время не мог успешно противостоять популярному прагматику Исааку Мейеру Визе, который жил с 1845 года в Америке, а с 1854 года – в городе Цинциннати. В 1873 году Визе удалось в качестве объединяющей всех американских евреев верховной организации создать



Союз американских еврейских (ивритских) общин-конгрегаций («Union of American Hebrew Congregations»); в рамках деятельности этого Союза два года спустя был основан Колледж Еврейского Союза, который был первым, рассчитанным на многолетнее обучение раввинистическим семинаром в Америке; он обосновался в Цинциннати. Однако единение было недолгим. Разрыв был спровоцирован в 1883 году скандалом на праздничном вечере по поводу выпуска первых четырех раввинов, получивших образование в Америке, к которому было предложено угощение в соответствии с меню, никак не ограниченному кошерной пищей. Традиционалисты покинули зал и увели за собой свои общины из Еврейского Союза. Не связанный более никакими обязательствами и необходимостью выражать почтение своим оппонентам, зять и наследник Эйнгорна купец Колер провозгласил в 1855 году радикальную программу своего теста как «Питтсбургский манифест». В этом манифесте был ясно выражен отказ в возможности какого-либо распространения на современность закона Моисея, который рассматривался как система испытаний еврейского народа, выпавших на его долю в период его жизни в Палестине и предопределивших его изгнание; исполнение мессианских надежд еврейского народа представлялось как ожидание «новой эры универсальной культуры сердца и интеллекта» («modern era of universal culture of heart and intellect»).

«Мы более не рассматриваем себя как нацию, а лишь как религиозное общество, и поэтому не ждем ни возвращения в Палестину, ни богослужения с жертвоприношениями под руководством вновь явившегося Аарона, ни восстановления в силе законов, которые были написаны и имели значение для еврейского государства».

Эти принципы классического реформаторского движения сохраняли силу вплоть до 1937 года. «Трефной банкет» в свою очередь стал и днем рождения консервативного движения в иудаизме.

«Историческая школа» явно демонстрировала свое пренебрежение к Галахе. Хотя с одной стороны её представители признавали историческую обусловленность традиции и готовы были приспособить традиционное право к новой исторической ситуации, но в принципе никакого уважения к кон-

цепции Торы они не проявляли. В 1886 году они основали собственную школу (образовательный центр) в виде Еврейской теологической семинарии в Нью-Йорке; её первоначальное критическое положение неожиданно исправилось в связи с непредвиденным фактором – новой волной иммиграции в Америку европейских евреев с 1881 года.

До 1924 года, когда после долгих дебатов США ввели систему квот, ограничивших до минимума новый приток переселенцев, в страну в рамках так называемой «новой иммиграции» успело переселиться около 2,3 миллионов евреев; еврейское население Соединенных Штатов Америки увеличилось в своей численности с 250 000 в 1888 году до 4,2 миллионов человек в 1924 году. Новые переселенцы из Восточной Европы были в своем большинстве сторонниками ортодоксии в том смысле, который соответствовал предшествующей модернизации стадии общественного развития. Реформированная синагога казалась им такой же чужой, как христианская церковь. С другой стороны, социальные последствия миграции, урбанизации и пролетаризации угрожали скорой утратой всякой религиозности вообще. При помощи ряда спонсоров, которые в собственной практической деятельности были ориентированы на реформы и рассчитывали как на интеграцию иммигрантов, так и на сохранение их еврейской идентичности, Соломону Шехтеру удалось в 1902 году реорганизовать Еврейскую теологическую семинарию (Шехтер открыл рукописное богатство каирской «Генизы», и в его лице соединились качества человека, получившего восточноевропейское раввинистическое образование и сделавшего свою научную карьеру в Западной Европе). В дальнейшем раввинистический семинар, организованный в консервативном духе, привлекал к себе юношей восточноевропейского происхождения, которые со своей стороны, становясь раввинами, формировали свои общины в соответствии с консервативными идеалами. В 1913 году 16 таких общин организовали противостоящую Союзу американских еврейских (ивритских) общин-конгрегаций и конкурирующую с ним Объединенную Синагогу Америки (United Synagogue of America). С 1909 года Еврейская теологическая семинария была присоединена к учительской семинарии под руководством Мордехая М. Каплана. Книга Каплана «Иуда-

изм как цивилизация: к реконструкции американско-еврейской жизни», появившаяся в 1934 году, стала исходным пунктом «реконструкционизма». Эта теология была основана на отказе от веры в одного бога и рассматривала еврейство как культурное сообщество, характер которого находит свое выражение в религии. Здесь были уже с поразительной убедительностью сформулированы многие из тех принципов и положений, которые на протяжении 20 века определили религиозный спектр неоспоримых основных положений еврейско-американской «народной религии» («folk religion»): отказ или игнорирование всего, что могло бы оказаться в противоречии с рациональным познанием мира, индивидуальный эклектичный выбор ритуалов, приоритет общинного начала (community) над теологической постановкой вопроса и поддержка сионистской идеи без обязательного сознания необходимости собственного переселения в Израиль. Однако несмотря на это или как раз вследствие этого «реконструкционизм», как четвертая американско-еврейская деноминация, в ряду с реформаторским, консервативным движением и ортодоксией, был в чисто численном измерении не особенно значительным явлением и, можно сказать, не пользовался большим успехом.

#### 4. ИУДАИЗМ СО ВРЕМЕН ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

Все то, что можно назвать европейским веком еврейской истории пришло к своему ужасному концу, когда немцы и их подручные уничтожили шесть миллионов человек – около трети всего еврейского народа. И хотя и поныне еще продолжают существовать и даже возникают вновь еврейские общины почти во всех европейских странах, демографический и культурный центр тяжести решительно переместился из Европы в Америку и Израиль.

##### *а) Государство Израиль*

После первых еврейских переселений («алия») в Палестине («Эрец Исраэль») до основания в 1948 году государства Израиль число его жителей увеличилось до 600 000 человек

за счет пяти больших переселенческих волн из Восточной и Центральной Европы; в первые три года своего существования молодое государство обрело еще почти такое же количество своих новых граждан, теперь, главным образом, за счет евреев – переселенцев из стран Ближнего Востока. Можно сказать, что этим был положен конец и исторической эпохе еврейства в мусульманских странах. Какой-либо численно соизмеримой с этими потоками иммиграции евреев в Израиль с Запада не было.

Таким образом ныне, впервые со времен Второго Храма, вновь формируется живой дуализм между государством в Стране Израйля и еврейской диаспорой, особенно многочисленной её группой в США. Из всего еврейского населения мира, численность которого составляет около 13 миллионов человек, около одной трети, а именно 4,3 миллионов евреев в 1993 году проживали в Израиле и две трети – в диаспоре, в частности, 5,8 миллионов – в США, около 1 миллиона в странах европейского сообщества (из них более половины, в основном, переселенцев из Северной Африки, во Франции), 400 000 в Центральной и Южной Америке и еще добрых 800 000 в странах СНГ. С 1989 года около 750 000 евреев покинули бывший СССР, из них около двух третей направились в Израиль.

Ситуация внутри Израйля несет на себе отпечаток того противоречия, которое существует между светским в своей основе, демократическим национальным государством и требованиями религиозной традиции, от которой еврейское государство полностью, видимо, не хочет и не может отказаться. В своем зародыше политический сионизм, если и не был безусловно только антирелигиозной силой, то во всяком случае проявлял незначительный интерес к религиозной стороне дела. Раввинистическая версия еврейской истории как феномен «галута», изгнания, более всего ставилась под сомнение, в то время как ссылки на Библию, на «Танах», допускались охотно как вполне легитимные.

Со стороны ортодоксов сионизм сначала встретил соответствующее предубеждение. Однако внутри сионистского движения в 1902 году возникла религиозная партия (Мизрахи), которая поиски нового центра духовности связывала с переселением в Палестину. Для антисионистской позиции

традиционной ортодоксии характерным явлением стало основанное в 1912 году общество «Агудат Исраэль», которое по ходу углублявшихся противоречий со сторонниками секуляризации примкнуло также и к хасидам. Западноевропейская нео-ортодоксия отклонила сионизм уже в силу того, что она, как и реформаторское движение, настаивала на интеграции евреев в сообщество европейских стран. Наконец, раввинистическое руководство так называемой «старой алии», которая в большинстве своем состояла из евреев испанского происхождения и формировала еврейское население Палестины до начала сионистского движения, также было настроено против сионистских пионеров. К регулярно возобновлявшимся конфликтам на рубеже веков приводил вопрос о так называемом «указном годе», определявшем – каждые семь лет – необходимость оставить поля на целый год необработанными; это могло довести молодые сельскохозяйственные поселения до полного разорения. Человеком, который нашел компромиссное решение этого вопроса, основанное на фиктивной продаже земли не-евреям, был раввин Аврахам Ицхак ха-Кохен Кук (1865–1935), который стал в 1921 году первым из ашкенази верховным раввином страны и единственным раввином высокого ранга, который поддержал раннее сионистское движение. В противоположность своим коллегам, которые отклоняли сионизм как раз потому, что он рискнул подвести переселенческую политику, нацеленную на восстановление еврейской государственности, под положение о мессианской эре, которую эта политика якобы подготавливает, Кук интерпретировал сионистский проект как «начало Божьего избавления» и представлял пионеров сионистского движения, отмеченного печатью секуляризации, как поневоле выбранный, не осознающий своего божественного предназначения инструмент в руках Бога. Такая интерпретация без восторга была встречена самими сионистами и не оказала заметного влияния даже на их религиозную прослойку. Большинство воспринимало основание государства без высокого религиозного энтузиазма; Государство Израиль представлялось не каким-то мессианским творением, более того оно означало продолжение изгнания, в котором всё же становилась возможной более свободная и полноценная еврейская жизнь

в диаспоре. Лишь очень малая часть евреев отказалась признать еврейское государство и поэтому решительно не принимала ни израильских документов, ни возможности участия в выборах: в наиболее явной форме такую позицию продемонстрировала ультраортодоксальная раскольническая группа «Нетурей Карта» (по-арамейски «Стражи города»). «Агудат Исраэль», в котором преобладали антисионисты и люди, с сионизмом не имевшие ничего общего, приняли сложившуюся ситуацию так же, как национал-религиозная партия, в которую в 1955 году был преобразован «Мизрахи»; последняя особенно старалась в переговорах о возможной коалиции извлечь максимум для своей программы, основанной на принципах Галахи. В целом, можно сказать, что попытка сионистов удалась в такой мере, на которую отцы-основатели этого движения даже не смели надеяться.

В общественной жизни государства Израиль иудаизм как религия играет, хотя и не столь значительную, как еврейская культура, но всё же видную и несмотря на не прекращающуюся секуляристскую критику её претензий, всё более возрастающую роль. Государство до сих пор не приняло своей Конституции, среди прочего, вероятно, и потому, что до сих пор не вполне ясно, в какой связи такая Конституция оказалась бы с Торой и её претензиями. Хотя «шаббат» (суббота) является здесь главным праздником и днем отдыха (Иом Киппур\*), когда не работает даже общественный транспорт, но радио и телевидение продолжают в этот день свои передачи. В армии большое значение придается строгому ограничению рациона кошерной пищей и сопровождающим трапезу молитвам, хотя от службы в этой армии освобождены самые яркие религиозные ортодоксы. Для отдельных людей религиозная традиция имеет особое значение, поскольку она становится фактором партийно-политической борьбы (путь во властные структуры открывается лишь для тех, кто опирается на ортодоксию) и поскольку она служила в прошлом некоторой гарантией, определяющей статус еврейского населения еще во времена автономии религиозных общин в Османской импе-

\* Иом Киппур – день искупления, или судный день, день поста, покаяния и отпущения грехов, – самый главный праздник по еврейской традиции. (Прим. перев. – С.Ч.).

рии и игравшей в период мандатного управления этой территорией определенную роль, перешедшую со временем в своего рода монополию. С этим связаны и права человека в системе раввинистического правосудия. Здесь нет гражданских браков; акт бракосочетания могут фиксировать только раввины, имеющие на то полномочия своего ортодоксального раввина. Поэтому, с одной стороны, в Израиле невозможно заключение браков между представителями различных религий и конфессий (браки, заключенные за рубежом, не признаются здесь действительными); с другой стороны, еврейское население в целом оказывается интегрированным в систему религиозной ортодоксии, подчиненным её правилам. Это вызывает определенные проблемы в тех случаях, когда еврейская идентичность тех или иных групп расходится с представлениями ортодоксальных раввинов. Так, например, в 1980-х годах, когда был устроен шумный спектакль с прилетом в Израиль евреев из Эфиопии, за этим последовала длительная возня и споры, напоминающие «перетягивание каната»: ортодоксальные раввины требовали проведения специальной конверсионной церемонии (обращения в иудаистскую веру), отказываясь иначе регистрировать бракосочетания. Признание вновь прибывшими ортодоксальной версии религии стало ценой их интеграции в Израильское государство.

Израильский Закон о репатриации, который всем въезжающим в страну евреям предоставляет возможность немедленного принятия гражданства, определяет потенциальных граждан с помощью Галахи: евреем является тот, кто рожден еврейской матерью, или кто принял иудаизм. После того как в конце 1950-х годов один христианский монах еврейского происхождения попытался использовать этот закон для себя, к закону было добавлено специальное дополнение, согласно которому гражданином Израиля по закону о репатриации может стать лишь тот, кто не исповедует никакой иной религии, естественно, кроме иудаизма. Эта закреплённая законом и введенная в общественную жизнь категоричность находится в определенном противоречии с более широким подходом Галахи, согласно которой и вероотступник («апостат») остается евреем как до, так и после отречения от веры. Противо-

речия в самосознании и законодательстве Израильского государства проявляются также в том, что это государство различает религию и национальность как две особые категории, но следует Галахе, согласно которой национальная принадлежность сохраняется и передается только по материнской линии.

До острых столкновений и разногласий дело дошло в 1988 году (и это повторяется регулярно), когда в рамках коалиционных переговоров и соглашений рассматривалась перспектива иной трактовки Закона о репатриации, а именно такой, по которой евреем считался бы только активно верующий иудаист ортодоксальной ориентации. И хотя практически это затронуло бы минимальное число желающих вернуться в Израиль и получить его гражданство, но предложения такого рода несомненно внесли бы трещину в отношениях с диаспорой. Особенно негативно реагировали на это в Израиле, усматривая в такого рода акциях попытку распространить на весь еврейский мир ту монополию иудаистской ортодоксии, которая имеет место внутри Израиля и по сути дела отказывает в легитимности всем другим, не связанным с ортодоксией направлениям религиозной мысли. Тем временем, и консервативное направление, и реформаторское движение представлено в Израиле отдельными общинами, появившимися здесь в течение последних десятилетий. Эти общины формировались сначала из немецких (одно время, но недолго преобладавших), а затем из американских переселенцев. Оба эти направления начиная с 1960-х годов проводят в Иерусалиме свои теологические семинары, на которых проходят обязательную годовую стажировку американские студенты, изучающие иудаизм, а также готовятся кадры израильских раввинов. Однако борьба за признание этих направлений иудаизма в Израиле до сих пор была практически безуспешной: раввины, не принадлежащие к ортодоксии, не могут проводить ни свадебных обрядов, ни церемоний обращения в иудаизм так, чтобы эти церемонии были признаны имеющими силу, и даже вполне светски настроенное и не относящееся к духовенству население Израиля в своем большинстве не видит в этих группах духовенства реальной альтернативы по отношению к ортодоксии, хотя последняя и воспринимается

этим населением порою как нечто совершенно «средневековое». Недавно последовавшее признание Верховным Судом Израиля правомочности обряда обращения в иудаизм в духе реформаторского движения подвергается, как можно судить, массированным политическим атакам и попыткам оспорить это признание, и американское реформаторское движение крайне резко высказывается против религиозно-политического оппортунизма в Министерстве внутренних дел Израиля.

Несомненно одной из самых больших проблем еврейской государственности является культурно-социальный разрыв между религиозным и светским населением, и разрыв этот постоянно увеличивается. В Израиле, где по данным опросов, по крайней мере, четверть всего населения имеет более-менее строгие религиозные убеждения, люди, пережившие секуляризацию и далекие от религии, рассматривают то политическое влияние, каким пользуется здесь иудаистская ортодоксия, как выражение религиозного давления, принуждения и как диктат меньшинства над большинством. Число таких людей по разным оценкам колеблется от 20 до 35 % населения, при этом едва ли половина живущих в Израиле евреев молится (знает хотя бы часть обязательных для верующего молитв), чаще выражение религиозности, если её можно так назвать, ограничивается потреблением кошерной пищи или соблюдением поста (Иом Киппур). Если дело не дошло до сих пор до открытого идеологически-культурного столкновения, то объясняется это смягчающим действием «среднего поля» которое существует между крайними флангами сторонников религиозного или светского образа жизни. И всё же конфликт между ними в последние годы приобретает всё более глубокий принципиальный характер и всё большую остроту. Большую роль играет при этом соединение (слияние) религиозной «верности традиции» в духе Галахи и политического национализма. Это соединение происходит на основе поздних интерпретаций учения раввина Кука, что можно наблюдать с 1970-х годов. Уже с 1960-х годов по мере относительной консолидации Израильского государства исчезал тот дух, которые несли с собой пионеры раннего переселенческого движения, и возникающий идеологический ваку-

ум заполнялся причудливо меняющейся смесью религии и национализма. Драматические события раннего лета 1967 года, завершившиеся победой Израиля в «шестидневной» войне, оккупацией Западной Иордании и завоеванием восточного Иерусалима вместе с храмовой горой, еще более подтолкнули к тому, чтобы их рассматривали как вмешательство высшей, божественной силы. Однако лишь после неудачи «войны Иом Киппур» 1973 года мессианская трактовка событий современной истории развернулась в полной мере, особенно в радикальном движении «Гуш Эмуним» («Блок веры»). Своей кульминации это развитие достигло в середине 1980-х годов, когда открылось еврейское подпольное движение, которое разрабатывало планы уничтожения (взрыва) мусульманских святынь на Храмовой горе с расчетом на то, чтобы расчистить таким образом почву для строительства-восстановления храма и одновременно вызвать так называемую «окончательную» войну между Израилем и арабо-мусульманским миром.

В повседневной жизни, на бытовом уровне, в религиозно-националистическом лагере наблюдается сегодня растущая готовность поставить под сомнение израильское право и законодательство и пренебречь ими ради «более высокого» закона, направленного против прежней жизни в «галуте» (диаспоре) и представляющего собой своеобразную политизированную Галаху. Куда это может завести, стало очевидно в ноябре 1995 года, когда законно избранный Премьер-министр Израиля был оклеветан и приговорен отдельными раввинами – авторитетами из религиозно-националистического лагеря, использовавшими как радикально примитивную, так и тщательно разработанную догматику в категориях Галахи, за то, что он был готов часть «Земли Израиля» передать для палестинской автономии. Убийство Ицхака Рабина явилось свидетельством раскола нации. Ближайшее будущее покажет, удастся ли вообще, а если удастся, то каким образом разрешить конфликт между двумя крупнейшими авторитетами – израильской демократией и неополитической Галахой, между демократическим, воспитанным в системе секуляризации сознанием и религиозным фанатизмом внутри еврейского государства, возможно ли здесь будет достичь согласия и произойдет ли это мирным путем или иначе.

## б) Америка

В развитии американского иудаизма со времен Второй мировой войны удивительным и безусловно неожиданным явлением стало возвращение на общественную арену ортодоксии, которую её противники уже давно сочли обреченной, что впервые привлекло к себе внимание в 1960-х годах. Среди факторов, повлиявших на такое развитие событий, прежде всего надо назвать переселение в Америку в связи с обстоятельствами второй мировой войны и Холокоста целого ряда высоко авторитетных учителей ортодоксального направления. Ни при каких иных обстоятельствах эти люди не согласились бы на переселение в Америку, и та ассимиляция, которая коснулась большинства американских евреев, для этих людей и для их последователей не только не представляла соблазна, но они были готовы и могли ей решительно противостоять. Эта группа религиозных евреев, частично принадлежавших к хасидам, частично относящихся к числу представителей движения «миснагдим» («противников»), осела в определенных городских кварталах, прежде всего в нью-йоркском Бруклине, частично в сельской местности в известной изоляции от современной жизни больших городов, где они посвятили свою жизнь так называемому «йешивоту» Торы – изучению Талмуда. Численно эта группа постепенно всё более увеличивалась. Особо сильное впечатление оставила по себе группа так называемых «любавичей», или «хасидов», чей старейший цадик «реббе» Менахем Мендель Шнеерсон частью его сторонников был объявлен Мессией, причем даже его смерть в 1994 году не положила конец этому движению. Хасиды-любавичи отличаются от своих ультраортодоксальных современников тем, что они ведут активную и небезуспешную, в том числе и в Израиле, миссионерскую деятельность среди евреев, тяготеющих к секуляризации и во всяком случае не принадлежащих к ортодоксии.

В противоположность ультраортодоксии, приобретающей скорее сектантский характер, другое течение внутри еврейско-американской ортодоксии можно назвать «современной», или «модернизированной» ортодоксией, которая в принципе по-

зитивно оценивает интеграцию евреев в современное общество. Духовным центром этих наследников Шимшона Рафаэля Гирша является Ешивский (Yeshiva) университет в Нью-Йорке, который является одним из крупнейших духовных учебных заведений подготовки раввинов, получающих возможность, кроме духовного, получить светское университетское образование (исторический пример такого синтеза показал Рамбам). Одна из причин усиления именно этого фланга внутри ортодоксии заключается в изменившихся условиях, в которых живет ныне третье и, пожалуй, даже уже четвертое поколение еврейских американцев со времен великой еврейской миграции из Восточной Европы. Широко распространенное представление о том, что представители новой иммиграции в США быстро отказываются от традиционного образа жизни, нуждается в уточнении и поправке. Мы имеем дело с продолжающейся традицией фактически непрерывного присутствия еврейской ортодоксии в Америке. Лучшим, убедительным примером тому может служить сам Ешивский университет, происхождение которого восходит к небольшому раннему «йешивоту». С другой стороны, нельзя оспаривать и тот факт, что под давлением экономических обстоятельств первых десятилетий и перед лицом господствующей идеологии американизации люди были поставлены в необходимость создания инфраструктуры, по отношению к которой традиционный ортодоксальный образ жизни мог рассматриваться как альтернатива американскому образу жизни (American Way of Life) или как дополнение последнего в теснейшей связи с ним. Ныне, после открытия этого рынка индустрией продуктов питания, число продуктов кошерной пищи в супермаркетах измеряется тысячами. Можно привести и другой пример: в соответствии с возросшим образовательным уровнем и жизненным стандартом обеспеченные и состоятельные евреи безусловно могут позволить себе отказаться от работы и профессиональной деятельности в субботу (в соответствии с праздником «шаббат»). Таким образом, ортодоксальный образ жизни оказывается и доступным современным американским евреям, и в определенном смысле привлекательным для них; причем это касается и евреев из казалось бы давно ассимилированных в Америке семей. Сегодня они



возвращаются к еврейской традиции в формах и рамках так называемой «современной» ортодоксии, в частности, еще и потому, что такое возвращение не требует от них никакого радикального изменения их привычного образа жизни. Насколько длительным и прочным окажется этот своеобразный феномен современной моды – движение так называемых «баале чува» («мастеров преображения, или возвращения»), – сегодня сказать довольно трудно.

Важнее для прочности ортодоксии является несомненно то, что нынешнему поколению, кажется, впервые со времен Просвещения удалось привлечь к этому и удержать собственную молодежь. Этому в свою очередь способствовал один фактор, который первоначально был связан с общим развитием внутри американского общества. Это усилившаяся установка на внутриеврейское воспитание и систему образования на фоне дебатов 1960-х годов о падении уровня «народных» (общих, публичных) школ, из чего извлекли свою моральную выгоду представители всех религиозных направлений, прежде всего ортодоксы. Если раньше сама идея «гетто» – специфически еврейской школьной системы вызвала бы смущение и шок, если в то время «народные школы» (Public schools) высоко ценились как средство социальной интеграции и воспитание еврейских детей не могло быть передано ни в руки еврейских «меламдим» (детских учителей), которые не обладали достаточной педагогической компетенцией, ни в систему «воскресных школ» (Sunday schools), которых было крайне недостаточно, то уже в 1980-х годах около 80 % детей из американских еврейских ортодоксальных семей посещали так называемые еврейские школы продленного дня. В результате сформировалось молодое поколение людей, которые гораздо более образованы в вопросах еврейской истории, культуры и религии, чем их родители, и которые вовсе не против того, чтобы вернуться к старым традициям и обычаям, скорее наоборот, стремятся к этому.

В результате такого рода тенденций религиозное самосознание американских евреев, считающих себя представителями ортодоксального направления, если измерять его в абсолютных числах, во всяком случае не падает. По данным 1987 года менее 10 % американских евреев (как это было и рань-

ше) заявили, что они являются ортодоксами, около трети высказали свою симпатию или принадлежность к реформаторскому и консервативному направлениям и совсем мизерное меньшинство, около 2 %, объявили себя «реконструкционистами»; около четверти не выбрали никакого близкого себе религиозного направления и назвали себя просто евреями («just Jewish»); при этом около половины американских евреев не принадлежат, вообще, ни к каким существующим при синагогах общинам.

Показательно, что сторонники религиозных направлений, не связанных с ортодоксией, сами часто приписывают ортодоксам некую более значительную еврейскую аутентичность и рассматривают их как носителей и даже знаменосцев традиции, не считая себя в праве и в силах претендовать на собственный приоритет в этой области. Разумеется, такого рода оценку разделяют сами представители ортодоксального направления, порою прямо-таки отказывая другим в легитимности. Всё же новое, современное направление внутри ортодоксии отличается от сепаратистского мира прежнего «йешивота», в частности, тем, что оно не отреклось полностью от разных течений вплоть до таких чуть ли не надконфессиональных, как Совет синагог Америки (Synagogue Council of America), не потеряло с ними связей. С другой стороны, это направление само стоит перед задачей утверждения собственной легитимности и испытывает немалое давление, что выражается, в частности, в том, что в последнее время многие предпочитают не называть себя «модернистами», представителями «современного» направления, определяя себя как «центристы» или представители «главного течения» в ортодоксии.

Тенденция к «сдвигу вправо» можно наблюдать также в других религиозных направлениях. Особенно заметен отход от прежних радикальных позиций в реформаторском движении. Первый шаг в сторону от 19 века был сделан в 1937 году, когда так называемая «Платформа Колумба» впервые продемонстрировала свое сближение с сионистскими позициями, что несомненно определялось влиянием той исторической ситуации, когда к власти в Германии пришли нацисты. Шок от Холокоста заставил реформаторов отказаться от их оптимиз-

ма, связанного с представлениями о прогрессе. Наступила дезориентация, растерянность, которая в свою очередь повлекла за собой начавшееся в 1950-х годах возвращение к давно утраченным ритуалам, что само по себе действовало как ностальгический фактор, в эффективности которого вряд ли можно усомниться. В то же время идеологи реформаторского движения продолжали защищать теорию автономии человеческого индивидуума, включая и личность отдельного раввина. Вновь появившиеся в 1970-х годах молитвенники и другие издания предоставляли удивительную широту выбора разных мнений, что, кажется, имело своей целью использовать в педагогических целях новую готовность следовать великим традициям и обычаям. Однако продолжали ли те, кто таким образом пытался возродить традиции, оставаться реформаторами или их ориентация уже выходит за границы реформаторских общин, этот вопрос остается открытым. С другой стороны, возникает опасения, что тенденция «галахизирования» поставит реформаторское движение перед той же дилеммой, перед которой уже давно стоят консерваторы, а именно перед несовместимостью и разрывом между официальными идеалами движения и общей слабой приверженностью традициям, за исключением отдельных элитарных групп из круга раввинистических семинарий.

За всеми тенденциями внутри отдельных направлений американского иудаизма прослеживается, выступая как совершенно неожиданное явление последних десятилетий, то, что можно назвать «ре-этнизацией» (возрождением этничности) американских евреев. Если в 1950-х годах поначалу это еще выглядело так, будто еврейство должно занять свое место в Америке в рамках «институцированной» религии, то есть как третья крупная конфессия рядом с протестантизмом и католицизмом, то с тех пор удивительным образом снова на первый план выдвигается и претендует на свои права этнический компонент. Первый толчок к этому исходил из внешнего окружения. Это была волна «новой этничности», которая в Америке в 1970-х годах оформилась как реакция на новое самосознание негров (афроамериканцев). В итоге традиционная жесткая установка на американизацию как бы смягчилась, раскрыв простор и предоставив легитимный ста-

тус этническому многообразию. Особенно интересно, что это происходит как раз в тот момент, когда культурная ассимиляция самых широких слоев еврейского населения в США становится неоспоримым фактом.

Национальный (этнический) аспект проявления и утверждения еврейской идентичности в Америке оказывает свое воздействие на две тесно связанных между собой области: это поддержка государства Израиль и запоздалое, но тем более страстное переживание Холокоста, геноцида европейских евреев. Временем, когда оба эти аспекта соединились и ярко проявились в самосознании еврейской общественности, стал 1967 год с его шестидневной войной между Израилем и арабскими государствами. Решающую роль при этом сыграли не столько сами военные события, сколько предшествующий им период возрастающего напряжения, ощущения опасности, угрожающей еврейскому государству, впечатления безразличия к его судьбе со стороны мирового сообщества, что было похоже на повторение ситуации в годы Второй мировой войны и вызывало горькие переживания. После победы Израиля в шестидневной войне и под влиянием этой победы впервые определилось глубокое противоречие и противодействие еврейского общественного сознания той версии уничтожения евреев в годы Второй мировой войны, которая была принята в первые десятилетия после 1945 года и соответствовала как уровню научных исследований, так и области «теологии Холокоста» и поэтому оставалась ограниченной, не оказывая значительного влияния на общественность. В 1970-х и 1980-х годах Холокост стал во многом определяющим моментом для нового самосознания значительной части американских евреев. Особенно сильное влияние на современников оказал Эмиль Факенгейм, сказавший, что евреи не имеют права способствовать посмертному триумфу Гитлера тем, что они сами совершат через ассимиляцию собственное уничтожение. Таким образом «выживание» (survival) стало главным принципом и кредо веры в кругах, которые по сути мало общего имели с еврейской традицией. Где именно должно было существовать еврейство, чье «выживание» постулировалось как главная ценность, оставалось в тени этого громкого лозунга и едва ли было ясным. Но при этом удалось, что важно отме-

тить, интегрировать воспоминание о жертвах Холокоста, уникальный характер которого, конечно, все понимали, в более широкий контекст еврейской истории и религии. Неслучайно в иврите он стал обозначаться терминами «шоа» и даже «чурбан», и в рамках литургических экспериментов со временем также получила развитие эта тема. В последнее время начинают раздаваться голоса, которые предупреждают о негативных последствиях отождествления мировой «катастрофы» с еврейской трагедией.

Солидарность американских евреев с государством Израиль проявилась в 1967 году в невиданных прежде размерах. Поддержка Израиля с той поры вошла в религиозный спектр сознания, стала делом совести, почти равным по своему масштабу ощущению еврейской идентичности. С успехом миротворческого процесса и ближневосточного урегулирования эта поддержка несколько ослабла, уступив место более сильному стремлению и интересу к еврейской жизни в диаспоре.

Своими импульсами оживления современная религиозная жизнь американского еврейства обязана в первую очередь тому духу времени, которым были отмечены 1960-е годы. Особенно большую роль в этом сыграла шестидневная война, высвободив и мобилизовав сильнейшую энергию молодого поколения, растратываемую прежде в общеамериканских гражданских движениях или в движении протеста против войны во Вьетнаме. Пришедшие в себя дети «антикультуры» (counterculture) обратились к своим еврейским корням, что прежде всего нашло выражение в основании так называемых «хавуротов». Первая такого рода община, представлявшая в определенных границах попытку институционального утверждения организованной религиозности, своеобразного идеала еврейской автономной коммуны по поздне-античному образцу, возникла в 1968 году в качестве своего рода альтернативы раввинистической семинарии. Затем последовали основания других общин. Их целью было – вместе учиться, вместе молиться, вместе отмечать ежегодные еврейские праздники и личные, индивидуальные памятные даты, вместе жить – по крайней мере, на протяжении регулярно проводимых встреч-сездов. Никаких профессиональных руководителей-функ-

ционероу этих общин не было. Главный акцент делался на том открытом заново принципе иудаизма, который определялся словами «сделай это сам» («do-it-yourself»), требовал активности, самостоятельности вместо пассивного участия в предначертанных ритуалах. Хавуротское движение быстро нашло приверженцев и последователей. По данным их верховной организации в середине 1980-х годов существовало уже от 1500 до 2000 таких групп, в каждой из которых числилось от 20 до 80 членов и присутствовало в среднем 85 %. Со временем профиль хавуротов меняется. Сегодня добрая их треть связана с конгрегациями при синагогах, в которых они образуют нечто вроде больших семей для членов более крупных, часто анонимных общин и в то же время принимают на себя ответственность за характер взаимоотношений и устройство жизни в общинах, на застой в которых люди часто жалуются. Критика религиозного истеблишмента, которая с самого начала сопровождала хавуротское движение, используется ныне в конструктивном плане. С другой стороны, также изначально хавуроты не претендовали на то, чтобы стать значительной социальной структурой, ограничивая свои цели функцией «миньяним» (Minyan) – то есть прежде всего совместными молитвами, совместным участием в богослужении; социальные потребности теперь уже значительно взрослых и даже успевших состариться членов этих коммун нашли удовлетворение в их личной семейной жизни. Примечательно также то, что сегодня в университетах едва ли можно встретить факт основания новых общин-хавуротов. Студенты, чьи духовные интересы ангажированы в еврейский мир, скорее склонны сегодня к «играм в ортодоксию» в духе «преображения», или «возвращения» к вере.

Другая инновационная тенденция в американском иудаизме связана с феминизмом. Первые женщины, которые были носительницами нового самосознания в еврейском контексте, пришли в общественную жизнь из хавуротских кругов и в большинстве своем представляли консервативное движение. В 1972 году на ежегодной конференции консервативной организации раввинов группа женщин обратилась с заявлением о необходимости женского полноправного участия в еврейской жизни, включая все её аспекты, особенно касаю-

шиеся того, что происходит внутри самих синагог. На институциональном уровне эти требования получили быстрое и успешное решение у реформаторов. В 1973 году первая женщина получила сан раввина. Этой женщиной была Сэлли Прейсанд из Еврейского Союза Колледжей (Hebrew Union College). У консерваторов дискуссии по этому поводу длились гораздо дольше. В 1973 году Ассамблея раввинов (Rabbinic Assembly) приняла решение передать в будущем отдельным общинам право самостоятельно решать, захотят ли они включить в состав той группы из десяти совершеннолетних религиозных лиц, которая необходима для проведения общих молитв. На практике это правило очень быстро нашло применение. В 1983 году – после острых дебатов – женщины были допущены для поступления в Еврейскую Теологическую Семинарию (ЕТС), с 1985 года они получили право становиться там канторами. «Современная ортодоксия» внимательно и зорко следила за этими решениями, особенно если их принимали консерваторы. В то время как концепция феминизма вызвала там, как и следовало ожидать, критику, особенно в связи с опасениями её отрицательного влияния на рождаемость и прирост населения, тем не менее с другой стороны группы женщин ортодоксального религиозного направления также предприняли попытку соединить феминистические позиции с лояльностью по отношению к еврейским традициям. Надо учесть тот факт, что ныне значительно возросло число женщин из ортодоксальной еврейской среды, которые, благодаря времени, высвободившемуся у них в связи с тем, что дети воспитывались в школах «продленного дня», имели возможность так глубоко изучить источники и обнаруживали такие знания основ иудаизма, какие еще немислимы были у предшествующих поколений. Эти женщины не могли и не хотели ограничиться прежней ролью еврейских «хранительниц очага» в четырех стенах собственного дома, а претендовали на то, чтобы участвовать в профессиональной деятельности, выступать «за своего мужа», в то время как мужчины оставались в роли вечно «учащихся» и больше внимания уделяли воспитанию детей, что, впрочем, уже давно было принято в ультраортодоксальной среде в Израиле. Определенных успехов достиг еврейский феминизм

также и на институциональном уровне. Для многих сегодня иудаизм – это уже не та религия, где женщины отсутствуют и не имеют никакого влияния. Но радикальная феминистическая теология не ограничивается этой сменой представлений, она требует радикального реформирования самой религии, сформировавшейся в духе патриархальной идеологии, и решительно отклоняет не только иерархию полов, но и идею выбора, и условные образы Бога. Попытки проведения литургии в новом духе, вне какой-либо иерархии полов, имеют место в кругах реконструкционистов. Здесь группы женщин заняты экспериментами по созданию новых ритуалов в их собственной режиссуре и исполнении, например, ритуалов, сопровождающих рождение девочек. Эти ритуалы строятся в соответствии со спецификой женского опыта, женского мира.

### III. ВЗГЛЯД В БУДУЩЕЕ

Устремления еврейского феминизма переплетаются с другими тенденциями еврейской субкультуры, где, в стороне от магистральных путей развития основных направлений иудаизма, происходят различные эксперименты и внедряются новшества. Например, сегодня в США существует около 20 общин при синагогах, ориентированных на гомосексуалистов. В других группах развиваются варианты спиритуализма в духе «нового века»; существует «Общество гуманистического иудаизма» (Society for Humanistic Judaism), в котором еврейские праздники отмечаются без всяких богослужений.

Новым явлением становятся межконфессиональные общины (Interfaith Community) для «смешанных» семей, состоящих из представителей иудаизма и христианской религии. Открытия в этом направлении несомненно становятся источником новой витальности, новой силы. Здесь находят свою нишу и те, кому чужды институциональные формы, официальные направления иудаизма, но кто чувствует себя обязанным сохранить еврейскую идентичность. Среди множества выделяются и такие направления, за которыми, по мнению наблюдателей, большое будущее. Благодаря этим «трансформато-

рам» иудаизм, видимо, выживет и сохранит в будущем свою силу, хотя, возможно, он будет существовать и развиваться в несколько видоизмененной форме. Другим кажется сомнительным, чтобы всё, созданное евреями, без отбора можно было бы считать проявлением живой и высокой еврейской культуры; односторонняя ориентация на еврейскую традицию или еврейские традиции представляется им недопустимой для прогрессивного развития еврейства, иудаистского общества, которое достойно этого имени как в своем последовательном, так и в непоследовательном развитии.

Все наблюдатели одинаково выражают озабоченность по поводу «нулевого прироста населения» («zero population growth»). Согласно одному весьма убедительному расчету, проведенному в 1976 году, к 2076 году в США останется не более 10 420 евреев (об этом писал Э. Бергман в «Мидстриме», октябрь 1977, с. 9–19). По новейшим расчетам, очень скоро большинство еврейского народа будет жить в Израиле. Одной из главных причин демографической стагнации с конца 1960-х годов, наряду с низкой рождаемостью, является растущая тенденция к заключению «смешанных» браков с представителями других религий; дети от таких браков нередко считаются потерянными для еврейства; между тем, число смешанных браков в некоторых местах уже превышает 50 %. Перед лицом этого факта реформаторское движение в 1983 году включило в свою наступательную политику право на признание в таких семьях еврейской идентичности ребенка не только по материнской, но и по отцовской линии (что противоречит Галахе, ибо означает, что евреем может считаться человек, у которого только отец – еврей, а мать может быть и не еврейкой, если только родители воспитали его в еврейских традициях). Это обнаруживает невиданную прежде готовность к интеграции в еврейское общество тех членов семьи (партнеров по браку), которые не принадлежат к еврейству и даже не собираются принять иудейскую веру. Эта линия включает в себе несомненно основанное на учете общественных реалий понимание того, что принадлежность к иудаизму при формировании семьи остается не более и не менее чем одной из многих составляющих общего расчета при принятии решения. В будущем,

особенно если принять во внимание тенденцию к росту числа разводов и к созданию семей по конъюнктурным обстоятельствам, эта религиозная составляющая всё чаще будет носить случайный характер. С другой стороны, проведение в жизнь той нормы патрилинеаритета (признания еврейского происхождения человека по отцовской линии), которую реконструкционисты приняли уже в 1968 году, приведет к разрушению той схемы, которая ныне еще определяет на основании конвенции или принятого «статус кво» ответ на вопрос, кто является евреем. И хотя теоретически это может затруднить процесс заключения браков между представителями реформаторских направлений и сторонниками традиционной, неизменной Галахи, но на практике это не будет иметь значительного воздействия. Иудаизм уже давно склонен к определенному плюрализму, не взирая на все угрожающие предупреждения о том, что это принесет ему ущерб, и жалобы на утрату «единства народа».

В Германии еще мало ощутимы такого рода контрверзы, так или иначе свидетельствующие о жизненных силах на религиозно-культурной арене. Более чем где-либо здесь ощутимы тяжелые последствия недавнего прошлого. Еврейские общины, которые к концу 1994 года насчитывали здесь не более 50 000 человек (против примерно 500 000 к июню 1933 года), представляют собой лишь слабый отблеск того богатого культурно-религиозного спектра, который характеризовал прежде жизнь еврейства в Германии. Синагоги здесь, в основном, ориентированы на ортодоксальную традицию. Лишь очень немногие общины могут позволить себе иметь более одной синагоги и тем самым проявлять и обеспечивать некоторую широту направлений. К июню 1993 года около 52 000 евреев из бывшего Советского Союза заявили о своем желании переехать в ФРГ, из них около 25 000 смогла осуществить это к 1996 году; 11 000 из них вступили в иудаистские общины. В целом, однако, религиозные общины Германии стоят перед весьма серьезными проблемами, связанными с активной интеграцией переселенцев: достаточно напомнить, что около 70 % из них состоят в смешанных браках.

Наконец, объединение двух немецких государств создало основы для укрепления германского еврейства и иудаиз-

ма на традиционных основах. Если к концу 1989 года восемь еврейских религиозных общин в ГДР насчитывали всего 370 членов, то после объединения в различных городах Восточной Германии стали возникать новые общины. В Берлине возродилось прежнее «Адасс Исроэль», и оно было признано в качестве правопреемника бывшей ортодоксальной отделенной общины (решение, которое можно считать спорным). Наряду с двумя религиозными общинами в Берлине существуют и функционируют сегодня еврейское культурное объединение, еврейская народная школа и впервые после долгого перерыва еврейская гимназия. Кроме того, ряд высших учебных заведений, особенно в «новых землях», имеют возможность открыть новые кафедры иудаистики, изучения иудаизма, еврейской истории и иврита, причем возрастающий интерес к еврейской истории и культуре с конца 1970-х годов проявляет и нееврейское население. В Гейдельберге с 1979 года существует Высшая школа еврейской истории и иудаистики, над которой шефствует Центральный Совет евреев Германии, который заинтересован прежде всего в подготовке образованных кадров для работы в еврейских общинах Германии. Раввинистической семинарии здесь, видимо, в ближайшее время не появится. Соответственно и первые возведенные в сан раввины, начавшие свою деятельность в 1995 году в общинах Брауншвейга и Ольденбурга, были выпускниками Еврейской Теологической Семинарии в Нью-Йорке. Даст ли развитие последних лет достаточно сильный импульс для возрождения «еврейского ландшафта» в Германии, это вопрос будущего, на которое возлагаются ожидания и надежды.

## Петер Антес



## Христианство



Христиане живут сегодня на всех континентах Земного шара; общее число их можно только предположить, во всяком случае оно должно достигать почти 2 миллиардов, если считать христиан во всём мире<sup>1</sup>. Это число включает как верующих католической церкви, так и свыше 320 000 представителей церквей, входящих в Совет Ойкумены, среди которых наиболее крупные группы составляют верующие православной, протестантской и англиканской церквей.

## **I. РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**

В Южной и Центральной Америке, несмотря на интенсивную деятельность протестантских миссий, католики составляют большинство; в Северной Америке, напротив, преобладают протестанты. В Западной Европе, прежде всего в романских странах, доминируют католики, в то время как в Восточной Европе большинство составляют православные христиане. Протестанты в Европе находятся, главным образом, в Германии и других странах англо-саксонского мира и, если исходить из численности населения всей Европы, составляют меньшинство примерно в 15 %. В Северной Африке, за исключением Египта, совсем немного христиан. Христианское меньшинство в Египте с давних времен составляют копты; сегодня, однако, в этой преимущественно исламской стране встречаются также католики и протестанты. В Африке к югу от Сахары христианство наряду с исламом является самой сильной и распространенной религией; что же касается удельного веса в этом регионе различных христианских церквей, то это во многом определяется и объясняется историей

колониализма: в бывших французских, испанских и португальских колониях сильны позиции католической церкви, в то время как в бывших британских и нидерландских колониях более активно представлены протестантские церкви и секты. То же самое касается Азии, где однако христиане в своей совокупной численности всё же составляют меньшинство по сравнению с численностью в разных странах мусульман, индусов (последователей индуизма) и буддистов. Многочисленные группы христиан сосредоточены на Ближнем Востоке, многие из них являются приверженцами традиционных восточных церквей. В юго-восточной Азии страной, где преобладают христиане (а данном случае католики), являются Филиппины; в Корее сейчас разворачивается заслуживающая внимания волна обращения в христианскую веру. Христианское влияние в мире измеряется, однако, не только числом крещеных членов церкви. Оно может оказывать свое воздействие через образовательную систему, проникнутую христианскими идеями и традициями, через школы и университеты; при этом совсем не обязательно, чтобы воспитанники этих школ и университетов формально принимали христианскую веру и подвергались крещению. Примеры такого рода воздействия без крещения мы можем видеть и в Японии, и на Индийском субконтиненте. Наконец, что касается Австралии и Новой Зеландии, то здесь большинство населения – христиане, главным образом, протестанты.

## **II. КРАТКИЙ ОЧЕРК ИСТОРИИ**

### **1. ВНЕШНЕЕ РАСПРОСТРАНЕНИЕ**

История христианства начинается в иудаизме с образования небольшой группы, объединившейся вокруг Иисуса из Назарета, чьи публичные выступления, имевшие значительные последствия, относятся примерно к 30 году н.э.<sup>2</sup> Эта группа сопровождала Иисуса, который был приговорен к смерти иудейско-римскими инстанциями и распят, и вскоре – после недолгого замешательства – объявила, что Христос, распятый на кресте, после своей смерти был воскрешен Богом и продолжает жить. Распятый и воскрешенный (восставший из

мертвых) Иисус составляет, таким образом, основное ядро рассказов первых последователей Иисуса, которые в его воскрешении на третий день после смерти (пасха) видят свидетельство того, что Бог особо выделил Иисуса, и верят, что его явление было приходом Мессии.

Раннехристианская проповедь о распятом и воскресшем Иисусе, который был Мессией (по-гречески «Христос») покоилась, видимо, на таком твердом убеждении молодых адептов новой веры, что они не боялись никаких наказаний и угроз, всем об этом объявляли, кстати и не кстати, и готовы были лучше умереть, чем изменить свое мнение и отказаться от того, во что они верили, ибо они считали, что, как Иисус был воскрешен Богом, так и те, кто в него верит, будет вызван к Богу после смерти и приобщен к вечной жизни, вечному блаженству.

Это послание молодые последователи Иисуса несли прежде всего так называемым «маленьким людям»<sup>3</sup>, и проповеди эти имели успех. Число верующих растет, а преследования и изгнания, которым они подвергаются, скорее притягивает к ним новых верующих, чем отпугивает от них. К этим проповедям начинают прислушиваться и те, кто не был евреями, не исповедовал иудаизм. В связи с этим надо было решить вопрос, должны ли эти люди, ставшие христианами, подвергаться обрезанию, как евреи, и придерживаться Закона Моисея – Торы. Павел\*, который наряду с Петром и Иаковом, был одним из самых важных свидетелей и провозвестников (апо-

\* Павел (Савл) Тарсийский, происходивший из еврейской фарисейской семьи, был римским гражданином, сначала активно участвовал в преследованиях христиан, однако после чудесного видения, явившегося ему на пути в Дамаск, обратился в христианскую веру, принял крещение и стал активно участвовать в миссионерской деятельности – в распространении христианства, главным образом среди «язычников» (его называли «апостол язычников»). Его деятельность разворачивалась в Малой Азии и Европе, где он, в частности, основал христианские общины в Фессалониках, Коринфе и других городах. Около 57 года, после посещения Иерусалима он был арестован и, проведя несколько лет в заточении, казнен в Риме около 63 года в период гонений Нерона на христиан. За чрезвычайные миссионерско-богословские заслуги в утверждении христианства как мировой религии, Павел, не входивший в число двенадцати апостолов, почитается как первопрестольный апостол. Церковь приписывает ему 14 посланий, включенных в Новый Завет. (Прим. перев. – С.Ч.).

толов) нового вероучения на его начальной фазе, высказывается по этому вопросу отрицательно, убеждает в этом также Петра и настаивает на всеобщей значимости и правильности своей позиции. Таким образом, христианство оказывается открытым и для тех, кто не принадлежит к еврейскому народу и иудаистской вере, что подготавливает и предопределяет окончательный разрыв между христианством и иудаизмом. Такое развитие имело свои последствия и для того «послания», которое проповедовали христиане. Акцент теперь переместился с Мессии – Иисуса Христа – на идею спасения, избавления (*sōtēr*), на роль Господа (*kyrios*), причем оба этих религиозных представления давно и прочно укоренились в греко-эллинистическом мире<sup>4</sup>, в то время как ожидание Мессии было распространено в еврейских кругах и присуще иудаизму.

С таким перемещением акцента была согласована миссионерская стратегия. Миссионерские пути Павла и других апостолов лежали в Малую Азию, в Грецию и, наконец, в Рим. Их миссионерская деятельность охватывала метрополию, центральные земли Римской империи, а численно не столь уж крупные еврейские группировки на окраинах империи, в провинции, в частности в Вавилоне, вряд ли могли служить главным объектом миссионерских усилий. Со временем эта тенденция нарастает, и всё больше людей из греко-эллинистической среды обращается в христианство. Сначала это только простые люди, но потом и представители образованных кругов, причем в довольно значительной мере, так что уже со 2 века наблюдается сильная эллинизация христианства и сближение его с эллинистической культурой<sup>5</sup>, с 3 века к этому добавляется латинизация, определяя первые признаки позднейшей внутренней дифференциации христианства.

Когда в конце 4 века христианство становится государственной религией Римской империи, оно оказывается представленным уже во всех концах и регионах этого огромного государства. Таким образом, успешно завершается внешнее распространение христианства в границах римской империи. В последующие столетия в сферу влияния христианства попадают крупные области Центральной Азии<sup>6</sup>, эта сфера вли-

яния доходит до границ Индии и Китая; однако успешному продвижению идей мешает здесь манихейство, влиянию которого подвержены страны, лежащие на пути проникновения христианства на восток, а после того, как манихейство уступает свое место исламу в этом регионе мира, христианство отсюда практически уходит.

В то же время в Европе миссионерская деятельность по расширению зоны распространения христианства успешно продолжается и после падения Западной Римской империи. С 6 по 13 века один за другим следуют различные толчки и сдвиги, которые приводят к христианизации сначала ирландцев, затем германцев и, наконец, славян. Первые два направления миссионерской деятельности имели самые непосредственные последствия для истории западноевропейского христианства, касающиеся сферы христианской философии и вероучения; здесь в эпоху зрелого Средневековья не без влияния арабского аристотелизма наступает расцвет схоластической философии и теологии.

В эпоху великих географических открытий начинается новый прорыв миссионерской деятельности, распространяющейся вширь – в Америку, Африку, Азию; при этом имевшее место в самом начале попытки адаптировать, приспособить христианство к великим азиатским культурам Индии и Китая после продолжительной внутренней борьбы между миссиями (миссионерскими орденами) как католической, так и протестантской, в частности, англиканской ориентации практически закончилась стремлением к односторонней европеизации культур, территорий и народов, обращаемых в христианство, и эта тенденция только в 19 веке была поставлена под сомнение, и еще позднее – только в 20 веке – стали постепенно обращать большее внимание и проявлять большее уважение к культурно-религиозным традициям так называемых «миссионерских стран». Со времен Второй мировой войны к тому же начинается процесс религиозной переориентации прежних христиан, в значительной мере сокращается христианская субстанция на так называемом «христианском Западе», и многие из европейских стран, как, например, Франция уже с 1943 года<sup>7</sup>, сами становятся «миссионерскими странами».

## 2. ВНУТРЕННЯЯ ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ

Встречавшиеся выше упоминания католиков, протестантов, членов англиканской церкви, а также коптов и представителей восточной церкви («церкви утренней страны») указывают на дифференциацию внутри христианства, которая так глубоко проникает во все важные для религии сферы (организационные структуры, вероисповедание, а также отношение к модернизации и современности), что посторонние наблюдатели легко могут подумать, будто речь в данном случае идет не об одной и той же религии, а о совершенно разных религиях. Так это представляется, в частности, обычно китайцам, которые в своей религиозной статистике отделяют католиков от христиан.

В историческом плане дифференциация внутри христианства восходит к трем расколам, в результате которых возникло большинство конфессий (церквей и более мелких группировок), которые мы различаем сегодня внутри христианства.

Первый раскол последовал в течение двух столетий после Никейского собора (325 год н.э.), в результате чего восточная и западная церкви разделились и далее каждая шла своим путем. К восточной церкви относились тогда копты, несториане\*, яковиты\*\*, армяне.

Второй, окончательный раскол последовал в 1054 году и привел к тому, что западная, латинская церковь под руководством Папы и восточная (православная, или ортодоксальная)

\* Несториане, или несторианцы – последователи учения, основанного в христианстве в 428–431 гг. константинопольским патриархом Несторием, который утверждал, что Иисус Христос – не сын Божий, а обыкновенный человек, воспринявший при жизни божественную сущность. Это учение было осуждено как ересь на Эфесском соборе в 431 году, однако вплоть до 13 века пользовалось довольно широкой популярностью не только в Восточной Европе, но и в Азии вплоть до Монголии и Китая. Немало несториан было, в частности, среди татаро-монгольской знати и воинов Чингисхана и его наследников – Чингидов. (Прим. перев. – С.Ч.).

\*\* «Яковитская» церковь имела свой опорный пункт и получила распространение в Сирии. В противоположность несторианской трактовке христианства, сторонники «яковитской» церкви относились к монофиситам, считая, что божественное начало преобладает и поглощает человеческое начало в Иисусе Христе. (Прим. перев. – С.Ч.).

церковь в Европе под руководством самостоятельного патриархата (сначала Греко-Православного, затем появились другие – патриархаты Русской, Сербской, Болгарской, Румынской православных церквей) стали самостоятельными, друг от друга независимыми церквями. Третий раскол произошел в 15–16 веках (эпоха Реформации) внутри латинской, западной церкви. Она разделилась на протестантские церкви (к числу которых относятся лютеранская, англиканская, реформаторская церкви, появившиеся позднее баптисты и методисты, – и это еще далеко не все структуры, но мы ограничимся только их наименованиями) и римско-католическую церковь. Все эти церкви обращаются к Библии (то есть к Ветхому и Новому Заветам) как источнику вероучения, различия между ними касаются оценки традиции и того, насколько связана вера этой традицией, а также церковной структуры, числа текстов, восходящих к иудаизму, которые можно считать священными и каноническими (разногласия касаются Ветхого Завета).

Эти три раскола проходят одновременно по линии разделения различных концепций христианства и церкви, а также региональных различий, открывающих свободное пространство для самостоятельного развития христианства в разных регионах мира. Так, центральным вопросом при первом расколе был вопрос о том, кем является Иисус, Спаситель, – западная церковь признавала в нем и истинного Бога, и истинного человека, а восточные (ближневосточные) церкви или воспринимали его только (или прежде всего) как Бога, проявляющего в человеческой природе свою божественную сущность (монофиситы, включая коптов, «яковитов» и армян), или, напротив, акцентировали прежде всего его человеческое происхождение, противопоставляя его телесную «сущность» духовной сущности Бога-отца (ариане\*, несторианцы), в то время как западная церковь настаивала на «единосущности» Иисуса как бого-человека.

\* Арианство – течение в христианстве 4–6 веков, основоположником которого был священник Арий из Александрии (умер в 336 г.), который утверждал, что Иисус, как творение Бога-отца, оказывается ниже Бога и, таким образом, отрицал один из основных догматов христианства о «единосущности» Бога-отца и Бога-сына. (Прим. перев. – С.Ч.).

Главная причина второго раскола упиралась в правовой статус отцов (руководителей) церкви и в систему их субординации, которую христианское учение (например, в священном даре) однозначно трактовало как различия между разными рангами. Западная латинская церковь, рассматривая епископа в качестве назначенного наместника – представителя Рима (папы), утверждала принцип юридического примаата власти папы, а именно придавала ей значение высшей, решающей инстанции в вопросах веры и морали, в то время как восточная церковь хотела бы ограничить привилегии папы чисто моральным почитанием, рассматривая его как «первого среди равных» («*primus inter pares*»), а в остальном все права и компетенции в решении конкретных вопросов передать самостоятельным патриархам.

Вопрос о границах авторитета Папы был главным и при третьем расколе, при котором протестантская сторона, обращаясь к Библии, стремилась доказать, что установившаяся монополия Папы и идея послушания ему противоречат священному Завету. Установка на свободу христиан, которые в своей вере не должны подчиняться никаким церковным авторитетам, создавала предпосылки для такого устройства церкви, которое, вообще, не предусматривало никаких священников, никаких епископов, и тем самым не признавала различий между клерикалом (клиром) и простыми прихожанами, в то время как в католической и в православной церкви эти различия принципиальны и весьма существенны.

Многообразие позиций и подходов, которое выявилось в ходе расколов, имеет давнюю предысторию. Так, корни первого раскола следует искать уже в самом Новом Завете (Евангелии), различные версии которого рисуют совершенно разные образы Иисуса, которые отчасти воплощают в себе иудаистские ожидания прихода нового Моисея, или Мессии, отчасти отражают эллинистические представления об Иисусе как воплощении Божьего слова («логос») или как Спасителе и Господине (Господе). Попытки объединить в образе Христа, систематизировать, как бы привести к единому знаменателю эти различные религиозные и культурные аспекты видения не могли ни уничтожить, ни скрыть различий этих

гетерогенных позиций и подходов, что явно выявилось в течение первых веков христианской истории. После того, как кончились гонения на христиан и христианство стало не только допущенной и терпимой, но официальной государственной религией, заключенные в нем различия и противоречия стали предметом общественных дискуссий; для сближения этих позиций и достижения взаимопонимания между разными сторонами активно использовалась греко-эллинистическая философия; при этом чувствительно затронутыми оказались представления большинства, и антагонизм между государствами-победителями и подданными и побежденными вел к еще большему обострению противоречий и к разделению церкви.

Концентрацию общественного внимания на трактовке образа и сущности Христа и на эллинистических философских интерпретациях христианской религии не следует рассматривать изолированно, ибо это была составная часть того процесса развития, который был предопределен уже Новым Заветом и правом обращения в христианство не только евреев, но и тех, для кого необязательны были ни обряд обрезания, ни соответствующие Закону Моисея ограничения в пище. Это был процесс постепенного превращения христианства из маленькой секты, к которой первоначально принадлежали только евреи – представители иудаизма, ставшие сторонниками и последователями Христа, в самостоятельную мировую религию с очень сильной эллинистической аргументационной структурой. Позднее к этому добавилось еще восприятие римских и германских представлений. В итоге латинская западная церковь стала казаться настолько последовательным и органичным выражением европейской религиозности, что её зарождение на Ближнем Востоке и особенно её происхождение из иудаизма почти не оставляло следа в сознании верующих, и до сих пор христианство большинством нехристиан воспринимается скорее как европейская, нежели как азиатская, ближневосточная в своих истоках религия.

Особенно бросается в глаза эллинизация, – в иудаизме весьма сдержанная, а в христианстве господствующая, – в сфере богослужения (литургии), где одеяния (литургические облачения священников) и формы выражения (процес-

сии, коленопреклонения, молитвенные формулы) соответствуют стилю императорских аудиенций в королевских залах (базиликах). Своего апогея развитие в этом направлении достигает в Риме, где римский епископ после крушения Западной Римской империи (в 430 году) принимает на себя от римских императоров функции высшего священника («pontifex maximus»), обретая тем самым то руководящее положение в иерархии, из которого проистекают в дальнейшем претензии Папского престола на примат в юрисдикции. В то же время руководители церкви в Восточной Римской империи формулируют и развивают ту точку зрения, что исторически особое положение римского епископа определялось исключительно статусом Рима как имперской столицы и следовательно должно быть пересмотрено в соответствии с изменившейся политической ситуацией. На этом основании сначала Константинополь провозглашается «вторым» Римом, а позднее Москва – «третьим» Римом. На эту «сменовеховскую» теорию римский епископ (Папа) отвечает, выставляя такие аргументы, как утверждение, что его примат ни с какими функциями Рима как имперской столицы никак не связан, а проистекает из того, что он является наследником Петра, который был верховным апостолом и первым епископом Рима. Таким образом, понятно, почему второй крупный раскол христианства приходится на то время, когда Папа пытается обосновать свое верховное положение в христианской церкви и свою руководящую роль по отношению ко всем другим духовным и светским лицам, какой бы властью они не обладали. Все позднейшие попытки восстановить единство христианского мира разбиваются об эти правовые претензии Папы. В свою очередь и в Западной Европе, в границах распространения латинской церкви, претензии Папы не остались без попыток сопротивления им со стороны светских властителей, чьи интересы были самым непосредственным образом затронуты. Примером такого рода противоречий может служить «спор об инвеститурах», возникший в 11 веке между Папой и германским императором по вопросу о занятии духовно-светских должностей, а также вопрос о компетенциях и правах руководства в отношении крестовых походов.

В эпоху Реформации коренному пересмотру был подвергнут авторитет Папы в качестве учителя. В отличие от двух прежних больших расколов, когда дело касалось амбиций и соперничества авторитетов между региональными патриархами фактически независимых церквей и римским епископом (римским Папой), теперь в целом был поставлен под сомнение авторитет Папы, ибо была сформулирована и высказана претензия на то, что все христиане сами обладают возможностью обращаться к Библии, их может осенить Святой Дух, у них есть достаточная собственная компетенция при принятии решений. Церкви, претендовавшей на роль учителя и посредника в общении верующих с Богом, нужно было собрать в этом споре все аргументы и не просто было отстоять свои права и свой наставнический авторитет. Место прежней системы, в основе которой лежала идея некоей мудрости, которую можно было открывать низестоящим, спускать сверху вниз, должен был занять более демократичный процесс обмена мнениями, в результате чего в обществе должно быть преодолено прежнее разделение на клерикалов и простых смертных и все становились братьями одного ранга. Эта идея в теологических дебатах нашла выражение в требовании отказа от celibата (безбрачия) священников и введения так называемой «мирской чаши», что означало равное в литургии положение священника и народа. И хотя решительный, кардинальный шаг в этом направлении был сделан уже деятелями Реформации, которые выдвинули новое понимание церкви, однако потребовалось еще некоторое время прежде, чем эта идея нашла тотальное осуществление, свою успешную реализацию и конкретную форму в различных протестантских церквях и сектах.

