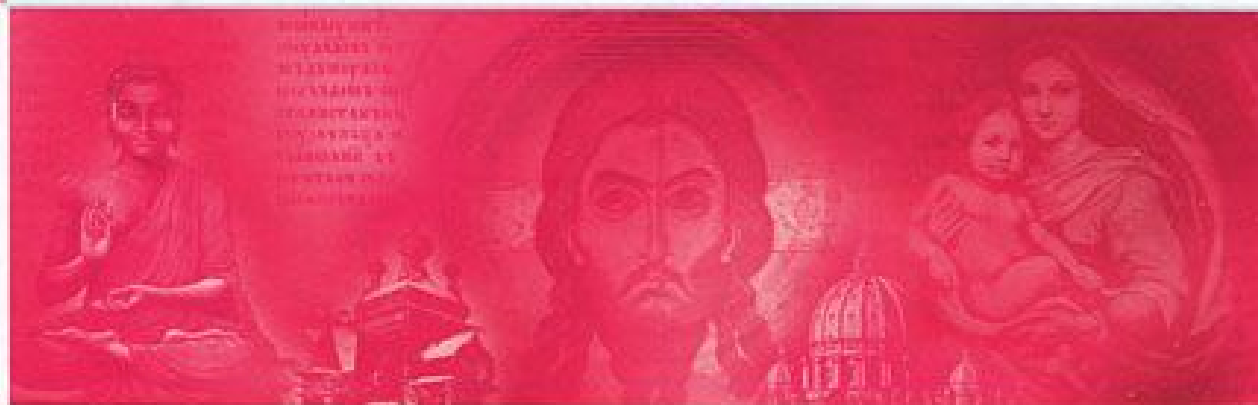


**УЧЕБНОЕ
ПОСОБИЕ**

ПИТЕР

Под редакцией М. М. Шахнович



Религиоведение

- История религии ■
- Социология религии ■
- Антропология религии ■
- Психология религии ■
- Феноменология религии ■

2-е издание, дополненное

**РЕКОМЕНДОВАНО
УЧЕБНО-МЕТОДИЧЕСКИМ ОБЪЕДИНЕНИЕМ**



Под редакцией М. М. Шахнович

Религиоведение

2-е издание, дополненное

Рекомендовано Учебно-методическим объединением
по классическому университетскому образованию в качестве учебного
пособия для студентов высших учебных заведений, обучающихся
по направлению подготовки высшего профессионального образования
031800 «Религиоведение»



Москва · Санкт-Петербург · Нижний Новгород · Воронеж
Ростов-на-Дону · Екатеринбург · Самара · Новосибирск
Киев · Харьков · Минск

2012

ББК 86.2я7
УДК 2(075)
Р36

Р36 Религиоведение: Учебное пособие. 2-е изд., перераб. и доп. / Под ред. М. М. Шахнович — СПб.: Питер, 2012. — 448 с.: ил.

ISBN 978-5-459-00884-5

Учебное пособие по религиоведению написано коллективом преподавателей и ученых, сотрудничающих с кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета. В пособии в доходчивой форме рассматриваются особенности вероучения и культовой практики религий народов мира, а также основные положения современной науки о религии: истории, антропологии, социологии, психологии и феноменологии религии. Особое внимание уделяется изучению мировых религий — буддизма, христианства, ислама. В конце каждой главы помещены вопросы для повторения и списки рекомендуемой литературы. Пособие соответствует новому Государственному образовательному стандарту по предмету и имеет гриф УМО. Книга может быть использована в качестве дополнительного пособия в курсах по истории мировой культуры, культурологии, социологии и антропологии.

ББК 86.2я7
УДК 2(075)

Все права защищены. Никакая часть данной книги не может быть воспроизведена в какой бы то ни было форме без письменного разрешения владельцев авторских прав.

ISBN 978-5-459-00884-5

© ООО Издательство «Питер», 2012

Оглавление

Введение	5
ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ	13
Глава 1. Ранние формы религии.....	13
Глава 2. Национальные религии	25
§ 1. Религии Древнего Востока.....	25
§ 2. Религии античного мира	48
§ 3. Религии Индии.....	62
§ 4. Религии Китая	84
§ 5. Религии Японии.....	115
§ 6. Зороастризм.....	120
§ 7. Иудаизм.....	128
Глава 3. Мировые религии	149
§ 1. Буддизм.....	149
§ 2. Христианство	181
§ 3. Ислам	289
СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ	319
§ 1. Классическая социология религии.....	320
§ 2. Конфессиональная и феноменологическая социологии религии.....	333
§ 3. Социальные функции религии	340
§ 4. Типология религиозных объединений	343
§ 5. Теория секуляризации	349
§ 6. Религия, политика, общество	355
§ 7. Методы социологических исследований.....	371

АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ.....	375
§ 1. Проблема происхождения религии и формирование антропологического религиоведения.....	375
§ 2. Антропологические теории мифа	380
§ 3. Антропологические теории ритуала	384
§ 4. Современные направления антропологии религии.....	386
ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ.....	397
§ 1. Психология религии как наука.....	397
§ 2. Homo religiosus с точки зрения психологии религии.....	401
§ 3. Религиозный опыт.....	410
§ 4. Религиозная вера	416
§ 5. Религиозный символизм и мифология: психологические аспекты	420
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ	427
§ 1. Феноменология религии: история и метод.....	427
§ 2. Феноменология религии и история религий.....	434
§ 3. Категория «священное».....	436
§ 4. Феноменология религии о homo religiosus	438

Введение

Вы открыли учебное пособие, которое называется «Религиоведение». За сухим названием учебного предмета скрывается область научного знания, исследующая одну из интереснейших сфер человеческой культуры, охватывающую все исторические эпохи и оказавшую и продолжающую оказывать влияние практически на все виды человеческой деятельности.

Когда мы произносим слово «религия», у каждого человека возникает множество ассоциаций. Нам представляются Парфенон и собор Святого Петра в Риме, мечеть аль-Масжид аль-Харам в Мекке и Успенский собор в Москве, иконы Андрея Рублева и фрески Джотто, бронзовые изображения Осириса и каменные изваяния Будды. Мы вспоминаем о десяти заповедях Моисея и Нагорной проповеди Христа, о даосских мудрецах и джайнских аскетах, о Лютере и патриархе Никоне и о многом-многом другом. Мир религий многолик и разнообразен, как многолико и разнообразно человечество. Известны десятки тысяч религий и систем религиозных верований, одни из них связаны с великими цивилизациями, другие — объединяют членов какого-нибудь одного племени.

Для классификации многообразия религий существуют типологии религий, созданные в результате сравнительного анализа на основе различных признаков. Религии разделяются, например: на политеистические, то есть связанные с почитанием множества богов, и монотеистические, приверженцы которых почитают единого Бога; на мертвые, то есть не существующие в современном мире, и живые; на письменные религии (то есть имеющие фиксированные сакральные тексты) и бесписьменные (религии племен, у которых нет письменности). Великий немецкий философ Георг Фридрих Вильгельм Гегель предложил очень сложную классификацию религий. По его мнению, их следует делить на естественные: это китайская религия, которую он назвал «религия меры», индусская — «религия фантазии», буддий-

ская — «в-себе-бытия»; переходные религии: персидская — «религия добра и света», сирийская — «религия страдания» и египетская — «религия загадки»; и религии духовной индивидуальности: это иудейская религия — «религия возвышенности», греческая — «красоты» и римская — «целесообразности». Венчает эту типологическую схему христианство, которое Гегель назвал «религией откровения, истины и свободы».

Наибольшее распространение получило деление религий на: племенные (первобытные), или ранние; национальные, связанные с одной этнической группой; и мировые, перешедшие национальные границы и объединившие представителей разных народов мира. Мы использовали, прежде всего, эту классификацию, выбрав для описания из многообразия религий мира лишь некоторые.

Что же такое *религия*, каково ее определение, каково содержание этого понятия? Религия понимается по-разному: и как система представлений, практик и ценностей, и как истина, и как исторический или социальный феномен, и как благочестие. В одном случае мы употребляем слово «религия» как родовое понятие, в другом говорим — «религии», подчеркивая их многообразие. Выдающийся историк религии Мирча Элиаде писал, что мы употребляем это слово, потому что у нас нет никакого другого взамен, хотя далеко не всегда оно соответствует тому, что мы хотим сказать. Вилфред Кантвел Смит, директор центра по изучению мировых религий при Гарвардском университете, считал, что само понятие «религия» — западноевропейская идея. То, что обычно называется «религиями», по его мнению, следует считать самодостаточными «кумулятивными традициями», иначе говоря, типами культуры. Каждая религия претендует на истинность, но истина связана не с «религиями», а с верой индивида. Религия становится истинной тогда, когда человек признает ее и следует ей.

Еще в античную эпоху сформировались две традиции в интерпретации происхождения самого слова «религия». Первая — философская, идущая от римского оратора и философа Цицерона (I в. до н. э.), выводившего это слово из глагола *relegere* (лат. — перечитывать, размышлять), подчеркивая тем самым человеческое измерение религии. Вторая традиция — теологическая, идущая от раннего христианского писателя Лактанция (III–IV вв.), выводившего его из глагола *religare* (лат. — связывать): религия связывает человека с Богом. О религии размышляли и писали не только богословы — многообразие и сложность религиозных явлений заставляли многих мыслителей искать различные подходы для их понимания и изучения. Так, философ

Иммануил Кант связывал религию с чувством нравственного долга, которое воспринимается как божественная воля; антрополог Эдуард Тайлор определял религию как веру в сверхъестественное; психолог Зигмунд Фрейд сравнивал религию с неврозом, а социолог Макс Вебер рассматривал ее как фактор общественного развития. Множество интерпретаций понятия «религия» напоминает об известной индийской басне, в которой говорится, как четверо слепых пытались описать слона: тот, кто держал его за хобот, считал, что слон похож на змею; тот, кто касался его уха, утверждал, что слон подобен вееру; тот, кто дотрагивался до ноги, думал, что слон — это дерево; тот, кто ощупывал хвост, полагал, что слон выглядит, как метла, и все они были по-своему правы.

Чтобы разобраться в различных определениях религии, попробуем их классифицировать.

Во-первых, известны так называемые субстанциональные, или сущностные, определения религии (например, по мнению теолога и философа Фридриха Шлейермахера, сущность религии состоит в ощущении собственной зависимости). Среди таких определений выделяют когнитивные (познавательные), использующие для характеристики религиозных представлений слова «сверхъестественный», «потусторонний», «трансцендентный» (например, как определение Тайлора), и психологические, опирающиеся на личный религиозный опыт (как определение Фрейда).

Во-вторых, существуют функциональные определения, характеризующие религию или как фактор социального изменения (как у Вебера), или как фактор социальной сплоченности — именно так рассматривал религию французский социолог Эмиль Дюркгейм. Он писал, что религия есть система верований и практик, которая объединяет людей в одну моральную общность, называемую церковью.

В-третьих, распространены феноменологические определения религии, основанные на категории «священное». Например, протестантский теолог Рудольф Отто считал, что религия — это то, что вырастает из священного, дает выражение священному и дает переживание священного во всех аспектах. Приверженцы этой позиции полагают, что она позволяет отказаться от концепции разделения мира на сверхъестественный и естественный и от тенденции к сведению религии к антропологическим, то есть биологическим или социальным основаниям, иными словами, к подмене проблемы определения религии проблемой ее происхождения.

В-четвертых, существуют антропологические определения религии, рассматривающие религию как систему символов, формирующую мировоззрение, а также нравственные ценности и нормы поведения верующего индивида. Религия характеризуется как определенная классификационная система, или культурный код, без понимания которого невозможно даже в первом приближении проникнуть в ее смысл (К. Гирц).

В-пятых, религию определяют с точки зрения ее структуры. Каждая религия состоит, по меньшей мере, из пяти сложных элементов. Религиозное мировоззрение, вера — познавательный компонент религии. Он связан с религиозным действием, то есть с ритуалом, как практическим элементом религии. Важнейший элемент религии — психологический. Он представляет собой религиозный опыт, то есть переживания, связанные с верой и проявляющиеся во время ритуалов. Следующий элемент религии — это религиозный этос, то есть образ жизни, определяемый нравственными ценностями и регулируемый нормами той или иной религии. Роль своеобразного моста из рационального мира в мир религиозного опыта выполняет еще один элемент религии — символ.

Каждое определение религии указывает на существование влиятельной научной школы, выработавшей свои специфические методологические принципы исследования многообразия форм религии.

О том, что такое религия, люди задумывались давно. Скажем, древнегреческие мыслители полагали: чтобы понять какое-либо явление, надо, прежде всего, ответить на вопрос, как это явление возникло, поэтому, стремясь понять природу религии, они и пытались выяснить, как она возникла. Существовало мифологическое сказание о том, что почитание Зевса было установлено титаном Прометеем, сложившим первый жертвенник и обучившим созданных им людей совершать жертвоприношения богам. Однако уже в VI в. до н. э. появилось мнение о том, что религия была изобретена людьми. Так, историк Гекатей Милетский писал, что древние правители пытались с помощью почитания богов направить людей к справедливости и честной жизни, используя отчасти их надежду на наслаждения, отчасти их страх перед наказанием. В V в. до н. э. философы-софисты стремились осмыслить религию как социальный феномен, и афинский тиран Критий создал теорию обмана, согласно которой древние благодетельные законодатели изобрели религию, чтобы удерживать людей от совершения тайных преступлений из-за страха перед божественной карой. Позже возникла идея о том, что эти законодатели установили свое собственное почитание или были обожествлены своими благодарными подданными;

подобные воззрения вошли в историю изучения религии как эвгемерические, так как были описаны писателем Эвгемером в IV в. до н. э. В греческой философии сложилась так называемая натураческая гипотеза происхождения религии, связанная с представлением о том, что антропоморфизм (от греч. — по образу человека) — причина возникновения мифологии; эта гипотеза перешла в философию религии Нового времени и превратилась в весьма распространенную теорию. Последнее касается и психологической теории генезиса религии, созданной философом Демокритом (V в. до н. э.) и поддержанной его последователями — Эпикуром (342/341–271/270 гг. до н. э.) и Лукрецием (ок. 95–55 гг. до н. э.), согласно которой «страх смерти и смущение, вызываемое незнанием сущего» породили представления о богах.

В древности появились и первые труды, в которых не только описывались, но и сравнивались религиозные верования разных племен и народов. Среди них, прежде всего, следует назвать «Историю» Геродота (ок. 484–430/420 гг. до н. э.), сочинения Диодора Сицилийского (ок. 90–21 гг. до н. э.), Плутарха (ок. 46 — после 119 гг. н. э.), Лукиана (ок. 120–190 гг.) и др. Средневековые крестовые походы приблизили христианскую Европу, в которой религия воспринималась как *ordo ad Deum* — подчинение Богу (Фома Аквинский), к миру иных, нехристианских религий, и уже в эпоху Возрождения итальянские гуманисты, вслед за арабскими средневековыми философами, стали сравнивать христианство, иудаизм и ислам, находя в этих религиях сходство. Колоссальный толчок для развития культурно-исторических сравнений в области религии дала эпоха Великих географических открытий (сер. XV — сер. XVII вв.), когда европейская цивилизация оказалась перед своеобразным зеркалом культур народов и племен других континентов.

Именно как вид межкультурного сравнения конституирующих элементов религиозной веры и практики и возникает в XVIII в. научное изучение религии в своей ранней, описательной форме, в которой сравнительный метод использовался, прежде всего, для создания классификаций религиозных феноменов.

Первыми исследованиями, в которых использовался такой метод, можно считать грандиозный труд «Религиозные обряды и церемонии всех народов мира» (1723), изданный в Париже с иллюстрациями Поля Пикара, в котором была представлена своеобразная классификация ритуальной практики в различных культурах, а также книгу Жозефа-Франсуа Лафито «Нравы дикарей Америки». Один из родоначальников сравнительно-исторического изучения религии, член

французской Академии надписей Николя Фрере (1688–1749) в своих трудах «Общее рассуждение о сущности религии греков», «О религиозных праздниках в персидском годовом цикле», «Исследование религиозных и философских традиций индейцев», «Наблюдения в области религии галлов и германцев» классифицировал религии, разделив их на политеистические и монотеистические. Фрере рассматривал проблему происхождения богопочитания с позиций эвгемеризма.

Стремление к энциклопедически фундаментальному исследованию, которое бы рассматривало в сравнительном плане «все» религии, привело профессора Коллеж де Франс и члена Академии надписей Шарля Дюпюи, считавшего, что в основе всех религий лежит почитание небесных тел, к написанию многотомного труда «Происхождение всех культов, или Всеобщая религия» (1794). Политический деятель и писатель-романтик Бенджамен Констан де Ребек создал впечатляющее своими размерами сочинение «О религии, рассматриваемой в ее происхождении, формах и развитии» (1824–1831). Он считал, что в основе религии лежит особое чувство, проявляющееся в разнообразной культовой практике и отраженное в мифологических представлениях. Природу этого религиозного чувства пытался определить в сочинении «О культе богов-фетишей» (1760) и другой французский академик — Шарль де Брос, который считал, что в основе религии лежит эмоциональность, наиболее выраженная в первобытном фетишизме. Подталкиваемый страхом и предположением существования невидимых сил, фетишист объединяет противоположное: присоединяет невидимую силу к видимому объекту поклонения, не различая в своем эмоциональном состоянии материальный предмет и ту духовную силу, существование которой он сам предположил.

Становление сравнительного религиоведения связано с возникновением сравнительного метода в языкознании, а также с развитием сравнительно-исторической методологии в этнокультурных исследованиях и социологии. В конце XVIII в. под влиянием сочинения немецкого просветителя И. Г. Гердера «Идеи к философии истории человечества» (1784–1791) формируется представление о единстве человечества, с одной стороны, и о самостоятельной ценности каждой отдельной культуры, с другой. В европейском обществе усиливается интерес к национальным традициям и особенностям отдельных народов, что способствует исследованию нравов и обычаев, изучению национальных языков и народного поэтического творчества. Возникновение этнографии и фольклористики, безусловно, оказало решающее воздействие на начало серьезного изучения мифологических пред-

ставлений и обрядов. В этот период зарождается и отечественное религиоведение, сопряженное с общим процессом создания российской этнографической науки и, естественно, начинается сбор материалов и изучение религиозных представлений и верований многочисленных народов, населявших Российскую империю. Особую роль в этом сыграли труды В. Н. Татищева и М. В. Ломоносова, а также многочисленные научные экспедиции и последующее осмысление их результатов. В 1720 г. в Сибирь была направлена первая научная экспедиция, организованная Академией наук; к первой половине XVIII в. относятся знаменитые Камчатская и Великая Северная экспедиции, экспедиции на Урал, в Поволжье. Многотомные материалы этих многолетних экспедиций содержали, помимо сведений о полезных ископаемых, флоре и фауне, бесценную информацию об образе жизни коренного населения, в том числе и об их обрядах и верованиях.

Как самостоятельная отрасль знания, наука о религии окончательно оформилась в первой половине XIX в. Впервые выражение «наука о религии» — *Religionswissenschaft* — было употреблено в названии ежегодника, выходявшего в течение 1804–1806 гг. в Магдебургском университете, а первой книгой, в которой это понятие было использовано как термин, обозначающий отдельную академическую науку, стал изданный в 1834 г. учебник чешского философа, логика и математика Бернарда Больцано, посвященный истории религии. В 1864 г. французский историк Эмиль Берну назвал свою книгу по истории религии «Наука о религиях», употребив французский термин (*science des religions*). Впервые это понятие по-английски (*science of religion*) было использовано соучеником Э. Берну, выдающимся британским лингвистом и историком религии Фридрихом Максом Мюллером в статье «Семитический монотеизм» (1860). Макс Мюллер стал главным популяризатором термина «наука о религии», широко используя его в своих трудах 1860–70-х гг. Многие исследователи XIX и XX вв. (как, впрочем, и некоторые современные), изучающие историю религии как историю всех религий, в том числе и бесписьменных народов, часто используют немецкий эквивалент *Religionswissenschaft* для наименования своих изысканий, противопоставляя их традиции *Religionsgeschichte* (нем. история религии), то есть тем исследованиям, в которых изучаются только так называемые высшие религии, или религии народов, имевших письменность. Научные исследования в области религии именовались, по преимуществу, «историей религии», а с 70-х гг. прошлого века в академической практике в нашей стране стало использоваться понятие «религиоведение» («религиеведение»), воспринимаемое как калька

с английского (Religious Studies — исследования религии; по аналогии с Cultural Studies — исследования культуры, то есть культурология).

В XX в. сравнительное религиоведение (сравнительное исследование многообразных форм проявления религиозности в разных культурах) способствовало возникновению концепции, утверждающей, что каждая из религий мира является уникальной, каждая придает смысл человеческому существованию, каждая дает свой ответ на экзистенциальные вопросы, а все они имеют общие черты, характеризующие человека как homo religiosus (человека религиозного). Дискуссии об абсолютной ценности той или иной религии не относятся к сфере этой науки, а находятся в рамках теологического или философского дискурсов. Современное религиоведение рассматривает все религии как важный компонент единой культуры человечества, исследуя в равной мере как мировые религии — буддизм, христианство, ислам, так и традиционные региональные или национальные религии, а также современные религиозные движения и культы. Религиоведение анализирует причины возникновения, становления и развития религий в контексте их взаимодействия с различными культурными и социально-политическими процессами.

Возникнув в древности на пересечении ранней философии религии и истории, формируясь и развиваясь вместе с другими социальными науками, сегодня религиоведение — это самостоятельный комплексный междисциплинарный научный проект, исследующий религию исходя из методологических принципов и теоретических парадигм различных гуманитарных наук. Современное религиоведение включает пять научных дисциплин: *историю религии, социологию религии, антропологию религии, психологию религии и феноменологию религии*; каждая опирается на свою теоретико-методологическую традицию, которые нередко взаимодействуют и обогащают друг друга. Именно поэтому наше пособие и состоит из пяти разделов, первый и самый большой посвящен истории религии.

Учебное пособие написали: М. М. Шахнович — с. 6–14, 15–23, 48–62, 362–383, 414–421, 423–426; М. Е. Кравцова — с. 85–116, 169–175; Т. В. Чумакова — с. 200–216; И. Х. Черняк — с. 183–200, 247–269; С. Л. Фирсов — с. 216–234; В. Л. Вихнович — с. 130–149; В. В. Емельянов — с. 24–48; А. В. Коновалов — с. 15–23, 290–307; Т. И. Лузина — с. 235–247; О. К. Михельсон — с. 384–414, 422–423, 426–429; Х. Р. Омархали — с. 122–130; С. В. Пахомов — с. 62–84, 116–122, 150–169, 175–183; М. С. Стецкевич — с. 269–290, 346–359; Е. А. Терюкова — с. 308–346, 359–362.

ИСТОРИЯ РЕЛИГИИ

ГЛАВА 1

Ранние формы религии

Различные ранние религиозные формы, то есть некие представления о сверхъестественном и связанные с этими верованиями ритуалы, в значительной степени составляли основу архаической культуры.

Возникнув десятки тысяч лет назад, древнейшие верования и ритуалы сохранились в религиях так называемых традиционных обществ, воспроизводящих элементы архаического образа жизни до сих пор. К этим религиям относятся религии коренного населения Австралии, Океании, индейцев Северной и Южной Америки, некоторых народов Африки и Азии, в том числе Сибири и Дальнего Востока.

В основе духовной культуры архаического и традиционного обществ находится неразрывное единство *мифа* и *ритуала*, то есть представлений и связанных с ними действий, направленных на обеспечение жизнедеятельности человеческого коллектива (рода, племени).