История распространения вширь и внутренней дифференциации христианства позволяет понять, почему современное христианство является ярко выраженным гетерогенным явлением, и эта его неоднородность касается как организационной структуры, так и самой веры, а также противоречивого отношения к проблемам, возникшим перед лицом модернизации. Все это крайне осложняет задачу подведения каких-либо итогов и хотя бы краткого опреде-

ления перспектив возможного развития в будущем по отношению к христианству, если в таких выводах и прогнозах есть необходимость.

### III. СОВРЕМЕННАЯ КАРТИНА РАЗВИТИЯ

Среди различных церквей, сект и группировок, которые так или иначе обращаются к Иисусу Христу, совсем немного найдется таких, которые могли бы претендовать на то, что им дано за различными напластованиями и проблемами организационной структуры, вероучения, отношения к современности каким-то образом выкристаллизовать то, что несомненно и действительно соответствует исходным и подлинным намерениям и заветам Иисуса. Поэтому в дальнейшем изложении мы будем исходить не из того, насколько «подлинно» христианской или близкой учению Иисуса является та или иная церковь, секта и группа, а из того, насколько важны их позиции в свете современной религиозной панорамы.

#### 1. ОРГАНИЗАЦИОННАЯ СТРУКТУРА

Приведенная выше характеристика внутренней дифференциации христианства уже дала представления о том, что вопросы организационной структуры имели первостепенное, решающее значение в ходе второго и третьего крупных расколов. При этом в ходе всех дебатов, вплоть до сегодняшнего дня, в центре внимания оказываются два вопроса: *апостольское наследие* и *принцип иерархии*.

##### *а) Апостольское наследие*

В представлениях, взятых за основу в восточных (малоазиатских) церквях, а также в православных церквях Восточной Европы и в римско-католической церкви, епископы и священники только тогда «правомочны» и могут выполнять особые посреднические функции между Богом и людьми, если они занимают место в ряду посвященных в сан, восходящем непосредственно к одному из апостолов, в связи с чем этот принцип обозначается как «апостольское наследие». В соответствии с этим принципом на протяжении многих веков со-

ставляются списки всех посвященных в сан, в которых точно указывается кто, когда и кого возвел в сан священника или епископа, так что составленное таким образом «дерево» можно рассмотреть до самых его корней, восходящих к эпохе раннего христианства, и никаких пробелов и лакун в этой структуре не будет. И всё же, если говорить о самых ранних, первых поколениях священнослужителей, возведенных в сан, то окажется, что полностью эта древнейшая часть «дерева» не реконструирована. Между тем, названные выше церкви утверждают, что и по отношению к этой ранней стадии принцип «апостольского наследия» действует без каких-либо исключений и ограничений, из чего следует, что каждый ныне действующий и правомочный священник или епископ имеет свое «апостольское наследие», прямую линию преемственной связи, восходящей к одному из апостолов Иисуса, и тем самым его деятельность освящается тем, что сам Иисус сделал свой выбор и возложил соответствующую ответственность на его предшественника.

Древнейшее свидетельство существования таких списков епископов мы находим во 2 веке у Иренея Лионского, который в самой непрерывности ряда епископов в основанных апостолами церквях видит источник и доказательство правоты и правильности их учения. Однако он ограничивается лишь тем, что в своем сочинении, направленном против «лжеверующих», ошибающихся, или носителей ереси (*Adversus Haereses*), упоминает только такой список, который восходит к апостолам Петру и Павлу, основавшим римскую церковь. Это наиболее раннее свидетельство церкви, о которых здесь идет речь, используют для обоснования принципа апостольского наследия и в тех случаях, когда они не располагают именными списками, составленными настолько детально и полно, чтобы дойти до первых апостолов: считается, что по крайней мере Ирений Лионский видел эти списки и поэтому признал апостольское наследие как принцип и как факт.

Поскольку принцип апостольского наследия, по всеобщему признанию, только тогда считается действующим, когда новое «положение в сан» совершается епископом, уже имеющим этот сан, то каждая вновь возникающая группа, претендующая на то, чтобы считаться христианской, нуждается в сво-

ем посвященном в сан епископе, который имеет право посвящать в сан других епископов и священников, чья деятельность только в этом случае будет признанной и легитимной. Если мы обратимся ко времени третьего большого раскола и к последующим столетиям, то увидим, что такое признание должны были получить и получали и англиканские епископы, и так называемые «старо-католические епископы», чья церковь возникла в конце 19 века, когда группа теологов и мирян выступила против признания учительского, наставнического авторитета Папы и основала независимую от римско-католической церкви «старо-католическую» церковь, глава которой получил свой сан от епископа, имеющего апостольское наследство.

Вопрос об апостольском наследстве оказывается центральным во всех дискуссиях о единстве церквей и образует своего рода водораздел между церквями, признающими и не признающими значимость апостольского наследия. К последним относятся многие протестантские церкви, чьи функционеры и предводители в глазах поборников идеи апостольского наследия выступают только как руководители, выполняющие определенную организаторскую функцию, но не имеют того священного сана, который соответствует задаче, возложенной первоначально самим Иисусом на апостола. Вопрос о признании сана самым тесным образом связан с организационной структурой той или иной церкви или религиозной общины и касается тех усилий, которые направлены на сближение различных христианских церквей и общин. К этому надо, однако, добавить, что большинство рядовых членов этих общин порою понятия не имеет о такого рода тонких различиях и даже не знает, в чем смысл споров и какую позицию надо отстаивать.

Всё изложенное выше позволяет острее понять дальнейшие тонкости и частные различия, касающиеся правомочности, легитимности обладателей сана с апостольским наследием. Так, например, у истоков «старо-католической» церкви оказывается легитимное возведение в сан, так как епископом здесь был избран в 1873 году профессор теологии из Бреслау\* Рейнкенс, который получил свой сан от янсеништенско-

\* Здесь мы сохраняем немецкое название города Бреслау (польский Вроцлав). (Прим. перев. – С.Ч.).



го епископа Гейкампа, а тот в свою очередь обладал апостольским наследием. С точки зрения римско-католической церкви возведение в сан Рейнкенса было, таким образом, действительно, хотя можно было и поставить под сомнение его легитимность, ибо никакого согласия на это возведение в сан со стороны Рима получено не было. И такого рода случай не единичен в исторической ретроспективе. И в прошлом бывало, и ныне случается, когда совершается возведение в сан, хотя и не легитимное с точки зрения отдельных церквей, по отношению к руководству которых проявляется нелояльное отношение, непослушание, нарушаются определенные обязанности, но вполне «действительное» в парадигме апостольского наследия со всеми вытекающими из этого последствиями, разъяснениями и оправданиями.

Упомянутое здесь «непослушание» и «нарушение обязанностей» позволяет перейти к другому принципу, который, наряду с апостольским наследием, имеет важное значение для организационной структуры, а именно к принципу иерархии.

#### *б) Принцип иерархии*

Слово «иерархия» – греческого происхождения и означает «священное начало, священное господство, или священная власть». Понятие «начало» уточняет, что эта идея восходит к самому Иисусу и её надо понимать как часть его откровения, его послания, поставленных им задач. Эти задачи можно представить себе как своего рода «принцип делегирования полномочий», осуществляемый как модель выбора. И всё же выбор в соответствии с этим принципом «священной власти», по крайней мере на высшей ступени иерархической лестницы, не исключен, ибо, как известно, главы отдельных церквей были выбраны на эти должности, а не назначены, не наречены именно самими Иисусом или Богом. В римско-католической церкви это означает выборность римского епископа (Папы), а в восточных (малоазиатских) и в православных восточноевропейских церквях соответственно практикуются выборы патриархов. Но во всём этом присутствует понятие «священный», что означает выражение Божьей воли через большинство голосов тех, кто участвует в выборах. Таким образом, «иерархия» означает не произвольное, самостоятельное установление того

или иного господства, но предполагает выражение Божественного провидения и мудрости в тех или иных акциях церкви.

В церковной истории принцип иерархии имел различное и многообразное претворение. Так, в римско-католической церкви долгое время, – вплоть до выборов в 1903 году папы Пия X, – существовал обычай, согласно которому представители светской власти имели право отклонить кандидатуру и соответствующие выборы того или иного епископа на папский престол; также и правила выборов Папы, касающиеся необходимых голосов из коллегии кардиналов, неоднократно менялись, последний раз при Папе Пие XII (1939–1958), после чего теперь для выбора Папы необходимо, чтобы было подано 2/3 голосов плюс один голос. Уже этих немногих примеров достаточно, чтобы понять, что образ действий может меняться, не затрагивая при этом сам принцип иерархии как таковой. В Германии, как и в других странах, до сих пор при назначении епископов и утверждении их в должности существуют многие различия, касающиеся того, кто имеет право называть кандидатуру, насколько необходимо в этом участие Ватикана, не говоря уже о возможных вмешательствах в эту процедуру со стороны правительства. Еще шире окажется шкала допустимых вариаций, если вспомнить примеры из истории Средних веков или раннего христианства. Все эти случаи подтверждают, что принцип иерархии явно совместим с многообразием конкретных действий и в историческом аспекте никак не сводится исключительно к чистому принципу «делегирования» сверху вниз определенного предначертанного задания и воли без (частичного или всеобщего) участия затронутых сторон.

Показательно, что несмотря на отдельные анти-иерархические постулаты в Новом Завете (Евангелие от Матвея 20, 24-28; 23, 1-12; Евангелие от Марка 10, 41-45; Евангелие от Луки 22, 25-27), всё же иерархическая концепция с самого начала получила такое мощное развитие, что в современных языках определение «иерархический» автоматически ассоциируется с представлениями о властных структурах, в которых власть исходит сверху, а подданные ей подчиняются, хотя у Иисуса вроде бы сильнее выражено стремление служить, нежели господствовать.

## 2. СТРУКТУРА ВЕРЫ

В центре библейского вероучения оказываются Бог и человек, которые особым образом сближаются и соединяются в Иисусе Христе. В некоторых посланиях Павла говорится, что это соединение проявляется в воскресении Иисуса после смерти; в Послании апостола Павла филиппийцам речь идет о том, что Бог «уничтожил себя самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человеку и по виду став как человек» (Послание к филиппийцам, 2, 6-11); в Евангелии от Марка подчеркивается, что Иисус был любимым сыном Бога, создавшим в нем свое подобие (Евангелие от Марка 1,11); в Евангелиях от Матфея и Луки главный акцент ставится на непорочном зачатии Девы Марии от Святого Духа, а Евангелие от Иоанна начинается с утверждения: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог», из чего следует, что Иисус Христос стал инкарнацией, претворением Божьего Слова в плоть и кровь. В раннехристианском мышлении Иисус настолько последовательно занимает центральное место, что в Евангелии от Матфея он вместе с Богом-Отцом и Святым Духом фигурирует в формуле крещения («Итак, идите, научите все народы, *крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа*» – Евангелие от Матфея, 28, 19). Римский писатель Плиний, сам не будучи христианином, писал о христианах в конце 1 века, что они почитают и воспевают Христа «как бога».

Всё это характеризует особую систему связи между Иисусом Христом и Богом, которая, очевидно, с самого начала нуждалась в разъяснениях, рассчитанных на монотеистические круги дохристианского и раннехристианского общества. По этому поводу были высказаны и дискутированы различные предложения: одни (ариане, позднее в несколько видоизмененном виде – несторианцы) защищали ту позицию, согласно которой Иисус, хотя и максимально приближен к Богу, всё же не является равным ему по сути. Другие, напротив, видели в Иисусе прежде всего его божественную природу, в соотношении с которой человеческое начало выступало, как капля воды в вине (монофиситы). Третьи пытались разъяснить дело таким образом, будто Иисус и

Бог-Отец в сущности своей равны друг другу, при этом в Иисусе божественное и человеческое начала выступают как неотделимые друг от друга и не смешивающиеся друг с другом субстанции. Эта последняя позиция характерна для западной церкви, она определилась в итоге противоречий и первого большого раскола. Она интерпретирует веру в Бога таким образом, будто благодаря явлению Иисуса Христа людям дана возможность на мгновение увидеть внутреннюю сущность трансцендентного Бога, существующего в недоступном человеческому зрению свете. Очевидно, что этот Бог воплощает в себе всю полноту жизни и любви, построенную на тех внутренних взаимоотношениях, которые мы воспринимаем в «лицах» Отца, Сына и Святого Духа. Внутрибожественные отношения между этими тремя «лицами» следует понимать не как существование трех независимых друг от друга Богов, а как соединение их в одном Боге, доступном восприятию со стороны верующих. Намеченное таким образом решение проблемы тройственного Бога (Троицы) построено на обращении ко многим сокровищам и постулатам греческой философии и дополнено собственной, новой трактовкой понятия «лица», которое вырабатывалось в западной философской мысли, занимавшейся на протяжении столетий теологической разработкой проблемы триединства («Троицы»), максимально активизируя человеческую способность к философским спекуляциям и создавая контуры таких сложных теорий, которые и современный человек едва ли способен и готов воспринять. В этой связи становится понятным, почему в новое время поднимают голос сторонники унитарного, единого образа Бога, которые отказывают Иисусу Христу в божественной природе и трактуют его исключительно как человека или пророка, отказываясь от тройственного представления о Боге.

Как в западных, так и в восточных христианских учениях, – и в представлениях о тройственном, и в представлениях об унитарном образе Бога, – одинаково нерушимым остается представление о том, что Бог является творцом мироздания, господином, которому подвластна история, и судьей над людьми. Конкретно это означает веру людей в то, что мир не существовал вечно и не возник в силу какой-

то случайности, а был задуман и создан Богом. Ход истории также представляется не произвольным, не беспорядочным, а предначертанным и управляемым Божьей волей и таким образом развивающимся по тайному плану, который, несмотря на кажущиеся неудачи, всё в конце концов приводит к лучшему, к торжеству добра. С этим согласовано предсказание о том, что в конце жизни человеческого рода, в конце истории предстоит отделение праведников от грешников, при этом те, кто были верны Богу, получают справедливую оценку и награду, в то время как заблуждавшиеся и злые будут наказаны (попадут в ад), хотя, впрочем, Божья милость может быть распространена и на некоторых грешников, которые останутся с Богом (попадут в рай, или на небо). Как у земных господ есть свои слуги, так, согласно вере, во всяком случае, распространенной во многих направлениях христианства, и у Бога есть свои помощники, слуги, посланцы (ангелы), которые могут иногда являться людям и приносить им божественные послания, знамения Божьей воли. К этому добавляются еще и особые люди, посланные самим Богом для ориентации человечества (пророки), которые, ссылаясь на Бога, возвещают людям его волю, его намерения. А тот факт, что люди порою не хотят внимать этим пророчествам и даже самих пророков иногда преследуют и убивают, объясняется испорченностью человеческого рода, несовершенством людей, которые скептически воспринимают и даже отклоняют обращенные к ним послания, вместо того чтобы использовать великий шанс установления союза, связи с Богом и выполнения их истинного предназначения.

Указание на предназначение человека подводит к тому, что христианские мыслители Греции считали основным ядром христианского вероучения, а именно представление об инкарнации (воплощении Бога в человека), что открыло человеку возможность через Иисуса Христа и вместе с ним приблизиться к Богу, подняться до Бога, оказаться рядом с Богом. Представители западной, латинской христианской мысли, напротив, подчеркивают священное начало в делах Иисуса. Мир, по их представлениям, пережив грех Адама и потерю рая, погрузился в бездну, утратил священное начало, что коснулось каждого человека (первородный грех), в связи

с чем священное начало и избавление могут придти только извне, быть дарованными людям священной силой. Эту роль «Спасителя» выполняет Иисус Христос, который может восстановить разорванные связи и вырвать человечество из когтей дьявола, который был когда-то ангелом, созданным Богом, но попытался помешать претворению Божьих замыслов и планов, хотя и не мог одержать окончательную победу на этом пути.

Крещение и причастие благословлены Богом и способны восстановить утерянную связь человека со священным началом, с богом. Таким образом, крещение и причастие становятся условиями спасения. Число возможных sacramentalных действий, обеспечивающих такое спасение, – sacramентов, – может быть, согласно требованиям церкви, еще больше. Так, в римско-католической церкви это число доходит до семи. К этому следует еще присовокупить те особые функции и полномочия, которыми согласно христианскому вероучению, в частности, представлениям об «апостольском наследстве», наделяются священнослужители и епископы, причем исполняют они эти функции не только в своей земной жизни, но и на небе. Этим обеспечивается их роль посредников между Богом и человеком и соответствующее промежуточное положение между Богом и людьми, при котором они оказываются происходящей из народа и в то же время уже отделенной от народа, поднятой над ним субстанцией. В некоторых христианских церквях роль своих заступников верующие передают также святым, сонм которых формируется из числа христиан, о которых уже как бы известно, что они взяты на небо, а потому, находясь в непосредственной близости к Богу, они могут конкретно помочь, в частности, в спасении души человека в ходе Страшного (последнего) суда.

Согласно посланию Иакова, веры в Бога недостаточно для спасения души, если эта вера не подкреплена богоугодными делами\*. Эти дела также должны соответствовать со-

\* «Что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? может ли эта вера спасти его?.. вера, если не имеет дел, мертва сама по себе» (Соборное послание Святого апостола Иакова, 2, 16-17. (Прим. перев. – С.Ч.).

держанию божественного послания, заветам любви друг к другу (Евангелие от Иоанна, 13, 34; Евангелие от Матфея, 7, 12). Христиане должны проявлять себя в постоянной любви к ближнему, что согласно Евангелию от Матфея (25, 34) станет основным критерием спасения на Страшном суде: голодного надо накормить, страждущего – напоить, странника – приютить, ибо во всех этих голодных, страждущих, странствующих, нуждающихся надо видеть своего Бога. Этот завет любви к Богу и любви к ближнему проистекает из десяти заветов книг Моисея, трактующих о помощи ближнему; в ходе длительных трансформаций древних источников, новых напластований этических представлений, конкретизации и казуистики сформировалась широкая сеть христианских моральных предписаний, первоисточники которых не всегда легко найти и проследить.

Бросается в глаза, что прежде всего в римско-католической церкви, но также и во многих протестантских и англиканских церквях значительное место занимают церковные обращения к морали и призывы к ведению христианского образа жизни, и происходит это как на уровне официальных оглашений и сообщений, так и в отдельных проповедях, содержащих увещевания и предостережения такого рода. Порою даже может показаться, что христианство гораздо больше настаивает на правильном образе действий (ортопраксия), нежели на правильном учении (ортодоксия). По сравнению с правилами поведения верующего само учение о Боге нередко как бы отступает на задний план, и от «радостного послания», «благой вести», как дословно переводится «евангелие», часто не остается ничего, кроме дидактических наставлений и указующего перста.

### 3. ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕД ЛИЦОМ МОДЕРНИЗАЦИИ И СОВРЕМЕННОСТИ

Эти проблемы в западноевропейском христианстве возникают по крайней мере с эпохи Реформации. Мир постоянно и всё более стремительно меняется, и эти изменения в жизни и мышлении людей не могут не затронуть внутренней сущности христианской религии. Если посмотреть на то, ка-

кие проблемы оказываются при этом в центре дискуссий, то можно классифицировать их, разделив на внутренние и внешние религиозные проблемы, хотя это вовсе не значит, будто эти проблемы развиваются изолированно, независимо друг от друга или образуют последовательный ряд. Если мы в дальнейшем изложении и рассмотрим сначала чисто внутренние религиозные проблемы, то только для того, чтобы не увязнуть в их хитросплетениях. Следует при этом помнить, что происхождение этих проблем восходит к внерелигиозной общественной жизни, к переменам в мышлении и образе жизни, что в свою очередь определяет характер внутрицерковных дискуссий.

#### *а) Внутренние проблемы, касающиеся церковной организации и содержания вероучения*

Одним из наиболее типичных для нового времени становится вопрос об образе власти и установлении властных отношений. Иерархическому принципу с его структурой власти, дающей указания сверху вниз, противостоит стремление к внутрицерковной демократии при активном участии «низов» (будь то клерикалы низшего ранга или сами верующие, прихожане, их общины). По образцу западной демократии, соответственно которому люди делегируют наверх органам власти часть своих прав и полномочий, а общая политическая ориентация определяется волеизъявлением большинства, должно было и руководство церкви конструироваться соответствующим образом. Поэтому и критика церковной системы особенно обострялась там, где фактически сохранялся и практиковался монархический принцип господства, как это имеет место в организации римско-католической церкви, где папа может один или в узком совете с епископами принимать важнейшие решения, независимо от мнения прихожан-верующих. На практике это может привести к углубляющемуся разрыву между теми, кто принимает решение, и основной массой верующих – народом, в связи с чем возникает своего рода «психологическая схизма»<sup>8</sup>, как это происходит сейчас внутри римско-католической церкви в отношении большинства верующих к разводам и повторным бракам или в вопросе об абортах. Тот факт, что эта ситуация редко обсуждается

внутри церкви, объясняется тем, что так называемые «миряне» давно имеют столь нужную им свободу в своих практических действиях и не ждут разрешения от церковных инстанций. Число протестующих против такого положения дел не слишком велико и ограничивается чаще всего кругом так называемых «Независимых» внутри этой системы – людей, знающих нужды простого человека и поэтому не желающих далее терпеть и поддерживать официальное направление. Подобные проблемы существуют также в протестантских и англиканских церквях, в то время как православные церкви в настоящее время еще могут сохранять свой иерархический принцип в его классической форме в почти нетронутom, не разрушенном виде, что вероятно отчасти объясняется тем, что эти церкви занимают в обществах иного, чем западная демократия, типа совершенно отличное в политическом измерении жизненное пространство.

Более явно ориентированное на современное государство представление о структуре власти как внутри церкви, так и вне её основано на замене старого идеала послушания выше стоящим (начальству) более демократической формой «господства как содействия». Место церковного административного правления и авторитета должна занять дискуссия внутри церкви, и ни указание на должностной авторитет, ни ссылка на старые, почитаемые традиции не являются достаточным основанием для оправдания современной практики, ибо требуется, чтобы всё, что имеет значение и силу, получило новую, современную аргументацию, а там, где такая аргументация невозможна, необходимы какие-то изменения. В качестве характерных примеров такого рода можно назвать дискуссии о положении женщины, особенно о возможности посвящения женщины в сан священника, а в римско-католической церкви, – дискуссию об обете безбрачия (целибате) для священников и епископов.

Дискуссия в правомерности выполнения женщиной обязанностей священнослужителя интересна в двойном отношении. Показательно, что противостояние и жесткое разграничение между церквями теряет свою прежнюю силу, ибо, например, в Англии после 1992 года многие верующие (и миряне, и священники) ушли из англиканской церкви по-

тому, что она высказалась за возможное посвящение женщин в сан священнослужителей и в сан епископов и стала проводить эту линию на практике. Папа Иоанн Павел II, занявший этот пост в 1978 году, неоднократно вынужден был торжественно заверять, что он не допустит посвящение женщин в священнический сан, что само по себе свидетельствует о том, что эта проблема также возникает и в римско-католической церкви, хотя открытая дискуссия на эту тему и скована до сих пор римскими вердиктами. Другой интересный аспект раскрывается в связи с тем, что по ходу дискуссии на эту тему на теологической почве выявляются новые подходы к ранней истории христианства и утверждение о том, что женщины никогда не выполняли функций священнослужителей, оказывается под вопросом. Особенно явно и обильно различные указания на причастность женщин первых христианских поколений к исполнению обязанностей священнослужителей содержат послания апостола Павла, адресованные различным народам. В этих посланиях не раз упоминаются многие женщины, бывшие его «сотрудниками во Христе»

(Послание римлянам, 16, 3, где речь идет о Прискилле\*), вместе с ним «боровшиеся за Евангелие» (в Послании филиппийцам названы в этой связи Эводия и Синтихия, 4,2) или «старавшиеся во имя господа», «трудящиеся о Господе» (в Послании римлянам упоминаются Мария Трифена, Трифоса, Персида, 16, 12), а также (в Послании римлянам, 16, 1, упоминается Фива\*\*) исполнявшие обязанности диакона и руководительницы домашних церквей (в Послании колоссянам, 4, 15, встречается имя Нимфии\*\*\*; в Послании римлянам го-

\* «Приветствуйте Прискиллу и Акиллу, сотрудников моих во Христе Иисусе...» – говорится в этом месте Послания к римлянам Святого апостола Петра. (Прим. перев. – С.Ч.).

\*\* «Представляю вам Фиву, сестру нашу, диакониссу церкви Кенхрейской. Примите её для Господа, как прилично святым, и помогите ей, в чем она будет иметь нужду у вас, ибо и она была помощницею многим и мне самому» – говорится в этом Послании. (Прим. перев. – С.Ч.).

\*\*\* В русском тексте юбилейного издания Библии, посвященного тысячелетию крещения Руси (1988), это имя приводится в мужском роде: «Приветствуйте братьев в Лаодикии, и Нимфана, и домашнюю церковь его». (Прим. перев. – С.Ч.).

ворится о Прискилле и муже её Акилле, 16, 3-5); есть сведения даже об апостоле, имевшем женское имя Юния (Послание к римлянам, 16, 7\*). Дискуссия о равноправии и равных способностях мужчин и женщин идет сегодня внутри христианских церквей полным ходом. Она затрагивает и проблемы уровня и границ возможностей человеческого сообщества, и вновь возвращается к образу Бога.

Всё более подвергается критике и ставится под сомнение классическое представление о Боге как о господине (мужчине), ибо, как кажется, мужской образ Бога перестает отвечать потребностям женщин в женском религиозном начале<sup>9</sup>.

При этом ссылаются на то положение, что Бог создал человека, то есть и мужчину, и женщину, в качестве «своего подобия» (Моисей 1, 27). В Библии встречается также сравнение Бога с Матерью и другие указания на женско-материнские черты Бога, вплоть до самого понятия «Дух», – это слово на иврите – женского рода, – и само милосердие Бога рассматривается как указание на его женственность, поскольку корень этого слова в иврите соответствует понятию женственности. Всё это со всей очевидностью свидетельствует о том, что так называемая феминистическая теология не ограничится косметической корректурой некоторых мужских атрибутов в вопросах культа и вероучения, но доберется до кардинальной ревизии самого образа Бога.

Тенденцию к такого рода ревизии можно наблюдать и с другой стороны. Вероятно, мы становимся свидетелями «прощания со всемогущим Богом»<sup>10</sup>. Пожалуй, ныне уже не проповедуется такое учение и представление о Господе-Боге, который может делать со своими рабами всё, что он хочет, соглашаясь смириться над ними или предпочитая покарать их по своему усмотрению<sup>11</sup>. Как в современной педагогике, так и в религиозной педагогике такие понятия, как строгость, или наказание (суд, проклятие), с одной стороны, и любовь, с другой стороны, рассматриваются как антогонизмы, а не как две стороны одного и того же явления, как это

\* «Приветствуйте Андроника и Юнию, сродников моих и узников со мною, прославившихся между Апостолами и прежде меня еще уверовавших во Христа», – говорится в Послании римлянам. (Прим. перев. – С. Ч.)

следует, к примеру, из послания к евреям (12, 5–11\*). Соответственно этой установке разговоры о Боге, который вершит свой строгий суд, повергая грешников в ад (Евангелие от Матфея, 8, 12), отступают сегодня на задний план. Вместо этого акцентируются такие высказывания Иисуса об отношении Бога к человеку, как притча о пастухе, который, потеряв одну овцу, готов оставить всё стадо и пойти за пропавшей овцой и искать её, пока не найдет её (Евангелие от Луки, 15, 3), или как притча о той, кто потеряв одну из десяти драхм, будет старательно искать эту одну драхму (Евангелие от Луки, 15, 8), или как притчу о том, кто пришедшему в последний момент даст столько же, сколько тем, кто были при нем весь день (Евангелие от Матфея, 20, 1), или как притчу о том, кто зовет на свадьбу простых людей, потому что приглашенная знать не пришла на праздник (Евангелие от Матфея, 22, 1), или как притчу о том, кто радостно обнимет своего сына, даже если этот сын промотал на чужой стороне всё состояние (Евангелие от Луки, 15, 11). Всё более очевидным становится, таким образом то, что «на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяти праведниках, не имеющих нужды в покаянии» (Евангелие от Луки, 15, 7).

Во всех этих высказываниях на первом плане оказывается человеческий и сочувствующий человеку Бог как выражение всемогущей любви. Вместе с этим страх перед карающим Богом отступает на задний план, и устрашение адом затрагивает ныне лишь небольшое религиозное меньшинство<sup>12</sup>. Центральным вопросом теологии становятся деяния Бога, воплотившегося в Иисуса Христа как в примерного, идеального человека. Установки христианской теологии нового времени с максимальной точностью выразил Людвиг Фейербах, который в своих «Основах философии будущего» в 1843 году сформулировал это следующим образом: «Задача нового времени заключалась в очеловечении Бога, что означало превра-

\* «... сын мой! не пренебрегай наказания Господня, и не унывай, когда он обличает тебя. Ибо Господь, кого любит, того наказывает ... Всякое наказание в настоящее время кажется не радостью, а печалью; но после наученным через него доставляет мирный плод праведности», – говорится в Послании Святого апостола Павла к евреям. (Прим. перев. – С. Ч.)

шение теологии в антропологию»<sup>13</sup>. Сегодня это учение основывается на гуманизме Иисуса<sup>14</sup> и как бы открывает перспективу философско-теологических гуманистических дискуссий «постхристианской» эпохи, в которой мы живем. «При этом гуманизм такого рода означает самое радикальное и последовательное развитие учения об инкарнации – воплощении Бога в человеке. Развивая идею воплощения Бога в человеке, этот гуманизм утверждает божественность человека, представляя священным не только Бога, но и смертного человека. Это по-своему инициированное Богом, но совершившееся уже без участия Бога «обоожествление человека» ... означает: Бог всё больше становится человеком, в то время как человек становится местом проявления трансцендентного начала в мирском его понимании, в атеистической и гуманистической концепции»<sup>15</sup>.

Бог – там, где любовь, как выразил это один филиппинский крестьянин, наивно, но глубоко и точно понявший суть описанного в Библии Страшного Суда (Евангелие от Матфея, 25, 31–46):

*«Прочь от меня, ибо когда я был голоден, ты не дал мне поесть...» Христос как Судья, в самом деле, прав, продолжает этот крестьянин, ибо накормить голодного – это уже само по себе праведное, святое дело, а не дать еды, тому, кто голоден, если ты можешь его накормить, – это неправильно, это грешно, и такому грешнику – дорога в ад. Таким образом, христианство побуждает к добрым делам и действует позитивно. И судимы мы будем не за то или не только за то, что мы делаем, но и за то, что мы упустили и не сделали.*

*Мы можем себе представить, продолжает он, красивую женщину из богатой, почтенной семьи, которая училась в самых лучших школах. Это скромная, добрая женщина. Каждое утро она ходит в церковь, она носит голубые платья и туфли, голубой венок и ездит на голубой машине. Потом она возвращается домой и еще какое-то время проводит в молитвах, а может быть, иногда занимается своим туалетом и маникюром. И вот когда она умрет, – совершенно серьезно спрашивает этот крестьянин, – попадет она в рай или в ад? И отвечает: вероятно, всё же в ад. Во время Страшного Суда Судья, наверно, ей скажет: «В то время когда ты жила, было вокруг*

*твоего дома так много бедных людей, а ты и пальцем не шевельнула, чтобы им помочь. Ты была так эгоистична, что беспокоилась только о собственной святости. На тебя работали многие арендаторы, которые выращивали для тебя рис, и чьи дети умирали от голода, потому что ты не давала провести земельные реформы. И твое сердце не печалилось об этом, ибо в твоем сердце не было любви. Прочь от меня, ибо я был голоден и ты не дала мне поесть...»<sup>16</sup>.*

Таким образом, поступки человека в значительно большей мере, чем его вера в смысле религиозного сознания, становятся критерием его добродетели (святости) или, напротив, его греховности. Логичным в связи с этим представляется утверждение испанского теолога Й.М. Гонзалеса-Руица, что красной нитью через всю Библию проходит вопрос «Где твой брат?» Этот вопрос Бог задает Каину, спрашивая о его брате Авеле (Моисей 4,9), и так же спросит он на Страшном Суде, описание которого (в Евангелии от Матфея, 25, 31) Гонзалес-Руиц называет «притчей об атеистах». От этого вопроса будет зависеть, кто будет спасен, кто – проклят<sup>17</sup>.

Сформулированная таким образом максима человечности означает в то же время, что все люди рассматриваются как потенциально достойные спасения и вечного блаженства, даже если они не обращены в христианство, более того – отклоняют его. Важно, следовательно, только то, чтобы они не отказывали в помощи тем, кто в этой помощи нуждается, независимо от того, знают ли они или не знают (как спасенные в «притче об атеистах»), что делают они всё это во имя Иисуса.

Человечность и установка на бедных сделала христианство в некоторых регионах мира своего рода знаменем в борьбе христиан против угнетения и несправедливости. Особенно впечатляющие примеры такого рода дала так называемая теология освобождения, которая зародилась в Латинской Америке<sup>18</sup>, однако получила также распространение в некоторых параллельных и аналогичных ей формах в Африке и Азии, где так называемые «базисные общины»<sup>19</sup>, пытающиеся связать христианство с социально-политическими задачами освободительных движений. Такому подходу противостоит позиция подавляющей части других христиан, можно сказать,



всего организованного христианского мира, который считает, что подобная политическая ангажированность никак не соответствует духу Евангелия. Здесь, прежде всего если говорить о протестантизме, значительную роль играет учение Лютера о двух царствах, согласно которому чаяния и стремления христианина должны быть больше обращены к царству Божьему, нежели к земной юдоли. В то же время кальвинистические направления протестантизма большее и даже решающее значение придают активному образу действий на земном поприще.

Различие политических взглядов и религиозно-социологических представлений ведет к крайне неоднозначной интерпретации христианского вероучения и обуславливает возможность совершенно различного толкования одних и тех же библейских текстов. Это возвращает нас к политической истории религии. При этом ясно, что общая ситуация и положение этой религии во многом зависят от того, является ли она преследуемой религией или в союзе с правящей властью сама преследует других. С изменением правового статуса религии меняется и интерпретация тех базисных текстов, которые составляют её основу, о чем убедительно писал М. Рагеб, ссылаясь на интерпретацию Библии:

*«Важный переломный момент в интерпретации Библии наступил в 4 веке. После того, как император Константин принял христианство, христиане уже перестали быть преследуемыми и частично сами стали преследователями. Язык любви и доверия, который звучал в евангельских текстах в контексте с положением гонимых христиан, вдруг – в новом контексте – стал языком ненависти и насилия. Гонимый понимает Библию иначе, чем его гонитель. Те, кто лишен власти, трактуют её иначе, чем те, кто держит власть в своих руках. Это совершенно разные вещи – когда загнанный в катакомбы, преследуемый христианин молится и говорит своим таким же гонимым братьям «Бог с нами, Бог на нашей стороне» и когда солдаты агрессивной, вторгшейся в чужую страну армии пишут на бляхах своих поясов «Бог с нами, Бог на нашей стороне». Это совершенно разные вещи – когда запуганный, доведенный до отчаянья христианин как знак своей веры рисует на своем теле крест по образцу распятия Христа и когда рим-*

*ский легионер гравировал крест на своем шлеме как символ Бога-триумфатора»<sup>20</sup>.*

Это понимание контекста касается не только внутренних проблем, но и отношений с внерелигиозным миром и еще раз заставляет повторить то, что было сказано выше, а именно, что дискуссии внутри церкви и религии никак не оторваны, а тесно взаимосвязаны с изменениями в образе жизни и образе мышления всего человеческого сообщества.

#### *б) дискуссии с внерелигиозным мышлением*

Самый трудный спор, который христианство должно было вести в условиях нового времени, был спор с наукой. Именно научные выводы и открытия привели к трем важнейшим и смертельным «обидам», которые были нанесены человеку на трех этапах: первая после открытия Коперником того факта, что земля людей не является центром вселенной; вторая – после того, как Дарвин отказал человеку в том, чтобы считаться «творением шестого дня» и испытывать соответствующую этой иерархии гордость; наконец, третья чувствительная обида «наивному человеческому самолюбию» была нанесена открытием того, что этот «венец творенья» однажды может оказаться «отноудь не хозяином в собственном доме»<sup>21</sup>. На протяжении последних пяти столетий абсолютно деформировалась библейская картина мира, согласно которой центром является земля, над ней возвышается небо и светит солнце; на смену этой картине пришли представления о бесконечной вселенной, в которой Земля – лишь одна из второстепенных планет, вращающихся вокруг Солнца, и в которой существует еще множество солнц и галактик. К тому же пришлось расстаться и с представлением о том, что человек среди живущих на земле существ является высшим творением самого Бога, и место, которое занял человек в истории природы и эволюции видов не оставило ему, кажется, ничего, кроме свободы воли. Но и эта свобода оказалась ограниченной с открытием неосознанных, инстинктивных импульсов, так что человек уже представляется не столь автономным, и часть ответственности за его действия может быть снята или уменьшена с учетом действия темных, неподвластных сознанию сил и инстинктов.

Христианство дает различные ответы на эти вызовы, обусловленные развитием современных научных знаний. Одни, как, например, протестантские «фундаменталисты» в США, просто отрицают, игнорируют эти научные открытия, считают их не более чем гипотезами и готовы даже настаивать на библейской версии происхождения человека как непосредственного творения Бога (креационизм). Другие направления в христианстве готовы смириться и принять очевидные истины, связанные с открытиями естествознания, но реагируют на это попытками утверждения в общих чертах Божьей воли и того, что человек всем сущим обязан Богу, в то время как конкретные пути и формы воплощения этой воли они готовы передать в компетенцию естественных наук. Дела Бога всё меньше конкретизируются, а сама религиозность ограничивается проявлением в экстремальных ситуациях, например, при неизлечимой болезни и смерти. Соответственно, теряют прямой смысл и непосредственное значение традиционные легенды о чудесах, сотворенных Иисусом, о том, что он был рожден непорочной Девой, о пустой могиле, оставленной после его вознесения на небо и т.п. Всё это, естественно, подвергается сомнению и оспаривается. Сама Библия подвергается историко-критическому анализу на основе данных исторической науки и археологии. Образ мысли авторов Священного писания, как и любые другие древние тексты, подвергается историческому и литературному анализу, и речь уже не идет о том, чтобы рассматривать эти тексты как божественное откровение.

И если можно сказать, что спор между вероучением и наукой в значительной мере исчерпан, ибо теология остается в сфере истин и знаний, не доступных эмпирическому измерению и логическому научному доказательству, то дискуссии в области этики и морали идут еще полным ходом. Они касаются, например, христианского отношения к психоанализу Фрейда, вопросов генной инженерии, экологических дебатов, индустрии вооружений, сферы человеческой сексуальности и т.д. Кажется, политика, экономика, техника, наука и культура ищут новые масштабы, которым уже не могут отвечать, во всяком случае – убедительно, прежде используемые и пригодные моральные постулаты христианс-

кого вероучения. Постоянно всплывают всё новые вопросы, время всё настойчивее требует ответа на них, и кажется, до сих пор не удалось наметить те общие границы христианской ориентации, внутри которых верующим было бы легче и проще найти свой личный, индивидуальный ответ на эти вопросы.

Перед лицом таких глобальных проблем, представляющих угрозу для будущего Земли и всего человечества, как сокращение или исчерпание всех используемых ресурсов, изменение климата, перенаселение, а также массовое обнищание и социальная справедливость, христианские церкви, как видно, не в состоянии найти и предложить какие-либо конкретные решения. Между прочим, поэтому литература и искусство в большинстве так называемых христианских стран занимаются теперь не христианскими, а общечеловеческими проблемами. Наиболее яркие тому примеры – Германия и Франция: христианская традиция здесь практически обрывается, знания прежней христианской культуры сходят на нет, и нынешняя молодежь этих стран едва ли окажется способной понимать «старую» литературу, музыку, искусство, ибо их тематический арсенал ей практически уже недоступен<sup>22</sup>.

Быстро развивающаяся глобальная информационная сеть воочию ежедневно и ежечасно убеждает христиан в том, что они живут на этой земле – в глобальном, и что еще важнее, в региональном масштабе – вместе с людьми, которые отнюдь не разделяют их веру. Становится очевидным, что всё то, что христиане считают истинным и святым, – это дело убеждения лишь одной, пусть и довольно многочисленной группы людей, рядом с которой существуют другие группы со своими представлениями об истинном и святом. И любая претензия на истину внутри своей группы, даже если не встречает сопротивления её членов, еще ничего не значит для других групп, а потому не может считаться объективно значимой и правильной.

Средневековая философия решала эту проблему, считая правильным (соответствующим объективной истине) то, что подлежало системе логических доказательств, позволявших согласовать действительность с представлением о ней. Люди верили, что таким образом они следует логике творений бо-

жественного духа. Сегодня разрушено былое недоверие к разуму. Современная философия не считает более логическое доказательство достаточным для установления истины. Поэтому христианскую теологию она рассматривает как часть средневековой философии и не принимает её всерьез. Уступая поле боя философии, теология более, чем когда-либо прежде, принимает сегодня во внимание достижения эмпирических социальных наук, пытаясь с ними вести спор об обществе и человеке. Наряду с этим спором на эмпирическом уровне христианство ведет и свою теоретическую дискуссию с другими формами веры и жизни (религиями), что следует иметь в виду.

Дискуссия с другими религиями, которую снова называют «межрелигиозным диалогом», а также «теологией религий», преследует тройную цель: во-первых, перед лицом религиозного плюрализма она отстаивает преимущества собственного, христианского вероучения; во-вторых, она намечает и ищет пути совместных с другими религиями действий, направленных на достижение справедливости, согласия и мира между людьми, и тем самым религия способствует не раздору и войнам, как это часто случалось в ходе истории, а лучшему взаимопониманию между людьми и установлению политического мира и социальной справедливости. Наконец, учитывая реальное сосуществование разных религий в мире, христианская церковь рассчитывает на то, чтобы в ходе этого диалога убедить себя и других в том, что те, кто не являются христианами, – а это большая часть современного и будущего человечества, – не брошены Богом, но имеют шанс на спасение, если в рамках своих религий они способствуют добру и мешают злу, ибо сказано в писании: «Придите, благословенные Отца моего, наследуйте царство, уготованное вам от создания мира» (Евангелие от Матфея, 25, 34).

#### IV. НЕКОТОРЫЕ ВЫВОДЫ И КРАТКАЯ ОЦЕНКА ВОЗМОЖНОГО РАЗВИТИЯ В БУДУЩЕМ

Рассмотрение проблемы в современном контексте показывает, что христианство в целом, как и отдельные представляющие его церкви и группировки находится в процессе

трудной перестройки и не простой эволюции, конечные результаты которой в настоящее время трудно предвидеть и предсказать. Более, чем когда-либо в прошлом, для современного его состояния справедлива была бы характеристика – «смена парадигм», ибо какое бы решение отдельных вопросов ни предлагалось – оно требует движения по новому пути, будь то попытка идти в ногу с требованиями времени или конфронтация с этими требованиями и попытка вернуться к старой модели. А поскольку спор о том, следовать ли требованиям времени или отклонить их, идет сегодня не между разными церквями и группировками, а внутри каждой из них, – окончательный прогноз того, куда всё это приведет, невозможен.

В условиях этой внутренней конфронтации сегодня оказывается важнее общая принадлежность человека христианскому миру, нежели вопрос о том, к какой из традиционных христианских конфессий, церквей и группировок, он относится. Кажется, это позволяет в несколько ином свете представить сегодня проблему единства христианского мира. Возможно, сегодня открывается шанс к достижению христианского единства, которое долгое время казалось абсолютно невозможным и не реальным, и возможность эта связана с противостоянием нехристианскому миру всех христиан, единых, несмотря на внутренние различия между ними, в понимании мира и роли и задачи человека в этом мире.

В глобальном плане, вероятно, христианство будет более решительно и четко, чем это делалось до сих пор, определять свои позиции и границы, отделяющие его от других религий. Вместе с тем поиски среди других религий возможных союзников и партнеров для обеспечения мира и справедливости могут обеспечить роль христианства как самого крупного меньшинства в современном мире.

Возможно, в Западной Европе уже давно констатируемые процессы ослабления роли отдельных церквей приведут к некоторой «расхристианизации» или даже к общему падению христианства как мировой религии<sup>23</sup> (как это уже бывало в истории, когда, к примеру, другие типы христианства на Ближнем Востоке или в Северной Африке практически со-

шли на нет). Однако, если посмотреть на статистические данные, то ничто не говорит о том, что христианство в целом, в его мировом измерении, сойдет на нет, исчезнет или утратит свои позиции. Уже упоминавшееся выше число в почти два миллиарда христиан говорит само за себя, обеспечивая прочные позиции христианства в будущем. Открытым при этом остается только вопрос о том, будет ли это европейское христианство, иначе говоря христианство с доминирующей европейской теологией, или христианство, отмеченное печатью других влияний и развивающееся в другом культурном контексте.

## Петер Антес



## Ислам

Ислам является ныне крупнейшей мировой религией. О числе исповедующих ислам можно говорить лишь предположительно, во всяком случае бесспорно, оно значительно превышает сегодня миллиард человек<sup>1</sup>. И число это постоянно растет, что в Азии и Северной Африке происходит главным образом на основе высокой рождаемости, быстрого естественного прироста населения, а в Африке к югу от Сахары на основе всё возрастающего количества людей, обращающихся в исламскую веру.

## I. РАСПРОСТРАНЕНИЕ ИСЛАМА СЕГОДНЯ

Традиционный ареал распространения ислама можно представить себе как широкий “пояс Сахары”, который охватывает на данной широте все страны Африки и Азии от Марокко до Индонезии – за исключением Индии, где индусы-индуисты составляют большинство (но и здесь число мусульман превышает сто миллионов). Это имеющее довольно четкие очертания географическое пространство расширяется на юг – в Африку вниз от Сахары, где число мусульман неуклонно растет, а исламские институты благодаря финансовой поддержке мусульманских нефтяных держав ведут активную пропаганду, а также на север – в Азию, где мусульмане составляют большинство населения как в Турции, так и в центрально-азиатских республиках, входивших – в большей своей части – до 1991 года в состав Советского Союза. Наконец, говоря о распространении ислама вширь, надо еще иметь в виду тех мусульман в Западной и Северной Европе, а также в Северной и Южной Америке, которые переселились сюда по политическим причинам или в поисках работы и основали здесь исламские объединения для сохранения своей веры и идентичности. Причем, как раз в этой так называ-

емой “исламской диаспоре” национальный характер большинства объединений (например, марокканских, турецких, иранских, индонезийских) бросается в глаза, в то время как о какой-либо религиозной дифференциации, в частности, между шиитами (составляющими около 10 % всех мусульман) и суннитами (составляющими подавляющее большинство всех мусульман, то есть примерно 90 %) или внутри суннитского ислама между последователями различных направлений (“правовых школ”), в качестве основы для создания различных объединений не может быть и речи. И то, что отметил Клифорд Гиртц по отношению к Марокко и к Индонезии, можно обобщить: ислам в такой же мере *универсальная религия*, как *форма жизни*, имеющая регионально-культурный отпечаток. Вера и учение, как и “богослужение” на арабском языке являются общими для всех мусульман, но религиозные обычаи, традиции, обряды, напротив, имеют ясно выраженные черты региональных культур, что позволяет, к примеру, отличить турецкий ислам от индийского или индонезийского. В этом кроется причина того, почему мусульмане турецкого происхождения в западноевропейской так называемой “исламской диаспоре” предпочитают создавать собственные тюрко-исламские объединения, вместо того чтобы искать общие формы единения с мусульманами из других культурных регионов, например, с арабами или выходцами из Индии, и это касается также всех других групп мусульман.

При восприятии ислама со стороны представляется, что внутренняя дифференциация играет здесь лишь второстепенную, подчиненную роль. Исключение составляет, пожалуй, лишь “особый случай”, касающийся ситуации в Иране, где на первый план выступает то направление шиитского ислама (движение имамитов), которое со времен так называемой исламской революции в Иране (1979), когда был изгнан шах и во главе правительства встал Аятолла Хомейни (умер в 1989 году), стало хорошо известно всему миру и поныне, в общем, стоит за “революционным исламом”. Кроме различия между суннитами и шиитами, современное противостояние в странах с преобладающим суннитским большинством населения определяется различием между так называемым исламом и политикой, более ориентированной на европейские модели развития (например, в Египте, в Алжире). К этому добавляются еще установки на

традиционные формы жизни, бытового уклада (например, в эмиратах в зоне Персидского залива), на классическую исламскую систему права (например, в Судане, Пакистане) или на мистические толкования ислама (например, в границах Индийского субконтинента).

## II. КРАТКИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

### 1. РАСПРОСТРАНЕНИЕ ВШИРЬ

Ислам возник на Аравийском полуострове на территории нынешней Саудовской Аравии. Его пророк-основоположник Мухаммад (Магомет) стоит, согласно его собственному откровению, подтвержденному в тексте Корана, в одном ряду с библейскими пророками Авраамом, Моисеем и Иисусом и изначально занимает по отношению к ним то положение, которое определяется задачей повторить их прежние послания и откровения, запечатлеть их письменно, донести их до мусульман в окончательном, очищенном виде. Таким образом, Мухаммад подводит итог ряду пророчеств, завершает историю откровений последним исламским переводом, поэтому после него никакой другой пророк уже не может появиться.

Пророчества Мухаммада охватывают промежуток времени между 610 и 632 годами нашей эры. Первое из них происходит в родном городе Мухаммада Мекке и не имеет большого успеха у населения. Кажется, сильный акцент на одном единственном боге (Аллахе) приходит в противоречие с интересами жителей Мекки, поскольку те извлекали немалые выгоды из паломничества в их город, где почитались разные божества и святыни, и опасались, что монотеистическая установка в религии сократит поток паломников и нанесет чувствительный ущерб их доходам. К тому же гражданам Мекки была совершенно чужда мысль о жизни после смерти, для их радостей и страданий решающее значение имело этическое поведение в этой, земной жизни. Поэтому они отвергли послание, которое нес им Мухаммад, и преследовали его и его сторонников до тех пор, пока он не переселился из Мекки в Медину в 622 году (Хиджра – начало исламского летосчисления). В Медине он возглавил общину (умма), и этот момент считает-

ся исходным пунктом возникновения исламского государства. Объявление нового времени – мединского летосчисления – оправдано тем, что с той поры указания на любые события общественной жизни получают связь с новым религиозным учением выходца из Мекки, образующим как бы становой хребет и исламского права, и всех форм общественной жизни и общественных отношений. Успешное внутреннее (в самой Медине, где большинство проживающих там племен и кланов принимают исламскую веру и заключают специальный договор с другими проживающими в городе племенами-кланами, исповедующими иудаизм) и внешнее (вокруг Медины, практически на всей территории Аравийского полуострова) развитие уммы органично дополняют друг друга. Процесс интеграции охватывает соседние области, и Мекка также еще при жизни Мухаммада была вынуждена войти в умму. Таким образом, на протяжении одного десятилетия возникает исламское государство, которое простирается на всю территорию Аравийского полуострова, а после смерти Мухаммада (632 год нашей эры) выходит за пределы этого полуострова. С поразительной скоростью оно разрастается и по истечении одного столетия уже охватывает всю Северную Африку вплоть до Испании, а также весь Ближний Восток вплоть до Персии.

Стремительный рост и распространение вширь исламского государства до сих пор вызывают изумление. В Европе нередко склонны объяснять этот факт тем, будто распространялся ислам вширь «огнем и мечом». Вряд ли такая интерпретация соответствует исторической истине. В действительности же дело обстояло так, – и это хорошо известно, например, из истории Испании<sup>2</sup>, – что мусульманские войска продвигались не столько со стремительностью, сколько с большой осторожностью, извлекая для себя максимальную выгоду из существующих различий между массами коренного населения и официальными властями в тех областях, куда они наступали, и именно благодаря этому им удалось столь быстро подчинить себе огромные территории. А различия и связанные с этим противоречия между носителями власти и коренным населением соседних областей касались прежде всего религии. Мусульманам удалось перетянуть на свою сторону тех, кого преследовали верные Риму или Византии представители христианства, а среди таких гонимых были

копты, ариане (последователи арианства), несториане, якобиты (последователи святого Иакова), а также проживавшие на этой земле иудеи, так что история распространения ислама в первый век его существования в полной мере может быть понята лишь в совокупности с историей христианских ересей. Во всяком случае надо исходить из того, что проживавшие на Востоке христиане (“еретики”), которые вели борьбу с Византией за свободу вероисповедания, воспринимали наступление мусульман скорее позитивно, приветствовали его как свое освобождение<sup>3</sup>, с их точки зрения это не было завоевание и насильственное навязывание им другой, новой религии.

Последующая история распространения ислама также определяется благоприятными для него историческими обстоятельствами в тех областях, куда он проникает. Сассанидский Иран практически уже приближался к своему концу, а в религиозном отношении кризис манихейства открыл исламу на его пути в Центральную Азию единственный шанс выступить в качестве своего наследника, так что история распространения ислама в этом регионе тесно переплетается с историей падения и ухода с исторической арены манихейства, что придает этому процессу особую окраску. Отчасти уже манихейские богословы (как позднее на этом настаивали исламские теологи) исходили из того, что откровения пророков Моисея и Иисуса подверглись искажениям в проповедях их последователей и учеников и нуждались в “очищении”, точном переложении и поправках; такую роль исполнил основоположник манихейства Мани (умер в 276 году нашей эры), появление которого якобы предсказал сам Иисус согласно Евангелию от Иоанна (так называемая глава о Святом Духе: 14, 26).

Достигнутое таким образом политическое господство мусульман в дальнейшем (в период от крестовых походов до турецких войн) было подкреплено и распространено еще далее вширь с помощью военных действий. Так произошло при установлении мусульманского политического господства в Святой земле (Палестине), при завоевании в 1453 году Константинополя, с чем был связан конец Восточно-Римской империи и начало проникновения в Европу турок, которые подошли к воротам самой Вены; наконец, при установлении мусульманского политического господства на севере Индийского субконтинента. В 19–

20 веках к этому добавляются военные интервенции в центральнo-азиатские регионы, а также направленная против колониальной политики западных держав (прежде всего Франции и Англии) борьба мусульманских народов за независимость во имя Аллаха.

История распространения ислама была бы неполной, если не вспомнить о многочисленных торговых караванах и купцах – представителях исламского мира, которые отправлялись и в Индонезию, и в Африку – на юг от Сахары – и в известном смысле способствовали проникновению ислама в эти регионы и укреплению их связей и контактов с мусульманской метрополией. Это был важнейший мотор, способствующий мирному распространению ислама. Таким же мирным путем и вовсе без миссионерских тайных замыслов и целей происходило распространение ислама при переселении мусульман, главным образом по политическим и экономическим причинам – в поисках убежища и работы, в Западную Европу и в Америку. Только с конца 1970-х годов исламские институты и организации, существующие на родине этих эмигрантов, начали использовать их присутствие в данных регионах мира в соответствии с миссионерской концепцией, а также активнее начали выдвигаться политические требования о религиозном равноправии, против диктата великих христианских церквей.

После распада Восточного блока и дезинтеграции Советского Союза, который перестал существовать 31 декабря 1991 года, всё чаще в качестве антипода современному государству западного образца стараются представить исламскую модель, о чем кричат крупными буквами заголовки газет, освещающих текущие события, и о чем уже говорят такие серьезные теоретики, как, например, Хантингтон из США, который видит в возможном столкновении культур, в столкновении с исламской цивилизацией реальную угрозу для будущего человечества<sup>4</sup>.

## 2. ВНУТРЕННЯЯ ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ

Стремительное распространение ислама вширь сопровождалось процессом внутренней дифференциации, который начался сразу же после смерти Пророка Мухаммада. Главный узел противоречий завязывался вокруг вопроса о том, кто является



наследником Мухаммада. Речь шла также о выработке правовых норм, которые могли бы регулировать поведение и действия мусульман, оказавшихся перед лицом новых задач. К этому добавлялось еще и размежевание между теми, кто воспринимал внешнюю сторону религии (шариа-ислам), и теми, кто стремился проникнуть в сокровенную сущность ислама (исламская мистика).

а) В вопросе о наследнике – самое позднее со времени смерти Али\* в 661 году нашей эры – сложились две разные концепции. Первая, суннитская, исходила из того и настаивала на том, что наследник (по-арабски “*халиф*”) является признанным главой исламской уммы, при этом его нельзя считать посланником Бога. Вторая, шиитская, утверждала, что только специальный посланник Бога, *имам*, в праве возглавить умму и что таким имамом был Али и в дальнейшем может быть только кто-либо из его потомков.

Дальнейший ход исламской истории показал, что среди всех имамов – в таком, шиитском значении этого слова – один только Али занимал престол халифа. С шиитской точки зрения это было нарушением божьей воли, а те, кто провозглашал себя халифами, мешая исполнению божьей воли, не могут считаться

\*Али Ибн Аби Талиб был провозглашен халифом в 656 году. Он был четвертым (после Абу Бакра, Омара и Османа) преемником Пророка Мухаммада и считается четвертым и последним “праведным халифом”. С Мухаммадом его связывали родственные узы: он был его двоюродным братом и зятем – мужем его дочери Фатимы. Раскол между мусульманами, часть которых (шииты) считала Али наследником священной связи Мухаммада с Аллахом, а часть – простым смертным, произошел еще при жизни Али. С самого начала он столкнулся с сильной оппозицией, которую возглавил правитель Сирии, двоюродный брат прежнего халифа Османа Муавия. Али пришлось даже перенести столицу халифата из Аравии в Ирак, в Куфу, но это не спасло его от столкновений с оппозицией (сражение при Сиффине в 657 году, последующий процесс в третейском суде, который Али фактически проиграл своему противнику Муавия) и от последующего раскола в среде его собственных сторонников (хариджиты ушли из его войска, не желая простить ему упущенной победы под Сиффином и повели ожесточенную борьбу и против Али, и против Муавия). В 661 году Али был смертельно ранен одним из хариджитов у стен мечети в Куфе и скончался от ран. В последующей истории ислама, в исторической памяти мусульман образ Али был окружен легендами, при этом в некоторых шиитских сектах его почти обожествляют и почитают больше, чем Пророка Мухаммада, а в народном исламе ему приписывают черты некоторых доисламских, языческих богов и героев-богатырей народного эпоса. (Прим. перев. – С.Ч.).

легитимными правителями. Шииты с той поры дистанцировались от власти, и их версии и описания политической истории, формируемые под влиянием идей иранского дуализма в плане черно-белой контрастной стилистики, сводились к тому, что правят миром узурпаторы власти, в то время как меньшинство верных последователей Али и его потомков отстранено от участия в делах уммы, однако они верят в то, что это положение будет исправлено, произойдет переворот в истории, появится истинный, несправедливо отвергнутый имам, *махди*, и это будет началом возвращения к тому, что было предначертано.

Заслуживает внимания то обстоятельство, что эта внутренняя оппозиция против носителей власти – халифов – пережила историю халифата и продолжается до наших дней. Со временем шииты раскололись на множество более мелких групп и подгрупп, среди которых наиболее известны *зайдиты*\*, *исмаилиты* (семеричники)\*\* и *имамиты* (двунадесят-

\* Зайдиты – последователи Зайда ибн Али, возглавившего в 739 году нашей эры восстание против Омейядов и погибшего в сражении с войсками халифа в 740 году. Как и другие группы шиитов, зайдиты стремятся к созданию теократического государства, во главе которого стоит выборный имам из рода Али. Не раз в истории им удавалось возглавить народные мятежи и создать государства, соответствующие их требованиям, например, государство Идрисидов в Северной Африке (791–926). В вопросах исламской догматики, касающихся наследника Мухаммада, зайдиты занимают промежуточную позицию между суннитами и большинством шиитов. Как и сунниты, они отрицают божественную природу имамата, однако считают, что имамом может быть избран только наследник Али – любой Алид, способный защищать ислам с оружием в руках. В современном арабском мире зайдиты преобладают в Северном Йемене. (Прим. перев. – С.Ч.).

\*\* Исмаилиты представляют собой крупнейшую секту шиитского ислама, сформировавшуюся в 8 веке из среды сторонников и последователей имама Исмаила ибн Джафара (умер в 762 году). Второе их название “семеричники” связано с тем, что последним, седьмым имамом они считают сына Исмаила – Мухаммада ибн Исмаила и ждут его возвращения. В дальнейшем среди исмаилитов происходили внутренние расколы, и часть из них признала имамат одного из сыновей Мухаммада ибн Исмаила. При этом имя имама, признанного исмаилитами, хранилось в тайне, и свою миссионерскую и пропагандистскую деятельность они вели от имени “скрытого имама”, существуя как тайная, весьма разветвленная организация. Во многих странах Азии и Африки исмаилиты (точнее, многочисленные секты, на которые они со временем раскололись: карматы, фатимиды, хакимиды, низариты, мусталиты) имели значительный политический успех (в Магрибе в 10–12 веках правила династия Фатимидов) и значительное число сторонников. Часть исмаилитов (низариты, чьим духовным лидером в 11 веке был Хасан ибн Саббах, обновивший

ники)\*, и сумели в некоторых регионах исламского мира захватить власть. Наиболее бурно эти события происходили в 16 веке в Иране, где к власти пришли шииты (имамиты-двунадесятники), которые до сих пор оказывают влияние на судьбу этой страны.

б) задача урегулирования системы права – правильных правовых отношений – в связи с появлением новых проблем поставила мусульманскую умму вскоре после смерти Пророка Мухаммада перед почти неразрешимыми противоречиями и трудностями. Было ясно, что Коран, хотя и затрагивает многие сферы человеческой жизни и бытия – от права до повседневного быта и нравов, не содержит однако какой-либо системы правил, на основании которой можно было бы найти решение новых, появившихся проблем. Одной из первых попыток найти выход из этого сложного положения было обращение к высказываниям Мухаммада (*хадифы*) и к его поступкам, нормам поведения, прямо не связанного с его пророчествами и провозглашением божественных откровений – всё это было собрано, записано и составило *сунну* Пророка. Сунна явилась важнейшим дополнением к Корану, и таким образом был существенно расширен тот базис, на котором можно было найти ответы на новые вопросы времени, и всё же оба эти источника – Коран и сунна – не были достаточны для обеспечения правовой основы общественных отношений. Нужны были другие, дополнительные правовые источники. Допустимые правовые решения можно

исмаилитское учение своим “новым призывом”) в политической борьбе применяла методы террора, и наименование исмаилита-террориста, употребляющего хашиш (“хашишийа”, в искаженной транскрипции “ассасин”), в Европе даже стало нарицательным. Ныне духовный глава исмаилитов-низаритов носит титул Ага-хан и имеет свои резиденции в Индии и Кении. (Прим. перев. – С.Ч.).

\* Имамиты признают двенадцать имамов из рода Али. По числу “12” они получили свое название “иснаашариты” (по-русски “двунадесятники”, или “двоженники”, по-немецки “Zwölferschiiten” и т.д.). При этом считается, что 12-ый имам – малолетний сын умершего в 843 году имама Аль-Хасана Аль-Аскари вскоре после его провозглашения имамом исчез, или “скрылся”, и этот “скрытый имам” и является тем “махди”, который должен вернуться и восстановить справедливость. Имамисты наиболее последовательно придерживаются теории божественной сущности имамата и приписывают имамам непогрешимость. Имамизм является государственной религией в современном Иране. Крупные имамистские общины существуют также в Ираке, Афганистане и других, в основном, Азиатских странах. (Прим. перев. – С.Ч.).