Миф и ритуал. Окружающий мир представлялся первобытному человеку в значительной мере однородным, он не осознавал полностью свои особенности и не отделял себя от природы. Очень часто человеческие качества переносились на окружающий мир, и наоборот, свойства и объекты космоса проецировались на тело человека. Нередко это происходило опосредованно через какой-либо вид предметов. Например, составные части, детали внутреннего пространства и юрты кочевника или стационарного жилища воспринимались как рот, руки и ноги, кости человека и т. д. Одновременно жилище считали как бы моделью космоса, то есть той частью пространства, которую удалось освоить людям первобытной культуры.

Первобытные люди мыслили при помощи чувственных образов, им не были свойственны общие, абстрактные понятия. Не различались вещь и ее название, зверь и наименование породы, сам человек и его имя. Обобщение происходило на конкретно-чувственном уровне, а абстракция воспринималась как конкретное явление, которое становилось символом других явлений или предметов. Таким образом, идеальное воспринималось как материальное, часть заменяла целое, а причинно-следственные связи воспринимались как метафоры. Сталкиваясь с чем-либо новым, непонятным и непривычным, первобытный человек старался найти похожее на это новое, уже известное ранее ему самому или его предкам.

Загадки первобытного мышления стали открываться нашим современникам относительно недавно. Важные открытия в области мифологического мышления принадлежат К. Леви-Стросу. Он считал, что в основе архаического мышления лежали представления о «бинарных оппозициях», то есть крайностях, внешне противоположных друг другу, но в сознании людей тесно связанных, именно с их помощью осмыслялся мир. В основе архаического мышления лежали представления о крайностях, внешне противоположных друг другу, но в сознании людей тесно связанных между собой, и с их помощью моделировался мир. Сначала человек постигал простейшие противоположности (левое/правое, верхнее/нижнее, теплое/холодное), а затем, используя их как инструмент, осознавал окружающее пространство (север/юг, небо/земля, день/ночь) и сам человеческий коллектив (мужское/женское, старшее/младшее, мы/они, жизнь/смерть). *Мифология* — это своеобразная система символов, главной функцией которой являлось осмысление окружающего мира и места человека в нем.

Каким же представлялся мир, осознаваемый мифологически? Обычно для того, чтобы объяснить устройство этого мира, рассказывался миф о том, как он создавался и как происходил этот процесс в первоначальную, мифическую эпоху (космогония). Причем течение мифического времени нельзя напрямую сопоставить с развитием времени эмпирического, то есть того, которое мы можем измерить, то, к которому привык современный человек. Мифическое время может сжиматься, когда за мгновение произойдут многочисленные важнейшие события, а может и растягиваться сколь угодно долго.

В первоначальное мифическое время мастер-демиург создал землю, моря и горы, воду и огонь, а также планеты и человека. Этот мастер — кузнец, плотник или гончар. Вот почему для первобытного че-

ловека обычная бытовая вещь имела не только утилитарное значение, которое ей придают современные люди.

Акт творения в мифологическом сознании может восприниматься как акт рождения живого существа. Совершающий творение принимает различные обличья, так, например, в мифе жителей северо-востока Азии ворон клюет небо и добывает солнце и луну, а у полинезийцев их мифологический герой Мауи, воспринимавшийся в образе человека, поднимает небо, ловит солнце, определяет смену времен года, успокаивает ветер.

Созданный мир имеет вертикальную структуру и состоит обычно из трех сфер: верхней — небесной, средней — земной, нижней — подземной. Все три сферы соединены осью — мировым деревом, горой, телом человека и т. д. Горизонтально мир может делиться на четыре части по количеству стран света, существует и более дробное деление. Причем в сознании человека вертикальная и горизонтальная модели мира жестко не противопоставлялись друг другу, например одна из сторон света соотносилась с верхним миром, другая с нижним.

С представлениями о создании мира связаны мифы о происхождении человека, социального и кровнородственного коллектива, народа, человечества в целом. Человек создается демиургами из дерева, плодов, костей, глины, земли и т. д. Австралийцам-аранда творение человеческого существа представлялось как расчленение каменным ножом слипшихся комьев, которые находились на дне Мирового океана.

Создание людей может проходить в несколько этапов: сначала появляются сами демиурги, затем обычные люди — мужчины, позднее женщины. В одних мифах из тела людей создавалась земля, в других, наоборот, все элементы созданной Вселенной имели антропоморфный, человеческий облик и происхождение людей — это лишь их выделение из бесконечного количества этих человекоподобных объектов.

Согласно мифам, нередко в творении мира и человека принимали участие близнецы, основатели родов, племен, народов. Нередко эти братья — антагонисты, доброе начало воплощается в одном из них, злое — в другом. Соответственно, один творит светлое и полезное, другой — черное и вредное. Близнецы могут представлять и в зооморфном, то есть подобном зверю облике. К реальной близнецной паре в архаическом обществе существовало особое отношение, так как считалось, что в рождении принимала участие сверхъестественная сила. Близнецов, а иногда и их родителей, изолировали от остального коллектива людей.

Таким образом, важнейшее свойство мифологического мышления — это неокончательное выделение человеком самого себя из сферы окружающей природы, нерасчлененность представлений о природе и человеческом сознании, во многом повлиявшая на специфику тех представлений и ритуалов, которые принято подразделять на различные компоненты, соотносимые с *ранними формами религии*. Причем эти членения не осознавались людьми архаического общества. Выделяемые формы религии более или менее универсальны, хотя у разных народов мира имели свою специфику. Тем не менее, такое разделение целостной системы может быть принято в целях упорядоченного изложения многообразных элементов первобытной духовной культуры, в котором *фетишизм* рассматривается как осознание человеком мира в его предметности, *тотемизм* — как осознание им кровнородственных отношений в качестве единственной известной ему системы социальных связей, а *анимизм* — как осознание им своей познавательной деятельности.

Особенности мифологического мировоззрения были связаны и со структурой первобытного общества, которое в значительной мере было лишено социальных и имущественных различий, присущих всем последующим эпохам.

Каждый народ складывал сказания о Солнце, Луне и звездах, а также о горах и реках, о скалах и озерах, о лесах и равнинах, о пустынях или о болотах, то есть видимых ему небесных телах и о тех местах, в которых жил. Представления о силе духов-хозяев и появившиеся позже представления о могуществе богов — покровителей природы воплощались в многочисленных ритуалах, которые совершались, прежде всего, с целью умилоствления обитателей иного мира. Люди полагали, что во время обряда их связь с духами или богами становится реальной и осязаемой. Стремясь понять, в чем причина смерти или сна, они пришли к выводу, что в каждом человеке есть его двойник, душа, которая может покинуть тело человека. Из этих представлений постепенно развились более сложные верования о бессмертии души. Некоторые исследователи полагают, что первым религиозным общественным институтом был культ предков, то есть почитание душ умерших. Вера в духов и душу была названа *анимизмом* (от лат. — «дух», «душа»).

Мало уяснить себе, что такое мир, человеческий коллектив, отдельный человек — нужно поддерживать необходимые, установленные отношения между людьми, объектами природы и тем самым обеспечивать свое существование. Обеспечение такого порядка производилось с помощью практических действий, тесно связанных с мифами, то есть ритуалов.

Миф становился психологически реальным, «переживался» в *ритуале*, так как в нем символически воспроизводились события доисторического (мифологического) времени по упорядочиванию мира и регулярному воспроизведению этого порядка. Таким образом, особое значение приобрели ежегодно повторявшиеся *календарные обряды*, связанные с циклическими изменениями в природе и влиявшие на жизнь и хозяйственную деятельность человека архаической и традиционной культур. Мифология получила социальное значение, регулируя поведение людей и сплачивая их в единое социальное целое с помощью ритуала.

Исследователи выделяют два типа ритуалов: *отрицательные*, представляющие собой систему запретов или «табу» (от меланезийского — «запрет»), отделяющих сакральный (священный) мир от профанного (мирского), и *положительные* ритуалы, направленные на приближение к таинственному миру священного и на приобщение к нему. К этой группе ритуалов относятся, прежде всего, все виды магии, жертвоприношения, обряды, связанные с почитанием предков, а также искупительные обряды.

Обряды, связанные с этапами жизненного цикла человека (рождением, половым созреванием, заключением брака, смертью), называют *ритуалами перехода*, имея в виду перемещение человека из одного социального статуса в другой. Эти ритуалы считают *инициациями* (от лат. — «посвящение»), при этом каждая инициация состоит из трех ступеней: отделение индивида от занимаемого ранее места, переход через «порог» и восстановление, то есть получение нового места. В некоторых случаях инициации отождествляются со смертью и новым рождением, в результате чего человек утрачивает старую идентичность и приобретает новую, поэтому эти ритуалы сопровождаются сменой имени.

Тотемизм. Одна из ранних форм религии, имеющая существенную социальную основу, — *тотемизм*. Тотемические верования основаны на идее кровного родства какой-либо группы людей, рода, фратрии, исключительно мужской или только женской части племени, а иногда и одного человека (часто вождя или жреца) с тем или иным тотемом. *Тотемом* (от слов «его род» — «тотем» — на языке северо-американских индейцев алгонкинов) — могло быть животное, растение (ворон, орел, змея, эму, кенгуру, банан, саго), явление природы (ветер, гроза, солнце) или даже иногда сложный образ (экспедиция за охрой, смеющийся мальчик). Тотем — это не дух, демон или божество, это родственник, предок. Первопредки человека нередко представлялись в тотемическом зоантропоморфном (то есть с чертами и животного,

и человека) облике. Например, обские угры (ханты и манси) считали, что одна из родовых групп их народа произошла от медведя. Некоторые группы эвенков также считали, что их предком был медведь. Народы Нижнего Амура (нанайцы, ульчи, нивхи, орочи, нигидальцы, удэгейцы) считали, что медведи — это «горные люди», которые, приходя домой, снимают шкуру и живут как обычные человеческие существа. Все эти народы избегали называть медведя прямым именем, а именовали иносказательно — «дедушка», «старик», «отец».

Считалось, что первоначально создали мир и все необходимое человеку. Например, согласно мифу папуасов, из головы сына змеи выросла играющая столь важную роль в хозяйственной и духовной жизни кокосовая пальма. Реальные или символические кровнородственные отношения человеческого коллектива переносились на окружающий природный мир. Чаще всего внутри одной тотемической группы браки были запрещены, то есть она была экзогамна.

Часто человек получал имя своего тотемного предка. Функция связи людей и тотемов выполняется особыми сакральными предметами (у австралийцев — чурингами) — деревянными или каменными пластинами с криволинейным орнаментом, элементы которого и символизируют тотем. С тотемами связывали различные природные объекты, находящиеся обычно в пределах родовой территории, с этими объектами соотносили те или иные сюжеты мифологического повествования.

Тотем осмысливается как находящийся в тех или иных символических родственных отношениях с человеком, поэтому, как правило, его убийство или нанесение ему вреда запрещено. Этот запрет, или «табу», нарушался лишь в экстремальных обрядовых ситуациях, способствующих укреплению связей тотемного коллектива путем разнообразных приемов приобщения к тотему. Отношения людей и их тотемов строятся на принципах взаимовлияния — влияя на тотем в процессе ритуала, можно причинить кому-либо вред или, наоборот, оградить от опасности. Участники обрядовых церемоний «умножения тотемов» стремятся побудить зародышей тотемов к размножению.

Даже в рамках культуры коренного населения Австралии — так называемой классической культуры тотемизма, в сфере тотемических мифов и ритуалов существуют многочисленные различия. Единичные черты тотемических обрядов и представлений, например сюжеты о сожигательстве человека и зверя, зафиксированы практически у всех этносов.

Магия. Многочисленные ритуалы первобытной культуры включают элементы *магии*, то есть действия, цель которых заключается в сверхъестественном (с позиции современного знания) воздействии

через посредство предметов или образов на людей, объекты и силы природы. Такие действия человек мог производить и самостоятельно, и призывая на помощь какого-либо духа или демона. Следовательно, магические ритуалы могут быть как непосредственными, так и связанными с верой в духов, то есть анимистическими. Например, нганасанский охотник резал ножом найденные им на снегу следы врага либо протыкал его изображение из снега, тем самым нанося своему оппоненту вред магическим путем. Единый тип представлений о непосредственном или опосредованном сверхъестественном воздействии в бытовой культовой практике воплощается в многообразных формах. Это многообразие связано с представлениями о различных способах передачи магической силы и разнообразном ее применении.

Магическое воздействие может быть произведено в результате непосредственного контакта, например путем изготовления амулета-оберега человека или жилища. Иногда такое действие начинается реально, а продолжаться должно магическим путем. Колдун прицеливается волшебным предметом, что должно повлечь за собой смерть. При невозможности или нежелании подвергнуть воздействию самого адресата магического обряда ему находят замену: его волосы или ногти, части одежды или предметы утвари. Может быть использовано изображение объекта колдовства либо нечто, похожее на этот объект.

Магическим путем можно и отпугнуть злое начало, окулив дымом охотничье снаряжение, и обезопасить себя, например, прикрыв волосы, чтобы их не использовали с негативными целями. И конечно, особый смысл и силу приобретало в сознании первобытного человека слово. Чукотский охотник лишь говорил: «О моржи! Я кладу ваши уши на широкую железную сковородку, чтобы вы не могли слышать шуршащего звука подъезжающей байдары». То есть достаточно было лишь словесного заговора, чтобы обеспечить удачу на промысле.

Источник многих верований и обрядов — страх. Известный норвежский путешественник Кнут Расмуссен в книге «Великий санний путь» описал свою беседу с эскимосским шаманом по имени Ауа. «Мы боимся, — сказал Ауа исследователю. — Мы боимся непогоды, с которой должны бороться, вырывая пищу у земли и у моря. Мы боимся голода и холода в наших снежных домах, мы боимся болезни, которую ежедневно видим около себя. Не смерти боимся, но страданий. Мы боимся мертвых людей и душ зверей, убитых на ловле. Мы боимся духов земли и воздуха. Вот почему предки наши вооружались старыми жизненными правилами, выработанным опытом и мудростью поколений. Мы не знаем, почему правила таковы, но следуем им, чтобы нам было

дано жить спокойно. Мы боимся всего, чего не знаем. Боимся того, что видим вокруг себя, и боимся того, о чем говорят предания. Поэтому мы держимся своих обычаев и соблюдаем наши запреты».

Жизнь людей первобытного и тех традиционных обществ, которые еще не знали земледелия, определялась удачей в промысле, так как охота и рыболовство были их основным способом добывания пищи. Желание обеспечить заранее успешный результат промысла вызвало появление *продуцирующих обрядов*, то есть магических действий, призванных умножить число промысловых животных. Эти обряды возникли в глубочайшей древности и, вероятно, были одними из самых ранних ритуалов вообще. В традиционных культурах разных народов в качестве своеобразной «компенсации» ущерба, нанесенного природе во время сезона охоты, существовали праздники благодарения, во время которых духам природы «возвращали» кости убитых зверей, с тем чтобы те могли «возродиться» и вновь стать добычей охотников.

Магия имела решающее значение в тех отраслях хозяйственной деятельности человека, которые были основаны на удачном стечении обстоятельств. Так, магические приемы должны воздействовать на погодные условия, например вызвать дождь и т. п. Магические методы применялись для лечения больных, а также при реализации естественной человеческой потребности — продолжения рода. Для привлечения любовного партнера использовались зелья и танцы, особые виды одежды и словесные формулы. Многие ритуальные действия носили вредоносный характер и часто были направлены против врага. Так, перед началом военных действий имитировалось сражение, а затем по магическим законам ритуальная победа должна была превратиться в реальную. Причем женщины помогали воинам, так как жены были магически связаны со своими воюющими мужьями и соблюдали различные табу во время сражения. В практической жизни и сознании носителей первобытной культуры зачастую не разделялись магические приемы колдуна и использование им лечебных трав, массажа, и то и другое входило в процесс исцеления. Элементы любовной магии и укрощения, которые должны были привлечь возлюбленную, вызвав у нее положительные эмоции, были средствами достижения единой цели, причем магическое и эстетическое не разграничивалось. Запрет шумного поведения на охоте, связанный с реальной возможностью вспугнуть зверя, сливался с магическими табу, основанными на вере в возможность зверя понимать человеческую речь.

Различные магические обряды были связаны практически со всеми сторонами человеческого бытия. Одной из форм магической практики

были гадания (мантика) с целью предсказать будущее. Предсказатель не претендует на воздействие на мир, а лишь старается предугадать ситуацию, определить возможности дальнейшей деятельности, выявить неизвестное событие или реконструировать прошлое. Часто гадания были приурочены к календарным обрядам, нужно было определить качество и количество будущего урожая, состояние погоды. Предсказание связано с интерпретацией положения планет, полета птиц, формы печени жертвенного животного, трещин на обожженной кости и т. п. На естественную и искусственно созданную «картину» проецировалась часть окружающего пространства, например трещины на лопатке показывали гадателю дорогу путника, местонахождение пропавшей вещи и т. д. Гадать мог как обычный человек, так и «профессионал». Таковым нередко оказывался шаман, и его предсказания включались в качестве составной части в шаманский обряд — камлание.

Шаманизм. Само слово «шаман» заимствовано из языка тунгусо-маньчжурских народов. *Шаман* (от эвенкийского — «исступленный») — человек, который считается посредником между миром людей и миром духов. Совокупность ритуальных действий шамана принято называть камланием (от алтайского — «кам», то есть «шаман»).

Шаманизм опирается на архаические преставления, связанные с *анимизмом*, то есть с верой в наличие многочисленных духов, в том числе духов-предков, и с верой в существование души у человека и других существ. В шаманизме отождествляются микрокосм и макрокосм, то есть природа и человек. Шаманизм как религия характеризуется наличием шамана в качестве посредника между людьми и духами, представлением о трехчастной модели мира и способностях шамана к путешествию по этим сферам, а также обрядовым действием — то есть камланием. Некоторые исследователи считают шаманизм исключительно сибирским феноменом, однако его проявления существовали в культурах большинства народов.

По традиции шаманом становился тот, чьи предки были шаманами. Однако считалось, что духи сами выбирают человека для будущего шаманского служения. Шаманские мифы описывают это избранничество как развитие брачных отношений между будущим шаманом и избравшим его духом. Считалось, что духи погружают посвящаемого в сон, во время которого он символически умирает, духи расчлениют его тело, а затем создают заново. Прежний человек как бы умирает, а из его останков возникает другой, наделенный особыми качествами общения с духами, способный лечить, противодействуя духам болезни, предсказывать, отправлять душу умершего в предназначенное для нее

место и путешествовать с нею по вертикальным и горизонтальным частям мира. Для такого путешествия было необходимо связующее звено между мирами, которое осмыслялось в виде лестницы, реки и дерева.

Шаманским космологиям свойственно трехчленное деление мироздания на верхний, средний и нижний миры, каждый из которых, в свою очередь, членится на несколько ярусов или слоев. Эти миры соединены мировым деревом или космической рекой: ее исток, чаще всего, соответствует верхнему миру, а устье — нижнему. Обычно в шаманской мифологии отчетливо прослеживается отождествление положительного, светлого начала с верхом, небом и югом, а отрицательного, темного — с низом, миром мертвых и севером (или западом). Верхний мир населяется добрыми духами (часто во главе с верховным божеством), подземный мир — вредоносными духами и душами умерших, средний мир — людьми и многочисленными духами-хозяевами.

Шаману были нужны не только внутренняя сила и особые знания, которые он часто получал от своего предшественника, но и внешние атрибуты и, прежде всего, бубен, колотушка и костюм. Бубен — это не просто музыкальный инструмент, который шаман использовал во время камлания, хотя собственно музыкальные компоненты обряда имели немаловажное значение, например, различные звуки использовались для вызывания разных категорий духов. Бубен символизировал женское начало, колотушка, которой ударяют по музыкальному инструменту, — мужское, иногда бубен осмыслялся как модель космоса, кроме того, бубен — это жилище духов, помощников шамана. Одновременно он воспринимался и как транспортное средство: конь, олень, собачья упряжка или мифическое животное, на котором шаман путешествует по небесным, земным и подземным сферам. В этих путешествиях шамана подстерегают разнообразные опасности, и тогда бубен и колотушка выступают в качестве оружия.

У одних народов шаман участвовал в обряде в обычной бытовой одежде, у других имел некоторые специфические детали костюма, повязку либо маску, в ряде регионов шаманские действия производились только в специальном одеянии. Такой костюм нередко воспринимался как шкура зверя или оперение птицы, в которых, как считалось, перевоплощается шаман. В распоряжении шамана находится особая категория духов-помощников, именуемая часто в шаманских песнопениях его «силой», «свитой» или «войском». Нередко духи-помощники выступают в образе птиц, рыб или наземных животных — символов различных сфер мироздания.

Обычно камлание начиналось с того, что шаман призывал духов. Эти духи, считалось, могут иметь половую принадлежность, противоположную полу шамана, в некоторых случаях обряд отражал представление о наличии сексуальной связи между шаманом и духом. Иногда шаман-мужчина во время обряда надевал женский костюм, считая, что его дух — мужского пола. Эти представления, возможно, возникли в ту эпоху, когда шаманство было преимущественно женским занятием. Важно, что вступать в непосредственный контакт с духами шаман мог в состоянии транса или экстаза; для достижения этого нередко использовались галлюциногенные вещества.

Хотя ранние формы религии являются основой мировосприятия первобытного человека, эпоха архаики — это лишь время сложения и наиболее яркого их развития. Специфика мифологического мышления проявляется и в более поздние исторические периоды, практически до сегодняшнего дня. Мифы стали основой для развития искусства и литературы. Магия, мантика, шаманизм видоизменялись, при этом оставаясь устойчивыми компонентами культуры разновременных цивилизаций. Естественно, что в последующие периоды многие элементы архаических мифов и ритуалов не прекратили свое существование, а либо развивались независимо от новых религиозных систем, либо становились их неотъемлемыми элементами.

Вопросы для повторения

1. Каковы основные черты мифологического мышления?
2. В чем заключаются особенности тотемизма как ранней формы религии?
3. Что такое магия?
4. Каковы особенности шаманской ритуальной практики?

Рекомендуемая литература

- Басилов В. Н.* Избранники духов. М., 1984.
Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985.
Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980. Т. 2. М., 1982.
Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме. М., 1984.
Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990.
Элиаде М. Словарь религий, обрядов и верований. СПб., 1997.

ГЛАВА 2

Национальные религии

§ 1. Религии Древнего Востока

Религии Древнего Востока родились в конце IV тысячелетия до н. э. в сельскохозяйственных поселениях Египта, Месопотамии, Элама и Хараппы, возникших по берегам великих рек — Нила, Тигра и Евфрата, Каруна, Керхе и Инда. Все они имели общие черты как при возникновении, так и в своем развитии.

Во-первых, эти религии были результатом развития Homo sapiens, перешедшего от присваивающей экономики (собирательство, охота) к производящей (скотоводство и земледелие). Научившись окультуривать злаки, кочующие по земле скотоводческие общины стали получать гораздо больше продуктов, чем необходимо для выживания племени. Люди поняли, что заниматься земледелием выгодно, поскольку оно позволяет увеличить численность детей в семьях и поголовье скота в общине. Заниматься земледелием можно было только большими коллективами, потому что земля в жарком климате постоянно нуждалась в искусственном орошении, и необходимо было проводить каналы. Люди, жившие ирригационным земледелием, перестали мигрировать и поселились в хорошо защищенных поселениях, которые позже были ограждены стенами (отчего и название «город»). В условиях оседлой сельскохозяйственной жизни появилась вера в божество, объединившее племена в один город на основе не родовой, а трудовой солидарности общин. Итак, первая особенность религий Древнего Востока — появление веры в городских богов, которым поклоняются наряду с духами, животными, растениями и т. д.