было найти на основе согласия, консенсуса толкователей учения, на основе заключений по аналогии, в то же время целый ряд поступков, действий, актов выпадал из той сферы, на которую распространялось учение, по ним не было каких-либо обобщающих указаний, они не находили единодушного признания, и это привело к тому, что в 8–9 веках возникли различные направления – правовые школы ислама, из которых до наших дней сохранили свой статус *мазхабов\** – четыре: *ханафитский, ханбалитский, маликитский и шафитский* мазхабы\*\*.

Выявление правовых норм, в принципе, предопределило тот путь, по которому пошло развитие ислама, выработавшего систематическое правовое уложение, регламентирующее любые жизненные ситуации и позволяющее найти ответы на все новые вопросы, которые ставила сама жизнь. Соответствующее правовым основам решение, или суждение, называется *фетва*, право вынесения которой имеет соответствующий религиозный авторитет – *муфтий*. В то время как *кадый* (*кади*) может выносить судебные решения на прецедентной основе, муфтий, чья инстанция сравнима с федеральным Конституционным судом в Герма-

\* Мазхаб – толк, или направление, религиозно-правовая школа внутри суннитского ислама. (Прим. перев. – С.Ч.).

\*\* Ханафитская школа исламского права сложилась в Ираке в 8 веке. Основоположником её считается Абу Ханифа, однако для её обоснования гораздо больше, чем сам основоположник, сделали его ученики Абу Юсуф Якуб (умер в 795 г.) и Мухаммад Аш-Шайбани (умер в 805 г.). Свой расцвет ханафитский ислам переживает в 9–10 веках, когда его опорными пунктами становятся среднеазиатские государства – Хорасан и Мавераннахр. Вся тщательно разработанная система водопользования в Хорасане была основана на ханафитском праве. В раннем Средневековье ханафитская школа получает широкое распространение и в Северной Африке, и во всём средиземноморском регионе. В Османской империи ханафитский мазхаб был провозглашен государственным. Ханафитский толк отличается относительно терпимостью к инакомыслию и широким использованием местного обычного права, сложившегося у разных народов в доисламский период (адат). Этим объясняется то, что ханафитский ислам охотно принимали кавказские горцы, тюркские кочевники и другие народы Евразии, дорожившие своими патриархальными традициями. Ханафитский толк обнаруживает гораздо большую, чем другие мазхабы, толерантность по отношению к христианам, иудеям, поощряет в судебной практике “кияс” (суждение по аналогии) и “рай” (свободное индивидуальное суждение). В настоящее время ханафиты (ханифиты) преобладают среди тюркоязычных мусульман (в Центральной Азии, в Поволжье, Турции), а также встречаются в Афганистане, Пакистане, Индонезии; в арабском мире их сравнительно мало (незначительная группа в Сирии).

нии, компетентен в вынесении решений о совместимости или несовместимости тех или иных действий с принципами ислама. По своему образованию он должен быть специалистом в области исламского права, которое он вместе с другими богословскими дисциплинами изучает в исламском университете, а затем в большинстве случаев и преподает в том же или таком же университете. Во многих странах, где господствует суннитский ис-

Ханбалитская правовая школа получила свое название по имени имама Ахмада Ибн Ханбали и сложилась в 9 веке, в основном, как противовес догматической теологической системе мутазилитов рационалистического характера. Правовая система ханбалитов отличается крайней педантичностью, враждебностью к любым новациям, фанатической строгостью требований к соблюдению обрядовой и формальной стороны судопроизводства. Ханбалиты категорически отвергают любые попытки свободного истолкования Корана и хадисов и лишь в крайне ограниченной мере, в исключительных случаях допускают «кьяс» и «иджм» (суждение на основе согласного мнения). Ханбалиты, которые до сих пор преобладают в Саудовской Аравии, считаются самыми яркими фанатиками среди мусульман. Именно на основе ханбалитского толка в 18 веке сложилась секта (движение) вахабитов, создавших свое теократическое государство – эмират Неджд, которое стало ядром государственного объединения Саудовской Аравии.

Маликитский мазхаб, который ведет свое начало от раннесредневековой школы имама Малика Ибн Анаса, по своей нетерпимости и педантичности может соперничать с ханбалитским толком. Он также нетерпим к попыткам отвлеченного, умозрительного толкования Корана, требователен к соблюдению формальностей, ориентирован на древние тексты и в крайне ограниченной мере допускает «кьяс» и метод логического заключения. Основное различие между ханбалитским и маликитским толками не столько в сути, сколько в географической зоне распространения, сложившейся под влиянием исторических обстоятельств. Опорными пунктами маликитского ислама являются Тунис, Алжир, Марокко, побережье Западной Африки. Последователи маликитского толка встречаются также в Египте и Судане.

Шафиитский мазхаб, сложившийся на базе религиозно-правовой школы Абу Абдаллаха Аш-Шафии, первоначально укоренился в Багдаде и Каире, затем распространился в Мекке, Медине (в 9–10 вв.) и затем постепенно вовлек в свою орбиту довольно широкое пространство от Бухары и значительной части Хорасана в Центральной Азии до Сирии и Египта, где он долго сохранял господствующее положение. По своим позициям шафиитский толк занимает промежуточное место между ханафитским, с одной стороны, и ханбалитским и маликитским, с другой стороны, мазхабами. К последним он ближе («кьяс», и «рай» здесь весьма ограничены), что не исключало эпизодов и длительных периодов ожесточенной борьбы между шафиитами и ханбалитами, к примеру, в средневековом Багдаде. В наше время шафиитский мазхаб распространен в Египте, Бахрейне, в Восточной Африке, а также в Индонезии – на островах Суматра и Ява. Немало шафиитов среди курдов, в Сирии, в Южной Аравии. (Прим. перев. – С.Ч.).

лам, назначение муфтия производит сегодня президент страны. Методически претворяется в жизнь обязательная, изначально предусмотренная опора на традицию, апелляция к традиции. Отклонение от нее ради апробации новых методов собственно, самостоятельного судебного решения, как это было принято и обычно в первые два столетия после смерти Пророка Мухаммада, ныне запрещено. Объясняется это коротко: «путь к исследованию закрыт».

В религиозных делах муфтий ныне является высшим авторитетом в странах, где распространен суннитский ислам, поскольку после упразднения Ататюрком в 1924 году халифата не осталось больше никого, кто был бы явным полномочным представителем мусульманской уммы. С той поры в странах с мусульманским большинством населения функции такого представительства в сфере государственной власти возлагаются на предводителя страны, муфтий же обладает последней, решающей компетенцией в вопросах правовых отношений.

в) К внутренней дифференциации ислама относится также различие между «внешней стороной» (*захир*\*) религии в форме «шариа-ислам» и своего рода «внутренней стороной» (*батин*\*\*) – мистическим путем постижения ислама. Говоря о мистике по отношению к исламу, мы вовсе не имеем в виду те повсеместно широко распространенные формы народной набожности, благочестия, которые характерны для большей части мусульман, а тем более те особые виды религиозной практики, которые получают распространение в узких кругах и не имеют ничего общего с поведенческими нормами и настроениями большинства мусульман. Что конкретно под этим имеется в виду, фиксируется не столько на пути объективных наблюдений, сколько касается самой религиозной практики, затрагивает внутреннюю эмоциональную сторону жизни верующего.

Этот мистический путь веры образует один из важнейших оттенков, обогащающих общую картину функционирования и проявления ислама в современном мире и представляет для исследователя не меньший интерес, чем организационная структура ислама, его вероучение и проблемы, связанные с модернизацией.

\* *захир* – от арабского «явный, очевидный». (Прим. перев. – С.Ч.).

\*\* *батин* – от арабского «внутренний, тайный, скрытый». (Прим. перев. – С.Ч.).

### III. СОВРЕМЕННОЕ ПРОЯВЛЕНИЕ ИСЛАМА

Для характеристики современного ислама необходимо принять во внимание все те моменты, которые имеют значение для всех других религий нашего времени, а именно его организационную структуру, вероучение и проблемы, связанные с модернизацией.

#### 1. ОРГАНИЗАЦИОННАЯ СТРУКТУРА

Из предыдущего короткого исторического очерка уже ясно, что после упразднения Атаатюрком в 1924 году халифата не существует никакого явного Главы, который представлял бы всю мусульманскую (суннитскую) общину. И хотя такой Глава как символ единства всей мусульманской общины – уммы – по-прежнему кажется желанным большинству мусульман, его устаревание для конкретной жизнедеятельности мусульманской религии по всей видимости не имело большого значения. В странах, где исламское население составляет большинство, мусульмане различных направлений и толков живут в так называемых “национальных государствах” (речь идет о форме государственного устройства, импортированной с Запада) и черпают силу и мужество из убеждения в том, что все они принадлежат единой великой мусульманской общине. В этом смысле ислам, разве что за исключением шиитов<sup>5</sup>, практически не имеет организационной структуры, если только не рассматривать как организационные структуры исламские институты, школы, комплекс должностных лиц, в частности тех, кто направляет молитву (*имам*, но только не в особом, шиитском понимании и значении этого слова, когда речь идет о проводнике божьей воли, о посланном богом посреднике между богом и уммой) или кто зовет к молитве (*муэдзин*), а также такие правовые инстанции, как муфтий.

Определенное исключение и одновременно нововведение представляют собой объединения мечетей (исламские союзы) в мусульманской диаспоре в Западной Европе, организация которых происходит по тем правовым нормам и образцам европейских стран, которые были рассчитаны на организацию церковных общин и до недавних пор не имели никаких параллелей в исламском мире<sup>6</sup>.

Идея супернационального единства всех мусульман находит конкретное выражение в создании в 20 веке отдельных международных организаций<sup>7</sup>, среди которых наиболее известны основанный в 1949 году “Конгресс исламского мира” (“Му-тамар аль-Алам аль-Ислами”), основанная в 1962 году “Лига исламского мира” (“Рабита аль-Алам аль-Ислами”) и возникшая в начале 1970-х годов “Организация – Исламская конференция” (“Муназзамат аль-Мутамар аль-Ислами”), более известная под английским названием “Organisation of Islamic Conference” и аббревиатурой “ОИС” (“ОИК”).

Таким образом, сила ислама кроется не в его организационной структуре, а исключительно в убеждении мусульман в том, что именно им дано последнее откровение Бога и указание об осуществлении на земле божественной воли и порядка. Этому кредо полностью соответствует вероучение исламской религии.

#### 2. ВЕРОУЧЕНИЕ

Вера мусульман базируется на том, что Бог открыл людям свою волю и указал им путь, как служить ему и как жить по его заветам. Это послание, Божье Слово, в его чистом виде представлено мусульманам в Коране, который в своих 114-ти, очень различных по длине – главах (*сурах*) содержит изложение того, что возвестил, как Божественное откровение, Пророк Мухаммад в своих публичных выступлениях в период между 610 и 632 годами. Согласно исламским убеждениям, ни одно слово здесь не принадлежит самому Пророку, каждое слово, каждая фраза в её аутентичном изложении на арабском языке исходит от самого Бога. Если христиане верят в то, что Слово Божье стало плотью, то мусульмане убеждены, что Слово Божье превратилось в книгу. Поэтому при проведении христиано-исламских параллелей, мы должны сравнивать не Библию и Коран, а Христа и Коран. При таком сопоставлении историко-критическое исследование предстанет в ином свете. Станет понятно, что для мусульман так же невозможно критическое отношение к тексту Корана, как для христиан сомнение в божественной сущности Христа.

Таким образом, параллель “Христос – Коран” позволяет нам выявить религиозную специфику понимания Божественного откровения. Для христиан Слово Божье стало плотью Христа,

для мусульман Слово Божье стало книгой – Кораном. С точки зрения мусульман, Коран – это именно то Божественное откровение, которое принес людям Пророк Мухаммад, которое уже до него – раньше – было послано Богом, но неправильно пересказано, искажено и потому должно было быть вновь повторено и освобождено от искажений. Считается, что пророчества Моисея и Иисуса при многочисленных устных пересказах и записях в священных книгах обросли многими ошибками, эти ошибки укоренились в текстах священных книг и выявить их можно только в сравнении с подлинным Откровением, которое содержит в себе Коран. И поскольку в Коране все могут прочесть, что же на самом деле сказал Бог людям, то после Корана никакие последующие Откровения уже не нужны и невозможны. Таким образом, Коран – это последнее, окончательное Слово Божье, посланное людям, и любые другие попытки и претензии изложить Божественное откровение надо сравнить с Кораном и таким образом установить их истинность. Что же касается любых более поздних претензий представить новое Божественное откровение, как это делает, например, религия Бахаи, то по самой сути своей такие попытки являются отступлением от истины, поэтому с ними надо бороться. Из всего этого следует, – и именно так это сформулировано в исламском праве, – что можно терпимо относиться ко всем религиозным общинам, к которым обращено Откровение Корана: все они – “люди Книги”, даже если, в отличие от мусульман, еще не до конца прониклись этим Словом, еще не осознали полную истину Божественного Откровения. Но что касается последователей такой религии, как Бахаи, то с этой точки зрения к ним не может быть никакой терпимости. В конкретной практике это не требует немедленного запрета на религию или преследования верующих, но всё же означает, что в плане возможности постижения истинного Божественного откровения такая религия не стоит на одном уровне с теми “небесными”, то есть причастными к постижению Божественного откровения религиями, которые предшествовали исламу.

Точка зрения мусульман на Божественное откровение и его историю объясняет одновременно и то, почему в священных книгах иудеев, христиан и мусульман так много параллелей, при этом все отличия Корана от Библии трактуются как *исправления*, сде-

ланные в Коране. И все упреки и заявления иудеев и христиан о том, что Коран по сравнению с Библией не *оригинален*, становятся беспредметными и теряют смысл, поскольку главное и единственное, на что претендует Коран, – это не *оригинальность*, а *подлинность* Божественного послания.

В историко-хронологическом аспекте, согласно мусульманской традиции, тексты, зафиксированные в сурах Корана, как Божественное откровение, были объявлены, провозглашены Пророком Мухаммадом в два этапа: первый из них приходится на период примерно от 610 года до переселения Пророка из Мекки в Медину (хиджра – начало мусульманского летосчисления) в 622 году, второй – протекает уже в Медине с 622 года до смерти Пророка в 632 году. Решающий рубеж определяет переселение Пророка из Мекки в Медину, в результате которого была основана исламско-политическая община – *умма*. Все арабские издания Корана, точно так же, как немецкие его переводы [...] имеют около каждой суры указания, относится ли она к периоду пребывания Пророка в Мекке или в Медине. Сравнение двух групп этих сур ясно показывает, что в тех, которые относятся к периоду пророчеств в Мекке, речь идет о вере в единого Бога, о суде после смерти, но нет ни слова об образовании той религиозно-политической общины – *уммы*, о которой говорится в сурах мединского периода.

Центральное положение в текстах, провозглашенных Пророком, в сурах Корана и первого, и второго периодов занимает утверждение, что нет никакого иного божества, кроме единого Бога (Аллаха). Это направлено против любой формы присвоения, уподобления (*ширк*) какого-либо существа Богу. Для мусульман это означает прежде всего категорическое отрицание политеизма. Некоторые распространяют это отрицание, например, указание в 112-й суре Корана\*, на христианское учение о Святой Троице, но по мнению представителей западной ориенталистики, это заявление направлено исключительно против

\* 112-я сура “Очищение” (“Аль Ихлас”) гласит:

Скажи: «Он – Аллах – един;

Извечен Аллах один;

Не рождal он, и не был рожден;

И с ним никто не сравним».

(Цит. По русскому изданию: Коран. Переводы смыслов. Москва; 1991. С. 379).  
(Прим. перев. – С. Ч.).

старо-арабского политеизма<sup>8</sup>. Несомненно то, что мусульмане верят в одного единственного Бога, обратившего к человеку своё Слово, – Бога, который создал мир, который является господином истории и судьей, перед кем предстанет человек на последнем, Страшном суде. Отсюда следует, что мир не вечен и не возник случайно, а зиждется на божественном провидении и имеет в своей основе божественную сущность. Бог дал людям этот мир, и он же меняет его, в каждый момент создает его по-новому, заново. Таким образом, Бог присутствует при всём, что происходит в мире. С человека он спросит отчет за всё сделанное при земной жизни на суде, который наступит после смерти, при этом будет видно и учтено и “добро величиной в пылинку”, и “зло величиной в пылинку” (сура 99). Всё это будет брошено на чашу весов, но при этом милость возобладает над правом, потому что Бог милосерден.

Поскольку речь заходит о “милосердии” Бога, это может подтолкнуть к выводу о том, что Богу можно приписать конкретные свойства и тем самым сделать его явным, осязаемым, определенным, что человек может воспринять Бога в конкретной ипостаси. Эту опасность ясно осознала исламская теология и потому решительно подчеркнула, что свойства Бога, обозначенные в Коране, хотя и дают представление о нем, ни в коей мере не ставят под вопрос его трансцендентальность. Мир Бога, его подлинная сущность и бытие остаются недоступными человеку. Справедливо пишет об этом исламский теолог Смаиль Балич, подчеркивая различие между исламом и христианством: “Если библейски ориентированная христианская теология говорит не только о Боге, но о “Боге и человеке” (о “бого-человеке”), делает центральным это понятие, допускает персонификацию Бога в человеке, персональное сближение Бога и человека, то Ислам решительно искореняет из сознания верующих малейшую мысль о том, что какая-либо частица человека может быть в Божественной неповторимости”<sup>9</sup>. Таким образом, во всех отношениях Бог остается трансцендентным, он живет в недоступном человеческому видению свете. Мир Бога, следовательно, не имеет ничего общего с его творением, между ними – непреодолимая бездна, и только Бог может в этом отношении что-либо изменить, когда он обращается со своим словом к людям, как господин обращается к своим слу-

гам. Господь-Бог – важнейшая тема исламской теологии; при этом чувственные, эмоционально окрашенные понятия, такие, как распространенные в христианской теологии представления о Боге “любящем”, о Боге, который является “нашим отцом”, в исламской теологии совершенно не имеют места. Они решительно вытеснены из ислама, поскольку в них была опасность словесного очеловечивания, антропоморфизации Бога, что никак не соответствует божественному величию и могло бы превратить Бога в одну из вещей, в одно из явлений нашего мира. Утверждение об особой сущности Бога, о его несопоставимости с любыми творениями остается важнейшим положением исламской теологии, не допускающей ни малейшего приближения человека к Богу и не знающей в этих вопросах никаких компромиссов.

И этот вид божественной трансцендентальности сохраняется и после завершения человеком земной жизни. Все, кто в результате нового творения после Страшного суда получают величайшую милость, будут богато одарены радостями земного типа (см. описания рая в Коране: суры и строки 52, 17–24; 56, 10–40; 55, 46–78; 76, 5–22). Но Бога не будет и там среди них, и в этой юдоли радостей он останется трансцендентным, невидимым, недоступным. И только он один может решить, когда и кому он покажется. Поэтому в принципе этот рай – нечто иное, чем “небо” в христианстве, где речь идет о существовании рядом с Богом, около Бога, а потому и на уровне божественной благодати, в едином с Богом пространстве. В Исламе, как подчеркивает Балич, это абсолютно невозможно. Исключение составляют лишь отдельные трактовки мистиков.

Человек – а это главный предмет исламского права – создан Богом в виде мужчины и женщины (Коран, сура 53. Строка 45; 75, 36–39) и наделил его многими душевными благами и прекрасными формами (Коран 40,64; 64, 3). И каждый, кто вновь приходит в мир, приходит потому и после того, как Богом был создан Адам, поэтому на вопрос Бога “Не я ли Ваш господин?” (Коран 7, 171) имеет только один ответ – твердое “Да”. Отсюда следует, что человек, мужчина и женщина, в самом начале истории человечества был обращен в монотеизм, знал только одного бога, хотя эта древняя, изначальная ситуация могла не сохраниться в памя-

ти человечества, и родители, отступив от монотеизма, могли из своих детей делать что угодно иное.

Поле деятельности человека является этот мир, в котором он является “наместником Бога” (Коран, 2, 30) и должен претворить в жизнь планы Бога и вести жизнь по его заветам. И в принципе ничто не мешает реализации этой задачи, поскольку внутренняя сущность человека не ущемлена, не разрушена, не отягощена и тем грехом, из-за которого Адам и Ева утратили рай, то есть никакой наследственный “первородный грех” не ограничивает человеческие возможности, и следовательно, ему не нужен никакой спаситель для того, чтобы снова стать святым. Этот позитивный аспект “*conditio humana*” не исключает и негативных сопутствующих явлений. Коран знает, что человек слаб по своей натуре (Коран 4, 28), быстро приходит в отчаяние, падает духом (Коран 30, 36), забывает о Боге, когда у него всё благополучно (Коран 17, 83), что его действительно тянет к себе зло (Коран 12, 53). А зло, как следует из Корана (12, 53), коренится в “неповиновении”, в “гордыне” (*масья*). Теолог Аль-Багдади (умер в 1037 году), разъясняя смысл исламского учения, трактовал этот термин как понятие, противоположное “*послушанию*”<sup>10</sup>.

Упоминание о неповиновении человека и об ответственности человека за его добрые и дурные поступки (Коран, 2, 286) предполагает свободу действий, что находится в противоречии с другими высказываниями Корана, согласно которым Бог является творцом всего сущего (Коран, 6, 102), что он создал людей и “дело их рук” (Коран 37, 96), что он сам вводит их в заблуждение и наставляет на путь истины (Коран 6, 39), как ему заблагорассудится, поскольку он всемогущ и всё совершается по его воле. Исламская теология не одно столетие пыталась разрешить это противоречие и, наконец, нашла решение в очень своеобразном сочетании онтологии и морали. Согласно этому решению, вершит дело Бог, но человек принимает на себя моральную ответственность за случившееся. Это объяснение можно в полной мере развернуть, если представить себе какое-либо злое дело, разложив его свершение на отдельные фазы и убедившись, сколько должно быть совпадений и условий для того, скажем, чтобы на самом деле произошло убийство: и соответствующее смертельное оружие должно было быть на ме-

сте и не дать осечки, и убийца должен был успеть броситься первым, и любые другие помехи должны были быть устранены. А поскольку всё в воле Божьей, то Бог мог организовать всё это иначе, чтобы не допустить преступления, чтобы ничего такого не произошло. В связи с этим встает вопрос, не несет ли Бог вину за свершившееся преступление. Ответ, согласно основанной Аль-Ашари (умер в 935 году) школе суннитского ислама, означает только одно: хотя Бог придает силу реализации плана, он не несет никакой ответственности за злой умысел и его осуществление, ибо только грешный человек совершает это деяние и отвечает за него<sup>11</sup>. Таким образом, Бог остается вне любых моральных упреков и осуждений, последние ложатся только на человека, хотя поступок – с онтологической точки зрения – мог бы не состояться, если бы Бог не дал силы для его свершения.

Бросается в глаза, что в дискуссии о злых деяниях дьявол (*Иблис*) не играет никакой роли. И хотя его существование признается исламом, он выступает здесь, – прежде всего в исламской мистике. – не как мощный и великий антипод и противник Бога, а лишь как один из ангелов, созданных Богом: ему, как и другим ангелам, бог повелел пасть ниц перед Адамом, но он и его свита отказались это сделать (Коран, 7, 11–19). Исламские мистики, как и многие современные мыслители исламского мира видят в этом бескомпромиссное проявление монотеизма, отождествляя данный в тексте Корана глагол “пасть ниц” (*сагада*) с коленопреклонением перед Богом (*сугуд*, от которого происходит слово *масгид* – мечеть) и расценивая непослушание Иблиса и его свиты как проявление принципиальной верности монотеистическим убеждениям, которые были так сильны, что Иблис и его сторонники предпочли пойти на непослушание и принять на себя все вытекающие отсюда последствия, нежели пожертвовать своими монотеистическими убеждениями и верованиями во имя послушания. Оказавшись перед дилеммой выбора между монотеизмом и послушанием, Иблис и его окружение выбрали монотеизм. Другие ангелы, напротив, выбрали послушание и стали, таким образом, идеальными слугами и посланцами Бога. Их положение, соответственно, – до Страшного суда, – совсем другое, и оно может в той мере сравниться с положением людей, в какой и люди бы-



вают поставлены перед необходимостью решать, выбрать ли им послушание или непослушание Богу и его указаниям.

А выражением такого послушания, наряду с истинной верой, является соблюдение предписаний, сформулированных в Коране: “Не в том благочестивость, чтобы на восток или на запад лик свой обратить, а в том, чтобы уверовать в Аллаха, и в Судный день, и в ангелов его, и в Писание Святое, и в пророков; и из любви к Богу добром своим, своими деньгами, – как бы он ими не дорожил, – делиться и с тем, кто близок по крови, и с сиротой, и с бедняком, и с нищим, и с путником, и с теми, кто вызывает о помощи; и с рабами (для их выкупа)”. И по часам молитвы совершать, платить милостыню (*закят*)\*; скрепленный договор исполнить; и стойким быть, и терпеливым в несчастьи и в страдании своем, во все минуты страха и смятенья, – таков лик праведных, верных Аллаху” (Коран, 2, 177). Из этого определения ясно, как сильно и глубоко проникнуто исламское учение идеей общинности: интересы общины явно выступают здесь на первый план, а помощь нуждающимся становится центральным постулатом Корана.

Вопросы, которые затрагивает Коран, касаются почти без исключения всех сторон жизни отдельного человека и общества. Сюда входит и право наследства, и процессуальное право, и наказания (уголовное право). Так, в Коране указывается, что женщина имеет право на наследство, хотя получает она в наследство лишь половину того, что на её месте может получить мужчина (Коран 4, 12). Далее Коран обеспечивает женщинам право давать показания в суде, где она может выступать в качестве свидетельницы, но и здесь её слово имеет лишь половину того веса, какой имеет слово мужчины (Коран 2, 282). Эти примеры свидетельствуют о том, что в отличие от религиозного равенства перед Богом, в общественной жизни положение женщины никак не определяется равенством или равноправием с мужчиной. Об этом говорит и то, что согласно Корану мужчина может иметь одновременно до четырех женщин в качестве законных жен (Коран, 4, 3). Однако на практике полигамия встречается в

\* *Закят*, или *закат* – очистительная милостыня мусульманина, величина которой пропорциональна его состоянию, налог с имущества и доходов, который перераспределяется среди бедных и неимущих мусульман или идет на общие нужды общины. (Прим. перев. – С.Ч.).

исламском мире гораздо реже, чем это следует из теории и из рассказов европейских путешественников.

В области уголовного права надо упомянуть о различиях, которые делает Коран между наказаниями “*хадд*” и “*тазир*”. Наказание “*хадд*” назначается за особо тяжкие проступки, среди которых покушения на чужую собственность (например, за воровство предусмотрено отсечение руки; Коран, 5, 38) и нарушения нравственности (супружеская измена, например, наказывается 100 ударами плетей, которым подлежит и мужчина, и женщина; Коран, 24, 2). Другие наказания, называемые “*тазир*”, назначаются по усмотрению судьи.

Исламская история может служить примером того, как правовая система, сохраняясь в практике, гибко меняется в применении к новым ситуациям, и если она и сегодня всё еще подвергается критике, то произрастает эта критика не из самой системы, а вторгается извне, со стороны, от той модернизации, которая проникает в эту систему.

Со времен экспедиции Наполеона в Египет в 1798 году в исламском мире нет покоя. Он всё больше втягивался в стратегию крупных европейских держав (прежде всего Франции, Британии и России), которые в 19 веке установили колониальное господство над важнейшими зонами исламского мира, а после Первой мировой войны и в некоторых странах Ближнего Востока, на которые распалась Османская империя выступали как державы, имевшие “мандат” на управление “подмандатными территориями”, что было прямым наследием колониальной системы. К этому добавилось после Второй мировой войны включение интересов США в этот регион. И хотя в наше время политическая самостоятельность и независимость государств исламского мира гарантирована, в экономическом отношении они, как и прежде, находятся в зависимости от Запада. В истории общественной мысли, в движении идей Запад несомненно оказывает влияние на судьбу исламского мира, причем стремительный натиск европейских идей и концепций модернизации приходит в противоречие с традициями исламского мира и создает конфликтные ситуации в этом регионе. Всё более ясным становится, что речь при этом идет не о внешней стороне дела, например, о техническом прогрессе и технологическом сближении с Западом, а о вызовах, затрагивающих внутреннюю при-

роду ислама. И хотя все едины в том, что возникшие таким образом проблемы были “импортированы”, все понимают также, что обратно “экспортировать” их будет совсем непросто, трудности придется так или иначе преодолевать.

В зависимости от того, какие моменты играют в создавшихся противоречиях решающую роль, целесообразно разделить эти проблемы на внутренние и внешние, хотя ясно, что такое деление условно и относительно, поскольку воздействие извне и внутренняя реакция на внешние импульсы между собой тесно связаны. Но для большей ясности изложения мы такое разделение используем.

#### *а) Внутренние проблемы организационной структуры и веры*

Внутренние проблемы, с которыми сталкиваются мусульмане, касаются прежде всего обращения с Кораном как священной книгой, принципов теологического и правового решения вопросов, всех проблем власти, господства, лидерства, отношений между людьми, включая отношения полов, вождей и масс, “ведущих” и “ведомых” в политике, не говоря уж о такой проблеме, как обращение с инакомыслящими и отступниками. Кризис веры или критическое отношение к её догматам, как это имело место в западном христианстве со времен эпохи Просвещения, до сих пор не известны большинству стран с преобладающим мусульманским населением. Кажется, их вера в единого Бога еще несколько не поколеблена, сохраняет первоначальную силу и ныне, как и прежде, принята обществом. Во всяком случае никакой открытой критики религиозных постулатов, текстов Священного писания в исламском мире нет, даже если речь идет о таких моментах, которые с трудом укладываются в сознание современного человека, например, если речь идет о том, что Иисус родился от непорочной Девы, или о чудесах, которые еще до Иисуса творил Моисей. Причина этого, вероятно, заключается также и в том, что по сравнению с христианским верованием ислам гораздо меньше обременен обязательными догмами. Однако одного этого объяснения недостаточно для понимания столь последовательного отсутствия каких-либо критических, подвергающих сомнению принципы веры выступлений в исламском мире. Здесь, вероятно, не последнюю роль играют обстоя-

тельства, связанные с тем, как относятся в этом мире к инакомыслящим и вероотступникам. И хотя ислам почти не знает каких-либо жестких, определенных организационных структур, солидарность мусульман в этих вопросах очень сильна. А поскольку нет организационных структур, критика в их адрес не имеет почвы, и обращаться эта критика может на сам Коран, на отношение к Корану как Божественному откровению, на традиции, которые существуют в теологии и правовой системе, наконец, на структуры власти.

Особенно чувствительны бывают мусульмане к попыткам западных, европейских ориенталистов переносить на Коран те историко-критические методы, с помощью которых исследуются библейские тексты, и заявлять, будто “нельзя верить тому, что Святое Писание послано с неба”, что оно является “исторически обусловленным выражением религиозных взглядов, которое создано людьми”<sup>12</sup>. Такой перенос методов исследования позволяет сопоставить айаты Корана с данными исторической науки и археологии и этими данными проверить его достоверность. Характерно при этом, что на первый план выступают, формируя контрверсию между Кораном и наукой, именно эти две выше названные научные дисциплины, а не естествознание, которое играет ведущую роль в европейской культуре нового и новейшего времени. Позиции мусульман в этом выявившемся противоречии неоднозначны, они варьируются от полного отказа давать какие-либо ответы на критику Корана, исходящую извне, до согласия на частичные уступки и даже требования прочтения Корана заново (“relecture du Coran”, согласно Мухаммаду Аркуну). Любая редукция книги священных откровений, её приближение к светской науке, привидение к общему знаменателю с представлениями непосвященных, как это пытается сделать один из современных мыслителей в сфере исламской теологии Сеид Хуссейн Наср, наталкивается на решительное сопротивление и отклонение подобных попыток со стороны прежде всего иранской религиозной философии, да и других мусульман. Он же вместо этого предлагает вовлечь христиан с их христологией в некое христианско-исламское сотрудничество, чтобы совместно выработать методологию, которая позволила бы соединить новейшие знания с учетом специфики Священного писания<sup>13</sup>. Такая установка открывает, как нам кажется, перспективу дол-

госрочного приложения той методологии, которая обеспечит редукцию священных постулатов на светский мир и диалог с критикой, идущей извне. Было бы очень желательно обеспечение такого продуктивного диалога вместо догматического отклонения любых попыток приложения новых знаний и итогов научных открытий к данной сфере.

И в отношении к традиции в исламской теологии и праве традиционная позиция исламских мазхабов “Закрывать ворота для исследования” также может быть подвергнута ревизии. Всё более становится очевидным, что найденные в прошлом решения, в частности, в области права, не могут быть установлены раз и навсегда, оказываются бессильными или недостаточными перед лицом проблем и обстоятельств нового времени и нуждаются в пересмотре или корректировке, тем более постольку, поскольку сделаны они были людьми в определенных исторических условиях, а не даны в Коране как окончательные истины.

Несомненно, самая сложная и деликатная проблематика связана с вопросами власти и господства среди людей. Банальной темой, с которой начинается всякий разговор об исламе, является положение женщины в мусульманском мире, и этот раздражающий общественное сознание фактор приводит в спорах к массе недоразумений, к упрощению механизмов защиты и нападения, так что подлинную сущность проблемы и связанных с нею противоречий становится всё труднее понять<sup>14</sup>. Исламская сторона нередко отождествляет свободы для женщин, эмансипацию и самоопределение с разгулом проституции и сексуальной распущенности, что противоречит всем традиционным представлениям о нравственности и порядочности. С другой стороны, в европейском общественном мнении довольно широко распространены представления о том, будто мусульманские женщины остаются ничем иным, как рабынями своих мужей, которые, согласно Корану (4, 34), занимают господствующее положение в семье, возвышаются над своими женами и имеют право бить их, если те проявляют непослушание. Но достаточно присмотреться внимательно к европейской истории, чтобы убедиться, что подобная практика вовсе не чужда и западному христианскому миру. Женское движение на Западе также должно было добиться пересмотра многих стереотипов и пред-

рассудков, как ныне это должно произойти и на мусульманском Востоке, где к общим женским проблемам добавляются такие специфические, как гарем, чадра и т.п. (я называю лишь наиболее типичные формы проявления). Интерпретация соответствующих аятов Корана и мнения относительно унаследованных нравов также бывают весьма различны. Одни склонны к модернизации представлений и, обращая внимание на то, что согласно Корану (4, 1) “Бог создал мужчину и женщину из единой субстанции”, настаивают на принципиальном равенстве полов; другие, соглашаясь с принципиальным равенством, обращают внимание на функциональные различия и разные сферы деятельности мужчины и женщины; наконец, третьи выступают против любой модернизации и настаивают на традиционном общественном укладе, который якобы соответствует Божьей воле. Кто из них окажется в большинстве, во многом зависит от дальнейшего развития всей системы общественных отношений.

До сих пор почти повсеместно в исламском мире обычной формой политического устройства была автократическая система – централизованная власть, сосредоточенная в руках одного человека, который по своему усмотрению правил своими подданными\*.

\*Хотелось бы обратить особое внимание на этот тезис исследования профессора П. Антеса, который многое объясняет в тенденциях современного развития независимых государств с преобладающим мусульманским населением, образовавшихся после распада СССР (таких, как Туркменистан, Узбекистан, Азербайджан и т.д.), а также некоторых республик с преобладающим мусульманским населением в составе Российской Федерации (Татарстан, в известной мере – Кабардино-Балкария, Ингушетия и другие). Не составляет здесь исключения и Чечня, которая прошла в 1990-е годы свой особый, трагический путь развития. Массовая поддержка местным населением своих республиканских лидеров (новых президентов); популярность этих лидеров, по внешним формам выражения граничащая с проявлением “культы личности”; конституционное и практическое закрепление за ними того объема реальных властных полномочий, который позволяет западным обозревателям с тревогой говорить о диктатуре; такие поразительные для просвещенного европейского сознания моменты, как результаты президентских выборов и иных голосований и массовых опросов, при которых более 90 % голосующих без колебания отдают свои голоса за единого кандидата – “национального лидера”, не могут быть объяснены только специфическими современными обстоятельствами, без учета традиций, без понимания веками формировавшегося политического менталитета мусульман, ориентированных на гражданскую лояльность, на послушание одному единственному верховному господину (который мог называться халифом, султаном, шахом,

Он мог при этом и советоваться с другими, но это не было обязательным условием его власти. Вследствие этого революционная идея разделения власти между всеми гражданами страны (демократия) оказалась привнесённой, импортированной в исламский мир из Европы и встретила в этом мире порою весьма сильный, массовый протест.

Очень точно выразила реакцию мусульман на вторжение в их историю импортированных с Запада требований свободы и демократии Фатима Мерниси, которая написала: “Запад, неустанно твердя о демократии, позволяет снова всплыть на поверхность тому призраку-кораблю, на котором за непослушание отсекали головы, возобновиться “войне меча и пера”, ко-

ханом, президентом республики, верховным аятоллой или генеральным секретарем правящей партии – это не меняло сути дела), на почитание его власти. Данная психологическая установка на лидера (диктатора, вождя), которому рядовой мусульманин может и должен доверить всю полноту власти и которого он обязан поддерживать в любых испытаниях, явно обнаруживается в общественном развитии и многих зарубежных мусульманских стран (Ирак, Иран, Тунис, Палестина), а также мусульманских народов, стремящихся к восстановлению своей государственности. Недавние (конец 1997 года) события в Крыму и результаты внеочередной сессии Третьего Курултая крымскотатарского народа (19–21 декабря 1997 года) также трудно понять без учета этого традиционного фактора социально-политических отношений, этого стереотипа гражданского менталитета мусульман: отвергнув всё (даже обоснованные, даже вызывающие массовое сочувствие) доводы оппозиции, выступившей против Председателя Меджлиса крымскотатарского народа Мустафы Джемилева, Курултай единодушно выразил доверие М. Джемилеву, чрезвычайно расширил круг его полномочий и осудил (фактически изгнал из всех органов власти и самоуправления) усомнившуюся в правоте Председателя и принципах единоначалия оппозицию.

Мусульмане совсем не всегда столь искренне и горячо любят тех своих вождей, за которых они единодушно голосуют или беззаветно умирают в военных коллизиях, как это может показаться по внешним формам проявления этого единодушия и беззаветности; но они в большинстве случаев, действительно, глубоко и искренне убеждены в том, что любой разлад во власти, раскол, отступление от единоначалия, сомнения в правоте повелителя и вытекающие отсюда действия могут погубить их страну, привести к национальным катастрофам, хорошо известным и по старому, и по новому (Афганистан, Таджикистан) историческому опыту. Разумеется, нельзя одной только традицией, одним только “мусульманским менталитетом” объяснять наличие диктаторских и авторитарных режимов в современном мире (тем более что такие режимы возникают не только в исламских регионах, с одной стороны, и не во всех исламских регионах, с другой стороны), но не учитывать этой особенности было бы серьёзной ошибкой. (Прим. перев. – С.Ч.).

торая снова ударит по тем интеллектуальным кадыям, которые увлечены идеей справедливости, по тем суфийским братствам, которые хотят свободы, по тем поэтам, которым всегда удавалось отстоять перед халифами свою индивидуальность и свой шариат, как наиболее точное выражение сути божественного закона”<sup>15</sup>. Мерниси полагает, что апелляция к религии для легитимизации авторитарной формы правления во многих регионах мусульманского мира не случайна; напротив, она опирается на длительную традицию. Её изложение содержится в книге средневекового ересиографа Аш-Шахрастани “Аль-Милал ва-нихал” (“О религиозных общинах и сектах”). Мерниси пишет в этой связи: “Там задействованы шесть ключевых слов, которые выражают две стороны противоположностей. На одной стороне – “дин” (религия), “итигад” (вера) и “таа” (послушание), на другой стороне – “рай” (личное мнение), “иджат” (обновление, модернизация) и “ибда” (творение, созидание). Конфликт заключался в том, что второй полюс с течением столетий всё больше окрашивался в негативные тона, обретал отрицательное значение, разрушительный смысл”<sup>16</sup>. Эта традиция привела к тому, что в мусульмански ориентированных кругах легко стали отождествлять веру с послушанием и свободу с атеизмом”<sup>17</sup>.

Требование к разделению власти между всеми гражданами основано на принципе, совершенно новом по отношению и к классическому исламу, и к классическому христианству, а именно принципу *прав человека*. Справедливо указывает на это геттингенский политолог сирийского происхождения Бассам Тиби: “В исламе мусульмане, как верующие, имеют обязанности по отношению к общине – умме, но не имеют никаких индивидуальных прав в смысле правовых претензий. Чтобы права человека, как индивидуальные права, можно было представить в исламском мире, надо прежде всего сделать акцент на обязанностях и только в системе *обязанностей* может получить развитие концепция *индивидуальных прав*”<sup>18</sup>. Исходя из этого главного принципиального положения, Тиби далее рассуждает: “Прежде всего встает вопрос, оправдано ли то, что не-западная культурная система ислама в её этических измерениях оценивается по критериям западной культуры, что происходит, в частности, с правами человека в международном понимании этих

норм. С моей точки зрения *этика прав человека составляет ядро нашей глобальной цивилизации*<sup>19</sup>. Говоря о возможных в этой связи нареканиях в защите колониализма, Тиби подчеркивает: «Наряду с отмеченной необходимостью реформы исламского права мусульмане должны в первую очередь уяснить разницу между господством Запада и универсализацией международных стандартов, связанных с правами человека. По отношению к Западу можно критиковать один аспект западной политики (а именно стремление к установлению политической гегемонии) и одновременно принимать другой аспект этой политики (*этику культурной модернизации*). Стандарты и нормы, связанные с правами человека, основаны на прерогативе универсальных правовых норм и нравственных ценностей, и их не надо смешивать и путать с навязыванием политической силы и гегемониального господства»<sup>20</sup>.

С вопросом о правах человека связана критика так называемых наказаний «хадд» в исламе. Указывается на то, что попытка посягнуть на человеческую личность, ущерб, наносимый человеческому телу (например, усекновение руки), невыносимы для человеческого достоинства, и поэтому они должны быть исключены. Жестокость такого рода наказаний ощущали уже ученые в области исламского права прошлых веков. Но они делали из этого иные выводы, а именно, так же, как иудейские раввины и христианские церковные судьи, настолько ужесточали условия, при которых вердикт о таком наказании мог быть вынесен, что практически такие случаи становились невозможными, однако поставить под сомнение записанное в Коране и снять это положение они не разрешали. Вероятно, и в будущем дискуссия в этой связи скорее пойдет по пути дальнейшего уточнения тех условий, при которых такое наказание возможно, нежели по пути общего отказа от данного принципа. То же самое касается и заново уточняемого обращения с инакомыслящими («неверными») и отступниками от веры, хотя надо отметить, что ислам уже в прошлом большее значение придавал праведным делам – ортопраксии, нежели праведному вероисповеданию – ортодоксии. И всё же открытым остается вопрос, пойдет ли развитие мусульманского мира по пути поисков универсальных этических норм и формулировок деклараций о «мировом этосе»<sup>21</sup>, которому одинаково должны следовать как верующие, так

и не верующие, или усилится тенденция к более четкому профилированию собственно мусульманской этики, не обязательно на основе ортодоксии, но вполне возможно – на основе ортопраксии.

Такого рода профилирование позволило бы мусульманам точнее определить «правильное» начало (Orthon) в их практике. Предпосылки к этому мы видим прежде всего в усилиях привести в порядок исламскую экономику, установить некий единый исламский экономический порядок. При этом встает вопрос об отношении к остаткам западной экономической системы, которые, как считается, можно будет преодолеть, как позорное наследие, как только люди будут готовы встать исключительно на особый, исламский путь решения экономических проблем. Опыт исламской республики Иран и первые попытки, предпринятые в этом направлении в Алжире показывают, что на региональном уровне при помощи социальной сети каритативных, поощрительных мер – это может иметь успех, но в общенациональном. А тем более в интернациональном масштабе до сих пор ничего серьезного из этого не получилось.

Экономическая тема выходит за пределы тех «внутренних» проблем, с которыми сталкивается современный ислам перед лицом модернизации, и глубоко проникает в сферу его противоречий с внешним миром.

#### б) Противоречия с внерелигиозными идеями

Первое и острейшее противоречие, связанное с модернизацией, было то, что по мнению военных исламского мира их поражение в войнах с европейскими державами в 19 веке было вызвано техническим отставанием и недостатком современных технологий, преодолеть который можно было только путем учебы у европейцев<sup>22</sup>. Поэтому Ататюрк сформировал новую Турецкую республику, оставшуюся после Первой мировой войны последним осколком бывшей Османской империи, по европейским законам и уложениям. Вплоть до костюмов и одежд, всё было подчинено стремлению напоминать Европу, следовать европейским образцам, особенно в области экономического развития и технического прогресса, но приблизиться к европейскому уровню Турции всё же не удалось. Выяснилось, что имитируя Европу еще долго, а может быть и никогда не станешь европейцем,

свою же исламскую идентичность при этом можно потерять. В последние десятилетия 20 века всё более выявляется, сопровождаемый и усиленный экономическим кризисом, глубокий кризис идентичности в исламском мире, всё яростнее требующий разрешения. Как и прежде, все хотят здесь научно-технического прогресса и, как зачарованные, видят в создании “исламской атомной бомбы” символ мощи и власти, отклоняя при этом те прогрессивные общественные преобразования, которые соответствуют западноевропейской или североамериканской модели развития.

Это отстранение приводит к очевидному фиаско, когда дело касается всё возрастающей дистанции исламского мира от европейских философских идей и от европейской культуры. Многие мусульмане имеют величайшие предубеждения против “западной” музыки (хотя прежде всего так называемая поп-музыка очень нравится молодежи исламского мира) и против “западного” изобразительного искусства, поскольку оно нарушает запрет Корана на изображение человеческих лиц и тел, а при изображении обнаженного тела переходит, с исламской точки зрения, всякую меру стыда и уважения к нравственности. Как крайнее выражение этой тенденции к дистанцированию от европейской культуры, можно рассматривать дискуссию вокруг “Сатанинских стихов” Салмана Рушди<sup>23</sup>, которая достигла своего апогея в 1989 году, когда аятолла Хомейни специальной фетвой приговорил Рушди за оскорбление Пророка Мухаммада к смертной казни и призвал мусульман привести этот приговор в исполнение. И хотя многие мусульмане не разделяют такого резкого общественного осуждения и не выражают свою солидарность с этим приговором, они всё же, – и это очень знаменательно, – полагают, что Рушди не должен был в своем романе затрагивать частную жизнь центральных персонажей исламской религии (рядом с Мухаммадом там в несколько двусмысленном свете выступают также его жены). Они выражают таким образом свое сомнение в правомерности слишком большой “свободы искусства”, которая стала в Европе одной из догм процесса модернизации.

К противоречиям ислама с внешним миром относится также современный диалог религий. В Европе этот процесс рассматривается как “внутрирелигиозный диалог”, который изна-

чально не был рассчитан на духовные запросы мусульман. Однако мусульмане принимают в нем участие, не желая самоустраняться от общих задач и религиозных проблем человечества и полагая, что в ходе этого диалога они смогут выдвинуть собственную платформу, с которой они смогут верно обрисовать и представить свое вероучение сторонникам других религий. При этом для большинства мусульман их собственная вера обладает такой мощной эвиденцией, что они даже не в состоянии представить себе, что другие люди могут не быть мусульманами, если только они не находятся под давлением чужой злой воли (здесь обычно упоминаются миссионеры и империалисты) или если они не являются полными невеждами.

Однако и ход межрелигиозного диалога, и сама действительность убеждает религиозных лидеров в том, что среди людей распространено множество религий и по всей видимости эта ситуация сохранится и в обозримом будущем, поэтому необходимо найти *modus vivendi* для общей совместной жизни. И если ислам и готов встать на путь такого религиозного плюрализма, то всё же три вопроса остаются при этом еще не решенными.

Во-первых, способна ли исламская система права быть действительно адекватной формой по отношению к современному миру? Ведь она исходит из разделения мира на “мир ислама” (*дар аль-ислам*) и противоположный ему мир, находящийся вне ислама (*дар аль-харб*), присовокупляя к сфере “мира ислама” еще условно связанную с ним умиротворенную зону. При таком разделении мира на две части, какое может соответствовать действительности лишь в самом отвлеченном обобщении, весь мир за границами ислама рассматривается как источник угрозы и войны (*харб*) против “исламского дома”. Ответная реакция мусульман на эту ирреальную ситуацию известна в западной литературе под наименованием “священной войны”, хотя соответствующее этому понятию арабское слово “джихад” не означает ни “войны”, ни “священной войны”, а переводится как “усилие” (“духовное усилие”, “напряжение”) и изначально может быть никак не связано с военными действиями, а соответствовать, например, тому духовному усилию и напряжению, которое требуется от человека, вставшего на путь к Богу через молитву, через пост и т.п.

Во-вторых, не является ли присущая отдельным периодам высокая индивидуальная мобилизация гомогенных в религиозном отношении регионов скорее исключением, чем правилом? Так называемая исламская диаспора в Западной Европе является первым индикатором того, что мыслить можно не только в категориях общего “дома ислама”, но и отдельных исламских групп, семей, наконец, индивидуальностей и исходить из их интересов. И в исламе мало кто задумывался о том, чтобы дать этим людям какую-либо ориентацию в их жизни, ибо обычные реалии, с которыми до сих пор считался ислам, – это целые страны и государства с большинством мусульманского населения и с мусульманскими правительствами\*. Прак-

\* И этот тезис профессора Антеса имеет непосредственное отношение к положению “мусульманской диаспоры” в бывшем СССР и в современной Российской Федерации, где кроме республик и регионов с подавляющим большинством мусульманского населения и с исторически сложившимися традициями мусульманской культуры, исламской цивилизации, существует измеряемая миллионами конкретных человеческих судеб и жизней “мусульманская диаспора”, далеко не однородная в социальном, этнопсихологическом и религиозно-психологическом измерении. Насколько помогает этим людям приверженность к исламу, стремление следовать заветам Аллаха и указаниям Корана в их нынешней борьбе за существование, за свое социальное благополучие, духовное и культурное свободное развитие, за свое человеческое достоинство и человеческие права, насколько они сами ощущают себя представителями единой мусульманской уммы (или ищут иные формы самоидентификации, отдавая приоритет этническим, административно-географическим, профессиональным, клановым и иным показателям их принадлежности к той или иной гражданской общности) – это вопрос, который требует дальнейшего углубленного и социологического, и культурологического исследования. Лишь в качестве самого предварительного вывода из начатых в этом направлении исследований мы можем говорить о том, что мусульманская идентичность для этих людей всё же не только не бесполезна, но чрезвычайно важна, что в опоре на исламские традиции они черпают определенную силу, позволяющую выдержать и социально-политические стрессы, и нравственные испытания, характерные для непростого и нелегкого советского и постсоветского времени. Не напрасно строятся и открываются в наши дни мечети, скажем, в Москве, Петербурге, в Нижнем Новгороде, Минске или Киеве, не говоря уже о тех городах – Поволжья, Урала, Кавказа, Сибири и других регионов, где мусульманское население жило с момента основания этих городов и ныне представляет не столько сложившуюся сравнительно недавно, динамично мигрирующую “диаспору”, сколько коренных жителей этих земель. И хотя в общей сумме способов самоидентификации, психологических стереотипов, приоритетных представлений, духовных ориентиров “советского” и “постсоветского” человека, особенно “мусульманина”, проживающего вдали и в отрыве от исторического

тически в этическом аспекте это означает, что во всех случаях, в которых невозможно достичь консенсуса, мусульмане вынуждены искать компромиссных решений с помощью методов и критериев, которые оказываются вне границ собственно исламской традиции, определенной Кораном.

Наконец, в-третьих, нужна ли вообще принципиально обшая этическая ориентация для всех мусульман, если очевидно, что никаких рецептов на все случаи жизни, никаких универсальных патентов, позволяющих определить правильную линию поведения и найти правильное решение для бесконечного множества конкретных вопросов и задач, требующих быстрого решения, дать невозможно? Как конкретный пример можно привести развитие генной технологии, в отношении которой необходимо без промедления решить, насколько мы готовы допустить её в нашу жизнь и каковы этические границы возможных в этой области экспериментов.

#### IV. ЗАКЛЮЧЕНИЕ И КРАТКАЯ ОЦЕНКА ВОЗМОЖНЫХ ПЕРСПЕКТИВ РАЗВИТИЯ В БУДУЩЕМ

Все сказанное выше свидетельствует о том, что ныне мусульмане – более чем когда-либо за все последние столетия – находятся в состоянии поисков своего собственного пути. Эти поиски еще более ускоряются и стимулируются обстоятель-

ареала распространения ислама, исламские моменты и мотивы самоидентификации ни в коем случае не преобладают над социальными, политическими, этническими, языковыми (преувеличивать их значение было бы неверно, и скажем, этническая консолидация татарского или чеченского “землячества” в той же Москве гораздо сильнее и ошутимее, чем общая солидарность “всех мусульман” Москвы), но и отжившими свой век моменты общей исламской солидарности никак нельзя считать. Возобновившиеся в последнее время, широко отмечаемые, как массовые ритуалы, общемусульманские посты, праздники, паломничества в Мекку (*хадж*), даже обычные, еженедельные пятничные намазы в столичных мечетях объединяют все социальные прослойки и национальные группы московских мусульман, составляющих в целом довольно внушительную общественную силу. В отдельных случаях в этой среде верность мусульманским традициям и реально осуществляется, и внешне демонстрируется даже более рьяно, чем там, где мусульманское население составляет устойчивое большинство и где мусульманская религиозность не выделяется в общей культуре и духовной жизни народа. (Прим. перев. – С.Ч.).



ствами, которые связаны с экономическими проблемами, трудностями, переживаемыми большинством стран с мусульманским населением из-за его быстрого естественного прироста, с профессиональными установками и интересами молодых поколений, наконец, с тем, что импортированные из Европы или США модели общественного развития (такого типа, как национализм, социализм, капитализм) показали свою непригодность для функционирования в местных условиях. Решение проблем люди пытаются найти в том, что они называют “исламским”, но что конкретно имеется в виду под этими “исламскими” моделями развития – остается во многом спорным и неясным. Пожалуй, в каждой стране имеются разные группы, которые предлагают свой путь и выступают за решение проблем согласно их концепции. Мы не имеем здесь возможности изложить их все применительно к разным странам<sup>24</sup>. Мы можем только с достаточной уверенностью утверждать, что единого, *одного* исламского пути всё же не существует, а в центре общественного внимания и дискуссий оказываются многие и разные модели. Поэтому было бы крайне неточно и ущербно для научного анализа объединять все эти различные попытки таким понятием, как *фундаментализм*<sup>25</sup>.

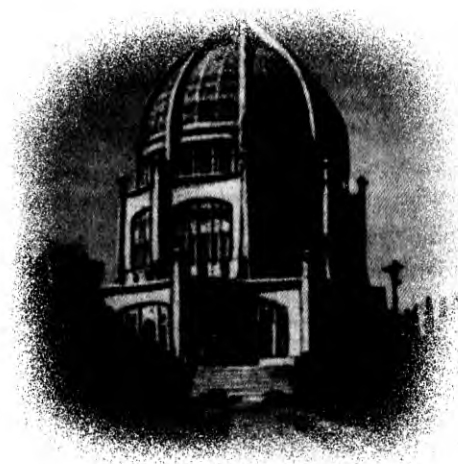
Причина этого многообразия путей и возможных решений кроется в самой исламской истории. Говоря о внутренней дифференциации Корана, мы старались подчеркнуть, что наряду с Кораном сегодня нужны и другие правовые источники для регулирования общественных отношений и ответа на новые вызовы и вопросы времени. В то время как одни (например, Хомейни и его последователи) видят единственный источник правовых решений в шариате, другие (например, мусульманские братства) хотят опираться только на Коран, а третьи исходят из того, что даже в самом Коране надо видеть разницу между вечными истинами и указаниями, имеющими временное, преходящее, предопределенное меняющимися условиями значение, (исмаилиты под руководством Ага-Хана) и более того – разницу между первой частью откровений, высказанных в Мекке, и второй частью откровений, сделанных в Медине (так считает Махмуд Мухаммад Таха). Но независимо от различий между ними, все эти группы оказываются перед лицом тех проблем, которые выдвинуты временем, эпохой модерни-

зации. Одни, как Атанюрк, пытаются решить эти проблемы на пути секуляризации, другие, наоборот, ищут выход в возвращении назад в исламскую историю. Таким образом, мусульмане перед лицом своего будущего оказываются сегодня на распутье. Ясно, что даже самая последовательная верность старым заветам и образцам, к которой люди обращаются в знак протеста против вызовов времени, вопреки тенденциям к модернизации, не может привести к повторению истории. Да и само по себе такое возвращение в прошлое – это лишь один из вариантов концептуального ответа на требования модернизации. Возможны при этом и другие варианты, другие пути, которые обсуждаются и по которым будет еще немало споров. Представляется, что вопрос о будущем развитии исламского мира сегодня находится, в принципе, в стадии движения, становления и внутреннего раскола. Это проявляется при попытках установить исламские ориентации в современном мире и создать новые группировки. Принадлежность к таким группировкам со временем, постепенно может стать более важным индикатором, чем традиционное деление мусульман на суннитов и шиитов или выявление их принадлежности к разным мазхабам – правовым школам и толкам.

По какому пути пойдет развитие исламского мира – этот вопрос имеет огромное значение и для той части человечества, которая не принадлежит к мусульманской общине, поскольку исламский мир становится важным политическим и экономическим фактором для всего земного шара, во всяком случае для Европы и Америки. К этому добавляется и то обстоятельство, что со временем всё более увеличивающееся число мусульман будут проживать за пределами исламского мира и их судьбы окажутся непосредственно связанными с судьбами тех, с кем они будут жить рядом. Ясно, что все исламские группы, действующие как внутри, так и вне исламского мира, стремятся сами или вынуждены сотрудничать в политическом и хозяйственном отношении с неисламскими группами, чтобы достичь своих целей. Таким образом, и те, кто не является мусульманами, втягиваются в развитие исламского мира, в процесс принятия решений, и со своей стороны могут выбирать, кого они хотят поддержать для обеспечения мирной совместной жизни. Безусловно, подавляющее большинство мусульман стремится

к мирной жизни на планете, на которой всем бы хорошо жилось, однако мнения о том, какой путь ведет к этой цели, очень сильно расходятся. Эти расхождения, видимо, в значительной мере определяют характер и направление дискуссий среди мусульман и не-мусульман в ближайшие десятилетия.

Петер Герлитц



Религия Бахаи

## ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

История религий не стоит на месте. Она непрерывно развивается. Новые откровения не просто отпочковываются и отделяются от классических религий, но при возникновении так называемых «новых религий» формируются новые системы, появляются новые имена их основателей. Когда они с целью шире развернуть миссионерскую деятельность выходят за пределы собственного культурного круга и вторгаются в тот или иной «чужой» культурный круг, возникает масса проблем, которых практически не знали рассмотренные выше мировые религии на стадии их возникновения. Теперь новые религии, если они претендуют на распространение в мировом масштабе, должны считаться с новой ситуацией. Для их теологии это означает необходимость ассимиляции, или адаптации по отношению к чужой культуре, то есть так называемой «аккультурации». При этом происходит неизбежная верификация, корректировка и даже полное устранение отдельных теологических и этических принципов и интеграция «чужих» религиозных элементов, представленных на поле миссионерской деятельности, в результате чего возникает религиозная система эклектического и синкретического характера, способная претендовать на некоторую универсальность. Этот процесс мы можем наблюдать при рассмотрении религии Бахаи, которая является самой молодой, находящейся в процессе отпочкования от других религий.

## I. ИСТОРИЯ

### 1. ПРЕДЫСТОРИЯ

Кто хочет постигнуть ту или иную религию, тот должен прежде всего понять тот контекст, в котором она возникла, и изучить те обстоятельства, которые привели к её возникновению, те условия, в которых действовали и обращались к миру её основатели. Это в полной мере относится и к бахаизму. Его предыстория тесно связана с шиитским исламом, который в Персии (Иране) приобрел особое мистическое и пророческое измерение. Оба основателя веры Бахаи – Сайид Али Мухаммед из Шираза (1819–1850), имевший почетный титул **Баба**, Мирза Хусейн Али Нури – из Нура (1817–1892), прозванный **Баха Улла** (*Блеск Божий* – *Прим. перев. – С.Ч.*), происходили из определенного религиозного окружения, где было возможно, к примеру, развитие теософской школы в Исфахане и деятельность таких мистиков, как Шейх Ахмад из Асы (умер в 1826 г.), что находилось буквально на краю исламской легальности и с настороженностью и подозрением воспринималось правоверными, ортодоксальными исламскими учеными-богословами – улемами. Именно мистик Шейх Ахмад после долгих странствий обосновался в Иране, в Ездане, где он собрал вокруг себя группу учеников, которым он излагал Коран в духе гностицизма и спиритуализма, основываясь при этом на откровении Пророка Мухаммеда. Как мистик он рассматривал, в частности, вознесение Пророка на небо (Сура 17,1) как аллегорию, сама идея воскрешения из мертвых была в его представлении неким шифром, обозначающим мистическое возвращение души к своим истокам, соединения с Богом. С другой стороны, Шейх Ахмад проповедовал также, что очень скоро свершится пришествие имама Махди (в персидском языке «Аль Каим» – буквально «тот, кто выысится»). При этом он опирался на древнее шиитское представление о «спрятанном» двенадцатом имаме, который как легендарный Мухаммед Ибн Хасан (Каим) в 260 году по хиджре (873 году нашей эры) получил земное избавление с тем, чтобы со временем вернуться на землю: он вернется, когда несправедливость между людьми переполнит чашу терпения,

когда насилие и войны будут уже нестерпимы, тогда Махди придет, чтобы основать тысячелетнее царство мира. Подобные проповеди, обещавшие положить конец страданиям, угнетению, с радостью и доверием воспринимались верующими мусульманами, которые в 1260 году по хиджре (в 1844 году) отмечали тысячелетие со дня «избавления» (чудесной смерти и исчезновения) двенадцатого имама. И хотя такого рода идеи и проповеди встречали враждебное отношение со стороны шиитской ортодоксии, движение Шейха Ахмада продолжало развиваться, оно даже находилось под защитой и покровительством иранского шаха. Наследник Шейха Ахмада Сайид Кязим Расти даже побуждал своих учеников искать по всей стране имама Махди<sup>1</sup>.