Во-вторых, поскольку каждый земледелец имеет собственное жилище, то и городской бог, разумеется, должен жить в своем доме. По-

этому первые города складываются вокруг храмов, находясь под их защитой и проявляя свою покорность воле бога. Бог, как и человек, хочет есть и пить, красиво одеваться, усладить свой слух красивыми мелодиями. У него есть семья, которая желает того же. Таким образом, храмовый культ с его многочисленными праздниками и жертвоприношениями — это вторая особенность религий Древнего Востока.

В-третьих, живя долго на одном месте, земледelec подолгу смотрит вокруг себя и над собой и видит строгий порядок, царящий как в животном царстве, так и на звездном небе. Этот порядок согласуется с ритмами его жизни и с основными этапами его работы, что служит поводом для объявления сил природы и небесных тел покровителями земного бытия. Отсюда берут начало календарные ритуалы, в которых человек чувствует себя учеником и подражателем силам природы. И важнейшие из них — битва молодого вождя общины со старым, повторяющаяся весенние брачные состязания животных, священный брак, венчающий победу молодого вождя, и почитание бога плодородия, умирающего и воскресающего вместе с брошенным в землю зерном.

В-четвертых, каждая религия Древнего Востока имеет собственную письменную традицию, а письмо позволяет не только усваивать старые истины, но и изменять их, отрицая или дополняя новыми мыслями, поэтому религии этого времени впервые в истории получают возможность развития. Однако, начавшись одинаково и имея в своей основе общие свойства, религии Древнего Востока уходят далеко друг от друга по мере исторического развития народов.

1.1. Религия Древнего Египта

Древнеегипетская цивилизация развивалась на протяжении четырех тысяч лет на территории Северо-Восточной Африки, в дельте и долине реки Нил. Население Древнего Египта уже с конца IV тысячелетия до н. э. выработало единую систему ценностей, и самыми главными в ней были *культ Нила* (бог Хапи) и *культ царя* (егип. «фараон», что означает «дворец»). Нил разливался в одно и то же время (19 июля), и начало его разлива совпадало с появлением на небе звезды Сириус. Поэтому египтяне считали эту звезду богиней, повелевающей Нилом. Однако с течением времени царский культ стал выше нильского и царь получил право управлять как разливами реки, так и самим Сириусом. Без священной фигуры царя египетское государство не могло существовать точно так же, как египетское хозяйство не смогло бы функционировать без ежегодных нильских разливов.

Древнеегипетский царь был обожествлен уже в самом начале цивилизации: считалось, что волей царя создавался мир и каждая тварь этого мира, по его желанию разливался Нил и восходило Солнце; царю принадлежала вся земля на территории Египта (которая поэтому считалась священной); люди Египта считались «слезами бога», его *эманациями* (истечениями его тела: потом, слезами, кровью), инструментами, которыми он работает. Все остальные боги были младше фараона и находились у него в подчинении. Считалось, что у фараона было два тела — человеческое и божеское (солнечное, золотое), причем божеское его тело видели только сами боги. Единство царского тела магическим образом обеспечивало единство территории Египта и государства в целом, поэтому его нужно было сохранять от разложения. В своей земной жизни фараоны редко показывались смертным, предпочитая находиться за стенами дворца и разговаривать с придворными из-за ширмы. Если же происходило ослабление царской власти или свержение законных правителей, страна переживала глубочайший кризис, который мог длиться несколько столетий.

В каждом номе (области) Египта почиталось собственное божество, бывшее когда-то духом данной местности или тотемом наиболее сильного из обитавших здесь племен. Так, в Абидосе и Бусирисе почитали бога Осириса, в Эдфу поклонялись Гору, в Коптосе славилы богиню любви Хатор, в Гелиополе — сперва Атума, затем Ра (ипостаси Солнца), в Мемфисе — бога-демиурга Птаха, в Гермополе — лунного бога Тот и т. д. Поражает обилие зооморфных богов: в Египте поклонялись священной силе сокола (Гор), ибиса (Тот), крокодила (Себек), шакала (Анубис), скарабея (Атум), быка (Апис), барана (Хнум), кошки (Баст), почитали змей, скорпионов, некоторые виды рыб. Поклонялись египтяне и растениям (сикомора, финиковая пальма, лотос, папирус) и даже неодушевленным предметам (в основном инсигниям), то есть знакам царской власти — скипетру, короне, царскому одеянию).

В каждом египетском номе создавалась своя версия происхождения мира (*космогония*), но до нас дошли только три таких древних сказания. Их называют по именам городов, где они созданы: гелиопольская, мемфисская и гермопольская космогонии. Согласно версии из Гелиополя, вначале существовал только океан по имени Нун. Из него появился солнечный бог Атум, «сам себя создавший». Затем Атум породил из самого себя первую пару божеств — Шу (свет, воздух) и его жену Тефнут (влажность). От них родилась вторая пара — бог Геб (земля) и богиня Нут (небо). Те, в свою очередь, породили две пары богов: Осириса и Исиду, Сета и Нефтиду. В этих парах бог и богиня были

одновременно мужем и женой и братом и сестрой. Осирису была дана власть над плодородным районом Египта («черной землей»), Сет получил в подарок «красную землю» пустыни. Впоследствии это обстоятельство стало причиной драматического конфликта между братьями, о котором речь пойдет ниже. Что касается людей, то в гелиопольской космогонии они считаются «слезами Атума» (впоследствии их будут называть «слезами бога», имея в виду фараона).

В космогонии, происходящей из Мемфиса, бог Птах творит мир и людей силой своего божественного слова. Творческими силами бога являются его сердце (орган накопления и переработки мыслей и чувств) и порожденные сердцем желания, высказанные устами бога. Согласно космогонии Гермополя, мироздание было создано усилиями восьми божеств мужского и женского рода: Нун и Нунет (океан), Ху и Хахухет (бесконечность), Кук и Каукет (мрак), Амон и Аманет (невидимость). Эти боги получили имя «божественной восьмерки» (древнегреч. «Огдоада»). Боги Огдоады изображались в облике лягушек, богини — в образе змей. Результатом их деятельности было то, что из первоначальных вод выступил первый холм суши, и началось порождение первых материальных форм. Что касается людей, то, согласно гермопольской космогонии, они вышли из яйца, созданного богами и положенного на первохолм. В более позднее время гермопольцы утверждали, что людей слепил на гончарном круге бог Хнум.

Основной формой религии в то время был ритуал, а основным моментом ритуала — *жертвоприношение*, которое представляло собой энергетический обмен между двумя мирами. Такой обмен был взаимовыгодной сделкой: мертвые, получая необходимые продукты, могли поддерживать свое существование в загробном мире; живые, помогая мертвым, могли рассчитывать на их магическое содействие при получении плодов нового урожая.

Два основных аспекта египетской религии — обеспечение плодородия и сохранение целостности страны — нерасторжимо слились в образе бога Осириса из гелиопольской космогонии. В результате возник центральный миф всей египетской культуры — *миф об Осирисе и Исиде*, который, однако, нигде в древнеегипетской словесности не изложен в полном виде. Отдельные фрагменты этого мифа мы находим в надписях на гробницах и царских пирамидах, в гимнах и сказаниях, но полной его версией мы обязаны древнегреческому историку Плутарху, оставившему подробный труд «Об Исиде и Осирисе». Абидосский бог Осирис почитался в Египте как покровитель всех производительных сил природы. Его сравнивали и с зерном, и с плодами виноградной

лозы. Сев считался похоронами Осириса, появление всходов воспринималось как его возрождение, а срезание колосьев во время жатвы — как умерщвление бога. В египетском календаре Осирис олицетворял время пробуждения и активной деятельности природных сил (весну и часть лета). Миф, продолжающий гелиопольскую космогонию, рассказывает, что брат Осириса Сет позавидовал его статусу бога плодородной земли и захотел сам стать правителем Египта. Он убил его, расчленил его тело на множество частей (их число соответствует числу египетских номов) и каждую часть поместил в каком-либо номе. Исида долго ищет своего мужа и брата, но не может найти и обращается за помощью к богу солнца Ра. Ра сообщает ей печальное известие о гибели супруга и советует, собрав части его тела вместе, захоронить их в земле. Затем Исиде надлежит зачать от мертвого супруга сына, который родится с головой сокола и будет носить имя Гор. Возмужавший Гор вступит в борьбу с дядей и отомстит ему за смерть отца. Одновременно Исида добьется на суде богов признания Гора единственным наследником Осириса на власть в Египте. Все вышло так, как сказал мудрый Ра. Но в ходе поединка обе стороны пострадали: Гор вырвал у Сета детородный орган, а Сет лишил его глаза. Этот глаз Гор вставил своему мертвому отцу, в результате чего Осирис ожил и прозрел в загробном мире, став его владыкой и судьей. Гор же стал со славой править в Египте, а побежденный Сет был изгнан в свою пустыню.

Культ Осириса становится центром всех загробных верований древних египтян. Живой фараон отождествляется с Гором и считается его жрецом, а мертвый становится равен Осирису. Тело Осириса символизирует не только тело Египта (расчлененное злодеем и затем собранное вновь), но и тело фараона, которое должно быть неподвластно разложению. Отсюда возникает идеологическое представление о различии судеб человека и царя. Царь наделен физическим бессмертием и жизнью в загробном мире, человек же смертен, тело его подвержено разложению и другой жизни он не имеет. Впрочем, существуют и исключения из этого строгого правила, касающиеся тех, кто имеет доступ к царскому телу и хорошо выполняет порученные царем обязанности. Это чиновники высшего ранга, которые за беспорочную службу могут получить от царя земельное владение с усадьбой и приставленными к ней царскими людьми, а также гробницу — залог будущей вечной жизни. С этого момента начинается развитие древнеегипетской религии, которая перестает быть исторически однородным явлением.

Каждая эпоха древнеегипетской истории имеет своего бога-фаворита, власть которого безоговорочно отождествляется с властью царя

(и без того уже бывшего Осирисом). Так, Египет Раннего и начала Старого царства (начало III тыс. до н. э.) поклонялся различным ипостасям бога Гора. Начиная с V династии усилился гелиопольский культ Ра. В эпоху Среднего и Нового царства характер власти определял культ Амона из города Фивы. В конце египетской истории на первый план выступил Тот. Однако, несмотря на эту смену «фаворитов», объяснявшуюся различными политическими обстоятельствами, основным критерием развития древнеегипетской религии было изменение характера отношений между царем и человеком.

В эпоху Старого царства (XXIX–XXIV вв. до н. э.) развиваются появившиеся еще в раннегосударственный период концепции бессмертия царя и бессмертия чиновника. Царское бессмертие воплощено в пирамиде, которая представляет собой одновременно символическое царское тело, жилище царя, место принятия им пищи, а также место его воскрешения и вознесения на небо. Божественная сущность фараона состоит из нескольких ипостасей, среди которых важнейшими являются тело (*хат*), душа (*ба*), двойник или образ (*ка*) и имя (*рен*). После смерти фараона его тело мумифицируют и помещают в саркофаг, образ фараона изображают на стене пирамидной камеры, там же размещается и его написанное имя. Что же касается ба, то ее удается оживить при помощи жертв и заклинаний, после чего начинается длительное странствие души фараона по подземному царству. На своем пути она встречает многочисленных чудовищ, спастись от которых можно, только зная их имена и непрерывно заклиная их. Наконец, душа выбирается из подземного царства на солнечный свет и взлетает в небо, в область северных звезд, где фараону обеспечен торжественный прием и уважение со стороны всех других богов. О путешествии ба рассказывают многочисленные Тексты Пирамид, составленные специально для умершего царя и служащие для его ба инструкциями по восхождению на небо.