## 2. УДИВИТЕЛЬНЫЙ ОБРАЗ ОСНОВАТЕЛЯ: БАБА

Итак, предыстория, или начальная фаза зарождения религии Бахаи определяется мистическим и пророческим контекстом. Введение этой религии в жизнь связано с именем и деятельностью Сайида Али Мухаммеда, который был сыном купца из Шираза; его семья вела свое происхождение от Али – зятя Пророка Мухаммеда. Сайид Али Мухаммед имел возможность изучить в Ширазе движение Шейха Ахмада с его халиастическими пророчествами и ожиданиями и вместе со своими товарищами по школе отправился на поиски предсказанного имама Махди. При этом он сам «открылся» своему другу, одному из учеников Шейха Ахмада мулле Хусейну из Бушира, которому в ночь на 23 мая 1844 года он «открылся» как заветный, предсказанный Пророком «рупор Божьего слова», «желанного для моего сердца и ваших сердец»<sup>2</sup>, но пока только провозвестник чего-то несравненно большего, а именно «Баба», что дословно означает «дверь», или «врата», ведущие к обещанному имаму. Обоснованием этого откровения стал его комментарий к суре Йосифа (Коран, сура 12), записанный им той же ночью и составленный в аллегорическом духе. Позднее, в сентябре того же года, во время паломничества в Мекку, повторил он свое откровение, сказав: «Истинно говорю я вам, никто, кроме меня, ни на востоке, ни на западе не в праве претендовать на то, чтобы быть вратами,

ведущими людей к познанию Бога... И я торжественно обещаю немедленно открыть тот стих Корана, который истинность моего послания подтвердит»<sup>3</sup>. Титул «Баба», или на фарси «хазрет-и-Баба», что означает «его святейшество Баба» ясно указывает на то, что в это время Али Мухаммед сам не считал себя заветным имамом Махди. Он хотел быть лишь «посредником», связующим звеном, обеспечивающим доступ к «тому, кто должен придти».

Узкий кружок молодежи, сплотившейся вокруг «Баба», к которому принадлежала также поэтесса, а впоследствии мученица Куррату-л-Айн, включал 18 членов, сам Баба был девятнадцатым. В этом заключена символика числа «19»: оно составляет на языке фарси сумму букв слова «бис-малла» («бис-маллахи-рахмани-рахим»), которое является введением в каждую суру Корана. Таким образом, 19 членов этого общества были названы «буквами» вечно живого Бога и составили первую ячейку нового религиозного движения.

Сначала Баба оставался верен шиитскому исламу, совершал паломничество в Мекку, писал «Книгу права», в которой утверждал положения шариата, и сам себя трактовал скорее в качестве реформатора ислама, нежели основоположника новой религии или носителя святого начала. Однако в июле 1845 года после возвращения в Шираз из Мекки он был арестован и заключен в горную крепость Мах-Ку в Азербайджане. Здесь, видимо, по началу он пользовался некоторыми свободами, и мог сочинить свои «баяны» – религиозные основы нового вероучения в персидском и арабском изложении. Его разрыв с шиитским исламом произошел в 1848 году, когда он высшим духовным сановникам Тебриза сам себя назвал имамом Махди, который упразднит шариат. Когда присутствующие услышали это, они, по свидетельству одного из очевидцев, «оцепенев от ужаса», склонили головы. Шиитские правоверные и великий визирь потребовали от хазрета Баба, чтобы он разъяснил им смысл этого неслыханного заявления. Тот же отвечал на это, – вероятно, неслучайно в унисон тому, что говорил Иисус перед судьями: «Я – посланник Божий, я – тот единственный, к чьему имени вы вызываете уже тысячу лет, тот, чьего прихода вы стали свидетелями, тот, через кого сам Бог открывает вам свою волю, ускорив и приблизив час сво-

его откровения. Воистину, народы Востока и Запада должны внимать моему слову и быть верными мне»<sup>4</sup>. Из-за этого Баба был разоблачен как богоотступник и еретик, предатель ислама. Ничто уже не могло помешать суду над ним, его осуждению и преследованию его сторонников. 9 июля 1850 года в Тебризе он был приговорен к смертной казни и казнен. Шоги Эффенди, последний непосредственный авторитет в религии Бахаи, сообщает в своей биографии «Бог проходит мимо» о чудесах и знаках, которые якобы произошли во время мученической смерти: после того как команда, производившая экзекуцию, обрушила залпы выстрелов на безоружного и пороховой дым рассеялся, Баба на мгновение пропал – толпа наблюдавших за казнью потеряла его из виду. «Его нашли целым и невредимым в том самом помещении, где он провел предыдущую ночь». «Я закончил беседу с Сайидом Хусейном (своим секретарем), сказал он. Теперь вы можете исполнить свое намерение»<sup>5</sup>. Когда команда вторично исполнила акт казни, «пыльная буря затмила солнце и ослепли глаза присутствующих». В тот же миг удар землетрясения потряс город Шираз. Во всём этом очевидно типологическое сходство со смертью распятого Иисуса. Шоги Эффенди описывает смерть Баба в таком же торжественном тоне: «Апофеоз, который обозначил конец этой жизни, стал высшей точкой героических деяний на веку посланника Бахаи... Этот конец по праву можно считать беспримерным, и равных ему нет в истории жизни всех прежних основателей религиозных систем»<sup>6</sup>. Г. Рёмер называет хазрета Баба «идеальным святым в духе суфизма»<sup>7</sup>.

После смерти Баба по всей стране начались преследования его сторонников. В 1849–1850 годах свыше двадцати тысяч его сторонников были убиты. Когда их вели на смерть и мучения, они танцевали и пели стихотворение мученика-суфия Аль-Халлажа (умер в 922 г.): «Пришли мы от Бога и возвращаемся к нему».

Останки Бабы были похоронены в Персии и долгие годы оставались там, пока не нашли в 1909 году своего окончательного пристанища в Центральном святилище на горе Кармель в Хайфе. Что же касается жестоких преследований сторонников и последователей Баба – бабидов, то они только укрепи-

ли новое религиозное движение. «Религия Махди»<sup>8</sup> стала претендовать на то, чтобы стать высшим выражением и завершением всех религий мира.

### 3. ДВА НЕРАВНЫХ БРАТА

Дальнейшая история бахаизма связана с двумя именами. Это Мирза Хусейн Али из Нура (родился 12 ноября 1817 года в Тегеране) и его сводный брат Мирза Яхья (родился в 1830 году). Оба они были людьми очень разными, не похожими друг на друга. Первый обладал чрезвычайной энергией и решительностью, второй был склонен к медитациям, размышлениям, прославился своей любовью к музыке. Мирза Яхья, который носил титул «Субхи-Азал», что означает на фарси «Утро вечности», был тесно связан с самим Баба и согласно воле последнего должен был интерпретировать его сочинения и, таким образом, выступать непосредственно в роли его наследника, можно сказать, быть его поверенным вплоть до выступлений в качестве «того, через кого Бог посылает свое откровение». Мирза Хусейн Али, напротив, лично никогда не встречался с Баба, он вел с ним только интенсивную переписку. Оба брата со временем испили полную чашу преследований и изгнаний. И Багдад, и Эдирне (Адрианополис) стали местами их ссылки. Старший брат жил, как можно предположить, не более, чем до 1866/67 года; известно во всяком случае, что в тегеранской тюрьме Мирза Хусейн Али получил «божественное послание», которое обосновывало отныне его претензии на абсолютную роль в новой религии и им самим позднее было рассказано следующими словами: «Однажды ночью во сне я услышал, как со всех сторон звучат и доносятся до меня следующие речи: «Воистину, мы сделаем Тебя непобедимым, и силой наполнится Твое перо. Уже скоро явит Господь Бог все земные сокровища и разбудит людей, которые станут Твоими помощниками, и все узнают Тебя и имя Твое»<sup>9</sup>. Мирза Хусейн Али расстался со своим братом и 21 апреля 1863 года в Ридванском саду в пригороде Багдада основал небольшой кружок юношей-бабидов, которым он объявил так называемый «универсальный Манифест Бога», якобы завещанный и самим Баба, и всеми пророками прошлого.

В этом Манифесте, как следует из «Биографии» Шоги Эффенди<sup>10</sup>, говорилось: «Божественная весна наступила... Утренняя звезда блаженства сияет на горизонте Нашего Имени... Наступил тот день, когда весь мир провозгласит невиданное: Ты священная, земля, ставшая опорой Бога и созданная для этого... Скажи: это Он явил нам скрытый и укрытый прежде от глаз драгоценный камень... Так воспрянь же духом и объяви всему сущему на земле, что Он, самый Милосердный, направляет свои шаги к Ридвану («ридван» – на фарси означает «рай»). Так пусть же люди направляются к этому саду блаженства, которое создал Бог у трона своего рая...». Далее следует описание экстаза, который охватит всех присутствующих: «Верующие и неверующие одинаково заливались слезами. Высокие начальники и знатные люди оцепенели от изумления. Невозможно описать глубину всеобщего волнения, и не было человека, кого бы оно миновало»<sup>11</sup>.

#### 4. БАХА УЛЛА – ЦЕНТР И ВЕНЕЦ ВЕРЫ

Вполне возможно, что Мирза Хусейн Али своим «Откровением в Ридванском саду», выдержанном в высоком стиле, уже взял на себя тот сан «Баха Улла», «Блеск Божий»<sup>12</sup>, который дал имя новой религии; по другим данным, это случилось в Эдирне при окончательном прощании и разрыве с его братом<sup>13</sup>. Вместе с новым титулом основателя и его последователи стали называться «аль-и-Баха». «Баха-и», «люди Божьего блеска». Те же, кто считали себя последователями «Субхи-Азала», «азалидами», были убеждены, что именно они являются правоверными религии Баба – бабидами. Но в истории религии им не пришлось сыграть значительной роли. Они продолжали ждать прихода предсказанного Махди, уже не оказывая значительного влияния на общественную мысль. Сторонники Бахаи рассматривали их теперь как националистическую группу, сохранявшую верность иранскому государству. Другими словами, с появлением «Баха Улла» начался второй этап в изменчивой истории бахаизма.

Сам Баха Улла считал себя продолжателем, хранителем религии бабидов и в то же время венцом, завершающим их дело, окончившееся по прошествии девятнадцати (!) лет. В

личной судьбе Баха Улла было немало параллелей с историей жизни Баба, в связи с чем в бахаистских кругах нередко говорят о «религии близнецов» – Баба и Баха Улла. Впрочем, мученической смерти Баха Улла, видимо, избежал, более того, в период своей ссылки в Акке, он дождался значительного облегчения своей участи, ему был предоставлен дом, где он мог принимать паломников и, главным образом, заниматься своей интенсивной литературной деятельностью – сочинением молитв, комментариев к Корану, а также вести свою огромную корреспонденцию. Здесь он имел возможность завершить в 1873 году свою «Китаб-аль-Акдас» (на фарси «Китаб-и-Акдас»), «Книгу законов», или «Священнейшую книгу», которая была собранием этических и государственно-правовых норм и установок и должна была служить общинам верующих в качестве основного изложения учения о мировом порядке, мире, согласии и единстве человечества. Эта книга считается главным звеном, ядром новой религии и почитается как «материнская книга» («умм-аль-китаб»), её называют также просто «Книга» («аль-китаб»). Она занимает в религии Бахаи такое же место, как Коран в исламе. Она определяет теологические положения, линии практического поведения верующих, дает предписания, касающиеся поста, личной гигиены, а также выявляет культовые аспекты, устанавливает праздники и дни отдыха, в общем, содержит основы религии Бахаи. В параграфе 99 эта Книга дает указание на масштаб, который должен служить общей единицей измерения. В параграфе 168 утверждается, что все книги и манускрипты, существующие в мире, бессмысленны и бесполезны без самой этой Книги – «Китаб-аль-Акдас»<sup>14</sup>. К сожалению, до сих пор существует только один единственный перевод с арабского на английский язык этой Книги, который увидел свет к столетию со дня смерти Баха Улла (1992). Немецкое издание находится в процессе подготовки<sup>15</sup>.

Ко времени пребывания Баха Улла в Акке относятся также его знаменитые послания, в частности, «Послание королям и властителям мира» (Наполеону III, царю Александру II, королеве Англии Виктории, кайзеру Вильгельму I, персидскому шаху и другим) и «Воззвание к религиозным руководителям мира» (к Папе Пию IX, к духовенству и верующим

различных религий). Им Баха Улла представляется как предсказанный пророк: «О христиане, вам уже давно было дано откровение о Моем приходе, а вы Меня не узнали... И вы по-прежнему не признаете Меня, не взываете ко мне, хотя вы сами звали Меня и ждали Моего прихода, но не понимаете теперь, что Я – это тот, кого вы ждали... Но рассеется туман, и вы обратитесь к Моему имени и придете в Мое царство. Так повелевает вам Тот, кто желает вам вечной жизни... Воистину сказал он (Иисус): Следуйте за мной и похвалены будете. Сегодня Мы говорим вам: следуйте за Мной, и Мы сделаем вас Жизнедарителями человечества»<sup>16</sup>. Здесь ясно прослеживается стремление Баха Улла сравнить, сопоставить себя с Иисусом из Назарета, в то же время нарастает его желание поставить себя выше Иисуса, представить себя как того, кто завершил, довел до конца его дело, стал венцом его миссии.

Сам Баха Улла умер 29 мая 1892 года в местечке Бахьи под Аккой естественной смертью. Община верующих, оставшаяся после его смерти, была преисполнена нерушимой веры и мессианского ожидания – надежды на основателя веры, члены этой общины, как и прежде, подвергались самым жестоким преследованиям.

## II. СОВРЕМЕННАЯ КАРТИНА РАЗВИТИЯ

### 1. ОРГАНИЗАЦИЯ

#### *а) Пророческое наследство*

Первое время руководство общиной оставалось в руках семейства Баха Улла, таким образом, управление ею осуществлялось на правах наследства. Аббас Эффенди Абдул Баха, «служитель дела Господня», старший сын Баха Улла, наследовал дело своего отца, при котором он уже в Акке служил секретарем. До сих пор его почитают как идеальный образец верующего. Под его руководством началась миссионерская деятельность – продвижение бахаизма на Запад (в 1893/94 году первые сторонники новой религии появились в США, в 1912 году был учрежден «Дом благоговения» в Вильметте на Мичиганском озере; к 1907 году относится основание общи-

ны Бахаи в Германии; первые успехи обнаруживаются и на дальнем Востоке). В 1908 году правительство Османской империи сняло с семейства Баха Улла тот домашний арест, под которым члены этой семьи находились, а в 1909 году на горе Кармель в Хайфе был построен мавзолей для Баба, которого можно считать предшественником или первым из основателей новой религии; в этот мавзолей был перенесен его прах.

Что касается содержания вероучения, то Абдул Баха более последовательно и явно, чем его предшественники, ориентировался на христианство, что с одной стороны означало сближение с западной культурой, ориентацию на Запад, а с другой стороны вело к еще более четкому отделению бахаизма от ислама. Когда он, имевший уже при жизни титул «Мастера религии Бахаи» умер 28 ноября 1921 года и вскоре был похоронен в Мавзолее, где покоился прах Баба, то в его похоронах и оплакивании принимала участие, можно сказать, целая ойкумена, состоящая из иудеев, христиан и мусульман. На этом завершается, говоря словами Шоги Эффенди, «героический век» – этап основания религии и консолидации её сторонников.

#### *б) «Хранитель» и его должность*

Шоги Эффенди, «хранитель веры» (валий-и-аммрулах), родившийся 1 марта 1897 года, был внуком Абдула Баха и назначен им «хранителем дела господня». Оглашение завещания вызвало целый ряд конфликтов и недоразумений, вероятно, обусловленных действиями обиженных, воспротивившихся воле покойного или изменивших его делу членов семьи, причем эти трения особенно усилились, когда стало ясно, что Абдул Баха не только установил личность преемника в руководстве религией, но и разделил общину на так называемые «дома справедливости», в каждом из которых должно быть, как минимум, девять членов. Часть общины выступила против Шоги Эффенди. Однако его выдержка, дипломатия, и не в последнюю очередь поддержка со стороны Бахийи Ханум, одной из сестер Абдула Баха (умерла в 1932 году), помогли ему удержать управление в своих руках. Вплоть до своей смерти, наступившей 4 ноября 1957 года, он оставался на посту «хранителя веры» общины Бахаи.



Одновременно с распространением религии на запад, увеличивалась её внутренняя дистанция от иранско-исламского окружения и фона, причем начался этот процесс уже при правлении деда Шога Эффенди<sup>17</sup>. Обращение на Запад, сближение с христианской культурой шло теперь еще более интенсивно.

В деятельности Шога Эффенди большое место занимала его литературная, а также организационная работа. В 1932 году появилась под названием «Сообщение Набила» книга, которую можно считать официальной историей бабизма и бахаизма и которая до сих пор остается важнейшим источником знаний об этой религии. В 1944 году он закончил второе крупное исследование истории развития этой религии, которое он озаглавил «Бог проходит мимо». Это сочинение хронологически разделено на четыре части – четыре эпохи, связанные с именами Баба, Баха Улла, Абдула Баха и «с началом оформившейся эпохи веры Бахаи в 1921–1941 годах». В предисловии к этой книге (с. XXIV) говорится: «Эти четыре отрезка времени тесно связаны между собой и образуют следующие друг за другом акты единой, завершенной, чудесной, возвышенной драмы, чей тайный смысл ни один ум не в силах постичь, чье величие ни один взгляд не в силах охватить и чье значение ни один дух не в силах измерить».

В 1951–1957 годах Шоги Эффенди назвал имена 31 бахаида, которые были «руками и десницей дела господня» и поддерживали его миссионерскую деятельность. В эти «руки» было передано руководство мировой общиной Бахаи после внезапной смерти Шоги Эффенди 4 ноября 1957 года. Позднее, к столетней годовщине Ридванской прокламации (21 апреля 1963 года), было принято решение о создании «Универсального (Всемирного) дома справедливости» в Хайфе, который формируется национальными духовными советами всего мира.

#### *в) Строгая организация*

«Хранитель веры» стал духовным и представляющим духовенство главой религии Бахаи. Он обладал авторитетом представителя учения Бахаи и занимал место председателя в «Универсальном доме справедливости». Он определял мис-

сионерскую и административную деятельность общин во всём мире. Его «высшая задача заключается в исключительном ему переданном праве интерпретации смысла слов откровения»<sup>18</sup>. Шоги Эффенди обладал харизмой непогрешимости и безошибочности; это означало, что его авторитетное мнение «становилось обязательной составной частью верования и имело такую же силу, как и текст откровения»<sup>19</sup>. Высшим принципом считался принцип мудрости. «Верующий имеет право выразить собственное мнение по поводу текстов откровения. Но авторитетным является только слово знающего»<sup>20</sup>.

Юридической властью обладает «Универсальный дом справедливости» (байтул-адл), причем распространяется эта власть на общины всего Земного шара. Еще в Книге («Китаб-аль-Акдас») Баха Улла написал: «Бог повелел, чтобы в каждом городе стоял дом справедливости, в котором собирались бы члены совета, число которых определяется словом Баха («девять» = 9)... Их следует рассматривать как «хранителей», определенных Богом для всех живущих на Земле. В их обязанности входит держать совместный совет, охранять человеческую добродетель и способствовать свершению того, что пристойно и богоугодно»<sup>21</sup>. Источником их прав является откровение, соответствие общему вероучению, прежде всего изложенный в «Китаб-аль-Акдас» её автором Баха Улла закон. В силу этого, решения и распоряжения «Универсального дома справедливости» обретают законный и авторитетный характер<sup>22</sup>. После того как со смертью Шоги Эффенди институт «хранителей веры» фактически был ликвидирован, полномочия в вынесении вердиктов в вопросах вероучения перешли к «Универсальному дому справедливости». Это еще более усилило институционализацию, своего рода бюрократизацию религии и опасность её идеологизации в направлении создания своего рода «божественного государства».

Организация религии Бахаи функционирует на трех уровнях: на самом нижнем уровне находится «Местный духовный совет», над ним стоит «Национальный духовный совет», наконец, завершает эту пирамиду «Универсальный (Всемирный) дом справедливости». В 1992 году в мире насчитывалось 20 435 местных советов, в 1994 году было зафик-

сировано 172 национальных совета<sup>23</sup>. Члены советов избираются ежегодно тайным голосованием, без предварительного обсуждения кандидатур. Кроме советов, с 1968 года существует Континентальное правление советников (Continental Boards of Counsellors) и Международное сообщество Бахаи (Bahai International Community), которое с 1948 года зарегистрировано в США как неправительственная организация, представляющая религию Бахаи, и ведет там весьма активную деятельность. По статистическим данным 1994 года, существует кроме того свыше 1300\* проектов развития этой религии в странах третьего мира, среди которых можно выделить проекты, направленные на строительство школ (741), на создание систем письменности (203), на защиту окружающей среды (670), а также по обеспечению трудовой занятости женщин и молодежи. С 1975 года существует Общество по изучению Бахаи, которое занимается как историческими, так и теологическими исследованиями.

В последние десятилетия число приверженцев религии Бахаи резко увеличилось, что не в последнюю роль связано с её миротворческой программой и деятельностью. Если в 50-х годах 20 века в мире насчитывалось около 200 000 бахаистов, которые жили, главным образом, в Иране, то в итоге более чем тридцатилетней успешной миссионерской деятельности в Западной Европе и США это число значительно увеличилось. С концом коммунистической эры, при господстве которой деятельность активистов религии Бахаи во многих случаях находилась под запретом<sup>24</sup>, в восточно-европейских странах также появились теперь уже многочисленные центры, расширяющие основы этой религии и привлекающие к себе верующих.

Значительные успехи миссионерская деятельность Бахаи имеет также в странах третьего мира (в Боливии, в Бразилии, в Африке, в Индии, в тихоокеанском бассейне), так что о религии Бахаи не без оснований иногда говорят как о «религии третьего мира». В то же время в исламских странах миссионерская деятельность пропагандистов веры Бахаи запрещена, и даже в таких относительно либеральных государствах, как

\* Судя по приводимым далее цифрам, вероятно, правильнее было бы сказать: «свыше 1500 проектов». (Прим. перев. – С.Ч.).

Египет и Индонезия в 1960–1972 годах за распространение бахаизма полагались различные штрафы и наказания. И хотя по своему содержанию религия Бахаи, казалось бы, близко примыкает к шиитскому исламу и сами её идеологи и пропагандисты представляют своих основателей – Баба и Баха Улла – как провозвестников откровения, начало которому было положено пророчествами Мухаммеда, исламская администрация видит в них отступников от веры. Сегодня в мире насчитывается около 5,5 миллионов последователей религии Бахаи, из которых, как следует из статистических данных М. Гуттера<sup>25</sup>, около 40 % живут в Индии и около 20 % на Африканском континенте. В западных странах насчитывается около 250 000 бахаистов.

## 2. СОДЕРЖАНИЕ ВЕРЫ И ОБРЯДНОСТЬ

### а) Вера в единого Бога

Четыре провозвестника религии Бахаи и те периоды времени, те эпохи, которые находятся как бы под знаком их имен, могут быть представлены в то же время как четыре последовательных ступени, друг от друга довольно четко отделенные: первая, или подготовительная ступень связана с откровением Баба, за ней следует откровение Баха Улла (которое иногда определяют как «откровение близнеца»), что же касается той спиритуалистской интерпретации учения, которую дает Шогги Эффенди, то её следует рассматривать как продолжение и дополнение харизмы его деда Абдула Баха, по крайней мере в вопросах организации.

Тем не менее именно в теологии основателей это религии поражает удивительная согласованность. Так, Баха Улла не только солидарен с Баба в вопросах строгого (исламского) монотеизма, но фактически принимает все его представление о Боге. Для них обоих единство (тавхид) и единственность (таффрид) Бога становятся важнейшими, определяющими признаками Бога. В этом они разделяют монотеистическое учение ислама, для которого характерно воззвание 112-й суры Корана: «Скажи, он единый Бог, вечный Бог... и никто не сравнится с ним». В этом духе сделана подборка характерных

цитат и высказываний из сочинений Баха Улла в составленном в духе торжественного гимна сочинении Шогги Эффенди «Сбор колосьев»: «Воистину Он един и неделим, един в своей сущности, един во всех своих свойствах. И все перед ним ничто – перед сияющим откровением одного только его имени, перед глубочайшим смыслом его Божественной сущности, всё ничтожно рядом с Ним»<sup>26</sup>. Или: «Рассматривай истинного Бога как Единого Бога, который отличается от всех творений и несоизмерим с ними. Вся земная юдоль отражает его Божественное сияние, в то время как Сам Он не зависит от своих творений и возвышается над ними»<sup>27</sup>. «Он вечно присутствует здесь, и нет ему равных, и никто не является его спутником и не смеет быть когда-либо его спутником. Ни одно имя не сравнимо с Его именем. Ничье перо не в силах описать Его сущность, ни один язык не может рассказать о Его Божественности. И вовеки Он возвышается над всем, кроме Него Самого, в неизмеримой высоте»<sup>28</sup>. Он – «*deus absconditus*».

Бог – первопричина всего сущего, абсолют, совершенно трансцендентное начало, и Бог по сути непознаваем. «Различие ступеней (на которых находятся Бог и человек) предопределяет невозможность познания Бога, ибо стоящий на более низкой ступени не может понять того, кто находится выше. Разве может сотворенная Богом действительность постигнуть сущность своего Творца? Познание Бога означает лишь понимание и узнавание Его свойств, но не Его сущности»<sup>29</sup>.

Но из своего укрытия Бог выходит на свет, когда Он произносит свое животворящее слово и из подготовленной уже материи создает бытие и дает ему возможность дальнейшего развития. «Каждое слово, произнесенное Богом, имеет такую силу, что оно может дать новую жизнь любому человеческому существу... Все чудеса, которые вы видите в этом мире, – вызывает Баха Улла, – это воплощение в жизнь Его высшей, Божественной воли... Едва прозвучит сияющее, лучезарное слово, во всём, что живо и создано Им, проявятся силы, вызывающие к жизни те средства и инструменты, которыми создаются эти чудеса и искусства... И наступит день, когда и вы узрете такое, о чем до сих пор и не слышали. И каждая буква слова, каждый звук, летающий с Его уст, каждое Его

слово становятся перво-буквой, перво-звуком, перво-словом, глубочайшим источником божественного откровения... Да благословен тот, кто может постичь эту истину»<sup>30</sup>.

Отношение Бога к миру определяется через *эманацию*: все творения происходят от Бога. «Происхождение через эманацию, – утверждает Абдул Баха в своей рукописи «Ответы на вопросы»<sup>31</sup>, – подобно действию, которое зависит от действующего, подобно тексту, который создается пишущим. Рукопись происходит от того, кто её пишет, речь – от того, кто её произносит, это и есть эманация, и таким же образом человеческий дух происходит от Бога». Но «это не значит, что он отделяется, как частица Бога, ибо ни одна частица не может быть отделена от Божественной целостности и сущности, чтобы перейти таким образом в человеческое тело. Нет, этот дух появляется в человеческом теле так же, как появляется речь, исходящая от говорящего, но ничего от него не отщепляющая. Происхождение через манифестацию подобно происхождению дерева из древесного семени или возникновению цветка из цветочного семечка, и само это семя приобретает потом форму стебля, ветвей, листьев, цветов...».

Теология Бахаи пользуется аргументами неоплатонической философии для разъяснения идеи божественной эманации. С другой стороны, она придает особое значение утверждению, что в процессе эманации божественная сущность не подвергается никаким изменениям. Этот факт объясняет, почему теология Бахаи не может считаться теологией сотворения мира в собственном смысле этого слова. Творение вечно, как сам Бог, и то, что он сотворил, не может быть сделанным из ничего: «Представить себе такое время, когда, вообще, не было ничего сотворенного, – это значит богохульствовать. Из полного небытия не может произойти никакое бытие. И если бы не было творений, то и не наступила бы никакая жизнь, не оформилась бы никакая реальность... Поэтому божественное творение вечно, ему нет ни начала, ни конца, и поэтому весь мир является бытием, у которого нет ни начала ни конца»<sup>32</sup>.

Сотворение мира происходило, следовательно, таким образом: связав отдельные элементы, Бог дал им различные формы своих творений. Жизнь на Земле существовала, однако, не с самого начала, а развивалась, проходя различные сту-

пени. Существует пять ступеней развития духа: это дух растения (его символ – рост), дух животного (его символ – ощущение), дух человека (его символ – интеллект), дух веры и познания высшей действительности, и наконец, Святой дух как посредник между Богом и его творениями, который заявляет о себе в образе пророков. И каждая низшая ступень – ничто по сравнению с высшей: по сравнению с бытием Бога бытие его творений – это «мадум» – Ничто, небытие<sup>33</sup>.

#### б) Циклическое мышление

Историческая теология, или пророчества религии Бахаи выдвигают идею циклического развития, движения по спирали из прошлого в будущее. Как планеты, окружающие Солнце, так и события мировой истории подвержены определенным ритмическим закономерностям, циклическим ритмам. Каждый мировой цикл делится на семь мировых дней, каждому из которых соответствует определенное пророчество. Подобная теологическая идея встречается у стоиков, у сторонников неоплатонизма, а также в учении о периодах и эпохах (йога) в индуизме. «Каждый пророк был провозвестником своего времени, пишет Абдул Баха, и для этого времени его законы и нормы имеют силу. С появлением нового откровения кончается его время, и начинается новый цикл. Таким образом, начинаются, кончаются и обновляются циклы, пока не наступает универсальный цикл, венчающий мировую историю»<sup>34</sup>.

Абдул Баха проводит различие между «зависимыми» и «независимыми» пророками, действия которых определяют циклический ход священной истории. «Независимые» пророки знаменуют божественную манифестацию, их можно называть также «зеркалом Бога» («мират уллах»), они являются посредниками и орудиями в Руках Бога. К ним относятся Авраам, Моисей, Иисус, Мухаммед, Кришна, Будда, Заратустра, Баба и Баха Улла. Все они несли святое писание, и каждый из них был основателем самостоятельной религии, которые знаменовали начало нового цикла и вступление человечества в новую историческую эпоху. У каждого пророка было свое учение, соответствующее данному времени и понятное людям, которые в этом времени жили. Эти учения

накладывали свой отпечаток на разные эпохи, определяли их лицо. «Всеохватывающие манифестации Бога в мирах его атрибутов и имен – это солнца правды, светила истины. Как видимое солнце по Божьей воле служит развитию всего земного: деревьям, их плодам и краскам, земным породам и камням, и всему, что на свете является божьим творением, так и божественные откровения и просветления своей заботой и любовью проникают в мир, открывая древа божественного единства, плоды его неповторимости, листья его освобождения, цветы познания и совести... И с появлением нового света и нового светила мир каждый раз обновляется. Неизмеримо высоко возвышаются над людьми пророки Господа бога, и людям не дано других путей постижения истины, как только через откровения пророков...»<sup>35</sup>. Этот торжественный текст выражает учение о предначертанности откровений, соответствующее циклической исторической теологии бахаизма. Теперь, однако, история подходит к своему завершению, замысел – к своему окончательному исполнению, ибо Баха Улла несет последнюю и окончательную божественную манифестацию. Он претендует на то, чтобы быть исполнителем всех прошлых заветов: для христиан он знаменует второе пришествие Христа, для шиитов – явление имама Хусейна (Гусейна) – того, кто вместе со своими 72-мя товарищами, принявшими мученическую смерть на поле битвы под Кербелой (в 680 году) основал мессианское царство; для буддистов он – будущий Будда Майтрея, для зороастрийцев – обещанный им Шах Бахрам (Баграм)<sup>36</sup>.

Этому ряду «независимых пророков», основателей религий – противостоит ряд «зависимых» пророков. Это такие люди, как Соломон, Давид, Исааия, Иеремия и т.д., которые свою силу, мощь, свою харизму принимали из рук пророков – основателей религий.

Как и в иудаистском учении «йога», в религии Бахаи новый цикл всегда начинается тогда, когда человечество достигает состояния духовной деградации. Тогда на историческую сцену выступают основатели новых религий, обогащенные новым божественным откровением. Их задача состоит в том, чтобы вторгнуться в прежний цикл, принести людям новое знание и тем самым завершить исчерпавший себя цикл раз-

вития. Таким образом обеспечивается постоянное обновление и прогрессивное духовное развитие человечества, его эволюция. Все новые религиозные истины, включая священные писания и заветы, всегда относительно и зависимы от времени, от исторической эпохи; однако все вместе, в своей последовательности, они образуют мистическое единство: «Как только провозглашается новое откровение, старое оказывается исчерпанным. Так иудаизм потерял свою силу с появлением Иисуса и началом христианства: то, в свою очередь, уступило место исламу с приходом в мир Пророка Мухаммада. Таким же образом и бахаизм подводит конец исламу и всем прежним существовавшим в мире религиям, которые уже не могут претендовать на дееспособность»<sup>37</sup>. С появлением основателей Бахаи кончается «адамитский» цикл (цикл истории человечества от Адама) и начинается цикл Бахаи, который будет длиться 500 000 лет.

В связи с циклическим учением находится учение о *союзе*, заключенном между человеком и Богом. Этот союз существует с незапамятных времен («вечные узы») и держится на договоре («мит-ак»), основанном на любви и справедливости. Бог обещает людям привести их к вечной жизни, объявляя им свою волю через откровения пророков. При этом и вечное блаженство (рай), и вечное проклятие (ад) имеют чисто символическое значение – как приближение к Богу, объединение с ним, или, напротив, отдаление от него. И, хотя мистические интерпретации в связи с эсхатологической тематикой получают определенное развитие, теология Бахаи предупреждает против тенденций к утверждению некоего симбиоза, полного слияния человека и Бога, ибо в этом случае характер существующего между ними союза может трансформироваться в сторону «Unio Mystica» (мистического союза).

### в) Назначение человечества

Из отношений между Богом и людьми проистекает единство человеческого рода; ибо все люди имеют одинаковое происхождение. Все люди являются творением единственного Бога, так же, как все звери и растения. Но что отличает людей от животных и растений – это способность мыслить и свободно принимать решения. В отличие от ислама, религия

Бахаи утверждают, что только важнейшие моменты в судьбе человека, такие, как рождение или смерть, предопределены свыше, в то время как многие другие, включая и страдание, и болезни, зависят от самого человека, который таким образом сам наказывает себя. Уже «Китаб-аль-Акдас» придает первостепенное значение понятию свободы воли (параграфы 122–125). С точки зрения Баха Улла, нравственная свобода является основой всякой этики. Без свободы было бы невозможно действие, за которое сам человек несет ответственность. Но эта свобода не абсолютна, а связана с пониманием и признанием божественного послания, смысл которого в свою очередь может быть раскрыт в его конкретности «Универсальным домом справедливости»<sup>38</sup>.

Как *подобие Бога* человек способен к постижению Божественного знания. Но для этого он нуждается в руководстве Пророков.

Учение о *благе и спасении человека*, зотериология, исходит прежде всего из единства и цельности тела и души, мысли и действия. Однако в учении о конечных, *последних вещах*, в эсхатологии, речь идет о разделении физической и духовной природы: в то время как со смертью физическое начало распадается, исчезает, остается не-материальная, духовная субстанция, обогащенная разумом душа, «нафс натика», и она может достичь совершенства, если найдет свое место вблизи Бога. Эсхатологическое учение Бахаи носит, таким образом, дуалистический характер. При этом оно отбрасывает индийское учение о реинкарнации и переселении душ, поскольку «повторение и возвращение к земному существованию не является причиной и путем достижения совершенства»<sup>39</sup>.

*Главное зло*, от которого страдает человечество, – это, по утверждению Баха Улла, отсутствие единства. Только преодоление этого недостатка даст человечеству шанс в нынешнем мире, где господствует технический и научный прогресс: «Мир переживает родовые муки, и его волнения возрастают день ото дня. Эгоизм и неверие деформируют его. Но придет час, и появится то, что заставит затрепетать каждого человека. Тогда и только тогда будет распростерто над миром божественное знамя, и соловей рая запоет свою песню»<sup>40</sup>. Для того, чтобы человечество достигло этого нового состояния един-

ства и мира, надо «свернуть» весь старый разрушительный порядок: «Скоро, – говорит Баха Улла, нынешний порядок будет свернут, и на его месте развернется новый миропорядок»<sup>41</sup>. Это одно из немногих мест в теологии Бахаи, в котором непосредственно обсуждается проблема греха – тема, которая остается довольно чужой и далекой для этой, столь явно «эволюционистски» ориентированной теологии. «Грех», если, вообще, это понятие применимо, означает в понимании Бахаи прежде всего недостаток, а именно недостаток единства, недостаток честности, правдивости, порядочности, недостаток самого существования.

Свое видение нового миропорядка Шоги Эффенди излагает следующим образом: «Единство человеческого рода, которое предсказывал Баха Улла, приведет к такому мировому устройству, при котором все нации, расы, конфессии и классы окажутся в тесном и прочном единении, государство в полной мере обеспечит самостоятельность и свободу своих граждан... Этот образ жизни должен быть основан на едином мировом законодательстве... Должны быть приняты такие законы, которые будут отвечать всем нуждам и потребностям и смогут упорядочить взаимоотношения между всеми народами и расами. Мировая исполнительная власть, опираясь на международную полицию, будет проводить в жизнь эти законы... Мировой суд будет принимать свои решения в спорных вопросах... Сеть мировых коммуникаций обнимет весь Земной шар... Мировая столица станет нервным центром мировой цивилизации... Язык всеобщего общения будет или создан заново, или выбран из существующих языков...»<sup>42</sup>. Единая мировая письменность, мировая литература, единая, общая система мер и весов также будут созданы. «В этом мировом сообществе религия и наука, эти две могучие силы человеческой жизни, достигнут согласия и будут развиваться в гармонии и взаимодействии друг с другом. Соперничество между нациями, ненависть друг к другу, происки и интриги исчезнут, прекратятся, враждебность, отчужденность, расовые предрассудки уступят место дружбе, взаимопониманию и сотрудничеству. Причины религиозных раздоров и конфликтов навсегда будут устранены...»<sup>43</sup>.

«Устранение» старого порядка неотделимо от прогрессивного развития человечества: «Постоянно прогрессирующая культура – цель человеческого творчества, – говорилось в проспекте, представленном в 1978 году на рассмотрение Организации Объединенных Наций, решавшей вопрос о консультативных функциях и статусе Бахаи. – Мы верим в преобразующую силу религии и в смирении склоняем голову перед нашим Создателем, сотворившим человечество из одного корня и наделившим его разумом и мудростью, благородным духом и бессмертием».

### *г) Равноправие женщин и равенство полов*

С представлением о единстве человечества тесно связано учение о равенстве людей друг другу, в частности, о равенстве полов. Эта установка имеет давнюю традицию в истории религии Бахаи. Она обозначилась, собственно, с самого начала и всегда фигурировала в откровениях, образуя важную составную часть теории и практики Бахаи.

Представление о равноправии женщин и утверждение высокой ценности женщины ориентировано на идеал поэтессы и мученицы Каррату-ль-Айн («Печаль глаз»), получившей позднее титул «Чистой» («тахирех»). В свое время она была единственной женщиной в кругу девятнадцати «букв вечно живого», которых избрал Баба. На памятной конференции в Бадаште (1848), которую проводил Баха Улла, она появилась, поразив большинство участников конференции, без паранджи, с открытым лицом, блистая украшениями<sup>44</sup>. Один из ортодоксов был этим так потрясен, что потерял дар речи. Но Тахирих поднялась, и твердым голосом произнесла речь, призывающую участников конференции к единению. Вероятно, этим провокационным своим появлением и выступлением она хотела продемонстрировать, что приближается эпоха, которая положит конец всем ограничениям, на которые обрекает женщину господствующий ислам. Это её выступление со всей наглядностью подчеркнуло также и то, что учение, которое проповедует Баба, уже не имеет ничего общего с исламом, во всяком случае перестает быть идентичным исламу. Это был демонстративный разрыв с шариатом, и религия Бахаи, таким образом, уже начиная с 1848 года отделилась от ислама<sup>45</sup>.

Поведение этой мужественной женщины наложило свой отпечаток на формирующуюся *этику Бахаи*. Абдул Баха выразил это словами: «В прошлом миром управляло насилие, и мужчина, пользуясь своей физической силой и другими преимуществами, установил свое господство над женщиной. Но ныне эта чаша весов заколебалась. Насилие теряет в мире свой вес, а духовная активность, интуиция, те душевные качества, какими сильна женщина, а именно способность к любви и самоотдаче, приобретают всё большее значение и влияние. Поэтому новая эпоха будет всё более терять свой мужской облик и приобретать женственный характер, или точнее, это будет эпоха, в которую произойдет выравнивание, уравнивание в правах и значении мужских и женских составляющих элементов культуры»<sup>46</sup>.

Абдул Баха оправдывает не только поведение Тахирих, но обращается даже к примеру Марии Магдалины (!), находя в нем вызов женщины, потребовавшей, чтобы её жизнь была приравнена по значению к жизни и делам мужчин. «Женщины должны встать на путь прогресса, мыслить современно, расширять свои знания в области науки, литературы и искусства и тем способствовать совершенствованию человечества». По поводу одного собрания женской лиги в Лондоне уже в 1913 году он высказал свой прогноз: «Уже в скором времени они (женщины) вернут свои права. Мужчины убедятся в том, что женщины серьезно и достойно смогут работать на благо и ради улучшения гражданской и политической жизни, что они будут противодействовать развязыванию войн, они потребуют и получают и право голоса на выборах, и другие равные права с мужчинами. Я надеюсь, что женщины на всех этапах и во всех сферах жизни будут способствовать прогрессу, и это увенчает их звезду диадемой несравненной славы»<sup>47</sup>.

Несомненно к величайшим заслугам таких религиозных деятелей, как Баба, Баха Улла и особенно Абдул Баха относится не только стремление уравнивать в правах мужчину и женщину, но и практическое осуществление этого требования, причем в то время, когда в других религиях и мировоззренческих системах об этом еще не было и речи.

Однако что касается паранджи, как признака скромной и целомудренной исламской женщины, то всё же Баха Улла

вроде бы советовал женщинам, исповедующим религию Бахаи, во всяком случае в Персии и в арабских странах закрывать свое лицо, чтобы защитить себя от нападков фанатичных мусульман.

Новая влиятельная роль женщины должна была проявиться прежде всего в системе *воспитания детей*. Оба родителя должны были в равной мере заботиться о школьном образовании своих детей. Воспитание приобретало прежде всего характер образования, просвещения и не ограничивалось обычными школьными предметами. В его круг входили также религия и искусство. «Знание подобно крыльям, позволяющим летать, и сравнимо с лестницей, ведущей вверх... Но это должно быть прежде всего знание таких наук и предметов, которые нужны людям на Земле, а не таких пустых вещей, которые начинаются и заканчиваются словесами...»<sup>48</sup>. В этой сфере женщины обретают особые задачи, которые они должны разделить с мужчинами.

#### д) Религиозная практика

Молитвенные дома бахаистов («дома благоговения») лишены каких-либо украшений, и только внешне напоминают мечети, причем достигается это сходство за счет куполов. Собственно, о развитом *религиозном культе* Бахаи трудно говорить. Дело в том, что «погружение верующего в религиозную жизнь, в основном, относится к сфере его личных дел», как справедливо подчеркивает Манфред Гуттер<sup>49</sup>. Некоторые из строго организованных общин стремятся претворять религиозную мифологию в культовые действия, укрепляя таким образом значение религии: они используют такие культовые формы, как благословения, экзорцизмы, элементы мистерий и сакральных действий такого типа как «инициации», представляющие собой параллель обряду крещения, а также обрезания и некоторое подобие коммуний, конфирмаций, церковных обрядов бракосочетания. Но как таковые ритуалы и символы (например, символ света, символ воды и т.д.) полностью отсутствуют в системе богослужения Бахаи. Единственный ритуал, какой здесь можно выявить, это так называемая молитва об умершем – свой вариант оплакивания.



Даже *порядок богослужения* здесь по сути отсутствует. Литургическое сопровождение богослужения выглядит очень бедно: последнее сводится лишь к чтениям из священных книг, что соответствует системам так называемых книжных религий, построенным на вовлечении в молитвенный процесс прихожан, принимающих в нем ответственное участие, и что может служить характерным признаком излюбленного *синкретизма*, проповедуемого религией Бахаи. Каких-либо интерпретаций текстов по их прочтении не производится. Иногда богослужения сопровождаются так называемыми хвалами – песнопениями на разных языках, но и в этом случае, очевидно, речь может идти лишь о поисках некоторых «литургических форм», а не об их активном развитии. Тот факт, что никаких ритуалов и символов здесь не установлено, позволяет представить богослужение в религии Бахаи как нечто стерильное, строгое, основанное на здравом смысле и трезвом расчете, несколько прозаичное. Здесь главный упор делается на интеллект верующего, что позволяет отнести бахаизм к «религиям верхних слоев общества».

В религиозной практике главное значение придается *заботе о душе*. Как на местном, так и на национальном уровнях эта забота находится в руках советников, которые действуют в стиле Group Counseling (групп советников). При этом бахаисты большое значение придают утверждению, что проблемы спасения души наилучшим образом решаются в ходе дискуссий и коммуникаций, свободных от какого-либо диктата, так что речь может идти о практике в духе «базисной демократии»: проблемы обсуждаются советниками вместе с теми, кто ищет совета и кто находит, таким образом, в лице советников руководство, помощь, заботу, внимание. При решении всех существенных вопросов, касающихся общины верующих, главным является принцип принятия таких решений большинством голосов, причем эти решения обязательны и для тех советников, которые могли голосовать против них.

Баха Улла особенно подчеркивал, что в его религии «не нужен никакой священник в качестве посредника между человеком и Богом»<sup>50</sup>. Для него главным была верность откровению, божественной инспирации. Не исключено при этом, что он выступал таким образом против характерного для ис-

лама авторитета мулл. Он ясно заявлял, что главные религиозные обязанности – молитва и пост – это личное дело каждого члена общины, который должен сам выполнять эти обязательные действия.

*Молитва* в религии Бахаи соответствует исламской традиции, хотя здесь считается, что молитвы должны совершаться не пять, а только три раза в день – утром, в полдень и вечером – и носить характер прославления Бога. Самая короткая молитва гласит: «Я свидетельствую, о мой Бог, что ты меня создал, я признаю Тебя и молюсь Тебе. Я признаю в этот момент свое бессилие и Твою мощь, свою бедность и Твое богатство. Нет никакого другого Бога, кроме Тебя, ты помогаешь в случае опасности, Ты существуешь сам по себе»<sup>51</sup>.

*Направление молитвы* (в какую сторону надо обращать лицо) определялось сначала домом Баба в Ширазе, а теперь это – гробница Баба в Хайфе. Как и в исламе, в религии Бахаи производится обязательное ритуальное омовение перед молитвой.

При каждом «доме благоговения» (молитвенном доме) существуют соседние постройки, где размещаются зал для собраний и конференций, интернат для старых членов общины и другие учреждения. Образцами «домов благоговения» могут служить «храмы» в Вильметте (США), Кампале (Уганда), Лангенгейме близ Франкфурта-на-Майне (освящен в 1964 году), в Сиднее (Австралия) и построенный в форме гигантского цветка лотоса культовый комплекс в Новом Дели. Абдул Баха, известный своей широкой толерантностью и открытостью, утверждал, что «дома благоговения» должны быть центрами единения всех религий и оставаться доступными всем верующим любых конфессий.

Религиозная жизнь бахаистов в значительной мере регулируется специальным календарем Бахаи. По этому календарю год, содержащий, как и в солнечном календаре 365 дней, делится на 19 месяцев по 19 дней в каждом (вместе с четырьмя «довесками») и начинается 21 марта. Летосчисление ведется с 1844 года – с того года, когда свет и откровение снизошли на Баба<sup>52</sup>.

Высоко ценят бахаисты свои *религиозные праздники*: все общины отмечают дни памяти основателей религии, а также

новогодний праздник навруз 21 марта и 12 дней праздника «ридван» в память об «универсальной манифестации Бога», которую провозгласил Баха Улла (1863).

Праздники способствуют укреплению общин и носят во многих отношениях общественный характер: они способствуют единению человека с Богом и одновременно позволяют представить всему человечеству Бахаи как мировую религию. Этому способствуют демонстративные ссылки на все так называемые «книжные религии», особенно на христианство и ислам, и приглашения ко всем верующим разных конфессий принять участие в праздниках Бахаи.

Исключение составляет так называемый «праздник девятнадцатого дня», который отмечается первого числа каждого месяца по календарю Бахаи и на который приглашаются только члены бахаистских общин. Ввел этот праздник сам Баба.

Заслуживает внимания тот факт, что Баба перенял у мусульман пост-рамадан, но перенес его на девятнадцатый месяц своего календаря, так называемый месяц Ала, и Баха Улла закрепил эту традицию в своей книге «Китаб-аль-Акдас». Действуют при этом точно такие же правила, как в мусульманском рамадане, однако сам пост («аль-савм») в религии Бахаи, как и в суфийской мистике, имеет спиритуалистское измерение: физическое воздержание является всего лишь внешним выражением внутреннего освобождения человеческого Я от мирских дел и соблазнов, знаком духовной свободы, которая стоит за внешним аскетизмом.

### III. УНИЖЕННАЯ, ГОНИМАЯ, ОБВИНЕННАЯ В ЕРЕСИ

Возникновение и распространение религии Бахаи сопровождалось многочисленными преследованиями и невероятной жестокостью со стороны противников новой веры, так что историю религии Бахаи можно представить как историю мучений и страстей. Полтора века истории этой религии сравнивают обычно с ранним периодом в истории христианства, с гонениями на первых христиан. Преследования бахаистов начались с той поры, когда последователи Баба объявили о создании своего бабистского государства, в котором должен по-

явиться Махди. Эти преследования достигли своего апогея после казни Баба, когда два молодых фанатика из кружка хазрета Баба предприняли 15 августа 1852 года неудачное покушение на молодого шаха Назира-уд-Дина. Во время развязанных тогда в Персии преследований, которые можно отнести к самым жестоким во всей истории мировых религий, было уничтожено, как уже говорилось выше, около 20 тысяч сторонников Баба. С той поры преследования и мучения, за редким и коротким исключением, практически не прекращались, и продолжают они вплоть до нынешнего дня, не ослабевая. Правление последнего иранского шаха не представляло в этом плане исключения. Бахаи систематически становятся «козлами отпущения», которые должны нести ответственность за все национальные несчастья: их обвиняют в терроризме, в революционной деятельности и даже в том, что страна терпит нужду и голод.

Но особенно жестокие и кровавые расправы с верующими Бахаи начались в Иране после так называемой «исламской революции» 1978–79 года. В 1979 году аятолла Хомейни провозгласил Бахаи «зловредной» политической группой, которой не может быть предоставлена никакая свобода религиозной деятельности<sup>53</sup>. На протяжении 1980–1981 годов многие члены Национального духовного совета Бахаи в Иране были арестованы «гвардейцами» («стражами революции»), судимы на показательных судебных процессах и казнены. 17 марта 1981 года Верховный суд Тегерана объявил саму принадлежность к Бахаи государственным преступлением, а с 1983 года в Иране запрещена любая общественная деятельность бахаистов. Между 1978 и 1985 годами здесь были казнены примерно 200 верующих, среди них – врачи, адвокаты, юристы, рабочие, служащие. Их прах был рассеян, их близкие подвергались преследованиям, их имущество было конфисковано, их культовые сооружения были разрушены до основания или переданы для использования в других целях. Религия Бахаи не признана в современном Иране, её последователи считаются еретиками и отступниками от исламской государственной религии, изменниками и преступниками. Еще в 1991 году исламский парламент под руководством аятолла Хомейни принял закон, оправдывающий эту религиозную дискриминацию и

санкционирующий все преследования, проводившиеся начиная с 1978 года<sup>54</sup>. Другие исламские государства также последовали «примеру» Ирана и проявили нетерпимость к религии Бахаи.

«Документация о преследованиях Бахаи в Иране»<sup>55</sup> показывает во всех деталях, где и когда иранские бахаисты подвергались преследованиям в повседневной жизни; заключенные по их обряду браки не признавались действительными, поскольку религия бахаи не признана в Иране, где «существует единая правовая система»; дети, рожденные от этих браков, объявлены «внебрачными»; все документы о наследстве и завещания также теряют силу, поскольку браки признаются недействительными, а дети, выросшие в таких семьях не могут получить ни паспортов (удостоверений личности), ни документов, позволяющих им уехать из страны. Похороны по обряду религии Бахаи запрещены государством, ибо погребения в Иране допускаются только по мусульманскому ритуалу. Бахаи в Иране не только не имеют право содержать свои частные школы, но и из общественных школ и университетов сторонников этой религии исключают и выбрасывают. Совершенно исключается их нахождение на государственной службе, и дело, видимо, скоро дойдет до того, что любая их профессиональная деятельность и трудовая занятость окажутся под запретом. Вообще, бахаи в Иране не имеют элементарных прав.

Мировая общественность шокирована этими обстоятельствами, различные международные инстанции принимают резолюции (как, например, Европарламент 10 апреля 1981 года), осуждающие нарушение прав человека и требующие защиты бахаистского меньшинства, но никакого воздействия эти декларации и призывы до сих пор не имеют.

Возможно, происходит это еще и потому, что все эти документы основаны на европейском, западном, внерелигиозном образе действий и мыслей и не учитывают, не принимают всерьез историко-религиозного контекста: религия Бахаи, как её представляют сами её носители, является самостоятельной, постисламской и не-исламской мировой религией, и как таковая, ищет она признания в мусульманских, прежде всего шитских государствах. Но там решительно отклоняют такие

претензии, считают их богохульством и ересью, основываясь на аргументации, которая сводится к тому, что Пророк Мухаммад был последним среди Пророков, с которым Бог послал людям свое окончательное откровение, а следовательно ни Баба, ни Баха Улла не смеют претендовать на то, что они являются носителями божественного откровения. Поэтому запрещаются, не допускаются особые ритуальные действия, принятые в религии Бахаи, например, сокращение обязательных ежедневных молитв с пяти до трех, изменение ориентации молящихся, а та собственная этическая теория и практика, которая сторонниками Бахаи проводится в жизнь, например, при заключении браков, в системе воспитания детей, считаются, с исламской правовой точки зрения, наносящими ущерб исламской этике. Вообще, основание собственной, постисламской религии квалифицируется как уход из благословенной Богом уммы – общемусульманской общины, из которой, по исламским представлениям, нельзя уйти, не изменив Богу. Примерами такой измены считаются формулы веры и приветствия «Аллаху абха» («Аллах – блистательный, излучающий блеск») и обращение «Я Баха-ул абха» («О, Божественность и Божественности»), с которыми выступал Баха Улла, считавшийся «обещанным», долгожданным пророком. С другой стороны, здесь как раз обнаруживается та близость к исламу, которая свидетельствует о происхождении новой религии из ислама, именно это делает её в глазах многих мусульман столь подозрительной и даже опасной.

#### IV. «МИРОВАЯ РЕЛИГИЯ» ИЛИ НЕТ?

Наконец, мы подходим к вопросу, можно ли в самом деле рассматривать Бахаи как новую мировую религию. Против этого как будто бы говорят и её исламское происхождение, и общая структура, и культурный контекст, и характерные проявления. В соответствии с этим Бахаи следовало бы определить как своеобразную исламско-синкретичную секту, которая по крайней мере по своей структуре соответствует исламской модели мышления и веры. Такого мнения был, к примеру, Герман Рёмер, который в своей диссертации «Баби-сты и бахаисты» (Потсдам, 1912, с. 175) связывал пропаганду

Бахаи с христианской миссионерской деятельностью. Другие исследователи, например, Эммануил Келлергальс<sup>56</sup> и В.А. Виссертуфт<sup>57</sup> видели в религии Бахаи только её синкретизм, или «вынужденный, принудительный синтез». С другой стороны, в наше время всё более нарастает стремление видеть в Бахаи самостоятельную религию, которая произошла из ислама и отпочковалась от него. Такую точку зрения выражают Иоахим Вах<sup>58</sup>, Гельмут фон Глазенапп<sup>59</sup> и Фридрих Гейлер<sup>60</sup>. С этих позиций, считать Бахаи исламской сектой столь же неправомерно, как было бы неправильно считать весь ислам христианской сектой или всё христианство сектой иудаизма. Один из наиболее резких критиков таких «сектантских» теорий Франческо Фичиджиа называет Бахаи «самой молодой мировой религией»<sup>61</sup>. И Манфред Гуттер также пишет: «Самое правильное – вести здесь речь о новой мировой религии»<sup>62</sup>. Так ли это?

В действительности, Бахаи имеет все отличительные и характерные признаки мировой религии: она *универсально* ориентирована на весь мир, она обращается ко всему человечеству, она утверждает плюрализм и, что является новым, предоставляет другим религиям место в своих «циклах» и чтит основателей других религий. С другой стороны, она содержит некие *абсолютные претензии*, представляя Баха Улла в качестве последнего провозвестника окончательного откровения, именем которого миссионерская деятельность проводится во всём мире и предлагается объединение всех религий в качестве «новой парадигмы» для всего человечества<sup>63</sup>.

Признаки синкретизма и эклектичного сочетания элементов разных религий не мешают Бахаи выступать с претензиями на свою роль в качестве «мировой религии». Наделяя разными эпитетами и определительными признаками другие мировые религии, в частности, считая христианство «религией любви», иудаизм «религией справедливости», ислам «религией безусловной самоотдачи», буддизм «религией освобождения», религию Заратуштры «религией чистоты», Бахаи претендует сама на все эти признаки и рисуется как нечто похожее на «синтез религий», возможно выступает как «синтетическая религия».

Но здесь надо поставить вопрос: достаточно ли этих посылок для существования Бахаи в качестве «мировой религии»? Не является ли она скорее искусственным созданием, в котором различные элементы из истории религий соединены и интерпретированы под своеобразным углом зрения, например, в контексте теории цикличности, или в соответствии с духом нового времени, например, представлениями о единстве всего человечества, и всему этому посредством «нового откровения» придана религиозная святость? Можно ли считать действительно оригинальными те откровения, которые высказаны обоими основателями этой религии, или всё, ими сказанное и написанное, является лишь повторением и вариациями прежних религиозных концепций?

В то же время в своего рода подлинности откровений как будто бы не возникает сомнений: оба основателя религии – Баба и Баха Улла – предстают в качестве обладающих высокой чувствительностью и искренней верой носителей божественного откровения.

К тому же, правомерен и другой вопрос: не все ли религии мира в известном смысле являются своего рода «синтезом», плодом длительного развития и синкретического слияния разных религиозных идей? И «религия единения», как называли свое детище основатели религии Бахаи, оказывается в контексте мировой истории религий лишь одним из набросков, одним из возможных эскизов и вариантов наряду с другими религиями.

Майя Бургер



**Индуизм**

## 1. ОСНОВНЫЕ СВЕДЕНИЯ

«Индуизм» – это собирательное, обобщающее понятие (см.: III, 1), которое охватывает многочисленные и различные религиозные течения и традиции (но не самостоятельные различные религии) Индийского субконтинента с древнейших времен до настоящего времени. Общее число индусов\* в мире достигает 750 миллионов, из них около 650 миллионов живут в Индии<sup>1</sup>. Индусы (последователи индуизма) составляют примерно 80% всего населения Индии, общая численность которого к 2000 году должна составить почти миллиард человек. Другие религии, распространенные в Индии, – это ислам (его исповедуют 12% населения), христианские конфессии (4%), сикхизм (2%), джайнизм (0,7%), другие религии (1,7%), включая представителей парсизма, иудаизма, племенных религий, людей, не принадлежащих к какой-либо конфессии<sup>2</sup>. Распределены различные религии в Индии неравномерно. Так, например, в штатах Кашмир, Бихар, Карнатака и в Бенгалии сильно представлено мусульманское население, в Раджастане и в Гуджарате больше, чем где-либо еще, последователей джайнизма (джайнов), а в Керале – немало христиан.

Различие традиций и направлений очевидно и на локальном, и на региональном уровнях. Надо отметить, что религиозная жизнь в Индии по сей день весьма активна и продуктивна; даже в наше время постоянно появляются и формируются новые культы и тенденции религиозного ха-

рактера. Охватить всё это множество тем более трудно, что индуизм теснейшим образом связан с его социальной организационной формой, с так называемой кастовой системой, которая дифференцирована по регионам и по областям распространения языков, которые более-менее соответствуют штатам современной Индии...

Индуизм распространился в Юго-Восточной Азии с первого века нашей эры. В контактах и переплетениях с местными религиозными традициями он приобретал новые формы. Следующий этап распространения индуизма в мире начинается в 19 веке; ему способствует миграция индийских рабочих в Африку, в Центральную и Южную Америку (Тринидад/Тобаго, Гвиана/Суринам), в Канаду и на Фиджи. Многочисленные индусские объединения и союзы распространяются по всему миру (к примеру, около 575 000 индусов живут в Северной Америке, около 500 000 в Великобритании)<sup>3</sup>.

Численное распределение индусов по конфессиональным направлениям (таким, как вишнуизм, шиваизм, почитатели Кришны, представители веданты и т.д.) невозможно, во-первых, потому, что за этими направлениями нет никаких институтов с определенным числом членов; во-вторых, потому, что почитание отдельных богов или предпочтение определенных метафизических позиций не носит здесь эксклюзивный характер.

## II. ИСТОРИЯ ОТ НАЧАЛА ДО НАШИХ ДНЕЙ

Рассмотрение индуизма в его историческом развитии не согласуется с самой индуистской перспективой, системой видения. Индусы мало интересуются этапами развития во времени, сменой эпох; они рассматривают время (моменты и периоды) скорее как некие мифические, метафизические ценности, считая, что бывает благоприятные и неблагоприятные времена, что само течение времени составляет некие циклично повторяющиеся века (йога) и космические периоды (калпа).

\* Здесь и далее термин «индус» используется для обозначения индуистов. (Прим. перев. – С.Ч.).

## 1. РЕЛИГИОЗНАЯ ИСТОРИЯ ИНДИИ

### а) Состояние источников

История индуизма совпадает с историей текстов, являющихся источниками его изучения и передававшихся из поколения в поколение. И всё же нам не хватает сведений, документов, чтобы достаточно полно и точно описать всю историю индийского общества (на протяжении более чем трех тысячелетий) во всей смене эпох и периодов его развития. Наши основные источники по истории религии – это написанные, главным образом, на санскрите тексты индийских ученых, в большинстве случаев брахманов\*, которые сами вымышляли религии, создавали их собственным мышлением и затем комментировали. Источники, связанные с более древним буддизмом и джайнизмом (около 3 века до н.э.), как и многие надписи и вставки, написаны на среднеиндийских языках; кое-что об индуизме можно найти и в некоторых источниках на других, не индийских языках. В Северной Индии отдельные религиозные свидетельства и высказывания на местных языках, которые могут служить источниками, прежде всего могут дать представление о структуре веры в «нижних» слоях общества (явно составлявших большинство индусов), появляются только в 13 веке. Другие важные источники наших сведений и знаний об индуизме сосредоточены в археологическом инвентаре, в нумизматике, эпиграфике, в записках путешественников, в еще сохранившихся устных традициях, а также в тех материалах и выводах современных этнологических исследований, которые имеют значение и по отношению к более давнему прошлому.

Источники различных эпох дают представление о важнейших направлениях индуизма. И завоевания, и установление нового господства, и различные миграции, переселения – всё это давало новые импульсы для развития индуизма и способствовало его изменениям.

\* Брахманы – одна из высших каст Индии, древнее сословие жрецов. Этим же термином определяются древнеиндийские священные книги (8–6 вв. до н.э.), содержащие описания и толкования ритуалов ведической религии. (Прим. перев. – С.Ч.).

### б) Архаические религии

Религии, распространенные здесь до прихода арийцев, называют обычно архаическими религиями (что вовсе не означает какой-либо их ценностной характеристики, аксиологической оценки)<sup>4</sup>. Индийский субконтинент был с глубокой древности заселен аборигенными племенами, которые оказались вытесненными на задний план. Их влияние на религии, получившие уже письменную традицию, неоспоримо. После Р. Редфелда принято вести речь, с одной стороны, о «малой», локальной, фольклорной и, с другой стороны, о «большой», брахманистской, письменной, ученой традиции<sup>5</sup>. Обе традиции тесно взаимодействовали друг с другом, и на протяжении тысячелетий это взаимное влияние углублялось. Такие элементы, как кровавые культы, жертвоприношения, явления посессий, почитания предметов местного ландшафта (гор, рек, деревьев и т.д.), проникли из «малой» в «большую» традицию. Также и отдельные божества, представленные в индуизме, ведут свое происхождение из архаического мира, где, к примеру, существовал Кришна – божество пастушеских племен, а также Шива.

### в) Ведическая эпоха

Веды (памятники древнеиндийской литературы, в дословном переводе с санскрита «веда» – «знание». – Прим. перев. – С.Ч.) возникают в эпоху вторжения в Индостан индо-европейских племен ариев (около 1500 года до н.э.). Тысячелетиями они передавались от поколения к поколению в устной традиции, позднее они были зафиксированы и письменно. В основном это были гимны, содержание и исполнение которых составляли главное ядро религии ариев, сопровождавших этими гимнами свои жертвоприношения. Весь корпус ведических понятий (веды, брахманы, упанишады) означает нечто вроде откровения, открытия, которое было услышано («шрути» – буквально «услышанное») «святыми» («рси»). Эти тексты рассматриваются как гарантия правочности, и считается, что их сила действия не ограничена никаким временным сроком, что в них заключается вечная истина. Веды до сих пор выступают как некий абсолютный авторитет; и всё же ссылка на них, обращение



к ним носит скорее формальный характер, ибо слишком мало людей действительно знают эту традицию. Позднее части этих преданий стали обозначаться как «воспоминания» – «смрити» (буквально – «запомненное»), что отражало предпринятую человеком попытку понять, интерпретировать и развить далее истину божественного откровения.

К моменту исторического оформления джайнизма и буддизма (6–5 вв. до н.э.) уже сложились главные понятия индуизма, такие, как «карман» (о чем речь пойдет далее в 3-м разделе), а также различные философские спекуляции вокруг понятия «йога».

### г) Эпические произведения и састры

В известном смысле продолжением ведической литературы стали тексты так называемых вспомогательных ведических наук, например, грамматики. Около 5 века «язык богов», санскрит, получил грамматическое оформление, главным образом благодаря трудам великого ученого – грамматика и лингвиста – Панини. В то же время сочинения, известные как «дхарма састрас», претендовали на такое регулирование общественной жизни, центральным звеном которого остается ведический религиозный ритуал. Книга законов «Манус» («манусмрити») определила основы юриспруденции индусского общества, сохранившиеся вплоть до 20 века.

В ту же эпоху сложились и классические эпические произведения. Они образовали мощный пласт анонимной литературы, которая первоначально сохранялась в устной традиции и развивалась и обогащалась на протяжении веков (примерно с 200 г. до н.э. по 400 г. н.э.).

Главной темой эпоса «Махабхарата» является война между Кауравами и Пандавами, представителями двух ветвей рода Бхарата. Хотя Пандавы в конечном итоге оказываются победителями, но разрушения, причиненные этой войной, столь велики, что речь не может идти о каком-либо триумфе, и главным смыслом повествования становится демонстрация абсурда такой войны.

«Махабхарата» – это произведение, в котором отразились и соединились различные течения эпохи возникновения индуизма; сами индусы нередко связывают с ним начало

индуистской цивилизации. До сих пор оно сохраняет значение сокровищницы индуизма, ибо содержит мифы, легенды, философские рассуждения, оказавшие сильнейшее влияние на индусов. Кроме того, в этот эпос как его составная часть (часть 6-й книги – *Прим. перев. – С.Ч.*) входит «Бхагавадгита» – текст, который можно считать наиболее читаемым и наиболее комментируемым памятником религиозно-философской мысли, формирующей основы индуизма.

Другой древнеиндийский классический эпос – это «Рама-яна», в котором рассказывается о жизни справедливого и праведного царя по имени Рама. Это не только доблестный царь, но также Бог, во всяком случае он становится Богом, объектом культового поклонения по мере распространения этого эпоса и его передачи из поколения в поколение. И хотя чаще всего Рама выступает в качестве манифестации (аватары) Бога Вишну, многими индусами он воспринимается также как высший Бог. Борьба за трон, о которой рассказывается в эпосе, заканчивается тем, что Рама, сопровождаемый своим братом Лаксманом и своей женой Ситой, отправляется в изгнание. Ситу похищают, после чего следует описание её поисков, борьбы и окончательной победы над злым демоническим царем по имени Равана.

Этот эпос становится важнейшим культурным фактором индусского мира. До сих пор многие индусы находят в нем модели современного поведения и образа жизни<sup>6</sup>. Рама воспринимается как идеальный правитель, олицетворение справедливости. Его брат Лаксман (или Лакшман, Лаксмана, Лакшмана) выглядит как идеал братской верности; Сита – как идеальная, верная жена; а Гануман, союзник Рамы в облике обезьяны, становится символом верности и дружбы. В народном индуизме ему отдают даже божеские почести (храмы, изображения – «пуджа», и т.п.). Рама остается тем божеством, которому ныне придается определенный актуальный политический смысл. Индусы-националисты поднимают этот образ как символ индуистской справедливой системы и стремятся восстановить «царство Рамы», «господство Рамы» («рамараджа»).

### д) Шесть философских систем (дарсаны)

Другой тип и жанр литературы, которая по времени следует за эпическими сказаниями и представляет иной тема-

тический аспект духовного мира индуизма, – это тексты, ответствующие шести основным философским системам – Самкхья, или Санкхья; Йога; Нияя, или Ньяя (логика); Вайшешика (учение о категориях); Мимамса, или Миманса (ведическая герменевтика) и Веданта (надо отметить, что эта литература развивается параллельно с пуранистическим индуизмом). Дуалистическая система Санкхья определяет характерную для индусского мышления внутреннюю качественную классификацию (разделение на три ступени – «гуны»: «саттва», «раджас», «тамас»\*) таких наук, как медицина, теология, мифология. Йога вне этих шести философских систем становится основным понятием, определяющим технику, которая в свою очередь в зависимости от методики и целей может быть классифицирована на телесные упражнения (хатхайога), эмоционально-любвные отношения (бхактийога), дела, которые неожиданно могут привести к успеху, славе, признанию заслуг не имевшего на то никакой надежды человека (кармайога), на разные виды медитации (раджайога). Веданта («конец Вед») представляет собой важнейшую для нового индуизма систему. Сторонники Веданты ссылаются на три основных текста, которые они подвергают своей интерпретации: это упанишады, Брахма-сутра и Бхагавадгита. Среди наиболее крупных представителей этого направления – шанкара (8 век), Рамануджа (11 век), Валлабха (15 век). Неоиндуистов (19-20 веков) в известном смысле можно рассматривать как ведантинцев – представителей Веданты.

#### е) Пураны

Следующий важный источник – это «Пураны»\*\* («древние сведения»). Это не столько исторические тексты, сколько тексты, содержащие сведения о космогонии, космологии, религиозные законы, представления о ритуалах, йоге, о божествен-

\* Речь идет о трех субстанциях всех вещей: «саттва» (ясность, прозрачность), «раджас» (действие) и «тамас» (темнота, бездействие). (Прим. перев. – С.Ч.).  
 \*\* Пураны (от санскритского «пурана» – «древний») – памятники древнеиндийской литературы, священные книги индуизма, посвященные разным богам и содержащие легенды и мифы, во многом близкие древнему эпосу. (Прим. перев. – С.Ч.).

ной любви («бхакти») – то есть всё то, что должен знать индус. Порою говорят о «пуранистическом индуизме», имея в виду такое мировоззрение, где все эти знания выступают на первый план, а легенды и мифы преобладают над философскими построениями. Это больше относится к типологической классификации, нежели к приметам определенной эпохи.

#### ж) Агама/Тантра

В области так называемого «сектантского индуизма» главными источниками являются тексты, которые называются «Агама» («агамы»), или «самхиты», или «тантры». Это тексты, прославляющие божество (Вишну, Шиву, Шакти). Они учат правильному образу жизни и достойному поведению (царийа), обрядам и ритуалам (крийа), спиритуалистским методам («йога»), содержат сведения о космосе и Боге. Вместе с Пуранами эти тексты являются важными источниками, определяющими правила поведения, предписания религиозной практики, обрядовую сторону религии.

Тантризм накладывает свой отпечаток на весь индуизм. Он интегрирует в себе порою весьма древние, архаические элементы, например, культы богини, йогу, сексуальные ритуалы, поиски сверхъестественных сил. Здесь встречаются элементы от чистой магии до тончайших оттенков восприятия.

#### з) Бхакти

Движение Бхакти\* вызвало к жизни новую волну источников, расширяющих наши знания об индуизме, особенно важных для представления об индуизме в его современных формах и проявлениях<sup>8</sup>.

И хотя несомненно здесь может идти речь об очень древней традиции, но с 7 века она переживает особый подъем, обновление, что выражается в тамильской священной поэзии (альварах 8-10 веков) и достигает своей кульминации

\* Бхакти (буквально – «преданность», «Любовь», трактуемая как любовь к Богу) – религиозное течение в индуизме, на основе которого распространилось сектантское движение в Индии, особенно сильное в 12–17 веках. Движение Бхакти провозглашало равенство людей перед Богом, отрицало деление их на касты. (Прим. перев. – С.Ч.).

и расцвета между 15 и 17 веками. Типичный текст такого рода – «Бхагаватапурана» (9–10 вв. – ?), в 10-й книге которого, особенно в главах 29–33, дается проникновенное описание любви к Богу (здесь – к Кришне) пастушек («гопи»). В эмоциональной форме «бхакти» проявляет верующий все симптомы самоотверженной любви. Если эта любовь несостоятельна, он живет в ностальгических поисках Бога («вираха», разлука). Это становится главной темой поэзии, особенно внимательной к такой разновидности «бхакти».

«Бхакти» становится средством личной любовной связи верующего с Богом, к чему этот верующий стремится. Он убежден, что может причаститься к жизни, к самой природе Бога. За этими поисками стоит новая религиозная установка, согласно которой «доступ к Богу», «вход в религию» одинаково открыт людям всех каст, независимо от различия полов и других различий.

Монопольное право на письменную интерпретацию религии долгое время удерживали в своих руках брахманы. Понадобилось появление различных революционных движений, чтобы люди из низших каст также обрели право описывать в поэтической форме свои переживания и восприятия божественного начала. Традиционные тексты начали переводить с санскрита на языки разных народов, и люди, не владевшие санскритом, смогли теперь приобщиться к ним. Так, в частности, в 12 веке Джнанесвар перевел «Бхагavadгиту» на язык маратхи. Вместе с тем производились и адаптации старых текстов, в Южной Индии возникла тамильская версия «Рамаяны», относящаяся к 11–12 векам, а поэт Тульсидас еще в 7 веке изложил «Рамаяну» на языке авадхи.

Женщины также имели мужество излагать свои чувства и описывать свои видения. Интересны, к примеру, стихотворения Мирас, «изгнанной» принцессы, которая смогла описать свою любовь к её Богу (Кришне) на путях её скитаний. Её стихотворения послужили основой для многих современных вариантов молитв, которые чаще всего поются<sup>9</sup>.

#### *и) Исламское завоевание и колониальное время*

Ислам становится важным импульсом для дальнейшего развития индуизма. С 13 по 18 века во главе Индии стояли исламские правители<sup>10</sup>. К местным источникам добавились произведения исламской литературы (чаще всего на фарси), например, описания путешествий (Аль-Бируни, 10 век) и др.

Исламское влияние привело не только к формированию фактически новой религии – сикхизма, но и к появлению оригинальных мыслителей. Крупнейшим из них, мистик и реформатор Кабир (14/15 век), был поэтом, автором стихов саркастического характера. Его стремление заключалось в том, чтобы ислам и индуизм с их внутренними противоречиями противопоставить друг другу. Наконец, он отказался от обеих этих религий в пользу новой, опробованной им самим, представляющей ему исполненной жизненной силы.

Контакт с западным миром, представленным здесь, главным образом, британскими колонизаторами, чье присутствие в Индии продолжалось с середины 18 века до провозглашения независимости в 1947 году, дал толчок к новой ориентации индуизма. Понятие нео-индуизм распространяется на тех мыслителей, чьи взгляды развивались в контакте с западной цивилизацией. Они интерпретировали индуизм в свете обретающих новое значение ценностей (таких, как равенство, социальная справедливость, демократия), в сближении с христианством (и свойственными ему понятиями религии и Бога), в духе современных научных открытий и знаний. Многие из них писали по-английски (Вивекананда, Ауробиндо, Ганди). Видными фигурами этого направления являются Раммохан Рой (1772–1833, основатель Брахмо Самадж в 1828 году монотеистического реформаторского движения), Банким Чаттерджи (1838–1894), Даянанда Сарасвати (1824–1883, основатель общества Арья Самадж, которое ставило своей целью не только противодействие влиянию Запада, но и отказ от более поздних напластований, якобы деформировавших индуизм: единственным источником истины признавались веды), Свами

Вивекананда (1862–1902), Ауробиндо (1872–1950). Рабиндранат Тагор (1861–1941), Махатма Ганди (1869–1948), Сарвепалли Радхакришнан (1888–1975).

В контексте религиозной истории неоиндуизм – важный феномен, поскольку он демонстрирует Западу весьма односторонний образ Индии, который однако до сих пор многие воспринимают как полное, репрезентативное представление и даже сама индусская элита склонна видеть в нем собственный автопортрет<sup>11</sup>. Свами Вивекананда пропагандировал индуизм на Первом Всемирном конгрессе религий в Чикаго в 1893 году. Его понимание индуизма было своеобразной формой «Адвайты Веданты» (что означало «не-дуализм», «антидуализм», или как его называли также «духовный монизм»).

Другой представитель индусского мира Махатма Ганди (1869–1948) сформулировал как цель для своей страны – развитие независимой и свободной от западного влияния культуры, он сделал немало для достижения этой цели, но если политическая независимость была провозглашена в 1947 году, то свобода от западных влияний в культуре так и осталась при его жизни недостижимой целью и нерешенной задачей.

С момента достижения независимости религиозная история Индии отмечена печатью усиливающихся противоречий между принципиально противоположными ценностями и установками, оказавшимися рядом друг с другом. С одной стороны, свободное Индийское государство стремится к прогрессивной модернизации, но с другой стороны адаптация демократических, светских институтов и организаций оказывается в контрастном несоответствии с индуистским мировоззрением и восприятием мира и становится не более чем искусственное насаждение, создавая почву для новых и нередко довольно острых конфликтов. Если индусская политическая элита, представители которой нередко получают воспитание и образование на Западе, хорошо понимает новые ценности, то для большинства индусов дело обстоит совсем иначе, и эти ценности не играют никакой роли ни в их жизни, ни в их мировоззрении.

Важнейшим источником информации и свидетельством этих новых противоречий и напряженности является современная проза, которая развивается со времен достижения независимости как на английском, так и на языках народов Индии<sup>12</sup>.

Два момента в индуистской религиозной истории объединяют западную и брахманскую эпохи и исторические концепции:

Это характеристика индуизма как явления, которое не собирается разрываться с прошлым, напротив, всё новое, о какой бы современности ни шла речь, приспособливается к старому. Из традиции здесь вытекает всё, в чем есть нужда и необходимость, что считается важным и ценным, и всё новое интегрируется в этот традиционный мир. В этом заключается одна из важнейших особенностей индусского общества, национального менталитета и основа многослойности этого социума и непрерывности его развития.

Брахманизм определил известную ориентацию общества и религии (что в брахманистском понимании в принципе взаимосвязано), выдвинув самих брахманов в качестве своего рода идеала и силы, стоящей во главе этого общества. Поэтому другие группировки индусского общества стремятся имитировать или интегрировать эту брахманистскую (санскритскую) модель. Этот процесс сегодня известен под именем санскритизации. Индийский антрополог М.Н. Сринивас попытался с помощью этого понятия объяснить исторический процесс, считая, что оно поможет уловить связь между брахманизмом и его идеологией, с одной стороны, и местными специфическими традициям, с другой<sup>13</sup>. В этом процессе в первую очередь наблюдается абсорбция (поглощение) архаических культов и мест, которые были особенно индуизированы и поставлены под управление брахманских кланов. Этот процесс происходит на всех общественных уровнях; так, например, касты меняют свой статус, стараясь приблизить свои обычаи и нормы поведения к тем, что присущи более высоким кастам.

### III. СОВРЕМЕННАЯ КАРТИНА РАЗВИТИЯ

#### 1. ОПРЕДЕЛЕНИЕ ИНДУИЗМА

Выражение «индуизм» само по себе проблематично<sup>14</sup>: по сути значение этого слова – ничто другое, как всё индусское сообщество, все индусы. В качестве обозначения религии его стали применять со стороны, затем такое применение освоили и сами индусы. Так или иначе, оно включает в себе опасность ввести в заблуждение, а именно представить индуистскую религию как нечто гомогенное, цельное, в то время как на самом деле «индуизм» – это обобщающее понятие, охватывающее различные религиозные течения и традиции, представленные в Индии.

Однако указание на это реальное многообразие не должно быть источником другого заблуждения, а именно забвения того, насколько эти различные течения и традиции всё же близки и взаимосвязаны друг с другом. Здесь существует особо тонкая, чувствительная диалектика между единством и многообразием, и напряженное поле её действия ощутимо и в наше время. Несмотря на все различия, всё же можно выявить некоторые признаки, присущие индуизму в целом. Важно при этом особо учитывать то, что думают и говорят об этом сами индусы.

Сами они обозначают индуизм понятием «санатана дхарма». Слово «дхарма», корень которого «дхр» означает «нести», хотя и может быть переведено по-разному, всё же в своих этимологических истоках означает «несущее», что может иметь отношение к самым разным сферам от космической до социальной. Это слово обозначает порядок в обществе, некую универсальную силу, а также порядок в индивидуальной жизни. Это понятие охватывает всю жизнь, все проявления и формы мировоззрения, морали, культуры, религии, нравов, обычаев и т.д. Здесь, вообще, не может быть никакой границы, никакого различия между обычной и религиозной жизнью. До самого недавнего времени в Индии оставалось непоколебимым это представление о единстве жизни.

«Дхарма», кроме того, обозначает истину, которая является вечной («санатана»). С этим связана главная идея,

которая заключается в том, что человек, хотя и признает всеобщие структуры порядка, в то же время стремится высвободиться из оков исторической обусловленности. Эта тенденция к освобождению, к отстранению от феноменальных и исторических условий определенным образом сказывается на всём обществе и на различных его традициях.

Другой, принятый на Западе способ определения индуизма сводится к тому, что это – группа, совокупность нескольких религий с общими доминирующими божествами, такими, как Кришна, Вишну, Шива, Богиня женского рода. Таким образом, эти различные религии представляются как секты единого индуизма со своими собственными названиями. Однако слово «секта» в данном контексте может ввести в заблуждение, ибо хотя каждая традиция обладает и оперирует собственными догмами, но ни одна официально не исключает другую (сектантство же обычно предполагает такое альтернативное исключение, или противостояние другим).

Предпринимались также попытки (главным образом, со стороны самих индусов) определить индуизм через некие «истины веры», например, через веды, признание авторитет которых необходимо для приобщения к религии.

Наконец, имеют место и следующие попытки определить если не сам индуизм, то принадлежность к нему: считается, что индусом можно только родиться, и эта врожденная принадлежность к определенной касте подразумевает и место, и статус, и идентичность (все, что определяется словом «дхарма»). Через эту идентичность каждый понимает свою роль и знает, каковы его возможности в жизни.

Все перечисленное выше – это элементы различных способов интерпретации индуизма. Отдельные аспекты и различные составляющие религиозной жизни имеют свои специфические наименования, но религия в целом, как концептуальная система, никакого персонального имени здесь не имеет.

В значительной мере наше восприятие господствующей в Индии религии и культуры находится под влиянием брахманов. А с их точки зрения, индуизм – это система, в которой брахманы занимают центральное место. Они пред-

ставляют творенье, мирозданье, как некое упорядоченное и управляемое целое, как отражение и олицетворение космического порядка, гарантирующего вечность. Любые перемены, сдвиги в этом мире, даже если они кажутся значительными, – это только иллюзия. Весь мир имеет свое сакральное измерение, позволяющее понять причины и контекст преходящих явлений<sup>15</sup>. Веды содержат в себе откровения универсального характера, и каждый, кто проникает в эту универсальную систему связей, понимает, что они придают смысл и вес всем ценностям индуизма. Не существует никакого исторического прогресса; неизменное, непреходящее, вечное – таков главный ориентир всех философских построений. Вместо линейной перспективы исторического развития, исходящей из какой-либо условной точки в прошлом, предлагается модель непрерывной, бесконечной, неизменной константы, не зависящей от времени и лежащей вне времени<sup>16</sup>. В конце концов оказывается, что такая система неуязвима и неопровержима. Знаменитый писатель 20 века сформулировал это следующим образом: «Мы никогда не заботимся о внешнем прогрессе в этом мире, ибо внутри нас – море бессмертных ценностей. Что может значить материальное начало в сравнении с вечной душой? Что может значить фонарь, подобный цветку лотоса, в сравнении с солнечным светом?» (Майтхилисхарана Гупта: Бхарата-бхарати, 1912, 1.60).

Тексты, идеологические системы, метафизические построения брахманов образуют *одну* из разновидностей индуизма. Наряду с этим существуют и народная традиция, и устные изложения с их собственными версиями и системами восприятия. И как раз в сфере народных традиций обнаруживается многое, что совершенно отличается от таких «ортодоксальных», метафизических или эзотерических теорий. Для большинства индусов, представляющих «малую традицию» – сельскую, деревенскую религию, метафизические отношения и интерпретации не играют никакой роли, и брахманы не обладают никаким правом и никакой возможностью повлиять на обычаи и нормы этой малой традиции.

## 2. ОРГАНИЗАЦИОННАЯ СТРУКТУРА ИНДУИЗМА

Важную и в то же время оригинальную организационную структуру индуизма образует *кастовая система*. Об этой системе написано бесконечно много, и всё же до сих пор открытым остается вопрос, когда и как на самом деле сложилась эта система и как изменилась она с течением веков. С позиций брахманистской идеологии всё здесь ясно: социальная система является выражением религиозной истины; человек рождается в той или иной касте, что предопределяется его прошлой жизнью. Старые тексты говорят о том, что все люди делятся на четыре категории («варны»). В одном из гимнов Ригведы (10,90) рассказывается, будто брахманы (ученые) произошли из лица «первочеловека» («Пуруша»), «кшатри» (воины) – из его рук, «вайшьи» (купцы) – из его ног и «шудры» (рабы) – из его ступней. В «Манускрипти» речь идет о том, что каждому из этих видов поручено свое дело (1.87–91)<sup>17</sup>.

Представление о таком делении людей на «варны» глубоко коренится в индийском обществе, хотя это разделение как таковое в самой действительности не происходит. На реальном уровне деление идет не на «варны», а на «джати». Каждая «джати» – это эндогамная группа людей, у которых общими являются такие признаки и особенности, как профессия, социальный статус, правила жизни, язык (часто они принадлежат к одному языковому ареалу), привычки в пище и кулинарные склонности, вера, божества и мифы. Речь идет в данном случае о культурной общности, своего рода культурной единице внутри общества, причем члены этой группы обладают своей четко выраженной идентичностью и проявляют солидарность по отношению друг к другу. И эта идентичность, и эта солидарность не подвергается никаким сомнениям. Таких «джати» насчитываются тысячи, и в социологическом плане они формируют важную систему отношений, которая пронизывает все регионы. И хотя многие «джати» можно подвести под субординацию «варн», но какой-либо точной координации здесь не существует. Идеология «варн» определенным образом влияет на социальную систему, всё же эта последняя формируется независимо от такого влияния.

Самым важным элементом в системе «джати» является иерархия, которая основана на идее чистоты, при этом речь идет не о природной, физической, а о чистоте ритуальной. К этому добавляется взаимозависимость различных каст, которые находятся в системе иерархических отношений друг с другом. Зависимость больше у тех, кто обладает профессией или выполняет функции, имеющие общественную необходимость, например, брахманы, участвующие в ритуалах, или «неприкасаемые», исполняющие черную работу. Брахман должен оставаться чистым, но это возможно лишь в том случае, если кто-нибудь помогает ему. Брахману нужен кто-нибудь другой, кто возьмет на себя «нечистую» работу и деятельность (например, заботы, связанные с чисткой, бритьем, рождением, смертью). Брахман и в экономическом плане зависит от других людей, которые оплачивают его знания, что делается здесь по традиции в форме оплаты натурой. Космический порядок, «дхарма», – вещь весьма уязвимая, ему постоянно угрожает своим вторжением беспорядок. Охранять мировую гармонию – это в идеальном случае должно бы быть единственной задачей брахмана; и жизнь его будет тем тяжелее, ибо он больше, чем другие, должен соответствовать высокому идеалу. «Дхарма» («свадхарма») и его касты скованы множеством правил и ограничений.

Прочность и успешное многовековое развитие системы «джати» не в последнюю очередь основаны на том, что эта система благодаря точным правилам взаимоотношений регулирует жизнь различных общин и обеспечивает таким образом сосуществование различных групп и рас внутри чрезвычайно гетерогенной культурной среды. Иерархические предписания и строгие социальные формы, которым обязательно надо следовать, в то же время допускают известную внутреннюю свободу. Индусу не нужно приобретать свой общественный статус, свою социальную идентичность – это ему уже дано изначально, предписано. Внутренней свободой он обладает и в той области, к которой имеют отношение вера, идеи, фантазии, эмоции. В этом свободном пространстве вся система может обнаружить способность к восприятию и переработке нового. Социальному порядку, в котором индивидуум (в том смысле, в каком тракту-

ется роль личности в демократическом мышлении) практически не существует, противостоит состояние самоотречения («самньясинс»), и люди, погруженные в это состояние, не испытывая какого-либо давления на них со стороны общества, обретают внутреннюю свободу и стремятся достичь конечной жизненной цели, что означает возможность вырваться из любой системы, как социальной, так и временной, и разорвать цепь возродений. История является историей коллективных «джати»; социальный порядок оставляет простор для поисков, которые сосредоточены исключительно во внутреннем, индивидуальном, личном мире человека (см. III, 4).

### 3. СТРУКТУРА ВЕРЫ

#### а) Учение

Индуизм не имеет какого-либо основателя, не имеет догм, не знает начала и не знает конца. Непреходящие истины, которыми он оперирует, «услышаны» от неизвестных мудрецов, и в соответствии с каждой новой эпохой эти истины актуализируются заново. Роль учения здесь выполняет, с одной стороны, поведение (обычаи, социальные нормы), с другой стороны, религиозный, спиритуалистский, мистический опыт. Возможно, первым документом, свидетельствующим о таком опыте, являются упанишады. Создатели упанишадов были изумлены непостоянством жизни, переходящим, изменчивым характером мира и человека. В отличие от ведического времени, когда главное внимание было приковано к обычаям, ритуалам, авторы упанишадов обратились к внутренней жизни людей. Эти мыслители пытались постичь, не стоит ли за вечным движением некое устойчивое единство, реальность реальности. Им казалось, что всё, что изменчиво, преходяще, текуче и видоизменяемо, не может быть действительным, настоящим. Истинная действительность не определяется и не ограничивается тремя временными ступенями (прошлое, настоящее, будущее), как это представляется обыденному сознанию, – она вечна. Упанишад Мандукья различает четыре ступени сознания: бод-



рствование, дремотное состояние (включая мечту, сновидение), глубокий сон и «Четвертую» ступень не имеющего названия и определения самопознания и опыта. Эти четыре ступени – не отвлеченные умопостроения, каждый может их ощутить и познать. При этом «брахман» как универсальный принцип идентичен «атман» как индивидуальному принципу: оба они одной природы, одной сущности. Утверждение этой идентичности оказало влияние на многие более поздние теории и мировоззренческие позиции. Оно стало основой той цельной, не фрагментарной картины мира, которая основана на примирении противоречий и свойственна внутренней сущности индуизма.

Индуистическая структура мышления в принципе бинарна, самым очевидным образом это выражается в противопоставлении чистого и нечистого, что в значительной степени регулирует общественное устройство и жизнь. «Нечистое» начало – это неизбежная часть важнейших моментов жизни (рождения, смерти и т.д.). Всё, что касается функций человеческого тела, считается «нечистым». Сфера этого «нечистого» распространяется на еду, сон, контакты, половую жизнь и т.д. В человеке живет стремление к чистоте, но достижение этого бесконечно трудно. Только божественное существо или высшее божество может считаться поистине «чистым». Божественный абсолют – это сознание без объекта; в человеке это – высшее сознание, чистый субъект («атман», «джива», «пуруша»)¹⁸. Согласно представлениям некоторых школ, чистое божественное и человеческое сознание идентичны. В других школах между ними проводят различие, но признают их подобие или равную сущность.

В этой связи возникает философско-метафизический вопрос о том, каким образом трансцендентный, бесформенный абсолют связан с нашим повседневным миром. Ответы на этот вопрос очень различны, некоторые из них монистичны, например, у Шанкара (7/8 век), другие выдержаны в духе теизма (у Рамануджи, 11 век).

Универсум рассматривается как нерасчленимое целое изменчивых связей, к которому принадлежит человек. Его состояние определяется бесконечным циклическим движением,

которое поэтапно ведет от одной манифестации к другой и вызывает пары противоположностей (дух – материя, жизнь – смерть, объект – субъект). Таким образом определяется устройство мира. Действующие в мире противоположности – не отделенные и независимые друг от друга сущности, а противоположные и дополняющие друг друга проявления единого целого; их природа изменчива и преходяща. То, что проявляется в явных манифестациях, уже изначально содержалось в неманифестированном, неявном мире. То, что проявляется в микрокосмосе, уже было заложено и существует в макрокосмосе и наоборот, – это утверждение может служить одним из примеров свойственного индуизму представления о целостности мира.

В религиозной практике человек, стремящийся к божественному совершенству, должен стремиться освободиться от всего, что относится к сфере «нечистого» и подняться до «чистого» сознания. Эти усилия определяют путь к освобождению («мукти»). Шаги и методы, которые ведут к этой цели, охватывает система «йога». С другой стороны, в Индии во многих областях религии существует своеобразная «ориентация на заслуги»: надо стараться нынешнюю жизнь – здесь и сейчас – и последующие жизни прожить как можно лучше и краше («бхукти»).

Одной из очень важных в этой и широко распространенных религиозных теорий является представление о том, что божественное начало может материализоваться и выступать в образах живых существ или явлений природы (деревьев, цветов, воды, гор). Таким образом, абсолют, а также конкретный Бог может принимать облик вещей и животных. Божество присутствует и в его изображениях, в религиозном искусстве. В то же время Бог может явиться на землю и в своем истинном облике как «аватара»; такие представления особенно широко распространены в теологии вишнуизма. Каждый «аватара» выступает в определенном мифологическом контексте. Перевоплотившееся божество (также и в образе животных) борется против беспорядка и помогает людям обрести «дхарма» – сохранить или найти заново. Благочестивым, праведным людям Бог является как ответ на их мольбы и как вознаграждение их любви к нему. Верующий возлагает

все свои надежды и стремления к спасению на этого Бога. Взаимоотношения Бога с миром представляются – и отнюдь не только метафорически – как игра («Лила»). Божество при этом совершенно свободно и использует свою свободу без какой-либо заинтересованности, ради чистой радости и игры.

#### *б) Представления о Боге и мифы*

В повседневной жизни подавляющее большинство индусов не занимаются метафизикой философских конструкций и отвлеченного учения, а почитают какого-либо определенного Бога, даже если они в принципе согласны с тем, что за множеством Богов стоит некое абсолютное, универсальное единство и в какой-то мере проникнуты этой идеей и убеждены в этом.

Наличие множества Богов делает мифологический мир индусов чрезвычайно многообразным, богатым, населенным множеством персонажей, что находит отражение в текстах, например, в «пуранах». О каждом из божеств рассказывается множество историй; так же и каждое священное место, каждый храм имеют свою легендарную историю («махатмья»). Это мифологическое богатство, многообразие и многочисленность версий каждого мифа еще раз подчеркивают, насколько слабо индуизм привязан к какой-либо четко зафиксированной традиции, ибо здесь ни одна из многих версий не может считаться единственно правильной.

Так называемые «секты» возникают вокруг культа какого-нибудь одного главного божества. И даже если верующий более всего тяготеет к тому или иному культу, к той или иной традиции, это не значит, что он отрицает или исключает из своего поклонения другие божества. Часто здесь почитают не одного какого-либо Бога, а многих, нескольких. И всё же было бы неточно вести речь в этой связи о толерантности, ибо каждый представитель той или иной традиции в то же время убежден, что именно его представления являются правильными. Обычно ему при этом безразлично, во что веруют представители другой традиции, другого течения.

#### *Богиня*

В доарийских религиях в Индии, вероятно, преобладали культы женских божеств (почитание Богини-Матери). Арии преимущественно почитали мужских богов, но несмотря на санскритизацию индусского общества, культы женских божеств здесь сохранились, обретя форму культа богини (а также разных богинь) или деревенских женских божеств. В каждой индусской деревне знают под различными именами хотя бы одну богиню. Самым распространенным образом богини является Махешасурамардини (демон-убийца) – один из вариантов богини Дурга. Согласно «Девимахатмья»<sup>19</sup>, эта Богиня возникает в её космической форме из гнева всех великих богов. Её задачей является освободить мир от ужасного демона, и для этого она получает атрибуты и оружие богов. В принципе она связана с каждым из богов и является энергией («шакти») всех богов, какой бы облик, какое бы имя и какую бы форму она сама ни принимала. И хотя она связана с другими богами, её божественность самостоятельна, совершенна и ничем не ограничена. Эта Богиня играет такую же важную роль, как два так называемых главных бога – Вишну и Шива. В известном смысле и в соответствии с определенными традициями и течениями в индуизме каждый Бог в любом его проявлении и форме имеет определенный женственный аспект, женственное начало.

Главными богинями, почитаемыми сегодня индусами, являются Лакшми – богиня, приносящая в дом счастье и благополучие; Сарасвати – богиня, которая покровительствует искусствам и наукам, всем учащимся; Дурга (Махешасурамардини) и она же в другой ипостаси и форме – Кали – богиня, олицетворяющая переход от жизни к смерти. Кроме того, существует бесчисленное количество деревенских богинь с их местными именами.

Деревенские богини нередко имеют амбивалентный характер; так, например, Шиталамата, «богиня оспы», может и навлечь болезнь, и защитить от нее.

### Ганеша

Божество с головой слона является одним из наиболее почитаемых богов. Многие мифы описывают его рождение, хотя, можно сказать, так и неизвестно, откуда, собственно, этот Бог происходит. Его считают сыном Шивы и Парвати, хотя и появившимся на свет без участия Шивы. Он почитается как божество, способное устранить жизненные барьеры. К нему обращаются, начиная какое-либо дело; в таком случае он должен принести успех. Он является также Богом, способным разорвать оковы, опутавшие мир. В 20 веке он использовался как символ освободительной борьбы против английских колонизаторов в штате Махараштра, где его особенно почитают.

### Шива

Шива имеет различные образы и облики, в которых он является; это одновременно и самый добрый, и самый грозный Бог.

Как «йогин», Шива – мастер аскезы («тапас»), в связи с чем он нередко выступает как божество аскетов, чья функция в теологическом плане – это «освобождение» («мукти»). Когда его изображают в итифаллической позиции (с возбужденным членом), он предстает как преодолевающий вождения, сдерживающий семьяизвержение, что подчеркивает его могучую аскезу. В мифологии он обитает как отшельник в вершинах Гималаев или появляется в местах, где горит огонь и где он танцует свои зловещие танцы. Его поведение по некоторым признакам можно считать «антисоциальным». На бедрах он носит тигриную шкуру, а тело его нередко покрыто пеплом. Он господствует над временем и является хозяином и мастером смерти.

Иконографическая традиция обычно представляет Шиву танцующим, при этом его танец имеет космические измерения и значения. Танец Шивы как бы изображает мир, в его ритмах – возникновение, развитие и гибель этого мира. Различные танцевальные позиции Шивы используются его почитателями как средство медитации. Рассматривая их, они как бы вбирают в себя то, что со-

ставляет его символический образ. Так, например, атрибуты в его руках могут напоминать о фазах развития мира, а языки пламени, в окружении которых он предстает, – о костре, о смерти, о конце мирового цикла, то есть о тех функциях Шивы, которые обеспечат разрушение мира и возвращение универсума в состояние, предшествующее этому развитию; его приподнятая в танце стопа может означать то духовное освобождение, которое несет Шива.

Шива выступает и в качестве мужа, ибо в одной из своих личин он женился на дочери Гималаев Парвати и создал с нею семью. Ганеша и Карттикея считаются их сыновьями.

Важнейшей формой и объектом почитания Шивы является фаллический символ плодородия – «линга». «Линга» представляет прежде всего то высшее существо, которое отмечено этим признаком («признак» соответствует значению слова «линга»). «Линга» Шивы чаще всего сочетается с символом женской творческой энергии «йони», и вместе они составляют символ цельности мира и единства двух основополагающих принципов сотворенного мира – «пуруша» и «пракрти» – неизменности и динамичности. Идея, выраженная в этом образе, имеет широкое распространение во всей Индии; «лингва/йонис» имеют многочисленные изображения и миллионные тиражи.

### Вишну

Вишну часто изображают с диском, раковиной, цветком лотоса, палицей-булавой в руках или в облике одного из существ, в которые он воплощается («аватара»; ныне известно около 10 таких «аватар»), причем чаще всего происходит его воплощение в Кришну или Раму. В мифах Вишну нередко выступает также под другими именами, принимая на себя функции этих божеств, а именно Нараяна, Нари, Васудева; в локальных культах его почитают, например, в Ориссе как Джаганнатха, в Махараштре – как Витобха.

Вместе с Шивой и Брахма (чей культ в Индии почти исчез) Вишну образует «тримурти» (тройственный образ) богов, которые олицетворяют космические функции создателя (Брахма), охранителя (Вишну) и разрушителя (Шива).

### б) Культ

Индуизм не признает никакого разделения и разграничения между божественным и человеческим миром. Культ только актуализирует связи и постоянную корреспонденцию между этими сферами. Культ позволяет осуществить непосредственный контакт, встречу с божеством. Бесчисленные изображения, репродукции божеств (картины, статуи и т.п.) также не рассматриваются как «мертвые» изваяния или образы: считается, что в контексте определенного ритуала они «оживают» и дают возможность непосредственно встретиться с божеством. Индус идет в храм, чтобы *увидеть* («даршана») своего Бога. В этой встрече с Богом участвует не только его разум, дух, но все органы ощущения, всё его тело. Особенно важную роль играют глаза, видение, зрение: таким образом постигает человек Бога. И изображение Бога для индуса – это не объект, на котором задерживается взгляд, а нечто вроде линзы, прозрачной призмы, сквозь которую взгляд проникает в божественную сущность<sup>20</sup>. В определенные дни люди идут в храм, собираются в храмах, чтобы «лицезреть», видеть своих Богов, которым они приносят цветы и другие дары в качестве жертвоприношения. Всё это они получают после соответствующего благословения обратно в качестве «прасада» – особой милости, которую они делят с другими верующими.

### Пуджа

В общем и целом, пуджа является самой распространенной формой ритуалов в индуизме. Речь идет об определенной форме почитания Бога, но она может быть адресована также какому-либо лицу или ритуальному объекту, выступающим в качестве «представителя» божества. Пуджу можно осуществлять как дома, так и в храме.

Для осуществления пуджи верующий должен быть абсолютно чист, «подобен Богу»; эта чистота требуется и от предметов, задействованных в ритуале пуджи. Каждая пуджа сопровождается многочисленными «служебными» действиями («упацарас»). Традиционно ритуал пуджи состоит из 16 частей. К ним относятся приветственные церемонии,

процессии, раздача пищи, жертвоприношения, кругообразное движение светильников и т.п. («арти»)<sup>21</sup>.

Пуджа нередко сопровождается речитативом, чтением молитв или медитациями, выраженными в определенных формулах («мантрас»), которые, как считается, обладают особой силой. Эти «мантрас» сочетаются с определенными жестами («мудра»), телодвижения или с такой техникой дыхания, которая увеличивает их силу.

Важнейшей и наиболее распространенной из «мантрас» является «ОМ» – мистический слог, который стоит в начале всех религиозных декламаций и в духе спиритуализма рассматривается как некое выражение сущности индуизма. Со времен создания упанишадов не прекращаются разного рода спекуляции – рассуждения о происхождении и значении этого слога, в которых, в частности, указывается, что это есть нечто вроде звучания матрицы, исконной вибрации, звукового выражения абсолютного начала всех творческих процессов.

### Праздники

Праздники в Индии не везде отмечаются одинаково и не всегда идентичны друг другу. В зависимости от времен года разные праздники обретают определенное эмоциональное наполнение, которое выражается в выборе музыки, молитв, одежд, угощений.

Даты этих праздников устанавливаются с помощью весьма сложного календаря, который является своеобразной смесью – гибридом солнечного и лунного календаря. Важнейшие праздники и их даты связаны с лунным циклом. В Северной Индии отсчет времени чаще всего ведется от новолуния к новолунию. Считается, что теокосмическое время управляет всей жизнью, соответственно периоды и мгновения различаются как благоприятные и неблагоприятные<sup>21</sup>. Астролог, роль которого исполняет брахман, должен каждый раз заново вычислять и устанавливать даты, способные обеспечить благоприятное развитие событий и ход вещей.

В качестве примеров отдельных важных вех литургического года можно назвать следующие: праздник рождения Кришны отмечается на восьмой день темной половины луны

(«шравана») в августе-сентябре. Воспоминания о дне его рождения и о его чудесном избавлении от власти злого царя и покровительстве крестьянского народа Гокула сопровождаются ночными праздничными песнопениями («бхаджана»). Эти песнопения входят в составную часть «бхакти» и позволяют всем верующим познакомиться со многими мифами и священными текстами. На следующий день этот праздник отмечают дети, причем мальчики, наряжаясь соответствующим образом, выступают в роли Кришны, а девочки в роли его возлюбленной Радхи. Этот праздник продолжается целый день и позволяет детям глубоко усваивать кришнаитскую мифологию в игровой форме.

В месяц «ашвина» (сентябрь-октябрь) отмечается праздник «девяти ночей» («наваратри»). Он посвящен Богине (Шакти) в различных аспектах её божественной сущности. Богиня Дурга, в облике которой она может выступать, требует кровавых жертвоприношений. На 10-й день праздник завершается, что совпадает с победой Рамы над демоном Равана («дашахара»).

В день новолуния в месяц «картика» (октябрь-ноябрь) отмечают праздник света («дипавали»), посвященный Богине Лакшми и Богу Ганеша. Люди надеются, что он в каждом доме принесет счастье и успех.

Весной (в феврале-марте) празднуют «холи», посвящая его чаще всего Богу Кришна или Богу любви Кама. Этот праздник сопровождается полной свободой нравов, граничащей с распушенностью, преодолением всех социальных барьеров и запретов. Люди обливают друг друга подкрашенной водой и разрисовывают друг друга красками.

В больших (как, впрочем, и в малых) храмах Индии отмечаются особые ежегодные «праздники храмов» («утсавы»), во время которых большому сборищу людей показывается главное божество данного храма; иногда вокруг этого божества устраиваются процессии. Эти праздники часто становятся поводом для паломничества, путешествий пилигримов («ятра»), что имеет свой определенный экономический аспект. Так, например, праздник Пускарамела в Раджастане совпадает с ежегодной ярмаркой скота и священным праздником в честь Бога Брахмы.

### *Таинства (сакраменты)*

Многочисленные таинства и священнодействия сопровождают жизнь индуса: в детстве это рождение, имянаречение, таинство первой еды, первой стрижки волос и т.д. События такого рода связываются с праздниками, ритуалами и часто сопровождаются определенными традиционными обрядами (таковы, например, декламации стихов Веды, паломничества пилигримов и т.п.).

В молодости юноши высших слоев общества (чаще всего только принадлежащие к секте брахманов) проходят через обряд «инициации» («упанаяна»), обязательный для их приема в общество («дхарма»). Обычно мальчик по достижении 12-ти лет поступает под опеку учителя, который занимается его религиозным воспитанием. Теперь этот процесс часто сокращается до символического акта передачи юноше священного шнура, означающего право на декламацию ведических текстов. Только обладая этим правом, юноша считается способным к бракосочетанию.

Свадьба остается одним из важнейших ритуалов. Особенно важное значение она имеет для девушки, которая только после свадебного обряда рассматривается в обществе как полноправная женщина, а до этого приравнивается к рабыне («шудра»). Свадьба становится поводом для большого праздника и укрепляет отношения внутри «джати».

Многочисленные обряды сопровождают смерть индуса. Обычно умершего сжигают. Кремация, как акт разложения тела на элементы, символизирует путь от нынешней жизни к будущим. Только низшие касты не имеют права на этот ритуал. Их покойники должны быть похоронены в земле. Места кремаций – сожжения покойников – чаще всего находятся вблизи рек. В процессе кремации родителей старший сын должен зажечь костер; прах (пепел) должен попасть в особое священное место – в реку, что обеспечит покойнику путь к новой жизни.

Представления индусов о жизни души после смерти очень различны. Считается, что после того как душа покидает тело она обретает временное пристанище («прета»), из которого ищет путь к своему новому месту обитания.

Брахманы собирают пожертвования и приносят жертвоприношения предкам, чтобы обеспечить умершему доступ в царство предков.

*Тиртха – места и маршруты пилигримов-паломников*

Вся Индия расчленена на бесчисленное множество «святых мест». Большинство из них посвящены Богине, Шиве (в форме «линга»), Вишну и его десяти главным «аватара», Богу Ганеша, или Гануману.

Индийское обозначение мест паломничества – «тиртха», что означает «поездку» и выражает саму идею перехода из одного места в другое. Переплыть с одного берега на другой – это означает символически перейти из повседневного, «нечистого» бытия в более чистое, из одной жизни в другую. Места пребывания пилигримов считаются особо священными. Этим местам как бы сообщается частица сакральной божественной силы, под их влиянием паломник становится ближе к цели искомой им «чистоты».

Паломничество – один из основных признаков индуизма на практике. Оно является также связующим звеном между различными течениями-сектами, которые с помощью паломников получают возможность обмениваться своими идеями и обновлять эти идеи. Сама география Индии рассматривается при этом в сакраментальном духе: один из мифов рассказывает о том, что тело Сати (супруги Шивы) раскололось на несколько частей, и каждая его часть стала местом паломничества; таких частей по традиции насчитывается 52 и даже больше); к примеру, Калькутта почитается как язык богини.

Мотивы паломничества бывают очень различны. Главной причиной является стремление к достижению определенных заслуг («пунья»). Отправляются в паломничество также для того, чтобы избежать ошибок или исправить ошибки («папа»), а также в силу договоренности или обета, данного кастой. Существуют к этому и более жизненные причины, например, желание женщины иметь детей (в первую очередь – родить сына), надежда на хороший урожай, на успех в каком-либо деле. Всё это, как считается, может быть достигнуто с помощью паломничества.

Когда паломник прибывает на священное место, его встречает и сопровождает здесь местный священнослужитель («панда»). В обязанности паломника входит при этом обязательное купание или омовение, пожертвования и поклонение местным божествам.

В индуизме существует также своеобразный культ «духовного паломничества» («манасатиртха»), оценивающий некоторые тексты даже как наивысшую, наиболее достойную форму паломничества. В соответствии с этими представлениями, любые хождения, путешествия, купания и т.п. ничего не значат, если дух недостаточно «чист». Духовные моменты ценятся гораздо выше, чем телесные, физические. Следовательно, и паломничество можно совершить в своем внутреннем, духовном мире. В «Махабхарата» по этому поводу сказано: «Постоянно контролируя себя, надо в своем духовном «тиртха» погрузиться в воды истины, глубокие, ясные, чистые, омыть себя волнами самоконтроля. Кто познал истину, кто освободился от эгоизма, того можно назвать совершенным Тиртха»<sup>23</sup>. Таким образом, «тиртха» является также обозначением святого и праведника.

*Святые мужи*

Тот, кто отправляется в паломничество, несомненно столкнется со многими «религиозными фигурами». Среди них – брахманы-отшельники («самньясин»), полностью посвятившие себя задаче духовного спасения, а также «садхус» – прочие отшельники, которые ставят перед собой такие же цели, но происходят из различных других каст.

Самой высоко почитаемой персоной несомненно является «Гуру» – учитель. Любое жизненное искусство требует учителя. Гуру считается священной личностью, в котором представлено божественное начало; он позволяет своим ученикам непосредственно приобщиться к истине. В традиции «бхакти» вождь секты часто предстает как посланник Бога, который осуществляет руководство верующими на пути их духовных исканий.

Однако институт учителей может оказаться и деформирован (например, привилегиями и т.п.). Поэтому возникает стремление вести речь о «внутренних Гуру». Поэт Кабир

говорит в этой связи, что единственное истинное откровение – это слово («шабда»), которое настоящий мастер-учитель («садгуру») находит в глубине своей души («антари») и высказывает. Такой Садгуру – это уже ничто иное, как сам Бог.

### д) Жизнь по религии – «карман»

Индийское выражение «карман» обозначает любое действие. Теория взаимосвязей «карман» рассматривает все действия в религиозной перспективе; при этом «дхарма» и «свадхарма» (см. разделы 1 и 2 этой главы) определяют действия и поступки людей в общественном контексте («джати») как «обязанность» и «долг», данные каждому от рождения.

В более ранних источниках термином «карман» определялись ритуальные действия. Со временем это понятие становится ядром этической теории значения человеческих дел и поступков. Каждое действие становится причиной последующих действий и само оно является результатом предыдущих действий и причин. «Карман» трактуется как то, что предопределено человеку совершить на своем веку, как его обусловленная причинно-следственной связью жизнь.

Однако «карман» предопределяет также возможности человека разорвать этот обусловленный круг, вырваться из «цикла возрождений», встать на другую ступень, избрать для себя новую, лучшую жизнь. Это возможно в случае правильных действий человека и исполнении им своих обязанностей и задач (в их кастовом определении). Эти задачи приобретают в таком контексте моральный смысл.

Правильные действия означают прежде всего следование традиции, предписаниям и заветам предшественников, уважение этих основ. Эти действия, даже если они исполняются чисто автоматически, показывают, что данный человек – действительный индус. Индус может быть отлучен за свои ошибки в социальной сфере («дхарма»), но не за свою веру. В индуизме, таким образом, речь может идти об ортопраксии, но не об ортодоксии. Случается, что в одной семье живут поклонники разных Богов, сторонники разных религиозных течений, это вполне допустимо, если люди следуют кастовым правилам.

И всё же не всё, что составляет сущность человека, подчиняется этому закону, поэтому говорится, что человек свое истинное «Я», свой «атман», носит в себе как вечное начало, возвышающееся над физическими законами и этическими правилами поведения. Именно оно делает человека способным освободиться от всех экзистенциальных ограничений и преодолеть мучительный цикл возрождения («самсара»).

Этика, в основе которой лежит такая позиция, не обобщает частности, но исходит из того, что каждый человек имеет цель открыть в себе самом божественную природу и испытать её (просто открыть и узнать – недостаточно, надо именно испытать на практике).

На уровне популярного восприятия «карман» имеет значение не столько для индивидуума, сколько для группы. Именно эта группа («джати») и её судьба, согласно религиозной мифологии, определяется поведением, опытом и образом действий. Особенно это касается тех «джати», которые отличаются характером профессиональной деятельности, например, ремесленников: такие «джати» должны иметь свой нормативный образец, они должны знать, как появилась их профессия, в чем смысл их деятельности, какой образ жизни и работы они должны вести в соответствии с этим.

Деревенская религиозная практика включает комбинации так называемых «волшебств», магии, разного рода предрасудков и религии, на которых люди строят свои взаимоотношения с божественными силами. Почти всё, что делается в обычной, повседневной деревенской жизни, делается или во имя определенного божества, или святого, или какой-то сверхъестественной силы, под их покровительством, с их помощью, к которой взывает человек. Крестьянин, например, расписывает свой трактор изображениями Богов, украшает его по утрам цветами, умащает благовониями, чтобы можно было весь день успешно работать. Дети носят амулеты, которые должны предохранить их от дурного глаза. Люди постоянно живут в сознании, что рядом имеется нечто более сильное, чем они сами, нечто святое. Божества часто играют роль защитников; поэтому людям важно жить в гармонии с этими божествами.



Правильным поведением человек рассчитывает снискать милость божеств и избежать их гнева. Таким же образом он может защитить себя от влияния злых духов и злых людей, обладающих магической силой. Он верит не только в высшие божества, но и в создания более низкого ранга, к которым относятся феи, духи, гномы и т.п., вполне способные оказать свое влияние на жизнь. В этой связи знаток ритуалов, астролог (опять же брахман) оказывается в деревне самой важной фигурой, ибо через его знания можно достичь желанного мира и гармонии.

Величайшей заботой людей является стремление держаться подальше от неприятных событий, и они просят Богов помочь им в этом. Здесь не занимают вопросы возрождения<sup>24</sup>. На деревенском уровне в Северной Индии распространены, к примеру, представления, что злые, дурные дела и поступки («папам карман») ведут в ад («нарака»), в то время как позитивные дела и заслуги («пуньям карман») ведут в божественное царство («девалока»). Вопрос возрождения («пунарджанман») в этой среде не имеет значения.

#### 4. ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕД ЛИЦОМ МОДЕРНИЗАЦИИ

Один из наиболее интересных феноменов, который можно наблюдать в последние года в Индии, – это прогрессивная «деконтекстуализация» религиозных и общественных явлений. Еще до недавнего времени предопределенная религией общественная жизнь была строго вписана в определенный социальный контекст и укоренена в местных традициях. Ход модернизации направлен на освобождение от этого контекста.

##### а) Религия и политика

Традиционная сельская организация искала социальную справедливость не в равенстве, а в регулируемых различиях иерархических систем, взаимно дополняющих друг друга. Приход к власти демократического правительства и демократизация всей страны положили начало разрушению системы «джати»<sup>25</sup>. Тем не менее воспитанное этой системой сознание сохраняется, остается главным элементом, опре-

деляющим религиозно-социальную идентичность членов общества. «Джати» предполагает солидарность членов узкой группы, защищающих свои интересы в отношениях с другими группировками. Это происходит в рамках отношений, в которых конкуренция, соревнование значат уже больше, чем взаимное дополнение, а следовательно ведут к конфликтам и напряженности. Можно сказать, что «джати» вовсе не исчезли, напротив, они стали очень активны, превратившись в основной мотор нынешних общественных изменений.

Другая проблема последних десятилетий заключается в подъеме фундаменталистских течений и стремлений к независимости среди индусов, сикхов и мусульман.

Начиная с 1960-х годов появляются фундаменталистские течения в индуизме, руководимые политическими группами. Примером может служить «Всемирный индуистский совет» под руководством Вишвы Хинду Паришада, который преследует даже миссионерские цели. С 80-х годов сторонники индуизма выступают за придание ему статуса государственной религии, реагируя таким образом на усиливающуюся интеграцию и прозелитизм мусульман в Индии. Такие претензии высказывает, в частности, Каран Сингх, возглавляющий «Большое индусское сообщество» («Вират Хинду Самадж»). Идет борьба за «очищение» индуизма от деформаций (например, кастовых конфликтов), и усиливается борьба с мусульманами. Делаются попытки вернуть в индуизм тех граждан Индии, кто уже принял другую веру, например, ислам. Особенно болезненно индусы (индуисты) воспринимают то, что мусульмане в Индии пытаются вводить свои законы и следовать им (например, при заключении браков). Спорадически в Индии постоянно возникают острые конфликты между представителями двух этих религиозных общин. Экстремистские движения, такие, как «Армия Шивы» («Шив Сена») в Махараштре, требуют насильственного обращения мусульман в индуизм или депортации их в Пакистан.

Сикхи до недавнего времени мирно уживались с индусами; но как только они стали претендовать на свое независимое государство, эта ситуация принципиально изме-

нилась. Постоянные столкновения между этими религиозными общинами стали еще острее после того, как Индира Ганди в 1984 году велела разрушить Золотой храм, бывший главным символом религии сикхов), на что они ответили её убийством.

#### *б) Расширение на Запад*

Неоиндуисты придали индуизму новые черты, определяемые всеобщим стремлением к реформам. Время колониального господства, по их мнению, привело индуизм в упадок. Они ищут способов возродить «подлинный» индуизм. В частности, распространяются утверждения, что веданта была истинной и высшей формой индуизма. Эта религиозная форма претендует на то, чтобы стать универсальной религией. Веданта, прежде всего упанишады, опираются на некоторую мистическую основу, которая может стать основой всех религий. Эта тенденция придать индуизму роль универсальной религии способствует и обращению его представителей к западу. Некоторые новые религиозные течения, в частности, известные под название «Новый век», или «Новое время» («New-Age»), усиливают эту тенденцию, беря на свое вооружение некоторые концепции и формы индуизма.

В 20 веке индуизм перешел к миссионерской деятельности, что не было свойственно прежнему индуизму. На западе появились различные индуистские секты и группы во главе со своими учителями, например, «ТМ» («Трансцендентальная медитация»), «Сахаджа Йога», движение Кришны («ИСККОН»), движение «Нирмала Деви Матаджи», движение «Раджниш».

#### *в) Религия и техника*

Примером конфликта между религией и техническим прогрессом (а также свидетельством той «деконтекстуализации» религии, о которой речь шла выше) может служить строительство водоподъемных плотин на таких священных реках, как Нармада. Местное население в течение многих лет ведет борьбу против этого строительства (устраивает демонстрации, голодовки). Оно решительно протестует

против переселения свыше 100 000 коренных местных жителей («адиваси») из этих мест и против разрушения священных символов веры во имя так называемых полезных дел, польза и необходимость которых представляется этим людям сомнительной.

#### *г) Религия и культура/искусство*

Функцию распространения и пропаганды ценностей индуизма взяли на себя два вида современных средств массовой информации – кино и комиксы.

Киноиндустрия в Индии обрела колоссальные масштабы (свыше 800 фильмов в год). Она может претендовать на важнейшую роль в распространении ценностей и структур вероучения. Первые индийские фильмы были посвящены мифологическим и религиозным темам. Кинематограф в то же время пытался активно пропагандировать новые ценности, формировавшиеся в контакте с западной цивилизацией, например, эмансипацию женщин, критику кастовой системы и особенно положения «неприкасаемых». Таким образом, охватывались – и показывались в их изменениях – многие области жизни, существенные для формирования сознания индусов.

Главными проблемами современных индийских фильмов являются проблемы большой семьи (ее разрушения и упадка), кастовые и религиозные конфликты и возрастающее насилие в семье и обществе, прежде всего насилие над женщиной.

Другим средством массовой информации, которое попыталось участвовать в модернизации индуизма, стали комиксы. Все более-менее важные традиционные мифы, жизнь всех святых и образы важнейших богов предстали в этих изданиях в изображениях, сопровождаемых текстами. Широта распространения этих комиксов колоссальна, а их содержание охватывает практически всю мифологию индуизма. Они способствуют религиозному воспитанию, доступны всем и в принципе охватывают все темы и легенды этой религии.

#### IV. КРАТКИЕ ВЫВОДЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ВОЗМОЖНОГО РАЗВИТИЯ В БУДУЩЕМ

С точки зрения брахманов, будущее будет нелегким, но, как следует из традиционных взглядов, именно в этих трудностях откроются возможности духовного воплощения идеалов. Но это, как они полагают, произойдет вне общества. На перспективы модернизации они смотрят с некоторой отчужденностью и равнодушием, полагаясь на гарантированное, предопределенное свыше возвращение к лучшим временам.

О будущем индуизма совершенно немыслимо судить со стороны. Пожалуй, в непосредственном будущем можно ожидать три, впрочем, достаточно скоротечные момента: с одной стороны, это открытие индуизма другими религиями, которые должны будут считаться с его претензиями на универсальность и так или иначе вступать с ним в диалог; с другой стороны, это тенденция к целостности и к «чистоте» индуизма, не признающего никаких посторонних влияний; наконец, в то же время это развитие и продолжение тысячелетней традиции, символом которой могут служить современные отшельники, пытающиеся в наш век вернуться к традициям, не измеряемым временем (например, Рама-на Махарши).

## Хайнц Мюрмель



## Буддизм

## І. БУДДА

### 1. ОБЩИЕ ПОЛОЖЕНИЯ

Княжеский сын Сиддхарта из рода Гаутама стал основателем мировой религии, которая со времени её исторического начала ныне уже свыше 2500 лет в значительной мере оказывает влияние на культуры и общества большей части Азии, определяет их характер, а с начала 20 века выдвигает и на Европейский континент свои общины, впрочем, пока малочисленные. Название этой религии ведет свое происхождение от почетного титула её основателя: Будда. В общих чертах это звание можно перевести как «Просветленный», «Пробужденный». Укоренилось представление, что под этим званием выступал исторически реальный персонаж, а именно Сиддхарта Гаутама, известный также под именем «Сакьямуни», или «Шакьямуни», что означает «Мудрец из племени сакья (шакья)».

Это историческое представление расходится с буддистской традицией и научной оценкой источников. Широко распространено твердое убеждение в том, что Сиддхарта родился в 566 году до нашей эры. Годом его смерти считается 486 год до нашей эры. Следует однако исходить из того, что эти точные даты отнюдь не бесспорны. Оценка достоверности биографических данных в буддистских источниках содержит сильное расхождение: в буддистских традициях, с одной стороны, и в научных позициях, с другой. Последние, в частности, основаны на том факте, что большинство первоисточников, содержащих изложение различных легенд без каких-либо к ним комментариев, вообще, ничего не сообщают о личнос-

ти Будды. Проблематика, содержание этих источников также едва ли проясняют картину. Вряд ли их можно, даже в тех частях, которые имеют «биографические» фрагменты, рассматривать как иллюстрации буддистских посланий и таким образом связывать их с жизнью Будды.

Сначала всё же коротко скажем о том, как представляется сама ипостась Будды. В буддистской традиции этим термином не обозначаются ни различные «лица», ни различные категории. Этот титул связывается с определенным лицом или группой лиц, которые таким образом определяются как «пробужденные», или «просветленные». В ранних источниках различаются два вида, два типа Будды: Пратиэка-Будда и Саммасам-Будда. Под первой категорией имеются в виду те, кто достиг совершенного просветления, но отказался сообщить свои познания «миру». Саммасам-Будда, напротив, отличается тем, что распространяет среди людей постигнутые им истины. Гаутама как раз и принадлежит к этой последней категории «просветленных». В ранних источниках, если ими не пренебрегать, можно найти и другие категории Будды. Заключительные стадии этой классификации можно найти в более поздних текстах Махаяны, это, в частности, понятие Ади-Будды, который считается прообразом, древнейшим прототипом Будды. Там же упоминаются Дхиани-Будды, которые являются трансцендентальными Буддами, скрывающимися за определенными представлениями.