Совершенно иначе устроено бессмертие царского чиновника. При своей жизни он с помощью резчиков переносил свое владение в пространство гробничного рельефа, а затем приказывал изобразить самого себя смотрящим на свое богатство. Когда вельможа умирал, то, по представлению египтян, он перемещался в мир изображений на своей гробнице — то есть в мир своего ка. В этом мире он жил совершенно свободно, не подчиняясь верховной власти, не имея семьи, не исполняя никаких поручений и блаженствуя на фоне постоянного труда своих подчиненных (также изображенных на гробнице). Однако его вечная жизнь длилась ровно столько, сколько жило само изображение.

Если гробница повреждалась, это касалось и благополучия ее владельца, если же ее уничтожали, владелец умирал второй раз и на сей раз уже окончательно. Люди нечиновные на бессмертие рассчитывать не могли. Их имена забывались, их изображения, если они и были, служили изображениям своих господ, их погребения были безымянны и не имели даже холмиков.

Кризис царской власти в конце эпохи Старого царства стал причиной глубокого переворота в сознании египтян. Разрушилась старая система ценностей, а открывшуюся духовную свободу древний человек никак использовать не мог. Ему хотелось или заслониться от хаоса новой религиозной схемой, или стать союзником разрушения, завершив его собственной гибелью. Египтяне разграбляют пирамиды своих царей, растаскивают с них камень, бедняки совершают нападения на дома знати, градоначальники управляют хозяйством ими же поставленных марионеточных фараонов. Жизнь Египта все более погружается во мрак, и в текстах этого времени (которое историки назовут Первым Переходным периодом) слышны скептические голоса уставших от жизни людей, желающих покончить с собой. В то же время чиновники, разбогатевшие на разграблении казны, постепенно начинают вписывать инструкции, ранее предназначавшиеся для царского ба, в тексты собственных саркофагов (они так и будут называться учеными — Тексты саркофагов). Воспользовавшись безнаказанностью, они желают обеспечить себе именно царское, а не чиновничье бессмертие и оказаться на небе рядом с фараонами прошлого. Впрочем, и в гробничных надписях конца Старого царства, и в Текстах саркофагов звучит и другой мотив — ответственность человека за свои деяния на Страшном суде богов, взвешивание грехов человека и определение его судьбы. Значит, в чиновниках, желающих после смерти уподобиться царям, заговорила-таки тревожная совесть.

Египетская религия эпохи Среднего и Нового царств (XXI–XI вв. до н. э.) — преимущественно религия Амона, которая затем становится религией божественной триады (Амон, Ра и Птах). Фараоны этого времени, памятуя о разграблении пирамид, не желают лежать на виду у народа. Они предпочитают утаивать свои тела в склепах Долины царей. Поэтому на первый план в идеологии Среднего царства выходит именно фиванский Амон, имя которого означает «таинственный, скрытый, невидимый». Так говорят о ночном солнце, освещающем мир мертвых. Культ Амона сперва был слит с гелиопольским культом Ра, получился синкретический бог Амон-Ра. А затем возникла идея триады Амон-Ра-Птах, о которой в одном из гимнов Амону сказано так:

«Трое богов — Амон, Ра и Птах — суть все боги. И нет ни одного, подобного им. Тот, который Амон и который скрывает свое имя, лицом своим (подобен) Ра, а телом своим он Птах».

В XVII в. до н. э. на Египет напали многочисленные племена гиксосов (жители Ближнего Востока), которые в короткие сроки захватили всю территорию страны и в течение столетия удерживали власть над ней. Гиксосы принесли в Египет свои культурные традиции и в том числе мифы о своих богах. Египтяне оказались восприимчивы к этим мифам, и с этого времени в составе номовых пантеонов оказываются Иштар (вавилонская богиня любви), Хадад (бог дождя и ветра), Ям (бог моря) и другие божества семитских народов, а египетский Сет сливается с семитским богом-первопредком Шетом (или Сутехом). Тогда-то моноэтнический Египет становится прибежищем множества мигрирующих народов, попадающих сюда через Красное или Средиземное море. Однако вся эта пестрота культовой жизни не смогла затмить влияние традиционного бога Амона и его жрецов.

После разгрома гиксосов в кругах элиты начинает создаваться новая концепция бессмертия, на сей раз касающаяся уже любого человека, который имеет в своем распоряжении *Книгу Мертвых*. Если тексты пирамид или саркофагов были предназначены для обеспечения загробной жизни бога и близких к нему людей, то Книга Мертвых рассчитана на всякого, кто ее имеет. Однако она не предоставляет никаких гарантий счастливого загробного будущего. В этой книге (по сути, являющейся повторением пирамидных и гробничных заклинаний) содержится радикально новое представление о человеческой судьбе, позволяющее говорить о формирующейся египетской этике. В главе 125 перечисляются человеческие преступления и грехи, за которые людей могут лишить загробной жизни (причем сюда входят не только собственные неблагоприятные поступки подсудимого, но и подстрекательство других людей к злодеянию). Решающим доводом в пользу бытия или небытия человека после смерти оказывается свидетельство его сердца перед тронном Осириса, произнесенное на Страшном суде. Задача Книги Мертвых — повлиять на сердце, с помощью магии и заговоров склонив его к лжесвидетельству. Точно так же можно обезопасить и судей загробного мира (если знать их имена). Если же в твоём распоряжении нет Книги Мертвых, ты будешь «неграмотно» вести себя в загробном мире, не сможешь заковать свое сердце и вместо прекрасных полей, на которые попадают после суда праведники, твое ка отправится в пасть чудовища по имени Пожирательница. Интересно, что «читать» эту книгу нужно было только после смерти (ее кла-

ли в могилу), а при жизни все, что требовалось от человека, — это ее купить. Поэтому книга продавалась бойко, и до нас дошло огромное количество ее списков, сделанных в самые разные эпохи египетской истории, начиная с Нового царства. Таким образом, сформировавшиеся религиозно-этические представления египтян в очередной раз оказались поглощены верой в действенность магических заклятий. Но дистанция между царем и человеком здесь уже минимальна, поскольку и тот, и другой пользуются одинаковым рецептом бессмертия.

Магия в Египте всегда побеждала любые попытки рационального отношения к жизни. Мышление египтян было насыщено религиозно-символическими действиями. Так, желая лишить человека жизни в загробном мире, у его статуи отбивали нос (нос считался органом дыхания). Напротив, желая накормить изображение умершего (его двойника), подносили к нему двойники-муляжи продуктов и читали формулы, слушая которые, покойник принимал пищу. Заупокойным жрецом при гробнице мог быть любой человек, читающий написанный на ней текст (в наше время такими жрецами являются египтологи), или просто изображение человека, высеченное на той же гробнице. Магический символизм египтян способствовал выработке абстрактных категорий мышления: так, загробный мир понимался ими без указания на его конкретное географическое расположение (в ранние времена Египта образом мира мертвых был Запад — место захода солнца).

В эпоху Нового царства (XVI–XI вв. до н. э.) Египет стал вести активную завоевательную политику. Все больше египтян стали бывать за пределами своей священной земли, что способствовало расширению их кругозора и изменениям религиозных представлений. Всюду они видели одно и то же: людей, подчиняющихся своим правителям и поклоняющихся местным богам. Оказалось, что египетская жизнь — только один из вариантов общечеловеческой жизни, подчиняющейся значимой для всех народов божественной силе. Каково имя этой силы, египетский человек не знал, но чувствовал, что именно она распоряжается судьбами всей известной ему земли. Самым доступным образом такой силы было для него Солнце. Царь в Египте всегда считался солнечным богом, младшим Солнцем или сыном Солнца. У Солнца в Египте было множество ипостасей: Атум, Ра, Амон. Но наиболее ярким и натуралистичным образом солнца был Атон — божество, известное со времен Старого царства. Поэтому нет ничего удивительного в том, что *религиозная реформа*, которую провел в XIV в. до н. э. фараон Аменхотеп IV, формально была реформой солнечного культа. Согласно его представлениям, Атон — животворящий бог, в одиноч-

ку создавший все части мироздания. Его власть распространяется на все земные народы, но своим любимым народом он избрал египтян. Фараон является сыном Атона, а его семья также наделена солнечным веществом и излучает божественный свет.

Новый фараон стер с монументов имя Амона, вписав вместо него иероглиф солнечного диска с человеческими руками, означавший «Атон». Потом он поменял свое имя, означавшее «Амон доволен», на Эхнатон, что значило «Угодный Атону». То же самое сделали жена царя (знаменитая Нефертити) и его приближенные. Затем царь со своей семьей переехал из Фив (которые были городом Амона) в город Ахет-Атон, специально построенный в пустыне. Город этот имел прямые перспективы, сходящиеся к храму Атона, составлявшему в длину около 200 метров. К храму примыкали художественные мастерские, также выполнявшие идеологическую задачу: работавшие в них художники должны были создавать портреты царской семьи, чтобы солнечный свет, исходящий от нее, освещал и согревал всех жителей Египта. Вокруг фараона сразу обосновалось новое жречество и новая бюрократия. К Фивам фараон отнесся с полным равнодушием, что немедленно сказалось на материальном положении жрецов Амона и соответственно на их отношении к новой религии. Своему богу Эхнатон слагал прекрасные гимны, в которых воспевал его благу волю, величие и заботу о живом мире. Культ загробного мира в это время отошел на второй план, уступая место восторженным словам о единстве и многообразии земной жизни, находящейся под властью Солнца.

Сразу после смерти Эхнатона культ Атона начинает слабеть. Город фараона-солнцеклонника постепенно опустел, а наследники трона в конце концов возвращаются к старому почитанию Амона. После возвращения Египта к вере отцов культ Амона-Ра усиливается, а имена Атона стираются со всех памятников. В конце Нового царства и в более поздние времена египетской истории Амон-Ра приобретает черты верховного бога Египта, владыки всего пантеона и покровителя фараонов всех династий (хотя он никогда не являлся универсальным богом). Полководцы, приходившие к власти в Египте путем завоеваний (как, например, ливийские вожди или Александр Македонский), считались легитимными правителями только после коронации жрецами Амона-Ра и провозглашения его сыновьями. Без признания со стороны фиванского жречества они в глазах всех египтян были только узурпаторами, с которыми надлежало вести беспощадную войну.

Наряду с кульгом Амона-Ра к концу египетской истории усиливается почитание Тот — бога луны, письма, счета, которого греки отожд-

дествили с покровителем разума, грамоты и торговли Гермесом. До нас дошло множество трактатов, приписываемых самому Тоту-Гермесу Триждывеличайшему. В них устами Гермеса говорится о некоем едином Боге, создавшем небеса, землю, живой мир и человека. Человек превосходит все существа мироздания разумом и способностью сознать жизнь, его объявляют здесь смертным богом, в то время как сам бог назван бессмертным человеком. Человек может уподобиться Богу, если овладеет всеми магическими науками, предлагаемыми Гермесом (из которых наиболее существенны медицина, астрология и алхимия), и тем самым возвыситься над своей смертной природой. Ранее такими способностями и возможностями обладал только египетский фараон, получавший их из инструкций Книги Мертвых и более ранних каменных книг. Так египетский царский монотеизм обернулся верой в духовное могущество богочеловека. Что же касается египетского политеизма, то он стал частью народной магии, воплотившейся в знахарских заговорах и амулетах. И египетская религия подошла к своему концу, полностью уравнивая бога-царя с человеком в познании тайны бессмертия.

Вопросы для повторения

1. Каковы особенности древнеегипетских мифов о происхождении мира?
2. Расскажите о функциях бога Осириса в древнеегипетском пантеоне и значении его образа для культовой практики.
3. Каково содержание религиозной реформы Эхнатона?

Рекомендуемая литература

Большаков А. О. Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства. СПб., 2001.

Коростовцев М. А. Религия Древнего Египта. М., 1983.

Культура Древнего Египта. М., 1976.

Матъе М. Э. Древнеегипетские мифы. М., 1956.