Буддистская традиция, таким образом, содержит несколько категорий Будд, в ряду которых находится и Гаутама, и перечисление их имен в различных источниках может составить целый легендарный период истории буддизма, достойный специального изучения.

### 2. «ЖИЗНЬ БУДДЫ»

Как уже говорилось, довольно трудно выявить исторически достоверное ядро различных сообщений о жизни Сиддхарта, которая со своей стороны должна была служить идеальным примером всех видов жизнедеятельности и форм поведения Будды. По данным, собранным Э. Ламонтэ, «биографию» Гаутамы Будды можно было бы представить следующим образом.

Сиддхарта родился в 566 году до н.э. вблизи Капилавасту, в нынешнем Непале, в семье землевладельца. Беззаботная юность завершилась его женитьбой – в 16 лет – на Ясодхаре, которая родила ему сына Рахулу. В 29 лет он покинул свой дворец и свою семью, чтобы найти решение вопросов, представлявшихся ему жизненно важными. Это были проблемы возраста (старости), болезни, смерти. Сначала он искал решений на «традиционном» пути, ведя образ жизни нищего монаха. Но ни приемы медитации, ни упражнения в технике «йога», ни аскетический образ жизни не давали удовлетворительного ответа. Решающий прорыв обозначился, когда он пережил «просветление» («бодхи») под фиговым деревом (смоковницей). Этот акт, превративший его в Будду, нашел отражение в «Бодх-Гайа».

Три основных момента сыграли при этом решающую роль: а) воспоминания о прежних, более ранних сущностях мира и формах существования, б) знания о рождении, старении, смерти, страдании, в) убеждение, что можно преодолеть страдание, найдя первопричину страданий в существующем мире. Открывшийся ему в ночь просветления основной закон всего сущего («дхарма») объявил он людям. В парке-заповеднике газелей в Сарнате под Бенаресом прочитал он свою первую проповедь, приведя тем самым в движение колесо нового вероучения. Центр тяжести этой проповеди формировали так называемые «четыре вечных истины»<sup>\*</sup>. Таким образом начал он свое учение, которое проводил в жизнь 45 лет, как утверждает буддистская традиция. Наряду с проповедью «дхармы» среди земных дел появившегося таким образом Будды надо отметить создание монашеского ордена «самгха», имевшего первостепенное значение для распространения нового вероучения. Для достижения этих целей он объездил всё среднее течение Ганга, проявив энергию и неутомимость. Конец жизни застал его в Кушинагаре, где он заболел и умер.

\* Первая истина утверждает, что всё сущее – рождение, смерть, болезнь, всё непостоянное в этом мире – есть страдание («сарвам дукхам»); вторая гласит, что причиной страдания является вожделение («тришна»), третья утверждает, что освобождение от вожделений ведет к освобождению от страданий; четвертая указывает тот Срединный Путь, который ведет к этому освобождению через восемь ступеней: мнение («драшти»), мысль («самкальпа»), слово («вач»), действие («карманта»), образ жизни («аджива»), усилие («вьямана»), внимание («смрити»), созерцание («самадхи»). (Прим. перев. – С.Ч.).

## II. К ВОПРОСУ О ВЕРОУЧЕНИИ БУДДЫ: ОСНОВНОЙ ЗАКОН ВСЕГО СУЩЕГО (ДХАРМА)

В кратком изложении основы того «послания», которое проповедовал Гаутама Будда, можно свести к следующим главным положениям, которые помогут представить исходный пункт и основу буддистского вероучения. При этом надо только не упускать из виду, что со временем буддистское учение претерпело некоторые существенные модификации и обрело специфические формы, которые не соответствуют исходным позициям буддизма, хотя представители этих школ и направлений могут декларировать свою верность последнему. В этой связи следует вспомнить слова Макса Мюллера из его кембриджской вступительной лекции 1882 года: «Я прихожу в дрожь, когда слышу «Все буддисты...». Что бы не следовало, а таким началом, будет непременно ложно». Если это предостережение Мюллера иметь в виду, то возможна следующая общая характеристика буддизма.

Характер буддистского «послания» коренным образом отличается от откровений того типа, с каким мы встречаемся в христианской религии и в исламе. По сути речь здесь идет об ином уровне и значении «мирового закона», который действует на всех живущих на земле, независимо от их личного вероисповедания и религиозного воспитания, почти с такой же неизбежностью, как действуют законы природы. Точно так же, как знание действия законов природы может помочь человеку избежать нежелательных последствий или хотя бы свести их к минимуму, так же и «дхарму» следует рассматривать как «стратегию устранения или минимизации вреда». Квази-подобие «дхармы» законам природы означает её неизменный характер, из чего следует, что все Будды проповедовали и провозглашали, в сущности, одно и то же.

Назовем кратко некоторые основные положения этой «дхармы». Видимость изображения не зависит от форм развития и дифференциации. Таковы позиции по отношению к «круговороту рождений» («самсара»), к «карме», к «группам бытия» («скандха»), к «зависимому возникновению» («пратитиасамутпада»), к «трем признакам бытия», а также к священной цели – нирване, которая оказывается един-

ственным осмысленным выходом из бытия, отмеченного печатью страданий.

## 1. ВЕРОУЧЕНИЕ

### а) «Круговорот рождений» («Самсара»)

Эта идея восходит к буддистским индуистским представлениям и может быть рассмотрена на двух уровнях. Прежде всего этот комплекс представлений означает, что все живые существа в силу продуцируемой ими «кармы», которая является «суммой действий», или «итогом поступков», после своей «смерти» переживают новое рождение в образах, которые адекватны этой «сумме действий», или их поведению. Коротко говоря, добрая «карма» вознаграждается «добрым» рождением данного существа, а «злая», плохая «карма» соответствующим образом наказывается при новом рождении. Эти новые «рождения» и возрождения составляют бесконечно длинную цепь, непрерывную до тех пор, пока продуцируется «карма». А поскольку «карма» практически никогда не может потерять свою энергетическую ценность (она может лишь по-разному её манифестировать), то и концы и начала в этом ряду сливаются в непрерывную бесконечность. А поскольку бытие в принципе считается юдолью страданий, то и эта бесконечность означает постоянную неизбежность страданий, что можно оценить как довольно тяжкий прогноз.

Однако на другом уровне понимания «Самсары» речь может идти о «неразрывной цепи постоянно меняющегося, находящегося во взаимозависимости составляющих сил процесса взаимодействия духовного и телесного во всех явлениях бытия».

### б) Карма

Это слово можно перевести как «действия», «поступки», но при этом надо иметь в виду, что оно содержит в себе еще тончайшую ткань дословно не переводимых понятий и представлений. В принципе, речь идет при этом о следующих компонентах: качество аккумулируемой в процессе проявления кармы энергии определяет тот «энергетический потенциал»,

от которого зависит характер и тип возрождения (нового рождения) носителя, «собираателя» этой кармы. Это означает, что позитивно оцениваемая, с точки зрения существующей традиции, «сумма кармы» ведет к сравнительно лучшему, более благоприятному, чем у тех, чья «сумма кармы» оценивается негативно, новому рождению данного существа. Энергия кармы может проявляться при этом в трех видах действия: в мыслях, в словах и в поступках/делах. Действие механизма каждого из этих трех проявлений включается автоматически и не требует какой-либо «третьей» инстанции (например, в образе карающего или вознаграждающего божества). Эффект накопления и продуцирования определенной кармы может проявиться не только в «последующей жизни» или «после смерти», но и в нынешней жизни данного существа, в пределах отпущенного ему времени. Позднее догматическая религиозная мысль вынуждена была в этой связи заниматься такими проблемами, как последовательность, очередность проявлений кармы. Из всего этого следует, что концепция кармы имеет не самостоятельное значение, а существует лишь как часть в системе связей с кругом представлений о «зависимом существовании», или о «безличности бытия».

### в) Группы бытия (скандха)

Здесь речь идет о таких простейших группах элементов, которые на первый взгляд могут показаться одной личностью или каким-нибудь одним существом. Однако в соответствии с буддистскими представлениями существование отдельных личностей допускается лишь как итог более глубокого исследования их сущности в виде пяти разных «групп бытия», как синтез соответствующих, расположенных на пяти разных уровнях элементов, а именно группы телесных элементов, группы чувственных органов, или органов ощущения, группы элементов восприятия, наблюдения, группы неосознанных воздействий, влияний и группы элементов познания, узнавания. Всё, что кажется нам тем или иным существом, той или иной личностью (речь идет, разумеется, о текущем времени, о данной действительности) является на самом деле лишь определенной комбинацией и конфигурацией тех пяти групп бытия, чей качественный импульс непосредственно зависит от суммарного

качества кармы. Если представить себе эти группы бытия в виде графика кривых линий, отклоняющихся от мыслимой оси в ту или иную сторону в зависимости от позитивного или негативного содержания кармы, то сумма всех этих колебаний даст всё же приблизительную картину целого явления. Этот процесс, подобный движению маятника, постоянных колебаний пяти групп бытия вокруг единой оси продолжается до тех пор, пока действуют импульсы кармы, придающие толчок и приводящие в движение эти группы. Другими словами, всё, что кажется нам рождением, жизнью, смертью, – это на самом деле лишь специфические конфигурации скандхи.

Эта концепция формирования личности из определенных групп бытия также имеет в буддистской религии определенную функцию, устанавливая соотношение веры с величиной личности и подчеркивая зависимость от «безличности бытия». Данный круг представлений, точно так же, как концепция кармы, нельзя рассматривать вне связи с комплексом «зависимого возникновения», или «безличности бытия». Сквозь призму этого комплекса выявляется значение и смысл данного учения.

Во всяком случае данная ступень соответствует фундаментальным понятиям «духовного искупления», соответственно которым вера в существование некоего объективного «Я» – это чистая иллюзия.

#### *Историко-мифологическая справка\**

Обширная литература буддизма имеет традиционную классификацию, именуемую трипитака («три корзины»): сутры (учение самого Будды), виная (дисциплинарные правила), абхидхарма (толкование учения). К ним примыкают многочисленные шастры, систематизирующие трактаты известных авторов, и джатаки, или жизнеописания Будды.

Канон трипитака существует в следующих формах: фрагментарные записи монахов Тхеравады из Юго-Восточной Азии, составленные на языке пали; тексты Сарвастивады и Махасангхики в переводе на китайский язык; наконец, тибетские списки буддийского канона (Ганджура и Данджура), яв-

\* Буддизм // *Мирча Элиаде, Ион Кулиано. Словарь религий, обрядов и верований. При участии С.Г. Винер. Москва- Санкт-Петербург, 1997. С. 68-75. (Прим. перев. – С.Ч.).*

ляющиеся наиболее полными. До наших дней также сохранилось немало текстов на санскрите.

Будда советовал своим ученикам изъясняться на местном наречии; одним из таких наречий (провинции Аванти) являлся пали, язык канонического текста Тхеравады, имеющий мало общего с наречием, на котором изначально проповедовал Будда. Вот почему употребление терминов пали не всегда научно оправдано, в отличие от терминов буддийского санскрита, варианта санскрита, содержащего множество слов пракрита.

Будда, чье имя на пали и санскрите означает «Просветленный», изначально, без сомнения, является лицом историческим. Однако в его жизнеописаниях, или джатаках, преобладают мифологические данные, превращающие Будду в индийский прототип «божьего человека», персонаж, принадлежащий к культовой системе, существующей в многих географических регионах. Составной частью этой системы является теос андрес греков, а также более поздние, обладающие биографиями мифические основатели мировых религий: Иисус, Мани и т.д. Хотя подлинные эпизоды с трудом вычлениаются из жизнеописания Будды, ряд фактов свидетельствует о том, что будущий Будда был сыном правителя небольшого царства Шакья на северо-западе Индии. Дату его рождения помещают в промежуток от 642 до 448 г. до н.э. Мать его умерла через несколько дней после родов, однако ей успели сообщить, что она произвела на свет существо необыкновенное. Согласно докетическим версиям легенды о рождении Будды, он явился на свет в результате непорочного зачатия и столь же непорочно периода беременности, так что после появления его на свет мать его по-прежнему была девственна. На теле Будды были обнаружены приметы будущего владыки мира.

В 16 лет Сиддхартха (собственное имя: Гаутама – родовое имя) стал Буддой. Взяв в жены двух принцесс, он вел беззаботную жизнь в отцовском дворце. Но, трижды покидая пределы дворца, он познал три неизбежных зла: страсть, страдание и смерть. Выйдя из дворца в четвертый раз, он встретил нищего монаха, и, видя сколь тот спокоен и просветлен, обрел лекарство против земных зол. Пробудившись посреди ночи и глядя на истомленные тела своих спящих сожительниц, он вновь осознал



бренность всего земного. Тотчас покинув дворец, он начал вести аскетический образ жизни и сменил свое имя на Гаутама.

Постигнув под руководством двух учителей философию и технику йоги, он вместе с пятью учениками принялся истязать свою плоть. Однако не достигнув цели и поняв бесполезность подобного рода подвижничества, он стал принимать подношения рисом и начал им питаться. Возмущенные подобной слабостью, ученики покинули его. Тогда Шакьямуни (аскет из царства Шакья, или мудрец из племени шакья) уселся под смоковницей (дерево «батхи» – дерево просветления) и решил не двигаться с места, пока на него не снизойдет Просветление. Он выдержал натиск божества Мары, воплощающего смерть и зло. На рассвете, одержав победу над Марой, он стал Буддой, обладателем четырех истин; в Бенаресе он стал наставлять в этих истинах учеников – тех, кто прежде покинул его. Первая истина утверждает, что всё есть Сстрадание (сарвам дуккхам): рождение – это страдание, смерть – это страдание, болезнь – это страдание, всё непостоянное (анитья) является страданием (дуккха). Вторая истина утверждает, что причиной страдания является вожделение (тришна). Третья истина утверждает, что освобождение от вожделения ведет к освобождению от страданий. Четвертая истина указывает восьмеричный (аштапада), или Срединный Путь, ведущий к освобождению от страдания: Мнение (драшти), Мысль (самкальпа), Слово (вач), Действие (карманта), Образ жизни (аджива), Усилие (вьямана), Внимание (смрити) и Созерцание (самадхи). Четыре истины близко отражают подлинное послание Будды.

После первой проповеди в Бенаресе община (сангха) новообращенных ощутило пополнилась брахманами, царями и аскетами – многие, по мнению Просветленного, даже были лишними, ибо ему пришлось допустить в монастыри и женщин. В связи с этим он предсказал закат Закона (дхармы). Ревность соперников и пустые ссоры монахов не могли не затрагивать Будду. Согласно некоторым источникам, его родственник Девадатта попытался убить его, дабы стать его преемником. Будда умер в возрасте восьмидесяти лет.

После похорон Будды (паринирвана – состояние окончательного освобождения, достигнутое тем, кто уже никогда не возродится в мире живых существ) во главе сангхи стал Ма-

хакашьяпа, а не Ананда, верный ученик Будды, который 25 лет прислуживал Просветленному; заботился о его нуждах, а потому не имел времени, чтобы изучить технику медитации и стать архатом, то есть тем, кто достигает нирваны и таким образом прерывает цикл реинкарнаций. Махакашьяпа, созвавший архатов на собор в Раджагрихе, не пригласил туда Ананду. Ананда же, уединившись, быстро постиг технику йоги и стал архатом.

Отвечая на вопросы Махакашьяпы, Ананда прочел наизусть сутры, а ученик Упали сформулировал правила учения (виная).

Так в чем же, согласно этим почтенным свидетельствам, изначально состояло истинное учение Будды?

Несмотря на авторитетное мнение многих ученых, буддизм нельзя приравнять к «пессимизму». Исходно речь идет о весьма характерном для общего комплекса мировых религий учении, основанном не на утверждении, а прежде всего на отрицании. Путь Будды – это превращение «Я» в ничто, и, как следствие, превращения в ничто явлений окружающего мира. Определения, допускаемые Буддой, являют собой образец недоверия по отношению к любым метафизическим постулатам и имеют негативный характер; поэтому сторонники строгой логики могли заметить определенное сходство между методикой Будды и методиками некоторых неопозитивистов, в частности Витгенштейна.

В этом смысле самым характерным остается пример монаха Малункьяпутты (Мадждхима), опечаленного тем, что Будда одновременно проповедует, «что мир вечен, и что мир не вечен, что мир конечен, и мир бесконечен, что душа и тело едины и что они не едины, что архат живет после смерти и что архат не живет после смерти, что он существует и не существует...». Явившись к Будде, дабы тот наставил его, монах получил следующий ответ: «Это как если бы человек, раненный отравленной стрелой, пока его друзья и родные спешат доставить к нему врача, говорил бы «Я не позволю извлекать из моего тела стрелу, прежде чем не узнаю, кто меня ранил: воин, брахман, вайшья или шудра... как его имя, и к какому роду он принадлежит... высокого ли он роста, или среднего, или низкого... Черные ли у него волосы, или просто темные или же светлые... и т.д.»

Равным образом когда странствующий монах Ваччха представил все утверждения, только что нами упомянутые, и их опровержения, дабы попытаться составить себе представление об учении Будды, Будда разом отверг и утверждения, и отрицания, провозгласив себя «свободным от любых теорий». Заметив растерянность Ваччхи, рассуждавшего согласно законам простейшей логики (если А ложно, значит, истинно не – А), Будда спросил его, сможет ли он ответить на вопрос: «Куда отправился потухший огонь – на восток, на запад, на юг, на север?» Собеседник признался в своем невежестве, что позволило Будде сравнить архата с угасшим огнем. Каждое утверждение, касающееся его существования, можно было бы оспорить.

На том же основании, подводящем его к отрицанию любой теории, Будда выступает против учения брахманов о «Я» (атмане) как о неизменном начале человеческого существа, однако при этом он и не утверждает противоположного – что именно смерть влечет за собой полное уничтожение архата, по той простой причине, что то, что называется словом «архат», является, как и всякая иная вещь, простой лингвистической условностью, и мы не смогли бы придать ему никакого реального существования. Вот почему во вселенной нет ничего, кроме страдания угасания:

Есть одно лишь Страдание,  
нет того, кто страдает.  
Нет того, кто существует,  
есть одно лишь Существование.  
Есть Нирвана, но нет  
того или той, кто взыскует её.  
Есть Путь, но нет  
того или той, кто идет по нему  
(Висуддхимагга, 16)

Отказавшись от тупикового пути спекулятивных рассуждений, Будда проповедует прежде всего спасение.

Сформулировав закон «колеса перерождений», Будда выводит все космические процессы из незнания или омраченности (авидья), а всё, что ведет к спасению, из прекращения не-

знания: незнание (авидья) изначально порождает содеянное (санскара); содеянное порождает сознание (виджняна), сознание порождает элементы материальной и духовной жизни (намарупа), которые порождают шесть основ для сознания (шад-аятана), а они порождают соприкосновение (спарша), соприкосновение порождает чувства (ведана); чувства порождают вожеление (тришна), вожеление порождает привязанность (упадана); привязанность порождает бытие (бхава), бытие порождает рождение (джати); рождение порождает старость и смерть. Таким образом, лекарство от старости и смерти – это преодоление «омраченности», что приравнивается к принятию Будды, его закона (дхармы) и его общины (сангхи).

После второго Собора, состоявшегося в Вайшали, сангха раскалывается, и в результате образуется ряд буддийских школ, которые мы последовательно рассмотрим.

Император Ашока (274/268 – 236/234), внук Чандрагупты (ок. 320-296), основателя династии Маурья, обратившись в буддизм, послал свои миссии в Бактрию, Согдиану и Шри Ланку (Цейлон). Успех миссии на Шри Ланке был потрясающим: сингалезцы остаются буддистами до наших дней.

Из Бенгалии и Шри Ланки буддизм завоевывает страны Индокитая и острова Индонезии (1 век н.э.). Через Кашмир и восточный Иран буддизм попадает в Центральную Азию и в Китай (1 в. н.э.), из Китая в Корею (372 г.н.э.), из Кореи в Японию (552 или 538 гг. н.э.), в 8 веке н.э. буддизм проникает в Тибет.

С 100 по 250 гг. н.э. развивается новая форма буддизма, стремящаяся, по сравнению с учениями прошлого, обосновать способ высшего освобождения. Новое направление именует себя махаяна («Большая Колесница»), чтобы отмежеваться от прежнего буддизма, получившего название хинаяна («Малая Колесница»). Первоначально уничижительный термин сохранился в хронологии и таксономии буддизма, утратив свое отрицательное значение. Процесс формирования махаяны подробно неизвестен, но его срединный этап (около 100 г. н.э.) оставил нам достаточно письменных свидетельств. Около 7 в. н.э. махаяна утрачивает свою жизнеспособность. Ему на смену приходит тантрический

буддизм, разновидностью которого является ваджраяна, или «Алмазная Колесница». Тантризм довольно рано распространился в Китае (716 г. н.э.).

Махаяна и ваджраяна преподавались в индийских университетских центрах, среди которых наиболее значительными являлись Наланда и Викрамасила. Когда – соответственно в 1197 и 1203 гг. – эти университеты были разрушены тюркскими завоевателями, буддизм в Индии фактически прекратил свое существование. В сущности, невозможно объяснить, почему именно буддизм не устоял перед натиском ислама, в то время как и индуизм, и джайнизм сохранились. Возможно, причина в том, что пока буддизм испытывал влияние индуизма, индуизм также вбирал в себя множество буддийских идей и обрядов.

Ганс-Юрген Грешат



Этнические религии

## 1. ОСНОВНЫЕ СВЕДЕНИЯ

Этнические религии существовали повсюду на Земном шаре. Первоначально, вообще, на Земле были только эти, этнические религии. Позднее то тут, то там происходили религиозные революции, и основатели новых религий проповедовали свои учения, которые противоречили старым, этническим религиям и распространялись со временем по всему свету. Так, с течением времени, буддисты, христиане и мусульмане вытеснили или оттеснили в сторону своих предшественников этнические религии. Но это произошло не повсеместно. Аборигены Америки, Океании и Африки не забыли религию своих предков. В Азии также нечто подобное имеет место. У нас, в Европе, этнические религии можно обнаружить, пожалуй, только на Крайнем Севере среди кочевников-оленьеводов. В остальной Европе этнические религии принадлежат уже давнему прошлому.

Нам, европейцам, этнические религии, таким образом, в принципе чужды. Поначалу, встречаясь с ними, носители европейского менталитета были убеждены, что люди, следовавшие этим этническим религиям, вообще, не имеют никакой религии, во всяком случае в европейском понимании термина «религия». Этих людей европейцы безжалостно уничтожали, особенно в том случае, если их земли имели ценность в силу природных ископаемых, этих людей превращали в рабов, продавали и покупали. И всё это совершали «белые» христиане, в том числе весьма благочестивые и верующие люди. Они делали это, поскольку им разрешала это их Библия, утверждавшая, что человеку, под которым понимался верующий христианин, должны подчиняться все другие существа на Земле. Многие из этих су-

ществ определялись как «цветные», которые считались не имеющими души, не имеющими религии, подобными животным; их воспринимали как «черный скот» («het swarte vee»), как некоторые южноафриканские буры называли своих рабочих.

Позднее европейские миссионеры пытались обратить «дикарей» в христианство, а колониальная администрация прикладывала усилия к их цивилизации. Их религии соответственно называли «языческими», «примитивными», или «природными религиями», то есть такими, которые более были отмечены влиянием природы, нежели культуры. С их носителями обращались, как с детьми, пусть даже детьми 50-ти – или 70-тилетнего возраста, стараясь поднять на более высокий уровень их «детское» мировоззрение.

Сегодня народы – носители этих религий – обрели самостоятельность. Между тем, считается, что они еще не достигли той зрелости и «правильности» мышления, какой обладаем мы, белые. Ни наша политическая, ни наша экономическая системы не функционируют у них в полную меру. Их страны остаются подверженными кризисам и недостаточно развитыми. Мы опасаемся того, что они еще долго будут нам в тягость, в частности и в финансово-экономическом плане. Поэтому ничего удивительного нет в том, что в отношении к ним мы сохраняем определенную дистанцию, и называем их религии «аборигенными», или «этническими». И вряд ли кому приходит мысль, что и европейцы тоже могут считаться членами «этносов», «аборигенных», или «коренных» народов.

При такой большой дистанции неудивительно, что даже Рудольф Отто, который более чем кто-либо другой углубленно и интенсивно занимался вопросами понимания «иначе верующих», рассуждал: «Вероятно, мы можем еще по крайней мере попытаться понять, что хотел Будда, но наверно, никогда не сможем постигнуть, что означает тотем или табу для «примитивных» народов»<sup>1</sup>. Но всё же с той поры мы уже немало продвинулись вперед, и надежда на то, что пропасть непонимания между европейцами и неевропейцами будет всё более и более сокращаться и уменьшаться, руководит мною при написании данного очерка.

Общее число этнических религий в современном мире трудно определить, вероятно, счет идет на тысячи. Вероятно,

описание каждой из них могло бы занять не меньше места, чем описание любой так называемой мировой религии. И история этих этнических религий выглядит не беднее, может быть, даже более многогранно, чем история мировых религий. То обстоятельство, что мы рассматриваем их здесь вместе в одном блоке, соответствует сложившимся научным традициям и подходам. В действительности, они сильно отличаются друг от друга, они имеют различный «возраст» – неодинаковую длительность и протяженность исторического развития, различные внешние импульсы и влияния, различные системы связей с окружающей средой. В то же время они имеют и некоторые общие черты, а именно:

1. Они принадлежат сравнительно небольшим общинам – от нескольких сот, иногда нескольких тысяч, впрочем порою и до нескольких миллионов членов.

2. Поскольку люди, исповедующие ту или иную этническую религию, живут обычно в определенной ограниченной области (даже если в итоге вытеснения и депортаций они оказались в той или иной степени в состоянии рассеянной диаспоры), то их религия остается также географически ограниченным явлением.

3. В отличие от других, в том числе и не занимающихся миссионерской деятельностью религий, этнические религии воспроизводятся на основе устных традиций, устной передачи информации, поскольку народы – носители этих религий, – не имеют собственной письменности\*.

Последнее обстоятельство предопределяет особое положение исследований в этой области. Благодаря американскому исследователю Барри Стевенсу мы можем проиллюстрировать это положение. Он рассказывает: «Одна гавайская женщина сказала мне, что гавайская мифология, в том виде, как она представлена в книгах, выглядит совершенно искаженно

\* Вероятно, следовало бы сказать, «как правило, не имеют собственной письменности», ибо опыт распространения этнических религий у современных народов России, например, у марийцев, удмуртов, коми, ханты, манси и других, имеющих свою письменность, этому утверждению явно противоречит. Впрочем, следует иметь в виду, что данный очерк написан автором при полном игнорировании (или незнании) процессов, касающихся развития этнических религий у народов России и бывшего Советского Союза. (Прим. перев. – С.Ч.).

и ничего общего не имеет с настоящей. Я спросил ее, как это могло случиться? Она ответила: «О, эти «гаолес» (белые) сначала расспрашивали нас, а потом смеялись над вещами, которые мы им рассказывали. Тогда мы стали рассказывать им совершенно не то, что есть, мы их просто обманывали, а они нам верили, и тогда уже мы смеялись над ними»<sup>2</sup>.

Что мы можем извлечь из этого? Прежде всего, мы должны были воспринимать всерьез всё, что они нам рассказывают. Мы этого не делали, поскольку мы всё время стремились пользоваться нашим мерилем ценностей и достоверности, выносить наши суждения. Но они были обучены тому, чтобы совсем иначе, чем мы, видеть, понимать мир, жизнь, смерть, они стремились к другим целям. Следовательно, мы должны попытаться найти их масштаб, приспособиться к их системе видения. Это называется познать религию «изнутри» в отличие от процесса изучения ее «снаружи», «извне», что более соответствует нашим традициям. Далее, мы должны иметь в виду, что многое из того, что опубликовано об их вере, основано на ответах, которые они сами давали, желая отделаться от вопросов, казавшихся им трудными или просто абсурдными.

## II. ОЧЕРК ИСТОРИИ

В этнических религиях история начинается с происхождения, создания мира, с его «начала». Одни сообщают об этом как о прогрессивном и постепенном эволюционном процессе, другие – как о единовременном божественном «акте творения», наконец, третьи комбинируют элементы эволюции и вмешательства творца. Многие народы сохраняют воспоминания о том, как их предки пришли, переселились с их древней исторической родины туда, где они проживают теперь. В пути им встречалось многое, в том числе радостное, дружественное, враждебное, удивительное и т.п., что получало свою переоценку и интерпретацию в религиозных воззрениях и чувствах. Исторические описания претворялись в мифах, передававшихся на основе устной традиции и содержавших попытки приспособить представления о прежней действительности к новому природному окружению – к новой флоре, фауне, к новому пейзажу.

Европейские ученые как-то называли эти народы «не имеющими истории», «безисторическими». Для исследования религии это казалось особенно важным, ибо из этого заключали, что в «безисторических» религиях можно видеть зародыш и прообраз всех позднейших исторических религий. При этом все загадки и тайны древних, доисторических религий пытались открыть с помощью современных этнических религий «примитивных» народов. Однако вскоре выяснилось, что и «безисторические» религии не могут существовать без собственной истории. Они были всего лишь «бесписьменными» религиями, а наши историки привыкли восстанавливать историю прежде всего по письменным источникам. Следовательно, верующие, причастные к этническим религиям, – это такие же люди 20 века, как мы, хотя их историческое развитие и соответствующие достижения лежат в иной области, нежели область технического прогресса. Тем временем археологи и историки, сравнивающие мифы различных народов, также находят убедительные свидетельства тех переселений, которые происходили в жизни этих народов, и способы проследить исторические периоды в жизни этих народов, в развитии их религий.

### III. СОВРЕМЕННОЕ ПРОЯВЛЕНИЕ

#### 1. ОРГАНИЗАЦИОННАЯ СТРУКТУРА

Ключевым словом для понимания сущности этнических религиозных общин является «родство». Сначала и на первом плане здесь не вера, а община, этническое сообщество. Религия и народ составляют здесь единое целое, никто не может вычлени себя, выйти из этого целого. Совершенно невозможны здесь миссионеры, которые распространяют веру среди «чужих», как нельзя представить себе и «чужих», внимающих их слову и воспринимающих эту веру.

Родство определяется происхождением. То, что в христианстве является убеждением, обращением в веру, здесь формируется как родовое дерево. Принадлежит к общине только тот, кто может указать на своих предков, вплоть до прародителей и основоположников племени-рода. Поэтому выражение «родовая религия» уточняет некоторые аспекты этнических рели-

гий. Еще более точно было бы называть их «генеративными» религиями, имея в виду, что к ним могут принадлежать только прямые потомки, имеющие родственные связи со своими предками и друг с другом, и никакая «конвертируемость», никакое обращение в веру по убеждению, никакая миссионерская деятельность здесь невозможны.

Доступ к этим религиям предопределяется рождением человека в соответствующей общине. Случайно, в виде исключения, могут быть приняты в эту общину чужие дети и даже взрослые. Тот, кто усыновлен, также считается принадлежащим к данной общине. Существует даже возможность временно принадлежать к данной общине. Приведем такой пример. Племя игбо живет на юго-востоке Нигерии. В этих местах, если кто-нибудь чужой проезжал через данную территорию, это было для него небезопасно до тех пор, пока какой-нибудь отец семейства местного племени не брал этого человека под защиту своей семьи. Случалось, и до сих пор еще случается, что это происходит через обряд причастия: гость и хозяин дома съедают по куску от одного кокосового ореха, над которым предварительно произносится молитва. После этого гость ставит на себе знак, нанося его белым мелом на черную кожу, и по этому знаку вся деревня, вся область уже принимает его за своего.

Даже смерть еще не означает отторжения человека от общины. Достойные, мудрые, справедливо поступающие люди после смерти становятся почитаемыми предками. Они охраняют живущих, стоят на страже их нравственности. Они всё видят, всё слышат, решительно во всё вмешиваются. Живущие помнят и почитают своих предков, берут их за образец и, когда случается нужда и беда, обращаются к ним за помощью. Насколько глубоко укоренились подобные связи, свидетельствует один африканский автор, получивший высокое европейское образование и писавший свои книги на английском языке. Он говорит: «Я точно знаю, что добрых восемь из каждых десяти образованных африканцев, обращенных в христианство, еще твердо верят в дух своих предков. В образованной, интеллигентной среде мы обычно друг с другом не говорим об этом. Но когда нам нужно получить моральную поддержку, вдохновение, утешение или надежду, мы в каком-

то тайном уголке своей души обращаемся к духам наших предков»<sup>3</sup>.

Еще дальше от европейского мышления и понимания находится та область понятий о родстве, которая, – как мы это наблюдаем во многих, но не во всех этнических религиях, – распространяется на животных, реже также на растительный мир. Здесь речь может идти о том, что раньше мы называли «тотемизмом». Человеческая семья чувствует свое родство с тем или иным существом звериного мира. Зверей этого типа, этой породы представители данной семьи встречают с почетом и уважением, само собой разумеется, никогда не причиняют им никакого вреда; считается, что их ни в коем случае нельзя убивать, нельзя есть их мясо, даже под угрозой голодной смерти. «Родственники» человеческого рода обладают частью того, чем владеют звери, – частью их силы, ловкости, осторожности и другими подобными качествами.

## 2. СТРУКТУРА ВЕРЫ

### а) Учение

Вернер Мюллер, знаток религиозных обычаев и верований индейцев, следующим образом описывает новогодний праздник у делаваров. На праздник они все собирались в одном большом доме, представлявшем собой «хижину с высокой кровлей, щипцовым фронтоном, деревянной опорой и с двенадцатью деревянными скульптурами. Глинобитный пол представляется пятой космического дома, стены – четырьмя сторонами света, крыша – небесным сводом, деревянная опора – колонной, или стволом мира, десять вырезанных из дерева ликов, расположенных в круг по стенам, олицетворяют малых духов – «маниту», а две большие деревянные маски на центральном столбе – лик «Гишелемукаонга» («Создателя»), который созерцает с высоты собравшуюся на праздник общину.

Здание представляет собой не просто архитектурный объект, место для собраний общины. В нем гораздо больше тайного, скрытого смысла, и само оно является символом и выражением религиозных воззрений. Община, таким образом, собирается вместе на глазах у Создателя и это совпадает с на-

чалом Нового года. Во всё это есть последовательное религиозное мировоззрение, которое находит именно такое выражение. Иначе говоря, мышление делаваров обращается к внутреннему зрению и достигает тем самым определенного непосредственного выражения, с которым несопоставимы никакие теологические рассуждения»<sup>4</sup>.

Вернер Мюллер старался подчеркнуть таким образом фундаментальное различие между тем, что мы знаем, и тем, что представляется людям, исповедующим этнические религии. Это различие между нашим абстрагированным мышлением, которое оперирует понятийным аппаратом, и тем, другим мышлением, которое рассчитано на видение, на предстояние перед очами, на религиозное учение о «внутреннем глазе». Здесь учителя не философствуют – они смотрят и видят. Эти учителя, как говорит Вернер Мюллер, – «непрерывное движение их образного заряда»<sup>5</sup>. «Носитель мифа переносит свое знание в мир грез и поднимает до абсолютного значения собственные грезы. Здесь начинает фонтанировать источник всё большего усиления мистической традиции. Без этого усиления она бы иссякла и исчезла уже через несколько десятилетий»<sup>6</sup>.

Действительно, среди представителей этнических религий найдутся немногие, кто был бы способен рассуждать о свойствах Бога. Для европейцев характерно разделение между «учением» и «культом», «мифом» и «ритуалом». Там же, в этнических религиях, всё это слито воедино – действие и его тайный смысл.

Далее, там, вообще, нет никаких споров по вопросам вероучения, никаких конфессиональных конфликтов, никаких религиозных войн, ни холодных, ни горячих. Там авторитет вероучения держится на непосредственном опыте, а не на принципе «ex cathedra». Опыт же каждый получает сам, поэтому значения могут претерпевать изменения и варьироваться от одного проповедника к другому, от одного верующего к другому, и это действительно так происходит, и это не считается ересью и не подлежит проклятию. Правда, все значения такого рода остаются внутри принятой каждым из членов общины системы веры, которая, будучи замкнутой и завершённой, устанавливает взаимосвязи потустороннего мира и бытия.



Бернард Нарокоби, меланезиец из ново-гвинейского племени папуасов, предлагает нам те рамки, в которых его соотечественники находят согласование между их личными представлениями и значениями, имеющими общепринятый в региональном масштабе характер: «Меланезийцы, конечно, очень далеки от секуляристских представлений, будто человек может существовать сам по себе, на основе собственных сил и во имя собственных целей. Человек, согласно древнейшим легендам, произошел от других людей, или от птиц, или от зверей, или от каких-либо еще существ. И уже при своем рождении или создании меланезийский человек был одарен историческим смыслом, целью, ценностным подходом и космическим взглядом, что определяет его жизнь. Он обладает той культурой и той автономией, которые сосредоточены в общине, ограниченной определенной областью и человеческими связями. Таким образом, уже самым своим рождением человек как бы встроен, включен в определенный духовный и религиозный порядок. Значительную часть своей жизни он посвящает тому, чтобы поддерживать этот порядок. Меланезиец, к примеру, уже рождается со знанием того, что он находится, живет, трудится внутри определенного духовного мира. Отклонение от заданного таким образом порядка может привести к немедленному физическому и неизбежному наказанию»<sup>7</sup>.

Бернард Нарокоби в общих чертах описывает систему вероучения своей регионально ограниченной религиозной общины. Эти люди знают высшее существо, которое зовется Ирухин и «находится наверху». Это существо не имеет никакой конкретной, идентичной его сущности формы. Рядом с ним находится существо женского рода – Хокуромен. Она создала реки, океаны, деревья, растения, пищу и т.д. Вызвав к жизни эти нечеловеческие материи, она сама обрела человеческую форму. Оба эти высшие существа всегда, постоянно и везде сопутствуют всем людям.

Сфера действия других существ, напротив, ограничена. Их зовут Варенобы, и они заявляют о себе обычно в форме таких событий и явлений, как особенно сильный гром, особенно яро-стный тайфун и т.п. Иногда они появляются в таких необычных, аномальных проявлениях, как, например, человек-карлик,

крошечный или гигантский кабан, змея с двух хвостами и т.п. Варенобы принадлежат определенным людям в определенных, конкретных деревьях, и те, кто ими обладает, кому они служат, получают соответственно добрые или злые импульсы. Определенному роду, племени его Варенобы придают мужество, смелость, силу, выносливость и другие качества.

Далее следуют предки. Они существуют на том же уровне религиозной иерархии, что и сами люди, и их можно, при определенных обстоятельствах, просить о помощи, которую они оказывают своим родственникам, своим потомкам.

Наконец, существуют еще птицы, деревья, животные, скалы и другие природные явления, в которые верят как в живые, одушевленные существа. «В этом космосе, где дух может принять любую форму, выступить в любой ипостаси, нетрудно понять, что дух существует повсюду, что жизнь может быть присуща любым вещам как живой, так и мертвой материи»<sup>8</sup>. Мы же, которые делим вещи на «живые» и «мертвые», – совсем не меланезийцы.

Разумеется, это лишь эскизный очерк некоей теологии. Более полной она предстала бы перед нами, если бы мы смогли углубиться и познать те связи, которые существуют между различными явлениями и персонажами, способ действия и проявления, условия возникновения и последствия этих связей. Исследование вероучения этнических религий не всегда оказывается простым и легким. Часто мы имеем дело с двумя различными языками, на которых может идти речь о религиозных предметах: один язык – «посвященных» проповедников, жрецов, и совсем другой язык, которым пользуются все остальные люди. Так же часто всё вероучение или какие-то важнейшие его части держатся в строгой тайне. Они недоступны тем, кто находится вне общины, они закрыты для посторонних исследователей. И только счастливый случай иногда позволяет нам проникнуть в ту или иную, практически недоступную посторонним теологическую систему или хотя бы поверхностно с ней познакомиться, что каждый раз вызывает изумление и потрясение ее внутренним богатством и зрелостью. Называть теологические системы этнических религий «примитивными» – это значит только расписывать-ся в нашем собственном их незнании.

Летом 1988 года мне посчастливилось узнать одну, до тех пор совершенно закрытую и хранившуюся в тайне теологическую систему, раскрывшуюся в форме искусствоведческой (по истории музыки) диссертации в Кёльнском университете, на которую я должен был дать свой отзыв. Ее автор – Самуэль Датей-Лумодзи, из народа эве (анло-эве) в Гане. Его дед был главой, верховным жрецом, местной религиозной общины и часто брал с собой внука на религиозные церемонии. Поскольку на эту религию сильнейший отпечаток откладывали мелодии, звуки песен, танцы и поскольку исследователь сам принадлежал к тому жреческому сословию и к тому роду, который исповедовал эту религию, у него возник план научного исследования ее музыкальной культуры, при этом богатейший материал, который он собрал в данном исследовании, оказался также чрезвычайно ценным для историков религии, позволив сделать в этой области ряд открытий.

Тайная религия народа эве называется «йехве». Ее теологи, как и мы, различают категории абсолютного и относительного, или говоря языком религии, нерукотворное и созданное. Нерукотворное начало на тайном языке этой тайной религии называется «Согбелиса». Слово это состоит из частей, которые означают: «со» – мужское начало, «гбе» – женское начало и «лиса» – душевное счастье, или состояние абсолютного бытия. Исследователь узнал о «Согбелисе» от жрецов-проповедников. Они говорили, что в мире нет ничего, что с Ней или с Ним могло бы сравниться, эта Согбелиса (Она или Он) – нечто нерукотворное, никем не созданное, недоступное, вечное, само себя воспроизводящее. Это Он или Она является первопричиной всего сущего и присутствует повсюду и во всём. Без Него (или без Нее) ничто не существует и не функционирует. Человек не может противопоставить себя этому Ему (или Ей), он может только повиноваться этой силе, «исполненный страха и почтения»<sup>9</sup>.

Из Согбелисы постепенно возник и оформился космос. В «йехве» человек так же, как в ряде известных мировых религий, означает последнее звено, «венец творенья», при этом само творенье представляется как некий цикл, при завершении которого всё возвращается к своему началу и повторяется вновь в следующем творении.

Средство и инструмент этого творения (первотворения и повторяющихся циклов творения) называется «гбеса», что означает «сила звука». Весь космос является продуктом определенного звука. «Полагают, что в основе космоса лежит «гбе» (вибрация). Этот принцип действует и в человеке, чье «гбе» (голос) может вызвать все возможные порядковые системы звуков, в том числе и насильственные вибрации («дзодзо»). Посвященные в эту религию считают, что весь мир функционирует на основе вибраций, порождающих различные явления. В любом объекте, включая и так называемую неодушевленную природу, пульсирует «гбе» с той или иной частотой. Человек может, при определенной концентрации, уловить эту частоту, соотнести ее со своим человеческим «гбе» в определенном звуковом порядке, привести соответствующий объект в вибрацию и таким образом контролировать его или влиять на него»<sup>10</sup>.

«Йехве» различает звуки, обладающие той или иной силой действия и значением. «Ху», или «Гу» означает первичный звук, он лежит в основе творения, приводит в действие акт творения и формирует таким образом космос. Можно представить себе процесс взаимодействия звуков следующим образом. Звук «Со», или «Зо» как бы тонет, растворяется в звуке «Ха», или «Га», определяя таким образом неизменное состояние. «Через манифестацию звука раскрываются различные аспекты «Ха», в которых радостно звучит «Со» и которые обретают характер «Лиса» – абсолютного душевного счастья. «Лиса» – это вечная природа «Со»<sup>11</sup>.

«Согбелиса», – явление, несозданное, нерукотворное, несопоставима ни с какими созданными формами. Только в творении «согбелиса» обретает свой образ в облике «Воду-Дха», существе с божественными свойствами. (Слово «Воду» мы знаем, оно образовано из частей «во» – «быть свободным» – и «ду» – «место»; как собственное имя определенных существ «Воду» в йехве означает тип божеств, находящихся вне «согбелисы», за ее пределами). «Воду-Дха» выступает как Бог-создатель, творец. Он создает шесть других божеств. Он проявляется далее в так называемых «Боково» – защитниках «Бо», что означает природу и все живые существа. Наконец, в каждом человеке «Воду-Дха» проявляется в качестве «Дха-лосу» – «души».

Люди, которым присуща любовь к ближнему и которые приносят дары защитникам – «Боково», достойны того, чтобы познать земное счастье, и познают его. «Небесное» счастье, «Лиса», доступно лишь тем, кто познает собственную душу – «Дха-лосу». «Йехве – это религия, ориентированная на человека. Забота о душе-психе равнозначна заботе о Боге, вере в Бога, и тот, кто открыл собственную душу («Дха-лосу»), может открыть для себя и Бога... Тогда других своих братьев, людей, а также животных человек воспринимает не в качестве посторонних, находящихся вне его самого объектов, а как часть самого себя. Миф о творении становится реальностью. Теперь каждая обида, нанесенная другому человеку-собрату, становится ущербом, причиненным самому себе, а каждое доброе дело по отношению к другим людям служит также самому себе»<sup>12</sup>.

«Йехве означает возможность преобразовать нашу свинскую, плотскую натуру и постепенно превратиться в «Воду-Дха», достичь этого уровня и состояния, в котором мы можем проникнуть в познание нашей истинной сущности и, став всецельными, всезнающими, неуязвимыми, постичь абсолютное душевное счастье – «согбелису». С помощью музыки это состояние каждый раз открывается тому, кто ищет и стремится к этому»<sup>13</sup>.

В одной из праздничных песен воспевается тот надежный приют, который находит для себя человек посреди земного несовершенства и бессилия<sup>14</sup>:

«Война и разрушения царят на земле.  
Но в Твоем неприкосновенном источнике творения  
Я спрячусь, растворюсь и исчезну, о, Царь всех царей.  
В Тебе мне ничто не грозит и ничто меня не коснется.  
Пусть дикий ветер несет беду над землей.  
Я исчезаю в Тебе, о Ты, надежда Богов.  
Ничто меня не тронет».

Представления индейцев об устройстве мира приближают человека к космосу, позволяет ему ориентироваться в космосе, чувствовать себя в нем, как дома. Меланезийские представления о связях между людьми, между существами, действующими на региональном и межрегиональном (или сверх-региональном) уровнях, между предками и живущими

(всей живой природой) наделяют каждого своей собственной ролью, которая дает ему одновременно опору и ориентацию. «Йехве», мистическое учение народа эве, ведет тех, кто к этому стремится, к претворению божественного начала в их собственной «душе».

Таким образом, мы привели только три примера из верований этнических религий. В них имеются и подобие, и различия. Среди многих тысяч этнических религий, которые еще имеются в мире, можно найти и такие, которые выглядят совершенно иначе и ничего общего с данными примерами не имеют. И всё же каждая из этих религий ведет или вела свои общины к благочестивой, праведной и полной глубокого смысла жизни.

#### б) Культ

В Северной Австралии очень жарко и сухо. Там правительство создало резервацию для одного чернокожего аборигенного племени. Называется это место Арнем (Arnhem) по имени голландского города, которое дали этой стране мореплаватели, открывшие ее.

Некоторое время назад здесь была проведена научная экспедиция, которая между прочим зафиксировала также церемонию «вызывателей дождя». Участвуют в этой церемонии только старики – пожилые мужчины. Когда им предложили провести эту церемонию, они сначала колебались и отказывались, но потом позволили себя уговорить. На следующий день они выбирают стебель-ствол хлопкового дерева, примерно в 3/4 метра длины и в 5 см толщины. Для проведения церемонии им нужны также хлопковые коробочки – плоды этого дерева с пухом внутри. После этого они ищут подходящее место в высохшем русле реки и несут туда это дерево. Сначала они его раскрашивают в цвет красной земельной глины. Затем сюда приходит один из юношей, взрезает себе вену на локте и наполняет своей кровью чашу. Этой же кровью два старика рисуют два круга вокруг ствола хлопкового дерева и располагают на этих кругах белые головки хлопка. Между кругами они проводят кровью четыре линии и также украшают их цветами хлопка, пропитанными кровью. Наконец, оба конца своего стержня они раскрывают в желтый

цвет желтой глиной и наносят желтый круг вокруг этого стебля в середине его длины. Этот стебель они сажают в землю, что делают обычно, как критически замечают белые наблюдатели, не ровно.

На этом фотографы закончили свою работу. Теперь старики должны были начать петь. Один из белых участников экспедиции держал перед ними микрофон. Но ничего такого не произошло, чернокожие участники действия уселись на землю и мрачно молчали. Наконец, на каком-то китайском жаргоне английского удалось объяснить. Старики сказали, что они не будут петь «правильно» («*ргорег*»). Но почему же? Потому что наступит потоп и смоеет палатку экспедиции в русле реки. Но ученые ожидали начала дождей только через месяц и готовы были охотно рискнуть, попробовать. Но прямо об этом сказать старикам они считали неудобным. Тогда одному пришла в голову мысль попросить: если они не хотят петь над стволом дождя, то пусть споют в стороне от него. После некоторых колебаний те согласились, отошли немного в сторону от раскрашенного стержня и запели в микрофон. Позднее ученые выяснили другие детали. Оказывается, когда старики поют над раскрашенным полым стержнем, они обращаются с мольбой о дожде к «*дождевой змее*», сквозь стержень их песни проникают в те глубины земли, где – далеко-далеко – живет эта змея. На прощание ученые одарили стариков табаком. Стержень ученым позволили взять с собой, и он был помещен в музей<sup>15</sup>.

Эти события, происшедшие в стране Арнем и описанные участниками экспедиции, иллюстрируют некоторые важные аспекты культа в этнических религиях. Рассмотрим их последовательно.

– Ученые фактически заплатили старикам за устроенную ими религиозную демонстрацию. Эрих Колиг, знаток чернокожих аборигенов Австралии, объясняет это тем отношением к религии, которое свойственно местным жителям и совершенно чуждо нам, европейцам: «Это *ego* (черного аборигена Австралии) религия в самом точном смысле этого слова. Он *владеет*, обладает ею. Это его собственность, доставшаяся ему в соответствии со всеми данными от рождения правами, привилегиями и обязанностями. Он должен ее оберегать, о ней заботиться, ее холить, и как любая собственность, она также может

быть товаром, предназначенным для продажи. Не только священные предметы, но и сама религиозная манифестация, мифы, ритуалы, действия – всё это принадлежит индивидуумам или общинам и, как любая другая собственность, подлежит отчуждению, продаже к выгоде и на пользу тех, кто всем этим владеет и распоряжается. Это был традиционный способ распространения религии и передачи ее от поколения к поколению. Кто хотел приобщиться к данной религии, мог приобрести ее и заплатить за это»<sup>16</sup>. Не только в Австралии, но и в других местах распространения этнических религий, существует традиция исполнения церемоний в качестве особой работы, службы для изучающих эти ритуалы специалистов, и представить себе, что кто-то должен выполнять эту работу даром, столь же дико, как вообразить, что в нашем мире будут даром оказываться юридические или медицинские услуги.

– Что стоит дорого, должно иметь доброе качество. Специалисты в области религиозных церемоний и культов растеряют свою клиентуру, если их действия не будут приносить ожидаемых результатов. Следовательно, каждый – и клиент, и исполнитель работы – принимают все религиозные действия всерьез. Для старых австралийцев, например, было бы невысказанным кошунством, если бы они «просто так» стали петь над дождевым стволом, не желая получить в действительность прямой результат своих действий.

– Глубокая серьезность проникает во многое из того, что совершает жрец-проповедник этнических религий. Он должен проводить ту или иную церемонию не где попало, а на «правильном», правильно выбранном месте. Это же касается и времени: церемония не может состояться в любое время, это должно быть «правильно» выбранное время. Старых австралийцев, к примеру, надо было долго уговаривать провести ритуальную церемонию, ибо по их представлениям для нее было выбрано не «подходящее» время, а время, удобное исследователям. При этом наше представление и измерение времени, мало соответствующее тому, что имеется в виду в этнических религиях, и циферблат и стрелка на наручных часах не покажут того часа, который выбирают для религиозных церемоний посвященные в их тайны люди. В этнических религиях время делится соответственно тем силам, тем возможностям, ко-

торыми тот или иной отрезок времени обладает. Здесь знают «добрые», благоприятные, ценные времена и, напротив, времена неблагоприятные, опасные или бесполезные. Выбрав правильное время, можно использовать его с полной энергией и отдачей, в противном случае все усилия могут оказаться пустыми и бесполезными.

– Австралийцы, как любые специалисты своего дела повсюду в мире, должны были каким-то образом получить, приобрести свои знания и опыт. Это приобретение имеет свою цену, должно быть оплачено материальными средствами или физическими и духовными усилиями. Классическим примером такой оплаты может служить история Игьюгарьюка (Игьюгаржюка), известного шамана канадского племени инуитов, которые живут на северо-западном берегу Гудзонова залива. Датский исследователь Кнуд Расмуссен, который обычно записывал то, что говорят люди, не перебивая их вопросами, выражающими сомнение, так пересказывает – с его слов – историю его религиозного обучения: «Когда я стал шаманом, я выбрал для себя испытание через два вида страданий, которые представляют для нас, людей, особенную угрозу: это испытание голодом и испытание холодом... Моим учителем был отец моей жены... Когда я должен был предстать перед двумя самыми могущественными духами по имени Пинга и Хила, повез он меня на маленьких санках – как раз такой величины, чтобы я мог только на них сидеть... Это было очень долгое путешествие вглубь страны, длившееся целый день... Стояла зима, и как раз наступила ночь новолуния, такая ясная, что можно было видеть все малейшие узоры на месяце... Снова за мной приехали туда, где я был оставлен в одиночестве, только когда наступило новое новолуние, и новый месяц достиг той же величины. Мой «перкванак» (учитель, мастер) построил для меня в том месте, где я должен был оставаться маленький дом-иглу, как раз такой величины, чтобы я мог в него забраться и усесться. Никакого мехового полога для сна и защиты от холода я не получил... В этом иглу я был заключен и оставлен... Дверь была заперта. Мягкий снег, который снаружи плотно покрыл эту постройку, не был расчищен и служил мне единственным источником тепла». Через пять дней учитель привез чуть теплой воды. Спустя пятнадцать дней он сно-

ва привез подогретую воду. Прежде чем оставить своего ученика, учитель велел ему сосредоточенно думать только об одном, изо всех сил твердить только одно свое желание: «Пинга должен знать, должен твердо удостовериться, что я сижу здесь и хочу стать шаманом»<sup>17</sup>.

Вероятно, эти люди полагают всерьез, что жестокое испытание не должно устрашить их. Шаман – это не профессия для слабых духом, нерешительных, ищущих комфорта. Только очень сильная воля позволяет овладеть этой профессией.

– Австралийские «делатели дождя» были пожилыми, старыми мужчинами. В традиционных культурах старики, вообще, окружены почетом и уважением, их ценят, несмотря на все их морщины и сгорбленные спины. С другой стороны, сами эти старики не пытаются вести себя, как юноши. Они держат себя с достоинством, некоторые – несколько скованно, многие – с подлинной непринужденностью, грацией и свободой.

В этнических религиях старым мужчинам и женщинам отводится роль хранящих и «передающих» религиозные традиции. Они здесь, если можно так сказать, «ученые» устной традиции. Их знания и долгий жизненный опыт превращает их в «экспертов», с которыми не может конкурировать ни один более молодой человек. Их авторитет становится еще выше в силу ожидания того, что в скором времени они превратятся в умерших «предков», имеющих еще более сильное влияние на жизнь тех, кто останется на Земле.

– Для того, чтобы из простого ствола или стебля растения получился сакральный предмет, стержень, вызывающий дождь, требуется кровь – и не кровь первого попавшегося животного, а человеческая кровь. Здесь мы вплотную и воочию приближаемся к тому, что означает неразрывное единство крови и жизни, неизбежное умирание того, кто теряет кровь. Кровь, а также имитирующая ее красная краска означают жизнь. Вероятно, такое же представление было у тех австралийцев, с которыми имела дело описанная выше экспедиция. Этим объясняется то, почему кровь играет такую важную роль при жертвоприношениях, где всё это тесно связано с молитвами культового обряда, а жертвоприношения имеют место в этнических религиях весьма часто.

– Момент, который нам гораздо труднее понять, касается того, почему старые австралийцы прилагали столько усилий, стараний, можно сказать, так долго мучились, со своим стержнем, «вызывающим дождь». Они ведь обыскали большую территорию, чтобы найти подходящее дерево, и всё в этом стержне, в этом стволе должно было отвечать определенным требованиям и параметрам, включая его цвет, раскраску, форму. Не проще ли было бы вызывать дождь просто молитвами?

Этим вопросом задавались многие. Среди них – Гюнтер Шлее, исследовавший племя рендилле в северной Кении. Эти люди верят, что Бог может услышать и простую молитву каждого человека, для этого у Бога достаточно сил. Но с другой стороны, Бог уже передал часть своей могущественной силы некоторым земным явлениям и предметам, так что люди из племени рендилле не напрасно пытаются достичь своих целей и осуществить свои желания с помощью таких предметов, как ритуальные палки, стержни, змеиные зубы, полоски львиной шкуры и т.п. Правда, могущественная сила таких вещей, переданная им Богом, может быть в любой момент тем же Богом востребована обратно. К этому германский исследователь добавляет: «Мы, как европейцы с тенденцией к рациональному мышлению, могли бы предложить туземцам из племени рендилле некоторое упрощение их вероучения... Бог знает всё и может всё – таков смысл их веры, даже если понятия всезнания и всемогущества не доведены у них до таких всеохватывающих и вмещающих внутренние противоречия концепций, как это существует в европейской традиции... Так долой же ритуалы и священнодействия, связанные с жертвоприношениями. Зачем нужны обходные пути и выкрутасы, если мы можем прямо высказать наши просьбы»<sup>18</sup>.

Стержни, палки, зубы, частицы шкуры могут быть средством выражения, действия божественной силы, но они могут также служить определенным знаком, символом чего-то, чем они сами не являются, но на что они указывают. Каждый человек из племени рендилле знает их значение. Возможно, австралийский «дождевой ствол» своим внешним видом, рисунком, цветом и раскраской также должен был символизировать «дождевую змею», так что дополнительные разъяснения, данные австралийцами и сводящиеся к тому, что этот стержень

выполняет роль некоего «телефонного кабеля» для связи с подземным миром были неточны, неполны или сводились к недоразумению, связанному с недостаточным взаимопониманием между белыми и черными австралийцами.

И как всегда, хорошо спланированное и подготовленное мероприятие ведет к тому, что все его участники действуют согласованно и способствуют желаемому результату. Чем дольше в процессе подготовки ритуала их мысли сконцентрированы на этой подготовке и чем совершеннее их руки выполнят то, что задумано, тем существеннее окажется конечный результат.

– Существенную часть процесса «вызывания дождя», или «делания дождя» составляли песнопения стариков. Исследователи не понимали слов, а чернокожие австралийцы недостаточно знали английский язык, чтобы объяснить белым людям их смысл. Что же они, собственно, пели? Были ли это молитвы, то есть просьбы, адресованные божеству? Или исполненные силы заклинания, которые автоматически должны были вызвать дождь? В этом ведь и заключается различие между религией и магией. Это различие хорошо понятно носителям нашей культуры. Но является ли оно таким же бесспорным для людей того мира, где не существует противопоставления между Богом и миром, духом и материей, сакральным и светским началами, – это остается под вопросом. Может быть, мы просто еще недостаточно знаем о «чужих» религиях.

Австрийская художница Сюзанна Венгер уехала после войны в Нигерию. Она осталась там и стала жрицей племени йоруба. Она рассказывает о силе слов в связи со следующим эпизодом: «Однажды меня укусила ядовитая змея. Я помчалась к целителю, который лечил травами... Я застала его в обществе двух жрецов «культы Земли». В то время как целитель готовил целебные растения, три старца «заговаривали» мою руку, произнося определенные формулы, и под воздействием их слов черная жидкость капля по капле выступала из прежде невидимого микроскопического места укуса»<sup>19</sup>.

Бог («Ориша»), как сообщает Сюзанна Венгер, живет во многих измерениях<sup>20</sup>. «Все ветви творения, все создания, все предметы, даже минералы и вода – всё это Боги («Олориша»),

и все они в строгой иерархии подчиняются Богу («Ориша») составляют один из аспектов его сущности и деятельности»<sup>21</sup>. Одни из Богов, наряду с их нематериальным аспектом, имеют также антропоморфные черты, что выявляется в ритуалах, другие подобны зверям, растениям, металлам или носят метаинтеллектуальный характер<sup>22</sup>. Исполненные силы слова – закланания – представляют собой важную часть в системе этих преображений.

#### в) *Жизнь по законам религии*

Игбо – это народ, насчитывающий более двенадцати миллионов человек. Их историческая родина находится в юго-восточной Нигерии. В отличие от своих соседей, йорба, они не имеют царей. Ни сан, ни достоинство не передается у них по наследству, всё это каждый человек должен заслужить сам.

### IV. ПРОБЛЕМЫ МОДЕРНИЗАЦИИ

Модернизация для этнических религий и их носителей выступает в виде европеизации, в европейском обличье. Когда пришли христианские миссионеры, многие верующие, исповедующие этнические религии, со временем последовали за этими миссионерами и приняли новую веру. За это они могли получить некоторые привилегии, например, школы, и вообще, защиту могущественных белых людей. Но не все могли отказаться от своей, унаследованной от предков религии, снять ее, как старую шляпу. Так во многих местах сложилось явление, которое мы называем «синкретизмом»: из старой и из новой религии образовалось нечто третье, пригодное как для носителей традиции, так и для поборников модернизации.

Модернизация, носителями которой были европейцы-христиане, многим из местных племен внушала страх. Когда воины и боги племени маори из Новой Зеландии в прошлом веке были покорены британцами, маори также стали христианами и могли рассчитывать теперь на помощь того же самого Господа Бога, на которого уповали британцы и который британской армии, видимо, способствовал. Но маори оставались при этом побежденными, проигравшими, и им необходимо было найти для этого какую-либо ясную, убедительную причину. Один из

них дал понять англичанам, что «белые сами исповедуют другую религию, чем та, которой они учат народ маори. Их собственная, – белых людей, – религия дает им силу, а та, которой они обучают других, ведет к поражению и смерти»<sup>29</sup>.

Наряду с европейской религией противоположностью туземцам явилась и светская жизнь белых людей. Нужно было учиться жить под христианским проклятием и запретом религии их предков. Труднее всего им было понять это официальное запрещение других религий. И если эта политика опиралась на авторитет и силу, в частности, в облике верховной администрации, это не меняло дела, а вызывало тем большее смутнение и страх. Это наглядно иллюстрирует жалоба человека из народа игбо из деревни Икембоси по имени Эзенвандейи: «Правительство теперь нас учит, будто нет Бога Чукву на его месте, что место, куда мы идем, чтобы спросить Бога Чукву, – ложь и выдумка... Но мы не знаем и не можем сказать, правду ли нам говорят или нас обманывают»<sup>30</sup>.