Павлова О. И. Амон Фиванский. Ранняя история культа. М., 1984.

Тюраев Б. А. Бог Тот. СПб., 2002.

1.2. Религия Древней Месопотамии

Месопотамская культура возникла среди пустыни и заболоченных озер, на бескрайней плоской равнине, однообразной и на вид совер-

шенно серой. На юге равнина обрывается соленым Персидским заливом, на севере переходит в пустыню. Здесь протекают две полноводные реки — Тигр и Евфрат. Они разливаются весной, в марте-апреле, когда в горах Армении начинается сезон дождей и обильно тает снег. Разливаясь, реки несут много ила, служащего отличным удобрением для почвы. Но половодье губительно для человеческого коллектива: разрушаются жилища, гибнут люди. Кроме весеннего половодья людям часто приносит вред сезон дождей (ноябрь-февраль), во время которого дуют ветры с залива и разливаются каналы. Чтобы выжить, нужно строить дома на высоких платформах. Месопотамия небогата растительностью. Здесь практически нет хорошего строительного леса (за ним нужно идти на восток, в горы Загроса), зато много тростника, тамариска и финиковых пальм. И тростники, и тамариск, и финиковая пальма были в Месопотамии священными деревьями, их воспевали в заклинаниях, гимнах богам и литературных диалогах. Такой скудный набор растительности стимулировал человека добиваться больших целей малыми средствами.

В Нижней Месопотамии нет строительного камня (его заменяет глина, из которой также лепят статуэтки богов и таблички для письма) и почти нет полезных ископаемых. Парадоксальным образом этот печальный факт сыграл весьма положительную роль в истории культуры: жители Месопотамии постоянно находились в контакте с соседними народами, не зная периодов культурной изоляции и не допуская развития ксенофобии. Культура Месопотамии во все века своего существования была восприимчива к чужим достижениям, и это давало ей постоянный стимул к совершенствованию. Еще одна особенность здешнего ландшафта — обилие смертоносной фауны. Неудивительно, что одной из характерных особенностей данной культуры является развитие травной и заговорной медицины. До нас дошло большое число заклинаний против змей и скорпионов, иногда сопровождаемых рецептами магических действий или траволечения. А в храмовом декоре змея была самым страшным оберегом, которого должны бояться все демоны и злые духи.

Человек, постоянно живущий в ожидании угрозы со стороны таинственных внешних сил, стремится понять законы их действия, чтобы спасти от смерти себя и свою семью. Поэтому больше всего он сосредоточен не на вопросах самопознания, а на поиске постоянных основ внешнего бытия. Такие основы он видит в строгих движениях объектов звездного неба, и именно туда, наверх, обращает все вопросы

к миру. В Месопотамии рано возникает астролатрия — вера в могущество звезд, с развитием теоретической мысли превратившаяся в астрологию.

Территория Месопотамии открыта и доступна со всех сторон, вследствие чего люди могут жить на больших расстояниях друг от друга, не боясь потерять этническую принадлежность и не опасаясь попасть в долговременную зависимость от соседа. Поэтому здесь один за другим возникают около двадцати городов-государств, построенных вблизи отведенных от Евфрата (и в меньшей степени от Тигра) каналов и объединившихся в военно-племенной союз. Политической столицы этот союз не имел, а его культовым центром был город Ниппур. Правитель месопотамского города-государства (энси — градоначальник или лугаль — царь) выбирался собранием мужчин своего города, его должность сначала была временной и очередной, а затем, по мере усиления власти правителей, была узаконена передача трона по наследству (хотя традиционный ритуал выборов царя сохранялся еще долго). Правитель был верховным жрецом главного городского храма, исполнявшим роль бога в священном браке, а также главнокомандующим армии и главой народного собрания в своем городе. Прав на городскую землю он не имел: земля принадлежала либо храму (то есть богу), либо большесемейным общинам. Такие общины состояли из 350–500 человек и возглавлялись старейшинами, имевшими большой авторитет в собрании. Человек считался полноправным гражданином только при условии, что он имеет в собственности участок земли, переданный предками, проживавшими в этой же общине. Желая приобрести землю, правитель должен был не только заплатить ее цену, но и накормить бедных родственников продавца. Самовольный захват храмовой или общинной земли правителем расценивался как нарушение мирового порядка, установленного богами, и такой правитель серьезно рисковал своим положением. Впрочем, он ведь тоже владел передаваемой по наследству землей как рядовой общинник и не должен был нарушать общие для всех нормы бытия. Таким образом, мы видим, что в Месопотамии существовали и боролись друг с другом два института власти — городская община, отстаивавшая нормы первобытной жизни, и правитель, поддерживавший храмовый культ главного городского божества.

Религия Древней Месопотамии по-своему отражала этот социальный конфликт. В III тысячелетии до н. э. хозяевами этого региона были шумеры, верования которых всецело основаны на почитании разнообразных сил природы; в конце шумерской истории к этим си-

лам был причислен и правитель (но встать выше них он не мог). Во II–I тысячелетиях здесь властвуют семиты — сперва вавилоняне, затем ассирийцы, пожелавшие превратить неорганизованную общину шумерских богов в сплоченную армию под предводительством верховного божества.

Шумеры поклонялись невероятному количеству богов и духов: известны боги мироздания, боги города, квартала, династии, дома, личные боги, добрые и злые духи, почитаемые растения (тамариск, тутовник, тополь, финиковая пальма) и знаки власти. Согласно *шумерской мифологии*, мироздание возникло после отделения Неба от Земли и их священного брака. Оно имеет вертикальную и горизонтальную ориентацию. Его вертикаль состоит из верхней сферы планет и звезд (ан), сферы обитаемого мира (калам) и сферы нижнего мира (ки), которая делится на область подземных вод (абзу) и область мира мертвых (кур). Верхний мир подразделяется на несколько небес (их число может доходить до семи), управляется мудрым старейшиной богов Аном, восседающим на троне седьмого неба, и является местом, откуда исходят законы мироздания. Он почитается как образец стабильности и порядка, которого так не хватает среднему миру. Этот средний мир состоит из «нашей страны» (калам), «степи» (эден) и чужих земель (кур). Он находится во владении Энлиля — бога ветров и сил окружающего пространства. «Наша страна» — это территория города-государства с храмом городского божества в центре и с мощной стеной, окружающей город. За пределами городской стены расстилается «степь» (на самом деле, пустыня или просто открытое место) — и не доброе, и не злое место, где могут действовать как боги, так и демоны. Все чужие земли, лежащие за пределами «степи», называются так же, как и страна мертвых в нижнем мире, а причина этого одна — они неведомы и законы их жизни непонятны для человека «нашей страны». Область подземных вод нижнего мира подчиняется Энки, богу — создателю человечества, хранителю ремесел и искусств. От подземных, колодезных и арычных вод человечеству приходит таинственная помощь: пить колодезную воду можно, в отличие от воды речной. Поэтому истинное знание связывалось у шумеров с происхождением из глубоких подземных источников. Область мира мертвых, напротив, сама требовала постоянной помощи от человека, поскольку нужно было регулярно кормить и поить умерших предков; в противном случае они могли превратиться в злых голодных духов и начать мстить своим живым потомкам жестокими болезнями. Во главе этого мира

стояли супруги Нергал и Эрешкигаль, а решения в нем принимали Ануннаки — грозные судьи людей.

Шумеры видели в своей общинной религии прежде всего возвышенное, упорядоченное и светоносное начало. Об этом говорит написание слова «бог» — знак, обозначающий одновременно «небо», «звезду» и властителя небесных звезд Ана. В божестве важна не сила (как у семитов) и не способность наделять мир различными благами (как у индоиранцев), а удаленность от суеты здешней жизни, ясный свет, испускаемый с небес на землю, и обладание наглядно воспроизводимыми законами, которым должно подчиняться все мироздание. Законы, хранящиеся на небе, называются ме. Это слово имеет множество значений: «потенция», «энергия», «творящее слово», «сущность», «ритуал». Без обладания ме невозможна никакая созидательная деятельность богов, причем их количество должно быть строго определенным. Боги, таким образом, действуют не по своей воле, а соответственно материальным возможностям (связанным с наличием у них ме). Ан — старейшина богов, существовавший еще до отделения небес от земли. Он никогда не изображается действующим, но всегда советующим. По праву старшинства он управляет Собранием богов, но его голос в нем практически не слышен. Именно Ан является хранителем священных ме, которые после сотворения мира он передаст силам земли и подземных вод.

Энлиль (чье имя переводится как Владыка-Ветер или Господин Дунование) — божество со множеством функций, сводящихся к одному смысловому ядру. Он повелитель воздуха и ветра, властитель мира, расположенного между небом и землей; он второй глава Собрания богов, утверждающий царя на его престоле; он господин чужих стран; он предводитель всех внешних сил местности, старающихся выгнать из своих владений человека; он устроитель губительного потопа. Можно сказать, что в первоначальном своем виде Энлиль может быть понят как бог местности, мешающий человеческому коллективу обжить эту местность. Однако впоследствии он понимался только как бог — покровитель царской власти, карающий царя за пренебрежение к древним праздникам и регулярным жертвам. Враждебные Шумеру горные племена, захватывающие власть в стране, выглядели в этом случае как карающая рука Энлиля. Энлиль — покровитель природных законов, и прежде всего, законов возраста, старения и смерти. Он устраивает потоп потому, что вечная жизнь шумерских городов была бы противостественной. Он поощряет борьбу соперников и победу сильнейшего

из них. Именно в Ниппуре — городе Энлиля — существовал эталонный для Шумера календарь, предписывающий строго определенные действия в определенный месяц года, когда на небе восходит соответствующее созвездие.

Энки (Господин Земли) — сила, во многом противоположная Энлилю. Он повелитель пресных и подземных вод; создатель и покровитель человечества; умелец, искусник и маг, обучающий своим хитрым искусствам младших богов с тем, чтобы они передали его премудрость людям. Энки создает человека из глины Абзу и определяет его судьбой работу на богов. Позднее он становится покровителем шумерских школ и писцового ремесла, хотя главная роль в управлении образованием достанется второстепенной богине Нисабе. Энки любит преодолевать законы природы — именно его своевременный совет спасает семью праведника от потопа. Он лечит больного, восстанавливает чистоту оскверненного, покровительствует любой попытке изменить предопределение и исправить естественное положение дел. Он олицетворяет собой сам человеческий коллектив, пытающийся изменить условия своего обитания, подчинить себе природу и закрепить в традиции навыки технологии и творчества. Энки не очень любим в шумерской традиции по понятной причине — он умеет преодолевать мировой порядок. К нему обращаются только в час действительно серьезной опасности, угрожающей коллективу или отдельному человеку. В мирные дни Энки едва ли удостаивается жертв, редки и святилища, ему посвященные.

Думузи (имя переводится как «Истинный сын», но его значение неясно) — божество весеннего расцвета и покровитель скотоводов (поощряет размножение скота). В канун летнего солнцестояния Думузи уходит в подземный мир, передавая земле свою плодородную силу, а в пору зимнего солнцестояния возвращается на землю вновь.

Инанна (имя переводится обычно как «Госпожа Неба», но это позднешумерское его толкование) — богиня планеты Венера, сила любовной и воинской страсти. Инанна воплощает стихийную силу природы и человеческие эмоции, а также во многом является олицетворением женского начала в природе и обществе. Инанна — дева-воительница, она никогда не рождает, покровительствуя только самим отношениям между полами. Она всегда в конфликте с демиургами и их позитивной созидательной активностью. Плоды ее деятельности не имеют статичной формы — это состояния, которые проступают изнутри человеческой души и из глубины внешнего мира природы. Как знак прежних

представлений о происхождении мира из чрева Матери, связанных с материнским родом, у шумеров известны многочисленные богини-матери под именами Нинхурсаг, Нинмах, Дингирмах.