Во многих правительственных школах дети из семей, принадлежавших к этническим религиям, воспитываются в европейских традициях атеизма и агностицизма, что ведет, вообще, к полному крушению религиозных ценностей. Один из христианских теологов Новой Зеландии, маори, жалуется: «Для большинства современных маори быть религиозным – дело случая». Он возвращается к старым понятиям «тапу», сожалея об их утрате, ибо это означало «ты не смеешь делать то-то и то-то, ибо иначе последует то или иное наказание». «Теперь мы не боимся полицейских, может быть, это и правильно, но где остались, куда делись наши ценности?»<sup>31</sup>.

Вторая мировая война показала, что белые люди в их колониях вовсе не неуязвимы. Солдаты из туземных племен, которые побывали на полях сражений в Европе или в Тихом океане, вернулись на свою родину, будучи вовсе не склонными далее подчиняться законам «белых», дискриминирующим «цветных». Всё это, с одной стороны, вело к протестам и выдвижению гражданских требований, с другой стороны, к переоценке ценностей и к пониманию заново ценностных основ собственных, старых религий. В Нигерии Оба Бенин Акенцуа II, король племени бини, основал в 1945 году новую религию фактически для того, чтобы возродить старую. Он назвал



ее «Аруоса», что означает «алтарь», и объяснил свою задачу как возможность «снова чтить нашего великого Бога в той форме, какая была принята у наших отцов, до тех пор, пока сюда не пришли белые люди»<sup>32</sup>.

Маори Новой Зеландии уже после Первой мировой войны организовали движение, известное под названием «Маоританга», или «маоритство». С годами оно всё более укреплялось. Здесь культивируются старые церемонии в традиционных храмах или священных местах, похороны по обрядам предков, а молодые люди обучаются родному языку и на этом старом языке получают религиозное воспитание. Также интерес к своим старым религиям и понимание их смысла пробуждаются у индейцев США и Канады. Американское индейское движение (American Indian Movement) возникло в семидесятых годах как политическое движение. «Среди активистов индейского движения уже очень рано проявился мощный интерес к родовым религиям. Участие в традиционных религиозных церемониях стало столь же необходимым, как участие в акциях протеста. Американское индейское движение оказалось настолько тесно связанным с родовыми и племенными религиозными церемониями, что сами индейцы определяют его как индейскую версию «Jesus Freaks» – «капризов Иисуса»<sup>33</sup>.

Тем временем правительства сами способствуют возрождению традиционных религий тем, что они принимают дискриминационные законы, например, в Новой Зеландии был введен запрет на традиционные молитвы и священнодействия, в Канаде – запрет на некоторые традиционные праздники, в США – запрет на исполнение «танцев солнца». Со своей стороны коренные народы с тем большим упорством стараются возродить, реконструировать полузабытые религиозные действия и учения.

Действие модернизации по отношению к этническим религиям выражается и в возрастающем «внешнем спросе» и интересе. Европейцев удивляют и увлекают шаманы, ведьмы, колдуны, мастера народной медицины-экстрасенсы, в том числе женщины-знахарки. Встречаются индейские племена, в которых голубоглазые и светловолосые аборигены в жарких хижинах обращаются с молитвой к Великому духу

на чистом немецком языке. Смогут ли этнические религии удовлетворить этот спрос и интерес к ним? Надо помнить, что они не ориентированы на миссионерскую деятельность, и следовательно, те их носители, кто попытается вести такую деятельность, проповедуя эти религии среди белых людей, встретит критику со стороны своих соотечественников и единомышленников.

## V. КРАТКИЕ ВЫВОДЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ БУДУЩЕГО

В заключение я хотел бы обобщить современное положение этнических религий, суммировав свои выводы в четырех пунктах:

1. Их исключительность и уникальность сочетаются с толерантным отношением к соседним религиям. Здесь действует принцип: это наша правда, это ваша правда, ни одна из них не является более верной или более ложной, чем другая.

2. Белые с большей или меньшей жесткостью пресекают деятельность этнических религий, препятствуют их функционированию. Под угрозой кары и наказания остается всё, что якобы или на самом деле противоречит прогрессу.

3. Миссионеры распространяют среди представителей этнических религий – аборигенных племен разных континентов различные другие религии. Обращенные в новую веру пытаются сочетать, комбинировать старые и новые религиозные элементы, имеющие для них свой глубокий смысл.

4. Для обращенных в новую веру всё же основной почвой религиозного опыта в течение долгого времени остается их старая религия, живучесть элементов которой можно видеть на примере веры в предков и культа предков.

Наша установка в отношении этнических религий также претерпевает изменения. Сегодня всё еще распространен такой взгляд на представителей этнических религий, будто эти люди не образованы, заражены предрассудками, суевериями, и надо им как-то помочь преодолеть их отсталость. Но всё больше людей нашего мира открывают для себя в этнических религиях их чуждую нам до сих пор тонкость чувств и исходную мудрость, позволяющую надеяться на преодоление нашей собственной духовной бедности.

И последний вопрос. А чего, собственно, хотели бы те люди, среди которых распространены эти религии? Я думаю, они хотели бы прежде всего, чтобы их со всеми их верованиями оставили в покое. К тому же они хотели бы, чтобы мы воспринимали их не как детей, а как взрослых и относились бы к ним с таким же уважением, как к самим себе. Сбудутся ли их надежды в близком или далеком будущем или не сбудутся никогда, это во многом зависит от нас.

Райнер Флаше



Новые религии

## 1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Возникновение и распространение новых религий до сих пор остается незавершенным процессом в истории религий. Многие религии, которые ныне имеют за своими плечами уже длительную историю, тоже когда-то были новыми религиями, и проходило порою немало времени от момента их возникновения до стадии консолидации и признания, позволявшего им самим представить уже как нечто завершенное свою собственную историю. И все эти новые религии никогда не возникали из ничего, а происходили из уже существующих прежних религий, из их модификации, из взаимодействия с ними. Таким образом, понять все новые религии мира можно лишь на определенном историческом фоне предшествующих им, прежде сложившихся представлений. Эта особенность связана с характером религий, вообще. Ведь религии можно характеризовать как системы объяснения мира и жизнеустройства, с которыми люди (бывшие верующие) находятся в определенных отношениях, исключающих непосредственную возможность управлять этими системами. В течение того времени, пока эти системы сохраняют всеобщее признание, свое обязательное действие или хотя бы являются достаточными для того, чтобы объяснить мир и упорядочить устройство жизни, они составляют основу соответствующего общества или религиозной общины и представляют собой для этого общества истинную реальность.

Эта взаимосвязь позволяет в то же время представить религии как самоорганизующиеся системы с относительной автономией или, по крайней мере, как явления, имеющие такую тенденцию. Как религиозная система религия достаточно ав-

тономна по отношению к окружающему миру, но всё же находится с ним во взаимодействии, определяющем формирование и развитие самой этой религии. Таким образом, религии можно одновременно определить как открытые и закрытые системы, как статичные и развивающиеся явления, как стабильные и функционирующие структуры. Как самоорганизующиеся системы религии стремятся устранить любые помехи, противоречия, возникающие внутри заданной системы отношений, исключить всё это из своей структуры. Это становится основой не только динамики развития данной религии, но и её возможного «заката», схода с исторической арены и возникновения новой религии в тот момент, когда перестают действовать те возможности решения проблем, которые были имманентно присущими прежней религиозной системе.

Как закрытые и одновременно открытые системы, религии находятся в постоянном взаимодействии и контакте с другими подсистемами и с общей, глобальной системой и подвержены не каждому заметным, но постоянным изменениям и открыты для постановки новых вопросов. Такая постановка новых вопросов может носить как имманентный по отношению к традиции, так и трансцендентный характер. В первом случае ответы на новые вопросы даются в русле прежней, собственной традиции и, расширяя поле прежнего, традиционного мышления, всё же не изменяют его структуры, находятся внутри сложившейся системы. Практически в истории религий это приводит к возникновению новых школ, направлений или «сект», которые всё же не претендуют на разрыв связей с данной религиозной системой, принадлежат ей. Такой имманентный процесс изменения традиции сравнительно редко приводит к возникновению новых религий, даже если новые знания, открытия, более того – новые олицетворения Бога вторгаются в утвердившийся традиционный континуум. При этом нередко традиционные представления и взаимосвязи сокращаются до немногих основных элементов, образующих основу «истины», провозглашаемой, как провозглашается, к примеру, одно единственное божество, или главные ритуалы, или определенные религиозные отношения как единственно святой и правильный путь, что со временем как бы вычленяется из прежней религии и может привести к формированию

новой религии. Этот «сокращенный характер» типичен для многих новых религий. -налогичный историко-религиозный эффект обретают также различные апокалиптические или (и) хилиастические (развивающие теорию хилиазма) традиции и спекуляции, которые могут «выпрыгнуть» в новую религию, если они начинают утверждать новое «священное царство», при этом старый мир как правило, подлежит осуждению и проклятию.

Наряду с рассмотренным, таким образом, путем формирования новых религий на традиционно-имманентной основе, можно наблюдать религиозно-трансцендентную, постороннюю по отношению к данной религиозной системе интервенцию вопросов и сомнений, которые являются следствием событий и проблем, возникающих вне данной закрытой религиозной системы, вторгаются в неё из внешнего мира. Они требуют или ответа на традиционно-имманентной основе, или предопределяют новые формы и системы самосознания, миропонимания, выдвигают новую систему объяснения мира и жизненного устройства, наконец, ведут к образованию новой религии, которая в свою очередь ставит в центр вероучения новую «истину». В качестве таких трансцендентных факторов, определяющих возникновение новых религий, можно рассматривать политические, экономические, экологические сдвиги и изменения, вплоть до климатических и тектонических катастроф. Такую же роль, однако, могут иметь и философские, мировоззренческие изменения, особенно влияние и наступление других религиозных систем, которые, вступая в симбиоз с прежними религиозными взглядами или участвуя в диалектическом процессе взаимодействия и противостояния им, могут привести к формированию совершенно новых религий.

Итак, в историческом разрезе, новые религии чаще всего возникают в тот момент, когда прежняя религиозная система уже не в состоянии устранить «помехи» её имманентной сущности. Новые религии служат тому, чтобы избежать критических ситуаций, и они достигают этого, создавая и выдвигая новые ориентиры, объяснения, системы миропорядка и жизнеустройства, согласованные с новой действительностью. Они снова предлагают своим адептам целостную систему, которая со стороны, однако, часто представляется сокра-

щенной, редуцированной: они, можно сказать, сакрализируют те утраты, те разрывы, которые жизнь вносит в прежние представления о том, что истинно и правильно, и создают из этого нечто вроде новых (или обновленных) святынь. Существенной, хотя и не оригинальной причиной возникновения новых религий становится, как нам кажется, постоянное стремление человека к сакрализации действительности, к тому, чтобы подняться до чего-то святого, соприкоснуться с ним. Таким образом новые религии почти всегда (хотя бы частично) содержат в себе предложение чего-то святого – ставят святую цель или указывают священный путь.

Изложенные в этом очерке в краткой форме принципы формирования новых религий претендуют на всеобщее применение и могут быть дополнены конкретными примерами, вытекающими из эмпирического изучения различных религий в том или ином конкретном контексте.

## II. ОБЩИЕ ДАННЫЕ

«Новые религии», о которых речь пойдет дальше, объединяются под этим, принятым в религиоведческой науке рабочим термином, чтобы отделить их от традиционных религий, а также от присущих этим традиционным религиям школ, сект и направлений. Понятие «новые религии» относится ко всем религиозным движениям, возникающим в новое время, примерно с середины 19 века. Они отделились от религий, от которых они происходят, в качестве «ересей» или сект и получили самостоятельное развитие, свой собственный облик. Иногда они противопоставляли себя своим прежним религиям на основе «нового знания», «нового откровения», и пытались перестроить прежнее учение, соединив его с новыми, иногда противоположными принципами, что вело в конечном итоге к образованию новых религиозных систем. Наряду с понятием «новые религии» в научной литературе существуют также выражения «новые религиозные движения», «новорелигии», реже «религии современности» и др. (Здесь мы отказываемся от понятий «молодые (или молодежные) религии», «молодые (или молодежные) секты», «деструктивные культы», поскольку они не только несут в себе субъективную оценку, рожден-

ную в контексте полемики, но и основаны на некотором произвольном выборе лишь отдельных типологических структур из широкого многообразия современных религий).

Общее число новых религий можно определить в нескольких сотен, при этом в 19 веке возникло около 50 новых религий, а 20 век, вообще, можно характеризовать как век, продуцирующий новые религии. Вероятно, это связано с общей тенденцией к дифференциации, специализации разных явлений и понятий, которая коснулась также религиозной сферы и которая идет рука об руку с «индивидуализацией религии», в процессе которой личная религиозность дополняет поиски священного начала и ведет к многослойности религиозного самосознания индивидуума.

### 1. ПУТИ РАСПРОСТРАНЕНИЯ

Новые религии представляют собой феномены, имеющие распространение во всём мире, пожалуй, прежде всего в так называемом «втором» и «третьем» мире, откуда те из них, что занимаются миссионерской деятельностью, как бы «возвращаясь», проникают обратно в Европу. Это связано с колониальной политикой европейских держав и с сопутствующим этой политике распространением христианства, как определенного типа цивилизации и как религии, но надо иметь в виду также и активное распространение в мире идей другого типа и разного сорта. Духовные и социальные кризисы, как и кризисные ситуации, вызванные интервенцией новых проблем, новых установок, создают питательную почву для распространения новых религий в качестве систем, содержащих новое объяснение устройства мира и порядка жизни. Большинство новых религий остаются «частными» явлениями ограниченного радиуса действия, вероятно, в частности, еще и потому, что они довольно часто представляют собой реакцию местных, коренных племен и общин, или иначе говоря традиционных религиозных взглядов на западно-христианскую культуру, к чему добавляются и другие многочисленные условия и обстоятельства их возникновения. Но некоторые из них поднимаются до глобальных и универсальных претензий, часто далеко выходящих за рамки их реальных возможностей. Так или

иначе, лишь немногие из них стали мировыми религиями, в том смысле, что получили распространение в разных странах мира, хотя и при довольно многочисленной массе сторонников.

### 2. ЧИСЛО ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ

В большинстве случаев точное число сторонников новых религий трудно установить, в частности, еще и потому, что многие новые религии отвечают далеко не всем, а лишь некоторой части религиозных потребностей людей, и верующие, удовлетворяя эти потребности в новой религии, всё же в основе чувствуют себя принадлежащими старым, традиционным религиозным системам. Это относится, например, к бразильской умбанде или к распространенной в Венесуэле религии Марии-Лионцы, к сантерийской религии на Кубе или к распространенной на Гаити и других островах в западной части Индийского океана религии «вооду», а также к целому ряду японских и корейских новых религий. Другая причина, затрудняющая установление точного числа сторонников новых религий, заключается в тех преувеличениях, с которыми мы здесь имеем дело постоянно. С одной стороны, сами носители и лидеры новых религий нередко преувеличивают число своих сторонников, чтобы подчеркнуть и усилить собственное значение; но с другой стороны, и их противники порою называют совершенно фантастические цифры, характеризующие число приверженцев новых религий, желая акцентировать опасность их распространения, влияние данных группировок и необходимость мобилизации против них значительных общественных и религиозных сил.

В действительности число приверженцев новых религий колеблется от нескольких сот и нескольких тысяч до миллионов человек. Эта численность не всегда непременно зависит от того, занимается ли та или иная новая религия миссионерской деятельностью и соответственно претендует ли она на распространение во всём мире, а также от того, в каком конкретно регионе мира возникает новая религия и насколько пользуется она там поддержкой местного населения. Так, например, гральское движение, или мацдацнаны, несмотря на

миссионерскую деятельность, претендующую на распространение во всём мире, остается маргинальным и малочисленным, точно так же, как ряд индуистских гуру-движений на Западе (включая -встралию), или миссия Рамакришны, или интегральная йога ауробиндо, или Божественная миссия света, или МОЗК – Международное Общество сознания Кришны (Divine Light Mission, ISCON – Inter-national Society for Krishna Consiousness), и это всего лишь некоторые из возможных примеров. Точно так же большинство из 200 новых религий, распространенных в Корее, и из свыше 250 новых религий Японии, как почти все регионально ограниченные новые религии, по числу их членов принадлежат скорее к маленьким религиозным группам. Исключения составляют бразильская умбанда (около 10 миллионов приверженцев) и некоторые новые религии: «тенрикю» (около 2 миллионов), «сейхо но ие» (2,5 миллионов), религия П.Л. Кюодана (около 1,5 миллионов), «рисхо коссей кай» (около 4,8 миллионов) и «сока гаккай» (около 15 миллионов), в то время как большинство других новых религий Южной -мерики, Японии, Кореи, как и некоторые религиозные движения Индии (например, «ананда марга») имеют от нескольких десятков до нескольких сотен тысяч сторонников. Среди религий, занимающихся миссионерской деятельностью, миллионы последователей имеют, пожалуй, только мормоны, адвентисты и движение часовой башни (Watch Tower), в то время как число последователей других миссионерских религий также колеблется от нескольких десятков до нескольких сотен тысяч, что можно сказать о происходящей из Кореи и действующей, в основном, в Корее и Японии организации – Объединенная церковь, о религии Бахаи (здесь даже около 6.000.000 верующих в мире), о движении Ошо или о сайентологической церкви.

Если неопределенность и колебания существуют по отношению к количеству членов таких крупных новых религий и церквей, действующих в Корее, Северной -мерике, в Европе, то уж тем более трудно установить число приверженцев более мелких религиозных движений и группировок. И всё же можно сказать, что во всём мире число сторонников новых религий составляет около 100 миллионов человек, причем в контексте с традиционными религиями это число свидетельствует о

всё еще существующей маргинальности и частном характере, ограниченном радиусе действия новых религий.

### 3. «РЕГИОНАЛЬНАЯ» И «КОНФЕССИОНАЛЬНАЯ» ДИФФЕРЕНЦИАЦИЯ

С географической точки зрения новые религии представляют собой феномен, распространенный во всём мире. И всё же большая часть этих религий распространена только на территории их возникновения. Ведь многие новые религии следует рассматривать как реакцию на распространение христианства, на колониальную европейскую экспансию, а также на структурное мышление, философские и даже антропологические установки, свойственные европейскому менталитету. Поэтому многие новые религии имеют сильный этнический, национальный (или националистический) компонент (например, «Брахма самай» и «-рья самай» в Индии, большинство корейских религий, возникших вследствие японского гнета, а также японские религиозные группировки, возникшие главным образом после второй мировой войны. Расовое угнетение и разделение также могло привести к возникновению новых религий, среди которых можно назвать растафарианскую религию в Индии, особенно распространенную на Ямайке, или «черных мусульман» в Северной -фрике. Многие африканские так называемые «независимые церкви», которые отчасти можно рассматривать как новые религии, представляют собой религии «коренных народов», формирующиеся как синтез традиционных верований и христианского вероучения или возникающих как движения возрождения, реанимации древних религиозных представлений и ритуалов. В этом ряду находятся гапу-религия, возникшая в 1825 году на Гаваях, тука-религия, известная на островах Фиджи с 1873 года, религия пай-марир, называемая также гау-гау в Новой Зеландии, равно как и религия хост-данс, сформировавшаяся в 1889 году у племени сиюу, начавшая свое восхождение после 1890 года. Однако в известной мере к этому ряду можно отнести и те движения, которые в первой половине 20 века возникли в Германии и были ориентированы на обновление германской религиозности. Таковы, например, Нордическое движение, Об-

щегерманское движение, Немецкое движение и подобные им религиозные течения. Если такие группировки в большинстве своем оставались этнически или регионально ограниченными, то наряду с ними появились религии, начавшие миссионерскую деятельность, что чаще всего бывало когда они сами происходили из миссионерской религии или оказывались в противоборстве с такой религией.

Сюда относятся прежде всего те новые религии, которые берут свое начало в христианстве, исламе или различных японских школах буддизма. В качестве примеров можно назвать возникшие в США-движения мормонов, адвентистов или свидетелей Иеговы (движение часовой башни) или возникшую в Германии группу лоренцианев (общину Иисуса Христа), основанную Эмилем Германом Лоренцом (1864–1929), гральское движение, основанное Оскаром Эрнстом Бернгартом (1875–1941), который считал себя человеческим сыном; или восходящая к проповеднице Габриэль Виттек «Универсальная жизнь», ранее называвшееся «Святое тайное дело Христа», которое с 70-х годов нашего века получило распространение в Германии и образовало свое миссионерское направление, рассчитанное на распространение этого учения во всём мире.

Из ислама произошла оформившаяся в 1844 году религия бабистов, которые в значительной своей части перешли потом в Религию Бахаи, которая ведет свою историю с 1863 года, когда состоялось откровение её основателя Баха-у-ллаха, объявившего себя имамом Махди (Магди, Мадди) в саду Ридван в Багдаде. В исламском контексте сформировалось также движение «Миссия -хмадии», основанное сыном врача по имени Мирза Гулям -хмад (1835–1908) и представляющее собой одну из разновидностей движения Имама Махди, пришедшую из Пакистана. В Японии надо прежде всего упомянуть новые религии, происходящие из Нишеренской школы, среди которых 37 наиболее крупных религий зарегистрированы японским Министерством по делам религий как самостоятельные общины.

Если взять за основу классификации новых религий исключительно принцип их происхождения от традиционных религий, это будет по-своему правильно, ибо важнейшие структурные основы традиционных религиозных систем ока-

зываются преобразованными в новых религиях, но всё же недостаточно позволяют выявить самостоятельность и оригинальность новых религий, так что этот вопрос для науки о религиях представляет определенную трудность.

Недостаточно совершенным с точки зрения научной систематизации религий представляется и такой метод дифференциации, в основу которого мог бы быть положен комплекс заявлений, исходящих от того или иного основателя новой религии, или тот характер роли, которую приписывают ему его сторонники и последователи. Если часто в новой религии и преобладает та или иная структура, соответствующая традиционной системе, то наряду с этим нередко встречаются и комбинированные структуры, смешанные типы. Основатели новых религий могут выступать в роли пророков, посланников, рупора божественной идеи, а также в роли святого, мессии или какого-нибудь «царя конца мира», они могут считать себя носителями божественного духа, обладателями божественного знания и откровения, они могут выступать, ссылаясь на такое новое откровение, знание или новую концепцию, они могут чувствовать себя учителями, толкователями или людьми, просто восстанавливающими то, что уже было, например, какую-нибудь древнюю, забытую, первоначальную религию. Но в любом случае они формулируют новое понимание мира, новую концепцию жизнеустройства. И будем ли мы классифицировать новые религии на какие-нибудь сакральные системы и общины на основании самосознания и деклараций основателей этих религий (не говорю «основательниц», ибо женщины в этой роли – еще сравнительно редкое явление в истории религий) или на основании той роли, которая им приписывается, например, поставим в центр внимания хилиастические представления, свойственные той или иной религии и провоцирующие активность верующих, или апокалиптические взгляды, которые, скорее напротив, предопределяют пассивность верующих, – всё это будет не защищено от элементов случайности. Наряду со множеством разнообразных новых религий существуют немногочисленные такие системы, какие мы можем точнее всего определить как интеллектуально-синтетические религии. Они основаны на интеллектуальном и индивидуальном выборе различных эле-



ментов из традиционных, старых религий и на комбинации этих элементов друг с другом, в результате чего возникает новая система. В качестве примера здесь можно было бы привести теософию, в частности в её религиозных формах, антропософию и сайентологическую церковь (Scientology Church).

### III. ИЗ ИСТОРИИ

Не менее трудно, чем принять систему классификации и дифференциации новых религий, оказывается описать «их» историю. Вероятно, надо было бы описывать историю каждой такой новой религии в отдельности. И всё же некоторая общность между ними, позволяющая делать определенные обобщения, существует.

Большинство из них возникло как своего рода ответ на цивилизаторскую миссию и широкое распространение во всём мире христианства, с которым они ведут свой диалог или выступают по отношению к которому в качестве антипода; некоторые из этих новых религий возникли в контексте с двумя другими мировыми и миссионерскими религиями – буддизмом и исламом, причем и в этом случае нередко на первый план выступало стремление противостоять западным системам мышления и таким направлениям философской мысли, как позитивизм, прагматизм, материализм. К этому добавляются и те потрясения, которые переживают традиционные этнические религии, в которые вторгаются новые проблемные блоки и структуры мышления, приводя к необходимости религиозного обновления.

Многие новые религии на стадии своего возникновения не имеют научных обоснований, литературно-письменной аргументации; люди просто сплываются вокруг своего лидера-основателя. И всё же нередко уже на стадии оформления новых религий появляется сопутствующая им литература и фиксируются «священные источники» и «откровения», записанные и собранные или основателями новой религии, или – чаще – последователями первых поколений. Появляются также культовые тексты и своеобразные кодексы нравственных отношений между последователями религии.

Решающим событием в истории большинства новых религий является смерть их основателя, особенно в том случае, когда не оправдываются апокалиптические или хилиастические ожидания, что влечет за собой нередко развал религиозных общин (как это имело место в истории распространившегося в 50-60-х годах в Голландии религиозного движения «лоу», многих движений «карго», распространенных в меланезийском и полинезийском мире, религии «гапу»). Другой нередко наблюдаемый феномен – споры и раздоры наследников, что нередко приводит к расколам, программирующим «конец» отдельных движений и течений (это имело место в Бахаи, -хмадии, в движении черных мусульман, в Обществе сознания Кришны, в «Миссии божественного света»).

Чрезвычайно важным условием исторического развития новых религий и их дальнейшей жизнеспособности является формирование институций и организационных структур на стадии их зарождения и консолидации, ибо только эти структуры гарантируют деятельность и взаимосвязь более узкого или более широкого круга учеников и последователей после смерти основателя религии, а также помогают решить проблему преемственности традиций и связи поколений. История новых религий показывает, что там, где нет таких организационных структур, новая идея может исчезнуть уже в третьем поколении и всё движение как бы «уходит в песок».

Целому ряду новых религий свойственна тенденция превращаться в социально-революционные движения, часть которых стремится к тому, чтобы построить новое «священное царство» политическими и даже военными средствами. В качестве примеров такого рода можно привести движение тайпинг в Китае (1850–1864), восстания бабистов в Иране между 1847 и 1850 годами, суданское движение во главе с Махди Мохаммедом -хмедом в 1881–1898 годах, а также корейское «хондокьюо», которое было главной движущей силой восстания против японцев в 1919 году.

Также ряд других новых религий имеют в виду конечную борьбу или по крайней мере пропагандируют её, даже если в действительности до такой борьбы дело не доходит или она понимается как духовное сопротивление, как духовная борьба, которая всё равно должна привести к крушению старого и

построению нового мира. О том, к каким быстрым и неожиданным последствиям могут привести такого рода религиозные представления о необходимости решительной борьбы, свидетельствуют события, связанные с японским движением «аум синрикё», которое раньше было мало кому известно, а в 1994-1995 годах заявило о себе.

Прогнозы относительно будущего развития новых религий строить еще труднее, чем описывать их историю, ибо никакой целостной картины здесь мы не имеем.

#### IV. ХАРАКТЕР ПРОЯВЛЕНИЯ

Здесь мы снова можем отметить лишь некоторые общие моменты сходства и различия, памятуя при этом, что форма и характер проявления той или иной новой религии часто в значительной мере определяется влиянием прежней религиозной системы, из которой эта новая религия берет свое начало, и что часто мы имеем дело с «синтезом» двух религий, с конгломератом религиозных систем, из которого трудно вычленишь только те качества, которые присущи новой религии.

##### 1. ОРГАНИЗАЦИОННЫЕ СТРУКТУРЫ

К характерным особенностям новых религий относится то, что все они, почти без исключения, концентрируются вокруг определенных личностей – авторитетов. Их история начинается с выступления того или иного человека, который объявляет себя носителем нового знания, откровения или рупором нового божества; считается, что в этом человеке олицетворена божественная сущность и что его устами говорит сам Бог, способный принимать человеческое подобие. Можно представить его и как мессию, посланника божественной вести, как сына (или дочь) Бога. Вокруг основателя новой религии сплачивается сначала узкий круг учеников, который впоследствии разрастается и сообщает более крупным группам определенного населения священное послание или учит их новому культу. Оба (более узкий и впоследствии более широкий) круги учеников играют решающую роль в структурировании новой религии, сообщая ей иерархическую систему связей между

учителями и учениками. Эти люди считаются имеющими прямой доступ к священному учению и поэтому берут на себя руководящие функции. Ведь новые религии почти всегда возникают на самостоятельных началах, и естественно, требуется определенное время, чтобы сформировалась новая культовая система и институт учителей-наставников. Последние чаще всего выходят из семьи основателя (или основательницы) новой религии, являются его (ее) близкими родственниками, и таким образом, круг их весьма ограничен. Это же касается и круга учеников. Обычно и после смерти основателя новой религии руководство общиной остается в его семье – переходит сыну, дочери, внуку и т.д., что нередко сохраняется и в последующих поколениях. Как специалисты – знатоки новой религии, так и функционеры – лидеры общин нередко принадлежат к семейному клану основателей или первых учеников и первых последователей новой веры.

Но имеются и немногие противоположные примеры того, когда новые религии с самого начала создают (или наследуют) такую иерархическую систему, которая подобна организации католического клира во главе с избранным Папой. Такова, например, вьетнамская религия «Као дай». Характерна в этом отношении и бразильская умбанда, в которой культовая иерархия представляют собой смесь западно-африканских, отчасти католических, отчасти представляющих направления спиритуализма «чиновников». Другую картину представляют собой большинство новых религий, происходящих из Индии, в которых не без влияния концепций -ватары, центральное место занимает учитель-Гуру, как бы завершающий старую и одновременно выступающий в качестве основоположника новой религиозной традиции. Основатель таких религий выступает чаще всего как достигший дхармы или переживший новое рождение, возродившийся Гуру, который замыкает таким образом неразрывную цепь преемственности. Люди, вовлеченные в религиозные ритуалы и церемонии, и собственно учителя, разрабатывающие религиозные учения, нередко охвачены здесь единым процессом, так что не только специфическое учение, но и определенная религиозная практика и священнодействия, включая разного рода медитации, становится важной частью нового культа.

Некоторые из новых религий демонстрируют очевидную любовь к разного рода должностям, званиям, религиозным титулам, допускают продвижение и выдвижение рядового члена общины, достигшего определенных успехов, на самые высокие религиозные посты, что является особенно типичным симптомом для небольших религиозных групп. Надо отметить, что большинство новых религий находятся на любительском, самодеятельном уровне, состоят из мирян, не имеющих духовного образования и сана; внутри их существуют общая причастность к жреческим или свойственным священнослужителям обязанностям, а обычные члены не только способны принимать участие в культовых церемониях, но и призваны к тому, чтобы развивать, пропагандировать учение и выступать в качестве миссионеров, соблазняя других «детей» своей верой. Эта миссионерская обязанность в некоторых новых религиях распространяется настолько далеко, что полноценное членство в общине или вступление в «священное царство» находится в прямой зависимости от того, сколько новых членов привлек данный человек в свою религию. Это особенно характерно для некоторых корейских и японских новых религий, но также и у Свидетелей Иеговы мы обнаруживаем подобные правила.

Организационными структурами становятся общины по месту их проживания, причем такие сообщества и совместные поселения вырабатывают своеобразную инфраструктуру, которая рассматривается как «прототип» нового священного царства. Многие индуистские общины, исповедующие новые религии, имеют свои асрамы, храмы или монастырские культовые центры («маф»), как, например, Миссия Рамакришны. Другие новые религии избирают в качестве своего культового центра «священное место», чаще всего по месту рождения основателя новой религии или вблизи от него, и в перспективе такое место может стать «священным городом». Примером может служить -уровиль, основанный в 1968 году «город людей будущего», в котором должна произойти эволюция человеческого рода посредством совершенствования сознания, согласно учению и убеждению основателя этой религии Шри - уробиндо (1872–1950). В этом же ряду можно назвать Экуфакамени в Южной -фрике, земной «Иерусалим» ламы На-

заретской церкви Исаяи Шембе (около 1867–1935), чей мавзолей расположен там же. Особенно активно такие священные города создают корейские и японские новые религии, причем эти города становятся не только важными культовыми центрами и памятными религиозными местами, но включают в себя школы, просветительские центры, мастерские связанных с религией ремесел, и даже бывает, университет, как это можно видеть в Тенри – центре Тенрикё. Так же религия, обозначаемая аббревиатурой «ТМ» («трансцендентальная медитация»), имеет два собственных «университета», а именно Европейский исследовательский центр Магариши и Международный университет Магариши, а также свои клиники, санатории и к тому же основанное в 1976 году «мировое правительство» с резиденцией в Зеелисберге (в Швейцарии).

Таким образом, организационные структуры новых религий простираются от небольших местных групп и общин через более или менее связанные и сплоченные объединения прихожан, обычно с зыбкой культовой иерархией, вплоть до идеально организованных учебных (сайентологическая церковь) и культовых иерархий, от миссионеров местного радиуса действия до миссионерских групп, действующих во всём мире, как это можно сказать о различных настоящих «мировых крестовых походах» церкви единения. И всё же большинство новых религий ограничивается миссионерской деятельностью в местах их возникновения, и о каком-либо обобщении, стандарте организационных структур в этой области также не приходится говорить.

## 2. «СТРУКТУРЫ ВЕРЫ»

Структуры веры и вероучения в новых религиях столь же разнообразны и многочисленны, как и общее их число. Во многих случаях, вообще, невозможно говорить о каком-либо структурно оформленном вероучении, ибо в центре новой религии стоит одно лишь «откровение» её основателя и описание его жизненного пути в качестве примера для подражания. При этом в некоторых религиях всё, вообще, еще находится в состоянии брожения, формирования, ибо структурные связи между основателем религии и его последователями только

формируются. Из всего этого лишь постепенно вычленяется некая система веры, или вероучение. И хотя для многих новых религий это вероучение имеет большое значение, прежде всего для того, чтобы его можно было распространять, привлекая новых сторонников к «божественному посланию», всё же часто оно оказывается на втором плане за конкретными делами, поступками, способами «построения нового мира» по тем или иным практическим эскизам и проектам. Оно отступает на второй план даже по сравнению со священнодействиями, заботами о душе и здоровье верующих, что в некоторых новых религиях оказывается в центре внимания.

Но наряду с такими существует и немало новых религий, уже выработавших свое вероучение, причем в довольно краткий отрезок времени, иногда еще при жизни своих основателей, которые сформулировали это учение как божественное послание и откровение. К числу таких религий относятся прежде всего те новые религии, которые произошли из ислама, например, бабисты, Бахаи, миссия -хмадия; кроме того и ряд новых религий, образовавшихся из христианства в Европе и -мерике носят такой же характер (мармоны, адвентисты, свидетели Иеговы, лорберы, движения Грааля, «универсальная жизнь» и др.).

Несмотря на всё различие и многообразие вероучений, свойственных новым религиям, всё же можно выделить некоторые общие их системам черты. Большинство из них придерживаются убеждения, что они несут в себе некую окончательную, полную, единственно верную вообще или применительно к нашему времени истину, открывшуюся в результате нового (и окончательного, последнего) откровения, послания или познания, на основе нового, вечного, наконец-то сформулированного и открытого мирового закона и т.п., хотя нередко проповедуемое ими вероучение представляет собой всего лишь повторение прежней религии или сочетание постулатов нескольких прежних, уже известных религий. Другая общая черта, присущая многим из них, – это их апокалиптический или хилиастический характер. Они исходят из близкого конца мира, нередко называют его конкретную дату, а сами себя рассматривают как частицу нового, наступающего мира или как строителей последнего. Этот

новый мир рассматривается как воплощенное совершенство, во всяком случае наступающий век должен служить для достижения совершенства мира и человечества, как и отдельного индивидуума, при этом провозглашенные святости имеют, как правило, два конкретных аспекта. Во-первых, то божественное царство, которое наступит, и та истинная вера, которой надо следовать, оказываются восстановлением, регенерацией того, что уже было в исходном начале, в далеком прошлом, идет ли речь о возрождении древней религии, об обретении новых ценностей, о преобразовании (возвращении к исходной чистоте и святости) существующего мира. Мы можем наблюдать такого рода представления у растафарьянцев, черных мусульман, в умбанде, а также в культах карго, в новых религиях американских индейцев и африканцев. Во-вторых, считается, что всё это наступит само собой или будет кем-то принесено, установлено. Поэтому последователи многих новых религий довольно пассивны, их религиозные обряды служат только тому, чтобы сопровождать конец света и подготовить приход и установление нового царства. В этой связи есть смысл выделить вероучение и структуру веры адвентистов. В то же время значительная часть новых религий проявляет определенную активность, что может означать в определенных случаях нанесение вреда обществу и приводить к негативным общественным последствиям. В новых религиях этого типа могут даже всплыть идеи, призывающие к уничтожению всех продуктов и средств технического прогресса, отказа от жизненных благ. В одних случаях это может привести к идее самоубийства, ухода из жизни верующих; в других случаях связано с выдвижением требований уничтожения несправедливых и неверных, и борьба «с силами зла» провозглашается как обязательное условие построения нового мира, наступления божьего царства. Таким образом, среди новых религий встречаются и такие, которые проповедуют уход из мира, и такие, которые пытаются реализовать на практике установление нового миропорядка или хотя бы осуществлять самосовершенствование общины и отдельного человека.

В соответствии с этим почти без исключения всем новым религиям имманентно присущи свои представления о свято-

сти, праведности, правильности мироустройства. Это качается и представлений о праведном пути, и во многих случаях представлений о праведных целях. Это праведное, святое, божественное начало проявляется здесь и сейчас в просветлении, совершенствовании отдельного человека или группы людей, возможно – в построении праведного мира, божественного царства на земле. С этим связана и критика существующего мира, стремление представить его в темном свете, которое довольно широко распространено, хотя уровень претензий такого рода колеблется от частной критики отдельных явлений до универсальных отрицаний.

Итак, можно сказать, что основа вероучения новых религий связана с представлением о реализации, воплощении в реальность некоего святого, праведного начала, идея которого имманентно присуща им всем. Это приобщение к святому. Это духовное просветление и исцеление понимается как действие на одного человека, на группу людей (общину) или на всё человечество, когда соответственно речь идет о духовном спасении общества, религиозной общины или всего мира и начале новой богоугодной жизни, нового царства света. Каждая новая религия в соответствии со своим представлением о священной цели и праведном пути считает себя святой общиной, или святой церковью, в то же время каждому из своих смертных членов, сторонников, последователей она дарует эту святость, во всяком случае в более высокой степени, чем это свойственно прежним религиям. Поэтому каждая новая религия достигает апокалиптической величины, утверждая, что весь прежний мир, погрязший во грехе, все прежние религии, ложно толковавшие устройство мира и систему взаимоотношений, все сторонники этих старых религий и обитатели старого мира должны непременно погибнуть, оплатив такой ценой свои грехи и заблуждения и освободив место новым, приобщенным к святости и праведности верующим. Таким образом, исходным, имманентным началом новых религий является убеждение в возможности построения священного царства на земле, в этом мире, что достижимо только через принадлежность к этой правильной новой религии, к святому братству. Исходным и главным началом, определяющим эту святость, становится основатель новой религии, которого в

большинстве случаев почитают как святого (в данной общине или во всём мире) и даже обожествляют.

К новым религиям, которые проповедуют духовное спасение отдельной личности через просветление и святость общины, относятся почти все африканские независимые церкви, которые можно назвать церквами спасения, проповедующими спасительное действие на душу каждого человека Иисуса Христа или Святого Духа, в силу чего и возникает праведный, святой мир и его частицы. Сюда же относятся бразильская умбанда, кубинская сантерия, все формы религии вуду, большая часть немногочисленных по массе сторонников корейских и японских религий, в которых иногда сохраняются пережитки шаманизма, а в центре внимания оказывается идея спасения, исцеления. Несомненно в этот же круг входят системы, культивирующие карго и функционирующие в тихоокеанском пространстве, а также некоторые новые религии, возникшие на Западе, как например, «христианская наука», «универсальная жизнь» и другие. Здесь надо упомянуть также некоторые индусские новые религии, получившие распространение в странах Запада, которые культивируют самосовершенствование человека (например, группы «-уробиндо», «трансцендентальная медитация» и «-нанада Марга»), причем это «самосовершенствование» отдельного человека, как здесь считается, должно вести в конечном итоге к более высокому развитию всего человечества и к формированию «совершенного мира».

К движениям, которые обещают построение божьего царства, или священного мира на земле, относятся религии Баби и Бахаи, которые ведут свое происхождение из шиитского ислама, а также образовавшаяся в Пакистане Миссия -хмадия. Такой же характер, включающий элементы хилиазма, апокалиптические построения и расчеты на созданиерая на земле, носят многие религии, образовавшиеся из различных течений и пластов христианства. К ним относятся мормоны, адвентисты и свидетели Иеговы, «универсальная жизнь» и происходящая из Кореи «церковь объединения», или «объединенная церковь» («Тонг иль-кио»), и это лишь отдельные примеры. Так же и в некоторых новых японских религиях (например, Тенрикё, ПЛ-Койдан, отчасти Соха Гаккаи) представления о

новом человечестве и соответственно о новом царстве на земле играют едва ли не решающую роль.

Итак, имманентные представления о спасении, исцелении, о наступлении священного царства играют важнейшую конструктивную роль в вероучении, в структуре веры новых религий. С этим часто рука об руку идет представление, в принципе, согласованное с мировоззрением людей нового времени, а именно убеждение в том или требовании того, чтобы религия находилась в согласии с наукой, то есть имела разумный, рациональный характер. В связи с этим новые откровения рекламируются как соответствующие нашему времени, в то время как старые вероучения подлежат изменениям, смене парадигм. В качестве примеров можно привести проводимое в рамках ТМ (трансцендентальной медитации) «научное обоснование» религиозной практики, а также характерное для Бахаи требование единства веры и знания, религии и науки. В некоторых случаях даже делаются заявления о естественносторическом и закономерном процессе появления и действия религий, само развитие которых не только подлежит действию общего закона эволюции, но и включается в правящую миром закономерность.

Само собой разумеется, большинство новых религий имеет наряду с определенными собственными вероучениями и представлениями особую символику от простейших знаков до весьма сложных и разветвленных символических структур. Во многих случаях здесь создаются собственные культовые центры, «священные места», города как прообраз и отражение будущего или уже наступающего божьего царства, священного мира. Наряду с этим во многих случаях имеет место богатая мифология, трактуемая, главным образом, историю жизни основателей или основательниц этих религий, причем нередко такие мифы формируются еще в период жизни этих основателей. Наступающее божье царство также обретает мифологическое толкование и описание, корни которого порою уходят в прежнюю мифологию старых религий, в мифы о первоначальном «золотом веке» всего человечества.

Бросается в глаза, что система вероучения многих новых религий восходит к предшествующим или основана на их

комбинировании. Часто речь может идти исключительно о комбинации различных элементов и моментов исходной религии (или нескольких исходных религий), соединенных в том откровении, которое воспринимается как окончательная истина, в которое люди верят; нередко в этих комбинациях выступают даже очевидно маргинальные составные части прежних религиозных систем и традиций. Вот некоторые тому примеры: целительная и спасительная функция Святого Духа в -фрике, роль Иисуса как врача-целителя, абсолютизация божества (Ками в японских новых религиях), отдельные вычлененные элементы всеохватывающей Йоги и медитации (например, в религии ТМ, в «-нанда Марга») или смесь («-уробиндо») и преувеличение мессианских и хилиастических представлений и ожиданий.

Поскольку большинство новых религий тесно связаны с прежними, исходными религиями, то лишь немногие аспекты и моменты вероучения подлежат здесь фундаментальному переосмыслению и новой трактовке.

### 3. КУЛЬТ

Хотя в некоторых новых религиях спасительное, священное начало вызывается к жизни в системе культовых священнодействий и проявлений (таковы африканские независимые церкви, умбанда, сантерия, вуду, японские и корейские новые религии, находящиеся под сильным влиянием шаманизма, и др.), однако и в них, и в большинстве других новых религий всё же культовое начало развито слабо и культовая сторона выглядит довольно бедно. Одну из причин тому следует искать в светском, мирском и по-своему самодеятельном характере большинства общин, состоящих из мирян и не имеющих развитой иерархии образованного священнического клира. Вторую причину надо видеть в том, что ритуальная и культовая сторона, вообще, не значительны там, где речь идет об инициации, о сакральном акте, о спасении души, исцелении и приобщении к божьему царству в силу знания истины, откровения или просветления. Священнодействия совершаются здесь или руководителем культовой церемонии, получившим соответствующую силу, компетенцию и вдохновение от

духа (духов), Бога (божеств) и т.п., или как акт инициации самими верующими (возможно, в дальнейшем под чьим-либо руководством), которые вступают таким образом на праведный путь, ведущий их к совершенствованию или полному совершенству и делает их способными, если будет предоставлен такой случай, к построению на земле священного царства.

Однако, третья и главная причина, объясняющая сравнительную неразвитость, сдержанность культовых церемоний в новых религиях, заключается в том, что вся жизнь верующих здесь строго регламентирована, можно сказать, ритуализована, определена специальным кодексом отношений, в который входят разного рода молитвы, разрешения, запреты и рекомендации. Ведь считается, что только такой регламентированный образ жизни и действий гарантирует принадлежность к определенной святой общине.

Священные места здесь играют скорее второстепенную, подчиненную роль, хотя порою выделяются определенные центры, единичное или повторное и повторяемое посещение которых относится к религиозным обязанностям верующих, также и собрание общины на определенном, известном месте может иметь определенное значение. И всё же представление о «сакральном пространстве» в новых религиях встречается сравнительно редко. Священным считается место, где собирается данная община, прежде всего такое место, где бывал (жил или родился) основатель новой религии.

Подобным образом обстоит дело и с отношением ко времени, и хотя многие религии ввели свое летосчисление и свои календари, дело здесь больше касается определенных памятных дат, праздников, моментов проведения акций и т.п., нежели какой-либо сакральной трактовки времени вообще. Подобную роль играют и сроки, устанавливаемые для поста и особенно строгого воздержания, что должно привести к очищению, просветлению, оздоровлению верующих и, главным образом, подготовить их к ожидаемым переменам. В центре внимания всех новых религий оказывается духовное здоровье и душевная чистота индивидуума, его участие в служении святому делу, ежедневные старания, направленные на то, чтобы приумножить богоугодные дела, приблизить золотой век или способствовать построению божьего царства.

#### 4. ЖИЗНЬ В СВЯЩЕННОЙ ОБЩИНЕ И ДЛЯ СВЯЩЕННОЙ ОБЩИНЫ

Если учение, объясняющее устройство мира и жизнь людей, в новых религиях составляет как бы общее место, а культовые элементы и церемонии лишь в незначительной степени определяют принадлежность верующих к этим новым религиям и общинам, то главную роль (иногда совершенно обязательную) здесь играет установка на святую цель, что понимается обычно как святой путь человека, чей образ жизни должен отвечать максиме моральных требований, необходимых для достижения или построения на земле нового мира и священного царства. Именно это участие в священных делах определяет полный и неизбежный разрыв человека с прежним миром (это не касается так называемых «чистых», оздоровительных религий, чье состояние и распространение не в последнюю очередь зависят от «успеха» и чья клиентура весьма текуча и подвижна). Ибо этот нынешний мир считается обреченным на гибель и на его преобразование в новый мир, новое царство, которое откроется однако только для тех, кто причастен к новой религии и общине. Этот новый мир представляется как антипод старому миру, который в свою очередь должен быть преодолен и ниспровергнут в борьбе, если он не подлежит духовному исправлению. Таким образом, главным стремлением новых религий является построение нового царства, нового мира как продолжения жизни на этой земле.

Эта свойственная им всем отличительная черта не всегда бывает правильно понята, более того, становится поводом для упреков в том, что они имеют некий мирской «ангажемент». Этот «ангажемент» проявляется в хозяйственной деятельности, у некоторых новых религий даже в политике, системе образования и здравоохранения, при этом он имеет как религиозные, так и чисто организационные причины и основания. Религиозные обоснования часто выступают на первый план. Считается, что если каждый верующий должен участвовать в построении на земле нового мира и божьего царства, то все его дела и поступки должны быть включены в это «служение Богу», то есть всё, что он делает, приобретает религиозный смысл. Любой его поступок рассматривается, как камень, по-



ложенный в основание или строительство божьего царства. Это находит претворение в идее, утверждающей, что каждый, кто владеет чем-то, владеет частью общего достояния и служит тому, чтобы построить мир, который для всех будет источником счастья и благосостояния. Из этого следует, что каждая новая религия в наше время нуждается в такой инфраструктуре, которая не только помогает распространять новое вероучение, скажем, через литературу, издательскую деятельность и т.п., но включает в себя и производство, индустрию, хозяйственные комплексы, учреждения и т.д. К «ангажементу», кругу занятий представителей новых религий относится и партийная деятельность, возможная в демократических обществах, где возникают партии религиозной окраски (например, «согаккаи» в Японии или ТМ, заявившая о себе на последних федеральных выборах в Германии): возможно, такие партии или движения потребуют и насильственного или революционного переустройства мира, как об этом заявило движение тайчинг в Китае или как об этом свидетельствовали вооруженные восстания бабистов в Иране (и то, и другое происходило во второй половине прошлого века). Подобный политический «ангажемент» находят для себя и некоторые религиозные движения в Индии (например, «брахма самай», более всего «-рийя самай», а из новых – «-нанда марга»), а также ряд новых религий в Корее, в Северной Америке, «черные мусульмане» и сайентологическая церковь. Да и в Европе мы можем обнаружить такие движения, имеющие религиозно-политическую мотивацию и ориентацию: если вспомним, к примеру, оформившееся на рубеже 19 и 20 веков «неогерманское» Общество веры, или возникшую в 60-х годах «универсальную жизнь», отдельные активисты которой в окрестностях Вюрцбурга пытались утверждать и проводить в жизнь идею божественного государства.

Как уже говорилось, хозяйственные занятия и экономическая активность многих новых религий, наряду с религиозными, имеют организационные причины. Эта деятельность способствует финансовому укреплению религиозных общин, что нередко создает возможность социального продвижения и успеха для отдельных членов этих общин. С этим феноменом чаще всего мы сталкиваемся при изучении ряда азиатских но-

вых религий. Прибыль, которую при этом удастся получить, нередко идет на финансирование миссионерской деятельности, миссионерских изданий, научных конгрессов, на создание культурных фондов, частично на социальные нужды. Во многих случаях, по всей вероятности, за образец берется при этом деятельность англо-американских миссий, которые уже с давних времен умели обеспечить финансовую независимость своих молодых общин и церквей благодаря собственным мастерским, фабрикам, производствам и т.д. Такая хозяйственная деятельность способствует тому, чтобы обеспечить функционирование священных мест, которые на одни пожертвования было бы трудно содержать и развивать, а также на развитие обширной инфраструктуры, которой обрастают многие новые религии, имеющие собственные школы, даже университеты, учреждения, занимающиеся социальной и благотворительной деятельностью. Во многих случаях таким образом финансируются учебные центры, семинары учителей и «проповедников», миссионерские задачи и другие формы общественной деятельности. Иногда структура оформившихся и укрепившихся таким образом религий даже напоминает некоторые производственные концерны.

Но вся эта деятельность подчинена одной цели: построению или строительству желанного божьего царства, священного мира, который должен наступить на земле. Вся жизнь каждого члена и последователя новой религии определяется теми требованиями, которые исходят из задачи построения такого царства. Только признание абсолютного авторитета основателя той или иной новой религии позволяет человеку быть членом этой общины. Это в свою очередь ведет к воспитанию ощущения «избранности», к укреплению элитарного сознания приверженцев новой религии, к неизбежному и вынужденному разрыву со старым миром, который нередко не хочет признавать новую религию со всеми её «авторитетными» вождями, борется с ней, преследует её сторонников, стремится истребить новую веру. Поэтому мученическая смерть ждет нередко и основателей этих новых религий, и их активных сторонников и последователей. Эта мученическая смерть, принятая за убеждения, воспринимается другими последователями и их наследниками как подтверждение правоты данного веро-

учения или их собственного понимания его. В некоторых случаях это находит в форме распространенных представлений о скором вторичном возвращении в этот мир основателей религии или пострадавших за веру мучеников. Таким образом, картина построения божьего царства на земле вновь включает в себя будущее измерение.

## V. НОВЫЕ РЕЛИГИИ КАК ФЕНОМЕН МОДЕРНИЗАЦИИ

Хотя в истории религий мы постоянно встречались с зарождением и распространением новых религий, всё же те «новые религии», что возникли в 19–20 веках представляются нам особым, специфическим феноменом процессов модернизации общества и постмодернистской эпохи. Параллельно со специализацией и дифференциацией общества и со связанными с этим процессами индивидуализации всех сфер жизни нечто подобное, как нам кажется, а именно дифференциация и индивидуализация религиозных систем, происходит в области веры. Эта индивидуализация касается и поисков, и способов нахождения, восприятия, понимания святого и божественного начала. В плюралистических мультикультурных обществах этот процесс как будто явно ускоряется, что связано с переоценкой и пересмотром ценностей, которые прежде почти исключительно выступали в религиозной форме. И хотя множество новых религий является очевидным симптомом дробления общества на части, многие из них вовсе не желают, как кажется, такого разложения общества на индивидуумы и ни в коем случае не провозглашают подобных целей, напротив, если и не претендуют на некую абсолютную, универсальную истину и цельность исповедующей эту истину мировой общины, то во всяком случае настаивают на единстве общины, причастной к проповедуемой ими, всеохватывающей священной истине, и считают, что такая община, по крайней мере, должна быть единой. Отсюда вытекают их требования единства религии и науки, религии и политики, религии и образования, религии и искусства и т.д., что во многих общинах если и не существует реально, то требуется на теоретическом уровне. Кроме того, новые религии, будучи результатом процесса ак-

культурации, который ведет к слиянию в некую новую систему различных религиозных систем, претендуют отнюдь не на то, чтобы продолжать ту религию, из недр и истоков которой они происходят, но сами понимают свою синтетическую природу и считают, что именно поэтому они могут способствовать объединению всего человечества и таким образом способствовать достижению или построению на земле всеобщего божественного царства.

## VI. О БУДУЩЕМ НОВЫХ РЕЛИГИЙ

Прогнозы в отношении новых религий практически невозможны. Одни из них имеют тенденцию стать историческими религиями и вероятно достигнут такого значения, даже если не преодолеют собственную маргинальность, как это уже сейчас происходит с возникшими в 19 веке мормонами, адвентистами, свидетелями Иеговы, последователями религии Бахаи, -хмади, в то время как другие будут существовать далее в качестве небольших религиозных групп и эзотерических кружков, что характерно, например, для мацдацнанов, граальского движения, лобереров, лоренцианцев; это касается, кстати, также униатов и многих других религиозных объединений. Не надо забывать, что многие новые религии уже со смертью их основателя и в лучшем случае в третьем-четвертом поколении их последователей распадаются и просто исчезают. В то же время по мере того, как будет углубляться дифференциация третьего и четвертого мира, по мере того как не только там, но и во всём мире будут формироваться подходы, проблемы и постановки вопросов, для которых традиционные ответы будут уже недостаточными, а принятые прежде системы объяснения происхождения и функционирования мира и общественной жизни исчерпают себя, вполне вероятно, что будут формироваться и дальше другие, новые религии. На Западе также это «религиозное предложение» окажется востребованным, и появятся новые явления, которые будут более полно отвечать кажущимся или действительным «религиозным потребностям». Симптоматичным для западной культуры уже сегодня является широкое распространение своеобразной блуждающей, странствующей рели-

гиозности, которая происходит из традиционных религиозных систем, но так сильно деформирует и изменяет принятые учения, культовые структуры, традиции, что фактически опирается уже только на собственный опыт. Следует ожидать, что эта блуждающая религиозность выработает (и отчасти уже вырабатывает и практикует) новые формы мышления, новую религиозную практику и новую систему религиозных отношений, которые будут действовать в контактах, в соседстве, во взаимодействии друг с другом и в то же время содержать в себе нечто общее. Во всяком случае никогда не прекратится тот поиск святого, священного, сакрального начала, который ведут люди, и вновь и вновь будут повторяться «открытия», убеждения, что это святое начало, наконец, найдено, и будет ли это выражаться в форме новых откровений, учений, познаний истины и божьей воли, будут ли разнообразные сценарии такого рода настаивать на истинности одной, провозглашаемой ими религии или примут направление объединения всех религий в одну, прежде всего воссоединения всех ветвей христианства, – это будет результатом усилий, приложенных в том или ином направлении: возможно, некая новая религия возникнет наряду со всеми теми, какие были уже «пройденны» человечеством – изучены, опробованы в системе культа, пережиты.

## ЛИТЕРАТУРА И ПРИМЕЧАНИЯ

### ВВЕДЕНИЕ

#### Примечания

1. См. об этом: *Gilles Kepel*. Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch. München 1991.
2. См. об этом: *Hubert Seiwert*. Das Ende des real existierenden Atheismus. Im öffentlichen Bild von den Religionen muß manches revidiert werden. // Die Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 25. Mai 1992, Nr. 121, S. 13.
3. См. об этом: *Peter Antes*. Religiöser Fundamentalismus // *Uwe Hartmann* und *Christian Walther* (Hrsg.), Der Soldat in einer Welt im Wandel. Ein Handbuch für Theorie und Praxis. Mit einem Vorwort von Bundespräsident *Roman Herzog*. München-Landsberg am Lech 1995, S. 54-60.
4. В этой связи нельзя умолчать о том, что наряду с религиозными различиями для международного сотрудничества и взаимопонимания всё более существенное значение приобретают также национальные особенности и отношения. См. об этом: *John Mole*. Der Euro-Knigge für Manager. Gemeinsamer Markt – verschiedene Sitten. Frankfurt/M 1992, ungekürzte Taschenbuchausgabe. München 1995.
5. См. об этом том «Healing and Restoring. Health and Medicine in the Worlds Religious Traditions», hrsg. v. *Lawrence E. Sullivan*, New York-London 1989. Надо отметить, что традиционная школьная медицина сталкивается с этим явлением не всюду в одной и той же форме, а в специфических вариантах, присущих разным странам. На это указывает: *Lynn Payer*. Andere Länder, andere Leiden. Ärzte und Patienten in England, Frankreich, den USA und hierzulande. Frankfurt/M.-New York 1993.
6. См. об этом: *Jean-François Mayer*. Religions et sécurité internationale. Bern, Office Central de la Défense 1995.
7. Тревожные примеры такого рода приведены в книге: *Gilles Kepel*. Allah im Westen. Die Demokratie und die islamische Herausforderung, München-Zürich 1996. Эти экстремальные примеры из истории США, Великобритании и Франции показывают, что в городах-спутниках хозяйственных метрополий обостряется конфликтная ситуация, и для многих, прежде всего молодых людей, единственным выходом и способом сохранения своей идентичности и формирования своего мира ценностей видится по-прежнему утверждение исламской религии.

8. Об этом комплексе в целом пишет: *Christoph Bochinger*. «New Age» und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen, Gütersloh 1994.

9. Как удачные примеры среди многих здесь можно назвать: Das Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen, hrsg. von *Hans Gasper, Joachim Müller, Friederike Valentin*. Freiburg-Basel-Wien 1994 (дополненное и исправленное издание), а также: Bertelsmann Handbuch Religionen der Welt. Grundlagen, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart, hrsg. v. *Monika u. Udo Tworuschka*. Gütersloh-München 1992.

10. Проблематика религиозных дефиниций и определений подробно рассмотрена во многих докладах, опубликованных в: The Notion of «Religion» in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress of the International Association for the History of Religions. Rome, 3rd-8th September 1990, hrsg. v. *Ugo Bianchi* в сотрудничестве с *Fabio Mora u. Lorenzo Bianchi*. Roma 1994. Об использовании понятия религии в интеркультурном контексте писал: *Bertram Schmitz*. «Religion» und seine Entsprechungen im interkulturellen Bereich. Marburg 1996.

11. Проблематика разграничения религеведения и теологии освещена в книге: *Sigurd Hjelde*. Die Religionswissenschaft und das Christentum. Eine historische Untersuchung über das Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie. Leiden-New York-Köln 1994.

12. См. об этом: *Hans Küng*. Projekt Weltethos. München-Zürich 1990 u. Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen, hrsg. v. *Hans Küng u. Karl-Josef Kuschel*. München-Zürich 1993.

## ИУДАИЗМ

### Указатель литературы

*Brocke, M./ Jochum, H.* (Hg.), Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust. Gütersloh 1993.

*Cohen, Arthur A.* Der natürliche und der übernatürliche Jude. Freiburg/München 1966.

*Cohen, Arthur A./Mendes-Flohr, Paul* (Hg.), Contemporary Jewish Religious Thought. Original Essays on Critical Concepts, Movements and Beliefs. New York 1987.

*Evron, Boas*. Jewish State or Israeli Nation. Bloomington 1995.

*Glazer, Nathan*. American Judaism, Chicago 1973.

*Green, Arthur* (Hg.). Jewish Spirituality, 2 Bde. London 1986/7.

*Guttmann, Julius*. Die Philosophie des Judentums. München 1933.

*Maier, Johann*. Geschichte der jüdischen Religion. Freiburg 1992.

*Maier, Johann*. Die Kabbalah. Einführung, klassische Texte, Erläuterungen. München 1995.

*Meyer, Michael A.* Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism. New York 1988.

*Meyer, Michael A.* Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824. München 1994.

*Neusner, Jacob* (Hg.), Understanding American Judaism: Toward the Description of a Modern Religion. New York 1975.

*Samuelson, Norbert M.* Moderne jüdische Philosophie. Eine Einführung. Reinbek bei Hamburg 1995.

*Scholem, Gershom*. Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, по-английски: 1941; по-немецки: Zurich 1957.

*Soloveitchik, Joseph B.* Halakhic Man. Philadelphia 1984.

*Stemberger, Günter*. Jüdische Religion. München 1995.

*Stemberger, Günter*. Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. München 1989.

*Stemberger, Günter*. Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen. München 1982.

*Urbach, Ephraim E.* The Sages. Their Concepts and Beliefs. Jerusalem 1979.

## ХРИСТИАНСТВО

### Указатель литературы

*Andresen, Carl*. Die Kirchen der alten Christenheit. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1971.

*Antes, Peter*. Christentum – eine Einführung. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1985.

*Borger, Klaus*. Wer war Jesus wirklich? Stuttgart 1995.

*Daiber, Karl-Fritz*. Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland. Marburg 1995.

Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie, hrsg. von *Erwin Fahlbusch u. a.*, 4 Bde., 3. Aufl. (Neufassung), Göttingen 1986.

Geschichte des privaten Lebens, hrsg. von *Philippe Aries u. Georges Duby*, 5 Bde. Frankfurt/M 1993.

*Glöcker, Michael*. Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall? München 1991.

*Küng, Hans*. Das Christentum. Wesen und Geschichte. Die religiöse Situation der Zeit. München 1994.

Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe, hrsg. von *Karl Müller und Theo Sundermeier*. Berlin 1987.

Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam, hrsg. von *Adel Theodor Khoury*. Graz-Wien-Köln 1987.

Lexikon für Theologie und Kirche, begr. von *Michael Buchberger*, hrsg. von *Walter Kasper*, 3. völlig neu bearbeitete Aufl. Freiburg i. Br.-Basel-Rom-Wien 1993.

Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen. Fakten, Hintergründe, Klärungen, hrsg. von *Hans Gasper, Joachim Müller, Friederike Valentin*. Freiburg-Basel-Wien 1994 (durchgesehene und verbesserte Neuauflage).

Lexikon der Religionen, begründet von *Franz König* unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter, hrsg. von *Hans Waldenfels*. Freiburg-Basel-Wien 1987.

*Nowak, Kurt*. Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. München 1995.

*Rössler, Andreas*. Positionen, Konfessionen, Denominationen. Eine kleine Kirchenkunde. Stuttgart 1988.

*Rössler, Andreas* (Hrsg.). Protestantische Kirchen in Europa. Stuttgart 1993.

*Scharfe, Martin*. Die Religion des Volkes. Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus. Gütersloh 1980.

*Schlink, Edmund*. Ökumenische Dogmatik. Grundzüge. Göttingen 1988.

*Schmidtchen, Gerhard.* Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur. Bern-München 1973.

*Schweizer, Eduard.* Jesus, das Gleichnis Gottes. Was wissen wir wirklich vom Leben Jesu? Göttingen 1995.

*Stegemann, Hartmut.* Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus. Ein Sachbuch. Freiburg-Basel-Wien 1994.

Theologische Realenzyklopädie, hrsg. von G. Krause u. G. Müller. Berlin-New York 1977.

*Vögtle, Anton.* Die «Gretchenfrage» des Menschensohnproblems. Bilanz und Perspektive. Freiburg-Basel-Wien 1994 (Quaestiones disputatae, 152).

*Waldenfels, Hans.* Kontextuelle Fundamentaltheologie. Paderborn-München-Wien-Zürich 1985.

*Wetter, Friedrich* Kardinal (Hrsg.). Kirche in Europa. Düsseldorf 1989.

Wörterbuch des Christentums, hrsg. von Volker Drehsen, Hermann Häring u. a. Gütersloh-Düsseldorf 1988.

World Christian Encyclopedia. A comparative study of churches and religions in the modern world AD 1900-2000, hrsg. von David B. Barrett. Oxford-Nairobi-New York 1982.

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 79, Jahrg. 1995 [различные статьи и сообщения о миссионерской деятельности в истории христианства, а также о православии].

### Примечания

1. См. об этом: *Joanne O'Brien und Martin Palmer.* Weltatlas der Religionen, beratender Herausgeber David B. Barrett, aus dem Englischen von Gisela Krüger und Martin Rethmeier. Bonn 1994, S. 23.

2. См. об этом: *Gerd Theißen.* Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums. München 1977.

3. См. об этом: *Willy Schottroff und Wolfgang Stegemann* (Hrsg.). Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, 2 Bde., München-Geinhausen 1979 (здесь надо обратить особое внимание на 2-й том, Новый Завет: Bd 2; Neues Testament).

4. См. об этом: *Eduard Lohse.* Umwelt des Neuen Testaments. Göttingen 1974, S. 159; *Werner Dommershausen.* Die Umwelt Jesu, Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit. Freiburg-Basel-Wien 1977, S. 132; *Ludger Schenke.* Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung. Stuttgart-Berlin-Köln 1990, S. 342.

5. См. об этом: *Martin Hengel.* Judentum und Hellenismus. Studien zur Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts vor Christus. Tübingen 1988.

6. См. об этом: *Klaus Koschorke.* Kirchengeschichte, Missions-geschichte, transkontinentale Christentumsgeschichte, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, 79. Jahrg. (1995), S. 134-144.

7. См. об этом: *Henri Codin u. Yvan Daniel.* La France, Pays de mission? Paris 1943.

8. См. об этом: *Peter Antes.* Sexualität und Ehe. Ein Loyalitätskonflikt für Katholiken in der Gegenwart, in: Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe, hrsg. von Christoph Elsas und Hans G. Kippenberg in Zusammenarbeit mit Hubert Cancik, Burkhard Gladigow und Kurt Rudolph. Würzburg 1990, S. 194-201.

9. Исчерпывающий анализ этой проблематики содержится в книге: *Elisabeth A. Johnson.* Ich bin, die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen. Düsseldorf 1994.

10. См. об этом: *Günter Schiwy.* Abschied vom allmächtigen Gott. München 1995.

11. Критика этого положения содержится в публикации: *Franz Bucgle.* Denn sie wissen nicht, was sie glauben. Oder warum man redlicher Weise nicht mehr Christ sein kann. Eine Streitschrift. Reinbek bei Hamburg 1992. Эта критика касается самой сути проблемы, но в религиозно-педагогическом отношении она едва ли эффективна, ибо она лишь выборочно имеет дело с Библией и рассматривает только те места Святого писания, где речь идет о живом Боге.

12. Насколько иначе всё это выглядело в прежние времена, наиболее наглядно свидетельствует пример Лютера. См. об этом: *Oskar Pfuter.* Das Christentum und die Angst. Eine religionspsychologische, historische und religionshygienische Untersuchung. Zürich 1944; о социально-религиозной ситуации в середине 20 века речь идет в книге: *Tilman Moser.* Gottesvergiftung. Frankfurt 1976.

13. Цитируется по: *Hans Waldenfels.* Kontextuelle Fundamental-theologie. Paderborn-München-Wien-Zürich 1985, S. 41.

14. Знаменательно, что подобная интерпретация между тем была принята на вооружение и католической церковью. См. об этом: *Anthropologie chrétienne de Jean Paul II*, in: *Paul Poupard* (Hrsg.), Dictionnaire des Religions. Paris 1984, S. 58-60.

15. A. Schilson: «Gott wird immer mehr Mensch» (D. Solle), Aspekte eines postchristlichen Humanismus. In: Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen, hrsg. von D. Zeller. Freiburg/Schweiz-Göttingen 1988, S. 177-215, здесь: S. 179.

16. Из книги: *Ch. R. Avila.* Peasant Theology. Reflections by the Philippino Peasants on their Process of Social Revolution. Bangkok o.J.; перевод на немецкий язык в выдержках и извлечениях: *P. Antes.* «Bauern-Theologie» auf den Philippinen. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 62 (1978), S. 297-300, здесь: 299. (Синий – это королевский цвет, и в этом тексте ему отдается предпочтение).

17. *José Maria Gonzalez-Ruiz.* Creer es comprometerse. Barcelona 1970, S. 33.

18. Основное сочинение, в котором приводятся имена этого направления: *Gustave Gutiérrez.* Theologie der Befreiung. München-Mainz 1973.

19. Примером такой базисной теологии может служить программное исследование в трех томах: «Nacia la Comunidad» von *Juan José Tomayo.* Первый том этого издания имеет подзаголовок «La marginacion, lugar social de los cristianos» (Madrid 1993), а второй том – «Iglesia profetica, Iglesia de los pobres» (1994). Третий и последний том появился под названием «Los sacramentos, liturgia del proximo».

20. *M. Raheb.* Ich bin Christ und Palästinenser. Israel, seine Nachbarn und die Bibel. Gütersloh 1994, S. 89.

21. *Ludwig Marcuse.* Sigmund Freud; цитируется по: *Christoph Kilbe.* Heilung oder Hindernis. Religion bei Freud, Adler, Fromm, Jung und Frankl. Stuttgart 1986, S. 20.

22. К этому широкому тематическому кругу относится: Lexikon der biblischen Personen. Mit ihrem Fortleben in Judentum, Christentum, Islam, Dichtung, Musik und Kunst, von *Martin Bocian* unter Mitarbeit von *Ursula Kraut und Iris Lenz.* Stuttgart 1989.

23. С поспешными прогнозами упадка следует быть осторожнее. И всё же нарастающую критику в церковных кругах, особенно в католической цер-

кви, нельзя недооценивать. См. об этом: *Kirchenvolksbegehren der katholischen «Basis» gegen die Amtskirche 1995 in Österreich und Deutschland*; *Rupert Lay. Nachkirchliches Christentum. Der lebende Jesus und die sterbende Kirche. Düsseldorf 1995*; *Heinrich Fries. Vor der Entscheidung. Werden die Kirchen überflüssig? Graz 1995*. К этому добавляются еще значительные трудности, связанные с передачей, распространением, внедрением в сознание людей положений христианского вероучения. См. об этом: *Unglaubliche Jugend? Briefe und Bekenntnisse*, hrsg. v. *Manfred Plate*. Freiburg-Basel-Wien 1987; *Werden unsere Kinder noch Christen sein?* hrsg. v. *Karl Heinz Schmitt und Jürgen Heeren*. Freiburg-Basel-Wien 1995.

## ИСЛАМ

### Указатель литературы

- Ahmed Akbar S.* Postmodernism and Islam. Pradacament and Promise. London 1992.
- Al-Fariq L. L.* Islam and Art. Islamabad 1988.
- Ali Wijdan* [edited by]. Contemporary Art from the Islamic World. Amman, 1989.
- Ali Wijdan.* What is Islamic Art? Mafrague: Al al-Bayt University, 1996.
- Antes Peter.* (Hrsg.). Ethik und Politik im Islam. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1982.
- Antes, Peter.* Religiöser Fundamentalismus, in: *Uwe Hartmann und Christian Wälder* (Hrsg.). Der Soldat in einer Welt im Wandel. Ein Handbuch für Theorie und Praxis. Mit einem Vorwort von Bundespräsident *Roman Herzog*. München-Landsberg am Lech 1995, S. 54-60.
- Antes, Peter u. a.,* Der Islam. Religion – Ethik – Politik, Stuttgart-Berlin-Köln 1991.
- Architecture of the Islamic World: Its History and Social Meaning. Ed. by G. Michele.* London 1978.
- Arnold T.* Painting in Islam. New York 1965.
- Art. Islam*, in *Theologische Realenzyklopädie*, hrsg. von *G. Krause u. G. Müller*, Bd. 16, Berlin-New York 1987, S. 315-358.
- Baljon J.M.S.* Modern Muslim Koran Interpretation (1880–1960). Leiden 1961.
- Bel, R.* The Origin of Islam in its Christian environment. London, 1926.
- Bennigsen Alexandre.* Muslim National Communism in the Soviet Union. A Revolutionary Strategy for the Colonial World. Chicago: 1979.
- Bennigsen A., Lemerrier-Quelquejay Ch.* Les musulmans oubliés. L'islam en URSS aujourd'hui. Paris, 1981.
- Binder Leonard.* Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies. Chicago, 1988.
- Braune Walther.* Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft. Eine geschichtstheologische Analyse seiner Stellung in der Weltssituation. Bern-München, 1960.
- Brend Barbara.* Islamic Art. London, 1994.
- Burckhard, T.* Art of Islam. London, 1996.
- Die Garten des Islam.* (Hrsg. *Hermann Forkl, Johannes Kalter, Thomas Leisten, Margareta Pavloi*). Stuttgart-London 1993.

- Die Welt des Islam und die Gegenwart.* Stuttgart, 1961.
- Djait Hichem.* Europe and Islam, Culture and Modernity. Berkeley, 1985.
- Encyclopedia of Islam. Enzyklopädie des Islam.* (Hrsg. von *Th. Houtsma u.a.*). Bd.1-5. Leiden–Leipzig, 1913–1938.
- The Encyclopedia of Islam*, new ed., hrsg. von *H.A.R. Cibb, J.H. Kramers u. a.*, Leiden: Brill-London 1960.
- Ende Werner.* Der Islam in der Gegenwart. Entwicklung und Ausbreitung – Staat, Politik und Recht – Kultur und Religion. München 1989.
- Ende Werner; Steinbach Udo* (Hrsg.). Der Islam in der Gegenwart. München, 1991.
- Endreß Gerhard.* Der Islam. Eine Einführung in seine Geschichte. München 1991.
- Esposito John L.* Islam. The straight Path. New York 1994.
- Ess J. van, Halm H.* (Hrsg.). Das Vermächtnis des Islam. Bd. 1-2. Zürich 1980.
- Gaurady R.* The Mosque, Mirror of Islam. Paris 1985.
- Gibb H.A.R.* Studies on the civilization of Islam. Boston 1962.
- Gottstein Klaus* (Hrsg.). Islamic Cultural Identity and Scientific-technological Development. Baden-Baden 1986.
- Grunebaum G.E. von.* (Hrsg.). Unity and Variety in Muslim Civilisation. Chicago 1955.
- Grunebaum G.E. von.* Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islam. Zürich 1969.
- Halm Heinz.* Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution. München 1994.
- Hartmann Richard.* Die Religion des Islam. Eine Einführung. Darmstadt 1992.
- Hippler Jochen, Lueg Andrea* (Hrsg.). Feindbild Islam. Hamburg 1993.
- Hoffmann, Murad Wilfried.* Der Islam als Alternative. München 1992.
- Hottinger Arnold.* Religiöser Fundamentalismus. München – Wien 1993.
- Kappeler Andreas, Simon Gerhard, Brunner Georg* (Hrsg.). Die Muslime in der Sowjetunion und in Jugoslawien. Identität, Politik, Widerstand. Köln 1989.
- Kemper M., Kügelgen A., Yermakov D.* (Hrsg.). Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th Centuries. Berlin 1996.
- Kepel Gilles.* Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch. München 1991.
- Khoury, Adel Theodor. Hagemann, Ludwig – Heine, Peter.* Islam-Lexicon. Geschichte – Ideen – Gestalten. Bd. 1-3. Freiburg – Wien 1991.
- Kraemer J.* Das Problem islamischer Kulturgeschichte. Tübingen 1959.
- Kreiser, Klaus - Wielandt, Rotraud* (Hrsg.). Lexikon der islamischen Welt, völlig überarbeitete Neuauflage, Stuttgart-Berlin-Köln 1992.
- Lazzerini Edward J.* Ismail Bey Gasprinskij and Muslim Modernism in Russia, 1878-1914. Washington 1973.
- Leuze, Reinhard.* Christentum und Islam. Tübingen 1994.
- Long D.* The Hajj Today. Albany 1979.
- Mez A.* Die Renaissance des Islam. Heidelberg 1922.
- Nagel Tillman.* Staat und Glaubengemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime. Bd. 1-2. Zürich 1981.
- Nagel Tillman.* Geschichte der islamischen Theologie. Von Muhammed bis zur Gegenwart. München 1994.
- Nicholson R.A.* Studies in Islamic Mysticism. Cambridge 1967.
- Otto-Dorn K.* Kunst des Islam. Baden-Baden 1979.

Rotter Gernot. Die Welten des Islam. Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen. Frankfurt/M. 1993.

Roy Olivier. L'echec de l'Islam politique. Paris 1992.

Ro'i Y. (ed.). Muslim Eurasia: Conflicting Legacies. London 1995.

Schimmel A.-M. Calligraphy and Islamic Culture. New York 1984.

Schimmel Annemarie. Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus. Köln 1985; München 1992.

Schimmel Annemarie u. a. Islamische Kultur - Zeitgenössische Strömungen - Volksfrömmigkeit, Stuttgart-Berlin-Köln 1990 (Die Religionen der Menschheit. Der Islam. Bd. III.).

Schulze Reinhard. Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert. München 1994.

Steinbach, Udo - Robert, Rüdiger (Hrsg.). Der Nahe und Mittlere Osten. Politik - Gesellschaft - Wirtschaft - Geschichte - Kultur, 2 Bde. Opiaden 1988.

The World of Islam. Faith. People. Culture. (Edited by Bernard Lewis). London 1992.

Tschervonnaja Swetlana. Das islamische Antlitz der europäischen Kultur // Wege nach Europa. Berlin, 1995. S. 91-100.

Walter W. Die Frau im Islam. Leipzig, 1980.

Was jeder vom Islam wissen muß, hrsg. vom Luth. Kirchenamt der VELK. Gütersloh 1991.

Watt, Montgomery u. Welch, Alford T. Mohammed und die Frühzeit - Islamisches Recht - Religiöses Leben. Stuttgart-Berlin-Köln- Mainz 1980 (Die Religionen der Menschheit. Der Islam. Bd. I.).

Watt, Montgomery u. Marmura Michael. Politische Entwicklungen und theologische Konzepte. Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1985 (Die Religionen der Menschheit. Der Islam. Bd. II.).

Zenkowski Serge. Pan-Turkism and Islam in Russia. Cambridge, 1967.

Ислам и этническая мобилизация: национальные движения в тюркском мире. Составитель С.М. Червоная. Под редакцией М.Н. Губогло. М., 1998.

Ислам. Краткий справочник. Москва 1986.

Ислам: основные направления, течения, секты, историческая хронология, праздники. Составитель Т. Тожиддинов. М., 1988.

Ислам. Энциклопедический словарь. Составители: Г. В. Милославский, Ю. А. Петросян, М. Б. Пиотровский. Москва 1991.

Исламо-христианское пограничье. Казань 1994.

Исхаков Д. М. Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению. Казань 1997.

Каноны ислама и суры Корана. Казань 1994.

Климович Л. И. Ислам в царской России. Очерки. Москва 1936.

Климович Л. И. Книга о Коране. Москва 1986.

Крымский А. Е. История мусульманства. Ч.1-2. Москва 1904.

Ланда Р. Г. Ислам в истории России. Москва 1995.

Малашенко, Алексей. Исламское возрождение в современной России. Москва 1998.

Малашенко А. В. Мусульманский мир СНГ. Москва 1996.

## Примечания

1. См.: Joanne O'Brien und Martin Palmer. Weltatlas der Religionen. Hrsg. David B. Barrett. Bonn 1994. S. 23.

2. См.: Charles-Emmanuel Dufourcq. La vie quotidienne en Europe médiévale sous domination arabe. Paris 1978. P. 15.

3. См.: Claude Cahen. Note sur l'accueil des chrétiens d'Orient à l'Islam. //Revue de l'histoire des religions, 166 (1964). Vol. 3. P. 51-58.

4. См. об этом: Samuel P. Huntington. Im Kampf der Kulturen. //Die Zeit, Nr. 33, 13. August 1993, - а также в общем плане: Bassam Tibi. Krieg der Zivilisationen. Politik zwischen Aufklärung und Fundamentalismus. Hamburg 1995.

5. См. об этом: Heinz Halm. Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution. München 1994. S. 101.

6. См.: P.S. van Koningsveld. Sprekend over de islam en de moderne tijd. Utrecht-Amsterdam 1993. S. 92.

7. См.: Johannes Reissner. Internationale islamische Organisationen. // Werner Ende und Udo Steinbach (Hrsg.). Der Islam in der Gegenwart. München 1989. S. 539-547.

8. Мнение Люблинга о том, что утверждения о возможном «присоединении», или «уподоблении» единому Богу встречаются только у христиан-тринитариев (веривших в Святую Троицу) эллинистического периода, до сих пор нигде не получило выражения или подтверждения. Оно было представлено книге: Günter Lüling. Die Wiederentdeckung des Propheten Muhammad. Eine Kritik am "christlichen" Abendland. Erlangen 1981, особенно на стр. 183.

9. Smail Balië. Das Jesusbild in der heutigen islamischen Theologie. //Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam. Freiburg-Basel-Wien 1975. S. 11-21.

10. Abu Mansur Abd al Qahir at-Tahir al-Bagdadi. Usul ad-din- Istanbul, Matbaa ad-daula, 1928/1346. S. 251.

11. См. статью "Касб" ("Kasb") в: The Encyclopedia of Islam, new ed. Vol. IV. Leiden-London 1978. P. 690-694.

12. Rotraud Wielandt. Offenbarung und Geschichte im Denken moderner Muslime. Wiesbaden, 1971. S. 5.

13. См. об этом: Seyyed Hossein Nasr. // Les Musulmans. Consultation islamochrétienne. Hrsg. Von Youakim Moubarac. Paris 1971. P. 63 (Серия: Версии и Конroversы. Христиане в диалоге с арабским миром, 14).

14. О положении женщины много говорится в обширной литературе вторичного характера, например: Wiebke Walter. Die Frau im Islam. // Peter Antes u.a. Der Islam. Religion - Ethik - Politik. Stuttgart-Berlin-Köln 1991. S. 98-124; Peter Antes. Ethik und Politik im Islam. // Peter Antes u.a. Der Islam. Religion - Ethik - Politik. Stuttgart-Berlin-Köln 1991. S. 58-97; Murad Wilfried Hofmann. Der Islam als Alternative. München 1992. S. 163-174.

15. Fatema Mirnissi. Die Angst vor der Moderne. Frauen und Männer zwischen Islam und Demokratie. Hamburg-Zürich 1992. S. 30.

16. Там же. С. 59.

17. Там же. С. 103.

18. Bassam Tibi. Die Ethik von Menschenrechten als internationale Moralität. Islamisches Recht/Schari'a versus Menschenrechte im Übergang zum 21. Jahrhundert. //Sittliche Bildung. Ethik in Erziehung und Unterricht. Asendorf 1993. S. 299-332.

19. Там же: С. 319.



20. Там же. С. 315. Проблематика прав человека в исламе, в целом, получила освещение в книгах: *Peter Antes*. Ethik und Politik im Islam. // *Peter Antes u.a.* Der Islam. Religion - Ethik - Politik. Stuttgart-Berlin- Köln 1991. S. 58-97; *Ann Elisabeth Mayer*. Islam and Human Rights. Tradition and Politics. Boulder/Col. 1991; *Kevin Dwyer*. Arab Voices. Human Rights Debate in the Middle East. Berkeley 1991. К разъяснению положения с правами человека в исламском мире специально обращался Роберт Каспар: *Robert Caspar*. Les déclarations des droits de l'homme en Islam depuis dix ans. // *Islamochristiana*, 9 (1983). S. 59-102. Среди новых публикаций надо отметить: *Gamal-ad-din-Mahmud*. Menschenrechte im Islam. // *Consilium*. Internationale Zeitschrift für Theologie, 30. Jahrg. (1994). S. 248-255.

21. Этот тезис подтверждается тем фактом, что некоторые мусульмане суннитского и шиитского направлений в Чикаго в 1993 году уже были готовы подписать декларацию о едином мировом этосе. См. об этом: *Hans Küng und Karl-Josef Kuschel* (Hrsg.). Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen. München-Zürich, 1993. S. 44.

22. См. об этом в книге: *Joseph S. Szyliowicz*. Education and Modernization in the Middle East. Ithaca, N.Y., 1973.

23. Отдельные сюжеты на эту тему изложены в публикации: *Heribert Busse*. Salman Ruschdie und der Islam. // *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 1990, Heft 4. S. 193-215.

24. Из обширной литературы на эту тему выделим: *Der Nahe und Mittlere Osten*. Politik - Gesellschaft - Wirtschaft - Geschichte - Kultur. Hrsg. Von *Udo Steinbach und Rüdiger Robert*, 2 Bde. Opladen 1988; *Die Welten des Islam*. 29 Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen. Hrsg. Von *Gernot Rotter*. Frankfurt/M. 1993 (Fischer TB 11480); *Arnold Hottinger*. Religiöser Fundamentalismus. Paderborn-München-Wien-Zürich 1993.

25. Подробнее об этом см.: *Peter Antes*. Religiöser Fundamentalismus. // *Uwe Hartmann und Christian Walther* (Hrsg.). Der Soldat in einer Welt im Wandel. Ein Handbuch für Theorie und Praxis. Mit einem Vorwort von Bundespräsident *Roman Herzog*. München-Landsberg am Lech 1995. S. 54-60.

## РЕЛИГИЯ БАХАИ

### Указатель литературы

#### 1. Источники в переводах

- '*Abdu'l Baha*. Beantwortete Fragen, Hofheim-Langenhain 1977.  
*Báb*. Eine Auswahl aus seinen Schriften. Hofheim-Langenhain 1991.  
*Baha'ullah*. Ährenlese. Eine Auswahl aus den Schriften *Baha'ullahs*, zusammengestellt v. *Shoghi Effendi*. Hofheim-Langenhain 1980.  
*Baha'ullah*. Das Buch der Gewißheit. Kitáb al-Iqán. Frankfurt/M. 1958.  
*Baha'ullah*. Die sieben Täler. Hofheim-Langenhain 1987.  
*Baha'ullah*. The Kitáb-i-Aqdás. The Most Holy Book. Haifa 1992.  
*Shoghi Effendi*. Gott geht vorüber. Oxford 1954.  
*Shoghi Effendi*. Der verheißene Tag ist gekommen. Frankfurt/M. 1967.  
*Shoghi Effendi*. (Hrsg.), Nabils Bericht aus den Frühen Tagen der Baha-i-Offenbarung. Hofheim-Langenhain 1975.

- Shoghi Effendi*. Die Weltordnung Baha'u-Allahs. Hofheim-Langenhain 1977.  
*Baha-i World Centre*, Haifa, Die Verkündigung Baha'u-Allahs An die Könige und Herrscher der Welt. Frankfurt/M. 1967.  
 Internationale Baha-i-Gemeinde, Baha'u-Allah. Eine Einführung in Leben und Werk des Stifters der Baha-i-Religion. Hofheim-Langenhain 1992.  
 Nationaler Geistiger Rat der Baha-i in Deutschland, Größte religiöse Minderheit im Iran. Dokumentation zur Verfolgung der Baha-i im Iran, 1981.  
 Universales Haus der Gerechtigkeit, Die Verheißung des Weltfriedens. Hofheim-Langenhain 1985.

### 2. Избранная литература

- Balyuzi, Hasan M.* 'Abdu'l Baha, der Mittelpunkt des Bündnisses Baha'u-Allahs. 2 Bde. Hofheim-Langenhain 1983.  
*Balyuzi, Hasan M.* Baha'u-Allah, Der Herr der Herrlichkeit. Hofheim-Langenhain 1991.  
*Esslemont, John E.* Baha'u-Allah und das neue Zeitalter. Oberkalbach 1972.  
*Ficicchia, Francesco*. Der Baha'ismus - Weltreligion der Zukunft? Geschichte, Lehre und Organisation in kritischer Anfrage. Stuttgart 1981.  
*Flasche, Rainer*. Die Religion der Einheit und Selbstverwirklichung der Menschheit. Geschichte und Mission der Baha-i in Deutschland // *Zeitschr. für Missionswiss. u. Religionswiss.* 61 (1977), S. 188-213.  
*Hutter, Manfred*. Die Baha-i. Geschichte und Lehre einer nachislamischen Weltreligion. Marburg 1994.  
*Hutter, Manfred*. Der Kitáb-i-Aqdás. Das heilige Buch der Baha-i: Materialdienst der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 58. Jg., Stuttgart 1995, S. 172-178.  
*Schaefer, Udo*. Die Baha-i in der modernen Welt. Strukturen eines neuen Glaubens, 2. verb. u. erw. Aufl., Hofheim-Langenhain 1981.  
*Schaefer, Udo*. Heilsgeschichte und Paradigmenwechsel. Zwei Beiträge zur Baha-i-Theologie. Prag 1992.  
*Schaefer, Udo; N. Towfigh u. U. Collmer*. Desinformation als Methode. Die Baha'ismus-Monographie des F. Ficicchia. Hildesheim u. a. 1995.  
*Towfigh, Nicola*. Schöpfung und Offenbarung aus der Sicht der Baha-i-Religion. Hildesheim 1989.  
*Fereyduun Vahman*. Baha'ismus // *Theol. Realenzyklopädie* 5 (1980), S. 115-132.

### Примечания

1. «Вы видите его вашими собственными глазами, но не узнаете его», — говорится в «Сообщении Набылы о ранних днях откровения Бахаи» (издатель: *Shoghi Effendi*, Hofheim-Langenhain 1975, S. 58).
2. Там же. С. 61.
3. Там же. С. 167.
4. Gott geht vorüber. Oxford 1954, S. 24.
5. Там же. С. 58.
6. Там же. С. 60.
7. Die Babi-Baha'i. Eine Studie zur Religionsgeschichte des Islams, Diss. von 1911. Potsdam 1912, S. 37.

8. *Francesco Ficicchia*. Der Baha'ismus – Weltreligion der Zukunft? Stuttgart 1981, S. 80.

9. Brief an den Sohn des Wolfes. Hofheim-Langenhain 1966, S. 34.

10. Там же. С. 175. Об этом же см.: *Shoghi Effendi*. Das Kommen göttlicher Gerechtigkeit. Frankfurt 1969, S. 121. Там говорится: «Смысл, который лежит в основе всего творения, предстал в откровении этого самого возвышенного, самого священного дня, который в Его книгах и рукописях обозначен как День Бога, и все пророки, все избранные, все святые хотели бы погрузиться в этот день»

11. Там же. С. 176.

12. Об одном из его многочисленных высоких титулов Шоги Эффенди (Там же. С. 105-107) пишет: «В имени которое Он носил, соединился он с имамом Хусайном, который был один из лучших наследников божественного апостола». К этому следует еще уточнение, что имама Хусайна не надо путать с тайным двенадцатым имамом Мухаммадом Ибн Хасаном, которые должны появиться как Махди! Скорее имам Хусайн может быть третьим имамом после Али и Хасана, который пал в битве у Кербелы (680), который считается у шиитов образцом веры и благочестия, и с его именем связан особый культ мученика (см. об этом: *Heinz Halm*. Die Schia. Darmstadt 1988, S. 177). Именно его возвращение (райа) ожидалось в конце света. Хусайн должен появиться в сопровождении своих 72-х боевых товарищей, также павших на поле боя и принявших мученическую смерть. Это произойдет, когда Махди устроит свое царство и после его смерти (!) откроется его могила. Оба имама, Махди и Хусайн, в традиции Бахаи фигурируют рядом друг с другом, параллельно (в известной мере аналогично тому, как действуют Баба и Баха-улла).

Титулами Баха-улла, кроме того являются «Господин всех господ... Величайшее имя... Скрытое имя... Величайший свет, величайший океан... Тот, кто у людей может отличить плевелы от зерен пшеницы... Достижение народов...» и т.п. Его должны признать все другие религии. «О нем говорил Исайя как о божественной благодати и силе, как о вечном отце, как о князе мира... На его приход указывали и сторонники Зороастры... Только Его имел в виду Будда Гаутама, когда в собственноручном пророчестве написал, что придет в мир Будда по имени Майтрейа... и возвысится над всеми временами... И его имел в виду Иисус Христос, когда говорил об утешителе, о Духе правды... Он будет руководить вами во всем и вести вас к высшей истине... И создатель Апокалипсиса опирался на него, как на альфу и омегу. Его имел в виду Мухаммад, посланник Аллаха, говоря о Великом Откровении... И день Его засияет как день прихода Бога...» и т.д.

13. См.: *F. Ficicchia*, С. 97, Примечание 16.

14. См. об этом: *Manfred Hutter*. Der Kitab-i-Aqdas – das Heilige Buch der Baha'i // Materialdienst der Ev. Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 58. Jg. (1995), S. 175-178.

15. *Hutter* (Там же). S. 172-175.

16. Die Verkündigung Baha'u-Allahs, Frankfurt/M. 1967, S. 102.

17. Н.: *Hutter*. Die Baha'i. Geschichte und Lehre einer nachislamischen Weltreligion. Marburg 1994, S. 26.

18. *F. Ficicchia*, S. 341.

19. *Fereydin Vahman*. Baha'ismus: Theologische Realenzyklopadie 5, S. 128.

20. Там же.

21. *F. Ficicchia*. S. 356.

22. *Hutter*. Die Baha'i... S. 29.

23. Статистические данные приводит Национальный Духовный Совет Бахаи в Германии, 1995.

24. Между прочим, религиозная община была запрещена и в нацистской Германии.

25. *Hutter*. Die Baha'i ... S. 30.

26. Hofheim-Langenhain 1980, раздел 93, С. 164.

27. Раздел 84, С. 147.

28. Там же. Раздел 78, С. 134.

29. Abdu'l Baha: у *Ficicchia*. С. 208.

30. *Baha'ullah*. Ährenlese 73, S. 126.

31. *Mufawadat*, на немецком языке: Beantwortete Fragen, Frankfurt/M. 1962, раздел 54.

32. *Abdu'l Baha* // Beantwortete Fragen, раздел 47.

33. Это событие описано у: *Ficicchia*. S. 211.

34. *Nicola Towfigh*. Schöpfung und Offenbarung aus der Sicht der Baha'i – Religion. Hildesheim u. a. 1989, S. 44.

35. *Baha'ullah*. Das Buch der Gewißheit (Kitab-i-Iqan). Frankfurt/M. 1958, S. 29.

36. См.: *Effendi*, Gott geht vorüber (примечание 4). С. 104-107.

37. *F. Ficicchia*. S. 214.

38. *Hutter*. Der Kitab-i-Aqdas. S. 177.

39. *F. Ficicchia*. S. 232.

40. *Effendi*. Die Weltordnung Baha'ullahs. Hofheim-Langenhain 1977, S. 55.

41. Die Verkündigung Baha'ullahs an die Könige und Herrscher der Welt. Frankfurt/M. 1967, S. 10.

42. Задумано на эсперанто.

43. Die Verkündigung Baha'ullahs... S. 10-12.

44. *Effendi*. Gott geht vorüber. S. 35. по некоторым другим источникам, покрывало должно было быть сорвано с лица прямо перед собравшейся толпой.

45. *F. Ficicchia*. S. 60.

46. *J. E. Esslemont*. Baha'ullah und das neue Zeitalter. Hofheim-Langenhain 1976, S. 173.

47. Там же. С. 172.

48. Там же. С. 177.

49. *Hutter*. Die Bahai... S. 39.

50. Там же. С. 39.

51. *Ficicchia*. С. 237, примечание I.

52. 1995 году в религии Бахаи соответствует 152 год.

53. Dokumentation zur Verfolgung der Bahai im Iran. Hofheim-Langenhain 1981, S. 21.

54. *Hutter*. Die Bahai... S. 31.

55. Там же. Примечание 53. С. 46-48.

56. Der Islam, Basel 1956, S. 274.

57. Kein anderer Name. Synkretismus oder christlicher Universalismus? Basel 1965, S. 45.

58. Religionssoziologie. Tübingen 1951, S. 149.

59. Die nichtchristlichen Religionen, Frankfurt/M. 1957, S. 60-62.
60. Рекомендация 1961 года: Theol. Realenzyklopadie 5, S. 130 (*F. Vahman*).
61. *Ficicchia*, S. 18.
62. Die Bahai... S. 45.
63. *Udo Schaefer*. Heilsgeschichte und Paradigmenwechsel. Prag 1992, S. 55.

## ИНДУИЗМ

### Указатель литературы

#### 1. Тексты (источники)

- Bäumer, B.* Befreiung zum Sein: Auswahl aus den Upanishaden. Zürich 1986.  
*Deussen, P.* Vier philosophische Texte aus dem Mahabharatam. Leipzig 1906.  
*Kämpchen, M.* Shri Ramakrishna, Setze Gott keine Grenzen: Gespräche des indischen Heiligen mit seinen Schülern. Freiburg 1984.  
*Roy, B.* Das Mahabharata. Ein altindisches Epos. Düsseldorf-Köln 1961.  
*Schreiner, P.* Bhagavad-Gita: Wege und Weisungen. Zürich 1991.  
*Thieme, P.* Gedichte aus dem Rigveda. Stuttgart 1983.  
*Thieme, P.* Upanishaden: Ausgewählte Stücke. Stuttgart 1990.  
*Zimmer, H.* Der Weg zum Selbst: Lehre und Leben des indischen Heiligen Shri Ramana Maharshi aus Tiruvannamalai. Zürich 1944.

#### 2. Литература

- Biardeau, M.* L'Hindouisme, anthropologie d'une civilisation. Paris 1981.  
*Brockington, J. L.* The Sacred Thread. Hinduism in its Continuity and Diversity. Edinburgh 1981.  
*Deleury, G.* Le modèle indou. Paris 1978.  
*Deleury, G.* «Linde en fetes; rites et mythes de linde», in: A. Akoun, L'Asie, mythes et traditions. Turnhout 1991, S. 75-140.  
*Eck, D. L.* Banaras, City of Light. London 1983.  
*Frauwallner, E.* Geschichte der indischen Philosophie, 2 Bde. Salzburg 1953.  
*Glasenapp, H.* Die Philosophie der Inder. Stuttgart 1974.  
*Gonda, J.* Die Religionen Indiens, 2 Bde. Stuttgart 1963/1978.  
*Keller, C.-A.* «Hinduismus», in: *U. Tworuschka* (Hrsg.). Heilige Stätten. Darmstadt 1994, S. 102-132.  
*Keller, C.-A.* «Le sacré et l'expression du sacré dans l'Hindouisme», in: Homo Religiosus II, Louvain-la-Neuve 1983, S. 189-247.  
*Klimkeit, H.J.* Der politische Hinduismus. Wiesbaden 1981.  
*Halbfass, W.* Indien und Europa. Stuttgart 1981.  
*Halbfass, W.* India and Europe. Albany 1988.  
*Morinis, E. A.* Pilgrimage in the Hindu Tradition. Delhi 1984.  
*Renou, L., Filliozat, J.* L'Inde classique, 2 vol., Paris 1947-53.  
*Rolland, R.* La vie de Vivekananda et l'évangile universel, 2 vol., Paris 1930.  
*Roethmund, D.* Grundzüge der indischen Geschichte. Darmstadt 1976.  
*Schreiner, P.* Begegnung mit dem Hinduismus. Freiburg 1984.

*Strauss, O.* Indische Philosophie. München 1924.

### Примечания

1. *J. O'Brien, M. Palmer.* Atlas des religions du monde. Paris 1994, S. 24-25.
2. *M. Clevenot.* L'Etat des religions dans le monde. Paris 1987, S. 257.
3. На Индийском субконтиненте примерно 90 % индусов (индуистов) проживают в Непале, 16 % в Шри Ланка и 25 % в королевстве Бутан.
4. О так называемой индусской цивилизации, расцвет которой приходится на 2500 год до н.э., здесь мы не ведем речь.
5. *R. Redfield.* Peasant Society and Culture. Chicago 1956.
6. О том, насколько этот элемент сохраняет свою актуальность и значение вплоть до наших дней, наглядно свидетельствует успех телевизионного сериала о Рамаяне, показанный в 1980-х годах. Когда эти серии показывались по телевидению, на улицах Индии было пусто: все сидели у экранов.
7. Но письменные свидетельства датируются только начиная с 6 века н.э.
8. Движению бхакти посвящена богатая литература на санскрите.
9. О Мире см.: *A. J. Alston.* The Devotional Poems of Miribai. Delhi 1980.
10. Влияние ислама начинается уже в период грабительских набегов и завоевательных походов с 8 века и приводит к возникновению региональных мусульманских династий, среди которых самой могущественной и важной для истории культуры была династия Моголов (1519–1857). Влияние ислама было сильнее на севере Индии, нежели на юге.
11. Об этом см.: *W. Halbfass* (1981).
12. См., например: *P. Caeffke.* Hindi Literature in the Twentieth Century. Wiesbaden 1978.
13. См., например: *M. N. Srinivas.* Social Change in Modern India. Berkeley 1971.
14. К вопросу о дискуссии на эту тему см.: *G. Sontheimer, H. Kulke* (Hrsg.). Hinduism reconsidered. Delhi 1989.
15. См.: *M. Biardeau* (1981).
16. Единое видение, которое дают нам брахманы, находит опровержение в текстах. Филологи постоянно указывают на то, как тексты источников по мере многократных редакций перерабатывались и менялись, чтобы вместить новые идеи. С понятием четырех категорий связано представление о ступенях жизни и соответствующих задачах («вархаама дхарма»). Согласно этим представлениям жизнь трех высших категорий делится на четыре отрезка, что определяется возрастом человека и сопровождается специфическими задачами (учеба, положение отца и хозяина дома, время медитаций и полного отказа от участия в жизни общества).
17. См.: *Keller* (1983).
18. Это трудно датируемый текст, который относится к «Маркандеяпуране».
19. *D. L. Eck* (1983), S. 20.
20. Детали см.: *G. Bohnemann.* Puja, A Study in smarta Ritual. Nobili Research Library, vol. XV, Wien 1988, S. 135-151.
21. *B. Bäumer.* «Empirical Apperception of Time», in Cultures and Time, Unesco Press, 1972, S. 83; «Concepts of Space and Time», in Kalatattvakosa, N. Delhi 1992.
22. *R. Salomon* (перевод). The Bridge of the Three Holy Cities. Delhi 1985, S. 207-208 (Danadharana section 72/73).

24. См. по этому вопросу антропологический очерк: *C. F. Keyes, E. V. Daniel* (eds.). *Karma. An Anthropological Inquiry*. Berkeley 1983.

25. «Каста» в традиционном рассмотрении в индуистском контексте – иррелевантное понятие и не является переводом какого-либо индуистского слова. Оно образовано от португальского («casta» – «чистый»), чтобы как-то обозначить непонятные европейцам усилия брахманов по поддержанию чистоты. Но с той поры это слово проникло также и в Индию и применяется в английском языке.

## СИКХИЗМ

### Указатель литературы

Источники (полные публикации или извлечения в переводах)

*McLeod, W. H.* Textual Sources for the Study of Sikhism. Manchester 1984.

*Rehat Maryada* [английское издание сочинений сикха Рагита Марийада]. London 1971.

*Sri Guru-Cranth Sahib*. (перевод на английский язык *Gopal Singh*), 4 Bde. New Delhi 1984.

*Sri Guru-Cranth Sahib* (перевод на английский язык *Gurbachan Singh Talib*). 4 Bde. Patiala 1984-1990.

*Thiel-Horstmann, Monika* (переводчица). *Leben aus der Wahrheit: Texte aus der Heiligen Schrift der Sikhs*. Zürich 1988.

### Литература

*Cole, W. O., u. Piara Singh Sambhi*. The Sikhs: Their Religious Beliefs and Practices. New Delhi 1978.

*Grewal, J. S.* Guru Nanak in History. Chandigarh 1969.

*Grewal, J. S.* From Guru Nanak to Maharaja Ranjit Singh: Essays in Sikh History, 2. Amritsar 1982 (1. Aufl. Amritsar 1972).

*Grewal, J. S.* The Sikhs of the Punjab. Cambridge 1991.

*Hawley, J. S. u. Gurinder Singh Mann* (Hrsg.), *Studying the Sikhs: Issues for North America*. Albany, N. Y. 1993.

*McLeod, W. H.* Guru Nanak and the Sikh Religion, 3-е индийское издание. Delhi 1988 (1-е издание: Oxford 1968).

*McLeod, W. H.* «The Hagiography of the Sikhs», in: *W. M. Callewaert u. R. Snell* (Hrsg.). *According to Tradition: Hagiographical Writing in India*. Wiesbaden 1994.

*McLeod, W. H.* The Sikhs: History, Religion and Society. New York 1989.

*McLeod, W. H.* Who is a Sikh? The Problem of Sikh Identity. Oxford 1989.

*Thiel-Horstmann, Monika*. «Guru Nanak und der Sikhismus», in: *P. Antes* (Hrsg.). *Große Religionsstifter*. München 1992, S. 115-132.

## ЗОРОАСТРИЗМ

### Указатель литературы

*Axelrod, Paul*. «Myth and identity in the Indian Zoroastrian community», in: *Journal of Mithraic Studies*, 3 (1980), S. 150-165.

*Boyce, Mary*. *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*. Oxford 1977.

*Boyce, Mary*. *Zoroastrians. Their Religious Beliefs and Practices*. London, New York 1987.

*Choksey, Jamsheed K.* Purity and Pollution in Zoroastrianism. Triumph over Evil. Austin 1989.

*Eduljee, H. E.* Kisseh-i Sanjan. Bombay 1991.

*Hartman, Sven S.* Parsism. The Religion of Zoroaster. Leiden 1980.

*Hinnells, John R.* Zoroastrians in Britain. The Rantanbai Katiak Lectures, University of Oxford 1985. Oxford 1996.

*Hinnells, John R.* «Parsis and the British», in: *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute (Bombay)*, 46 (1978), S. 1-92.

*Hinnells, John R.* «Social Change and Religious Transformation among Bombay Parsis in the Early Twentieth Century», in: *Traditions in Contact and Change. Selected Proceedings of the XIVth Congress of the International Association for the History of Religions*, hrsg. von *R. Slater und D. Weber*. Waterloo/Ont. 1983, S. 105-125.

*Hinnells, John R.* «South Asian Diaspora Communities and their Religion: A Comparative Study on Parsi Experiences», in: *South Asia Research* 14 (1994), S. 62-104.

*Hinnells, John R.* «The Modern Zoroastrian Diaspora», in: *Migration: The Asian Experience*, hrsg. von *J. M. Brown und R. Foot*. London 1994, S. 56-82.

*Hinnells, John R.* «The Parsis: a bibliographical survey», in: *Journal of Mithraic Studies*, 3 (1980), S. 100-149.

*Hinnells, John R.* Zoroastrianism and the Parsis. London 1981.

*Hjerrild, Bodil*. «The Parsees in Bombay and their Present Problems», in: *The Middle East – Unity and Diversity*, hrsg. von *H. Pava und K. S. Vikir*. Kopenhagen 1993, S. 189-195.

*Hutter, Manfred*. Religionen in der Umwelt des Alten Testaments, I. Babylonier, Syrer, Perser. Stuttgart 1986.

*Hutter, Manfred*. «Leichenaussetzung und Erdbestattung. Eine Entwicklung im iranischen Zoroastrismus als Minderheitenreligion in islamischer Umgebung», in: *Lokale Religionsgeschichte*, hrsg. von *H. G. Kippenberg und Á. Luchesi*. Marburg 1995, S. 73-83.

*Keilens, Jean*. Zoroastre et l'Avesta ancien. Leuven, Paris 1991.

*Kerstenberg Amighi, Janet*. The Zoroastrians of Iran: Conversion, Assimilation, or Persistence. New York 1990.

*Kulke, Eckehard*. The Parsees in India. A Minority as Agent of Social Change. München 1974.

*Shaked, Shaul*. Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran. London 1994.

*Stausberg, Michael*. Die Religion Zarathustras: Gegenwart und Geschichte. Stuttgart, Berlin, Köln 1996. (Urban-Taschenbücher, Bd. 461).

*Widengren, Ceo.* Iranische Geisteswelt. Von den Anfängen bis zum Islam. Baden-Baden 1961.

*Widengren, Ceo.* Die Religionen Irans. Stuttgart 1965.

*Whitehurst, James E.*, «The Zoroastrian Response to Westernization: A Case Study of the Parsis in Bombay», in: *Journal of the American Academy of Religion*, 37 (1969), S. 224-236.

*Wiesehöfer, Josef.* Das antike Persien. Von 550 v. Chr. bis 650 n. Chr. Zürich 1993.

*Writer, Rashna.* Contemporary Zoroastrians. An Unstructured Nation. Lanham, New York, London 1994.

Zarathustra und die Mithras-Mysterien. Katalog der Sonderausstellung des Iran Museum im Museum Rade, Reinbek bei Hamburg 31. 3. bis 27. 6. 1993. Bremen 1993.

## БУДДИЗМ

### Указатель литературы

*Bureau, A.* Der indische Buddhismus, in: *Bureau, A. /W. Schubring/Ch. v. Furer-Haimendorf.* Die Religionen Indiens, Bd. 3, Stuttgart 1964, S. 1-215 (Die Religionen der Menschheit, 13).

*Bechert, H., R. Combrich* (Hrsg.), *Der Buddhismus: Geschichte und Gegenwart*, Neuausgabe. München 1989.

*Bechert, H.* Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravada-Buddhismus, 3 Bde. Frankfurt-Wiesbaden 1966-1973.

Buddhaghosa, Visuddhi-Magga oder der Weg zur Reinheit; перевод: *Nyanatiloka*, 2-е издание. Konstanz (без даты).

*Kitagawa, J. M.* Religion in Japanese history. New York 1966.

*Klimkeit, H.-J.* Der Buddha: Leben und Lehre. Stuttgart u. a. 1990.

*Lamotte, E.* Der Buddha, Seine Lehre und Seine Gemeinde, in: *Bechert/Combrich* (Hrsg.), *Der Buddhismus*, S. 33-70.

*Liyanage, G.* On the path: biography of the Venerable Aggamahapandita Professor Dr. Walpola Sri Rahula. Dehiwala (Buddhist Cultural Centre) 1995.

*Malalasekera, G. P.* (Hrsg.), *Encyclopedia of Buddhism*, vol. 1 ff. Colombo 1961.

*Nyanatiloka.* Buddhistisches Wörterbuch. Konstanz (без даты).

*Rahula, W.* Bhiksuvage Urumaya. Colombo 1946.

*Schneider, U.* Einführung in den Buddhismus, 3. Darmstadt 1992.

*Welch, H.* The Practice of Chinese Buddhism 1900-1950. Cambridge 1973.

## ЭТНИЧЕСКИЕ РЕЛИГИИ

### Указатель литературы

*Akoku, Peter Ositadinma.* Leben und Tod im Glauben und Kult der Igbo. Hohenschäftlarn 1984.

Anon, Söhne des tötenden Vaters. Dämonen- und Kopffjägergeschichten aus Neuguinea. Eisenach-Kassel 1957.

*Dammann, Ernst.* Die Religionen Afrikas. Stuttgart 1963.

*Duerr, Hans Peter* (Hrsg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, 2 Bde. Frankfurt a. M. 1981.

*Ebermann, Erwin.* Gundofen. Die geheimen Dinge. Fetische und Geheimbünde bei den Bambara. Wien 1989.

*Edusei, Kofi.* Für uns ist Religion die Erde, auf der wir leben. Stuttgart 1985.

*Esumonu, Lazarus Ewenike.* Die Achtung vor dem Menschenleben im Glauben und in den Sitten der Igbo. St. Ottilien 1989.

*Friedrich, Adolf; Buddruss, Georg.* Schamanengeschichten aus Sibirien, München-Planegg 1955.

*Greschat, Hans-Jürgen.* Mana und Tapu. Die Religion der Maori auf Neuseeland. Berlin 1980.

*Griaule, Marcel.* Schwarze Genesis. Ein afrikanischer Schöpfungsbericht. Freiburg - Basel-Wien 1970.

*Gronbeck, Wilhelm.* „Primitive Religionen I“, in: *Jens Peter Asmussen e. a.* (Hrsg.), *Handbuch der Religionsgeschichte*, Bd. I. Göttingen 1971, S. 11-54.

*Hermann, Ferdinand.* Symbolik in den Religionen der Naturvölker. Stuttgart 1961.

*Johansen, J. Prytz.* «Primitive Religionen II», in: *Asmussen e. a.*, op. cit., S. 55-127.

*Jung, C. G. - Karl Kerényi - Paul Radin.* Der Göttliche Schelm. Ein indianischer Mythen-Zyklus. Zürich 1954.

Kacha Honaw (Weißer Bär), Das Buch der Hopi. Düsseldorf 1963.

*Kalweit, Holger.* Traumzeit und innerer Raum. Die Welt der Schamanen, Bern-München-Wien 1984.

*Lame Deer, John* (Fire) - *Richard Erdoes.* Tahca Ushte. Medizinmann der Sioux. München 1972.

*Lizot, Jacques.* Im Kreis der Feuer. Aus dem Leben der Yanomami-Indianer. Frankfurt a. M. 1982.

*Mbiti, John S.* Afrikanische Religion und Weltanschauung. Berlin - New York 1974.

*Müller, Werner.* Glauben und Denken der Sioux. Berlin 1970.

*Müller, Werner.* Religion der Waldlandindianer Nordamerikas. Berlin 1956.

*Mutwa, Vusamazulu Credo.* Indaba. Ein Medizinmann der Bantu erzählt die Geschichte seines Volkes. München 1983.

*Neithöfel, Wolfgang - Viola Schmid.* Rabe fliegt nach Osten. Die indianische Alternative? München 1987.

*Nevermann, Hans - Ernest A. Worms - Helmut Petri.* Die Religionen der Südsee und Australiens. Stuttgart 1968.

*Radin, P.* Religiöse Erfahrung der Naturvölker. Zürich 1951.

*Schlesier, Karl H.* Die Wölfe des Himmels. Welterfahrung der Cheyenne. Köln 1985.

*Schlösser, Katesa.* Die Bantubibel des Blitzzauberers Laduma Madela. Schöpfungsgeschichte der Zulu. Kiel 1977.

*Schwarzer, Hirsch.* Die heilige Pfeife. Das indianische Weisheitsbuch der sieben geheimen Riten. Olten-Freiburg i. B. 1980.

*Talayeva, Don C.* Sonnenhäuptling Sitzende Ripse. Ein Indianer erzählt sein Leben. Kassel 1964.

*Van Baaren, Til.* Menschen wie wir. Religion und Kult schriftloser Völker. Gütersloh 1964.

*Wildhage, Wilhelm.* Geistertanz-Lieder der Lakota. Eine Quellensammlung. Wyk auf Föhr 1991.

### Примечания

1. *Rudolf, Otto.* Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie. Tübingen 1921, S. 197.
2. *Carl R. Rogers-Barry Stevens.* Von Mensch zu Mensch. Paderborn 1984, S. 126.
3. *Ezekiel Mphahlele.* Down Second Avenue. London 1965, S. 61.
4. *Werner Müller.* Indianische Welterfahrung, Frankfurt/M. – Berlin-Wien 1981, S. 39.
5. *Werner Müller.* Neue Sonne – Neues Licht. Berlin 1981, S. 251.
6. *Werner Müller.* Welterfahrung, S. 37.
7. *Bernard Narokobi.* What is Religious Experience for a Melanesian? Point (Goroka, Papua New Guinea) 1977, S. 8.
8. Там же. С. 9.
9. *Samuel Datey-Kumodzie.* Musik und die Yehweh- oder Hu-Religion (Der Sogbo Musikkult), Diss. Köln 1988, Ms., Bd. II, S. 2. (диссертация, рукопись).
10. Там же. Том 1. С. 141.
11. Там же. Том 1. С. 313.
12. Там же. Том 1. С. 142.
13. Там же. Том 1. С. 373.
14. Там же. Том 1. С. 160.
15. *Colin Simpson.* Adam in Ocre. Inside Aboriginal Australia. Sydney 1967, S. 74-76.
16. *Erich Kolig.* The Silent Revolution. The Effects of Modernization on Australian Aboriginal Religion. Philadelphia 1981, S. 131.
17. Рассмусен затронул этот вопрос при 5-й экспедиции на остров Фуле (1921-24). См. об этом: *Joan Halifax.* Shamanic Voices. New York 1979, S. 66-70.
18. *Günter Schlee.* Das Glaubens- und Sozialsystem der Rendille, Kamelnomaden Mord-Kenias. Berlin 1979, S. 327.
19. *Gert Chesi.* Susanne Wenger. Ein Leben mit den Göttern. Wörgl 1980, S. 63.
20. Там же. С. 42.
21. Там же. С. 73.
22. Там же. С. 97.
23. *Logan Campbell.* Poenamo. Wellington 1952, S. 125.
24. *Monica Wilson.* Communal Rituals of the Nyakyusa. London-New York-Toronto 1959, S. 123-141.
25. *Agnes Klingshirn.* «The Trial of a Witch: A Document from Ghana», in: *Africana Marburgensia* IV, 1 (1971), S. 19.
26. *Okot P' Bitek.* Religion of the Central Luo. Nairobi 1978, S. 159.
27. *Bernard Narokobi*, op. cit. (примечание 7), С. 10.
28. *Harriet Ngubane.* Body and Mind in Zulu Medicine. London-New York-San Francisco 1977, S. 83-85.
29. *Paul Clark.* «Hauhau». The Pai Marire Search for Maori Identity. Auckland 1975, S. 87.
30. Цитировано по: *Elizabeth Isichei.* The Ibo People and the Europeans. London 1973, S. 180.
31. *W. R. Naera.* Christianity and the Maori. L. Th. Thesis, St. Johns College, Auckland 1963, Ms., S. 27. (Рукопись).

32. *Oba of Benin.* Addresses in Connexion with Aruosa. Benin City 1946, S. 7.
33. *Vine Deloria, Jr.*, God is Red. New York 1979, S. 66.

### НОВЫЕ РЕЛИГИИ

#### Указатель литературы

- Benz, Ernst.* Neue Religionen. Stuttgart 1971.
- Biezais, Haralds* (Hrsg.). New Religions. Stockholm 1975.
- Brockway, Allan R.* – *J. P. Rajashekar* (ed.). New Religious Movements and the Churches. Genf 1987.
- Burridge, K.* New Heaven New Earth. A Study of Millenarian Activities. Oxford 1969.
- Gerlitz, Peter.* Gott erwacht in Japan. Neue fernöstliche Religionen und ihre Botschaft vom Glück. Freiburg u. a. 1977.
- Guariglia, Guglielmo.* Prophetismus und Heilserwartungs-bewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichtliches Problem. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. 13. Wien 1959.
- Hummel, Remlurd.* Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen. Stuttgart u. a. 1980.
- Kaufmann, R.* Millénarisme et acculturation. Brüssel 1964.
- Lanżkowski, Gunter.* Die neuen Religionen, Frankfurt/M. 1974.
- Muehlmann, Wilhelm E.* Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umstürzbewegungen. Berlin 1961.
- Needleman, Jacob.* The New Religions. New York 1970.
- Needleman, J. und Baker, G.* Understanding the New Religions. New York 1978.
- Wilson, Bryan.* The Social Impact of New Religious Movements. New York 1981.

## АВТОРЫ

**Петер Антес** (род. 1942) – доктор философии, доктор теологии, профессор на кафедре истории религии на отделении истории, философии и социальных наук Ганноверского Университета. В 1988–1993 гг. – председатель Германского общества по изучению истории религии, с 1995 года – вице-президент Международной Ассоциации истории религии. Основной круг исследовательских интересов: история и современное поле действия ислама, христианства, этика ислама, политический фактор в исламе, религии и религиозные общины в Европе.

**Михаэль Брок** – профессор иудаистики Берлинского Свободного Университета. Основной круг научных интересов: начало Нового времени и модернизации в движении, религии и общественной жизни ашкенази в Германии и Европе, хасидизм, немецко-еврейские духовные связи, ивритская эпиграфика, еврейские кладбища в Европе.

**Майа Бургер** училась в Лозанне (Швейцария), в Джайпуре (в Индии) и в Беркли (США). Преполагает историю религии на теологическом факультете Университета в Лозанне. Кроме того, преподаёт язык хинди на отделении восточных языков и культур того же университета. Наряду с общей историей религии особо интересуется литературой бхакти, индуизмом.

**Петер Герлитц** (род. 1926) – доктор философии и доктор теологии, защитил докторскую диссертацию в 1984 г. в Бремене, до своего ухода на пенсию работал как пастор в Бременской евангелической церкви и был доцентом Бременского Университета. Основная сфера научных интересов: исследование

\* По техническим издательским причинам в настоящий том русского перевода не вошли разделы, посвященные китайским религиям (автор Рейнгард Эммерих), синтоизму (автор Томас Иммоос), сикхизму (автор Моника Хорстманн) и зороастризму (автор Михаэль Стаусберг), однако о них даются биографические сведения, поскольку за ними сохраняются все авторские права при переиздании данного русского перевода или дополнительном издании четырех глав, не вошедших в настоящий том русского перевода. Авторские публикации всех авторов данного раздела см. в Указателе литературы соответствующих разделов Библиографии.

проблем религиозного синкретизма, религиозной экологии, диалога между религиями, а также религий в эпоху матриархата, дальневосточных (японских) религий, тотемизма.

**Ганс-Юрген Грешат** – профессор истории религии Университета имени Филиппа в Марбурге, в настоящее время на пенсии. Исследователь буддизма, африканских, новозеландских и других этнических религий, их морфологии, а также общих методологических проблем науки о религии.

**Томас Иммоос** (род. 1918) – профессор немецкой литературы и германистики в Университете в Токио, преподавал в колледжах Токио также австрийскую и швейцарскую литературу, в Венском Университете вел курс истории религии. Исследовал японские культовые театры, мистерии и теологические системы.

**Ганц Мюрмель** (род. 1944) изучал теологию в Лейпциге, защитил в 1985 г. кандидатскую диссертацию «Понимание магии Марселем Маусом».

**Михаэль Стаусберг** в качестве стипендиата Фонда имени Александра Гумбольдта занимается и ведет исследовательскую работу в Университете Уппсала в Швеции. Основное внимание уделяет исследованию зороастризма.

**Райнер Флаше** (род. 1942), изучал германистику, теологию, историю религии и философию в Марбурге. В 1971 г. защитил кандидатскую, в 1975 г. – докторскую диссертацию по специальности наука о религии и философия религии. Основной круг научных интересов: история религии в Германии, афро-американские (негритянские) религии, новые религии, систематизация науки о религии.

**Моника Хорстманн** (Бём-Тетельбах) (род. 1941). Изучала идеологию. Кандидатскую диссертацию защитила в 1961 г. в Берлине, докторскую – в 1975 г. – в Бонне. Основной круг интересов: религиозные традиции эпохи Средневековья и начала Нового времени в северной Индии.

**Рейнгард Эммерих** – научный сотрудник Института Азии, Гамбург. В 1988–1995 гг. преподавал на семинаре китайского языка и культуры Гамбургского Университета. Долгое время жил и вел исследовательскую работу в Китае (КНР), Японии и США.



*Переводчик*

**Светлана Червонная** окончила Московский университет имени М.В. Ломоносова (кафедру истории искусства исторического факультета), в 1989 году защитила докторскую диссертацию (доктор искусствоведения). В 1994–1995 гг. занималась в Религиозной школе в Таварнелле (Италия). Ведет научно-исследовательскую работу в Российской Академии художеств (Институт теории и истории искусств), в Институте этнологии и антропологии Российской академии наук и в Российском институте культурологии. Почетный доктор-профессор Тбилисского государственного университета (Грузия), член Германского общества этнологов. Основной круг научных интересов: развитие и взаимодействие культур народов Евразии (бывшего Советского Союза), религии в современном мире, ислам в Европе, неоязычество. Имеет опыт переводов научной литературы (знает немецкий, французский, английский, польский, литовский и др. языки).

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение. <i>Петер Антес</i> .....	3
Иудаизм. <i>Михаэль Броке</i> .....	14
Христианство. <i>Петер Антес</i> .....	63
Ислам. <i>Петер Антес</i> .....	99
Религия Бхаи. <i>Петер Герлиц</i> .....	137
Индуизм. <i>Майя Бургер</i> .....	171
Буддизм. <i>Хайнц Мюрмель</i> .....	209
Этнические религии. <i>Ганс-Юрген Грешат</i> .....	223
Новые религии. <i>Райнер Флаше</i> .....	249
Литература и примечания .....	279
Авторы .....	300

**Петер Антес.  
Религии современности. История и вера.**

Директор издательства *Б.В. Орешин*  
Зам. директора *Е.Д. Горжевская*  
Зав. производством *Н.П. Романова*

Редактор: *С.Х. Мамиева*  
Художник: *С.М. Лобанов*  
Оригинал-макет: *Д.Н. Григорович, В.Д. Лавреников*  
Корректор: *Н.Д. Ожередова*

ЛР № 065292 от 17.07.1997.  
Подписано в печать: 22.09.2000.

Формат 60х90/16. Бумага офсетная. № 1.  
Гарнитура PeterburgC.  
Усл. печ. л. 16,5.  
Тираж 2000. Заказ № 2733

Издательство «Прогресс-Традиция»  
121099, Москва, а/я 911

Отпечатано в полном соответствии  
с качеством предоставленных диапозитивов  
в ОАО «Можайский полиграфический комбинат»  
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93

ISBN 5 - 89826 - 062 - 5