Второе поколение шумерских богов представлено богами Луны (Нанна), Солнца (Уту) и мирного труда (Нинурта). Нинурта — пахарь в мирной жизни и защитник своей земли в военное время. Он наделен избыточной жизненной силой, на войне он яростен и агрессивен, в мирное же время тих и сосредоточен на своем труде. Нинурта (как и эквивалентный ему Нингирсу) является олицетворением любви человека к своей земле и его готовности в любой момент достойно защитить эту землю от вторжения. Частые сравнения Нинурты с громом наводят на мысль о его первоначальной природе как божества весенней грозы, хотя доказать это трудно.

Интересна история богини по имени Нисаба. Имя этой богини первоначально звучало Нин-ше-ба (Госпожа ячменной пищи). Сначала она обозначала жертвенный ячмень, затем — процесс учета этого ячменя, а впоследствии стала отвечать за все счетные и учетные работы, превратившись под конец шумерской цивилизации просто в богиню... школы и грамотного письма.

Шумерская религия прошла в своей истории три основных этапа: период божеств места; период шумеро-аккадского синкретизма; период унификации пантеона при III династии Ура.

На первом этапе происходило превращение общинно-родовых богов в богов-демиургов и хозяев города. Уже с начала III тысячелетия до н. э. до нас дошли списки богов, храмовые гимны и заговоры, из которых понятно, что древнейший пантеон шумеров соединял имя бога и место, которым он владеет. Власть шла от места, а место земное в некоторых случаях уподоблялось светилу или планете как его небесному прообразу. Заговоры, дошедшие из Фары, упоминают имена Ана, Энлиля, Энки. Список богов из этого же города открывается именами Ана, Энлиля, Энки и Инанны. Это означает, что уже в самое раннее время существовала иерархия богов шумерского пантеона: первыми шли демиурги, заседавшие в Собрании священного Ниппура, затем лунный и солнечный боги, потом богини-матери и боги-воины различных городов. При этом боги-демиурги всегда выступали только под одним именем (не считая эпитетов), прочие же божества имели их несколько. Особенно много имен было у богинь-матерей и у весеннего бога Думузи.

Ан и Инанна почитались в городе Уруке, где в честь них был возведен храм Эанна (Дом Неба). Ан изображался знаком «звезда», у Инанны

же был свой собственный символ, изображение которого до сих пор не разгадано. Предположительно это шест, стоящий у дверей священного загона и символизирующий обряд священного брака между Инанной и Думузи. Думузи, культ которого был распространен во многих шумерских городах, чаще всего отождествлялся с овцами и изображался с бараньей головой. Энлиль правил священным Ниппуром — городом, в котором жили все боги Шумера, поскольку на его территории стояли их святилища и проходило их собрание. Как существо воздушное, Энлиль не мог иметь никакого изображения, и мы не знаем ни одного случая его сравнения с какой-либо вещью или животным. Энки управлял городом Эреду на берегу Персидского залива, и нередко он сам и его окружение уподоблялись рыбам. Бог-воин, известный под различными именами (Нингирсу в Лагаше, Шара в Умме, Нинурта в Нишпуре), известен в своем антропоморфном облике бородатого человека с большой сетью в руке, но его символом является львиноголовая птица Анзуд. Эта птица обладает громоподобным голосом и пронзающим взглядом, что говорит о ее связи с громом и молнией. Повелитель города Ура лунный бог Нанна однозначно установленных изображений не имеет, но вполне возможно, что известный в глиптике сюжет — царь, восседающий на троне в ладье — передает путешествие лунного бога по ночному небу. Солнечный бог Уту, бывший к тому же владыкой справедливого суда и правивший двумя городами (Ларса и Сиппар), изображается на аккадской печати в облике юноши с кривым кинжалом в руках, разрубающим горы, из-за которых он выходит. Более младшие и второстепенные божества Шумера, включая и богинь-матерей, и владыку загробного мира Нергала (господина города Куту), в шумерское время изображений не имели.

Совершенно ничего не известно в этот период о родословиях шумерских божеств. Нужно отметить как общий принцип, что в разных городах один и тот же бог мог вступать в различные родственные отношения, что определялось политико-идеологическими обстоятельствами. Так, например, Инанна в Уруке могла быть дочерью Ана, в Уре — дочерью лунного бога Нанны, а в Эреду — дочерью Энки. Точно так же Нинурта был в Эреду сыном Энки, а в Нишпуре — Энлиля. Скорее всего, личный статус бога в старошумерское время определялся больше его землей и социальным статусом, чем родством (как это реально было у шумерских правителей).

В эпоху Аккада (XXIV–XXII вв. до н. э.) произошло слияние шумерских и семитских божеств, выполнявших одинаковую функцию в пантеонах. Инанна срослась с семитской богиней любви и войны

Иштар, Энки — с богом воды и жизни Хайей (в клинописи Эа), бог ветра и дождя Ишкур соединился с Хададом (в аккадском произнесении Адад) и т. д. Аккадские цари, начиная с Саргона, стремились породнить божеств и людей двух народов. С этой целью, например, Саргон назначил своих дочерей на должности верховных жриц главных храмов Шумера. В это же время появились и два нововведения в области религии: Инанна-Иштар была провозглашена верховной покровительницей правящей династии, а один из царей Нарам-Суэн произведен в достоинство бога. Все эти факты свидетельствуют о попытках семитской династии унифицировать не только пантеон, но и жизнь в государстве, устроив ее по модели «одна верховная богиня — один пантеон — один бог государства».

В эпоху III династии Ура (ок. 2109 — ок. 2003 г. до н. э.) жесткому учету и ранжированию подвергались не только люди, но и боги. Во главе нишпурского Собрания был поставлен Энлиль, по обе руки от него — Ан и Энки. Ниже шли семь или девять богов, называемых «Ануннаки» (впоследствии судьи людей в загробном мире) — в их число входили Инанна, Уту, Нанна, Нергал и несколько второстепенных божеств. У подножия этой лестницы размещалось несколько сотен остальных богов. Каждый город имел своего бога-покровителя с женой, сыновьями и богами-слугами. Все божества шумерского пантеона в это время являются и шумерскими, и семитскими. Разница уже не ощущается — даже всемогущий Энлиль может теперь почитаться под именем семитского Бела (Господин, Владыка). За всеми богами строго закреплено родословие, которое упоминается в посвящаемых им гимнах. Кроме того, в числе богов отныне пребывают и урские цари. Наряду с царским, у них есть и божественное родословие: так, царь Шульги состоял в родстве с полубогом-получеловеком, правителем Урука Гильгамешем и называл себя его братом. Сохранились культовые гимны в честь царей Ура; найдена также интересная культовая поэма, описывающая уход Ур-Намму в загробный мир, где он одаряет подношениями знатных жителей преисподней. Специальных храмов царям не строили, но строили святилища или притворы в больших храмах, где им или их статуям приносились жертвы, как и их умершим предкам. При III династии Ура — кажется, в первый и последний раз в истории Месопотамии — возводились мавзолеи над умершими царями. А в честь обожествленного Шульги были названы календарный месяц и звезда.

Шумерский пантеон развивался от множественности и смешанности общинных богов через унификацию и синкретизм аккадского

времени к синтезу многого и единого, предпринятому при III династии Ура. Но, говоря о развитии пантеона, неизменно следует помнить о том, что владычество шумерских богов простиралось не только на пространство, но и на время. Боги постоянно сменяли друг друга на круге календарного года, требуя к себе особого внимания и жертв.

Сакральное время у шумеров, как и у многих других народов, является циклическим и определяется не только сроками основных сельскохозяйственных работ, но и результатами наблюдений за циклами Луны (Нанна), Венеры (Инанна) и Солнца (Уту). Их календари были лунно-солнечными, для корректной увязки циклов каждые несколько лет в календарь вставлялся дополнительный месяц. Каждый календарный месяц начинался с новолуния. Наиболее изученным в настоящее время является календарь из города Нишпура — священного центра шумеров. Он включает в себя все наиболее актуальные для шумерского города ритуалы и праздники. Весной, во время разлива рек и накануне первого равноденствия, шумеры встречали Новый год. В первые дни года разыгрывалась ритуальная драма битвы между молодым богом Нинуртой и силами зла, которыми руководил демон Асаг. В конце битвы Нинурта побеждал, убивал своего противника и создавал из частей его тела новый мир. После этого торжественно проходила интронизация царя. Нужно отметить, что у первобытных народов существовал обычай убивать старого царя и ставить на его место юного и сильного. Однако в шумерских (и позднее в вавилонских) текстах речь идет только об обновлении силы царствующего правителя. В следующем месяце года проводился обряд священного брака, который должен был магически воздействовать на плодородие земли, скота и людей в течение года. Священный брак проходил в каждом шумерском городе и воспринимался как брак пары городских божеств. Особенно часты упоминания о браке бога весны Думузи и богини любви Инанны, проходившем в городе Уруке. На самом же деле в роли бога выступал правитель города, бывший верховным жрецом главного городского храма, а богиней представлялась одна из храмовых жриц. Ребенок, родившийся от священного брака, имел высокий общественный статус и мог называть своими родителями самих богов. Летом, в канун солнцестояния, проходил праздник проводов Думузи в подземный мир, сопровождавшийся плачами и символическими похоронами Думузи. В июле-августе отмечались подвиги шумерского царя-героя Гильгамеша. В городских кварталах при факельном свете проходили спортивные состязания, посвященные этому любимцу месопотамской словесности. Осенние праздники посвящены почитанию

богов подземного мира. Они сопровождалась жертвоприношениями и возлияниями судьям подземного мира Ануннакам. Зимнее солнцестояние отмечалось как праздник выхождения предков из подземного мира, причем под предками понимались правители шумерских городов. Для них в здании народного собрания ставили троны, их приглашали отведать различных жертвенных яств. Сакральное время Ниппурского календаря отмечало вехи равноденствий и солнцестояний, уделяя меньше внимания остальным периодам года. Календари других шумерских городов отмечали либо время полевых работ, либо время местных праздников, не до конца еще понятных и изученных.

Под влиянием календарных представлений об устройстве мира в шумерской религии закрепились идеи «возвращения на свое место». В начале года восстанавливали разрушенные ливнями и наводнениями старые храмы, заново утверждали в своей должности царя, царь же издавал так называемые указы о справедливости, по которым отменялись все сделки и долговые обязательства за предыдущий год, а также амнистировались преступники и освобождались долговые рабы. По мнению шумеров, начало года должно «очищать» людей от старого времени, отменяя все накопившиеся в нем события. Для того, кто хотел идти вперед, увеличивая свою славу и богатство, такие взгляды были не очень-то приемлемы.

После гибели шумерской цивилизации Месопотамия еще два столетия жила под влиянием идеологии шумеров. Западносемитские племена амореев, пришедшие к власти в старых шумерских городах, быстро приобщились к прежним культам, стали ревностно почитать священный Ниппур, а дети их учили в школах древние шумерские гимны. Так продолжалось до тех пор, пока к власти в Вавилоне не пришел *царь Хаммурапи* (1792–1750 гг. до н. э.), аморей по происхождению, не желавший довольствоваться ни доставшейся ему территорией провинциального городка, ни мировоззрением народа, никогда не бывшего в числе его предков. Хаммурапи в считанные годы завоевал всю землю Месопотамии и провозгласил себя верховным попечителем всех шумерских храмов. Однако он в корне пересмотрел идеологию страны. Во главе пантеона встал главный бог Вавилона Мардук, заменивший шумерского Нинурту в роли героя, побеждающего злодеев накануне Нового года. В мифе, возникшем при Хаммурапи, такими злодеями и чудовищами оказываются боги пресных и соленых вод Апсу и Тиамат. Мардук, отправляющийся на бой по просьбе старших богов, выдвигает единственное условие — признать его верховным правителем мира, отдать ему свои имена и функции. Боги соглашаются, сра-

жение заканчивается победой Мардука, и он немедленно получает обещанное. Точно так же поступает и сам царь Хаммурапи, получивший почти неограниченную власть и официальное признание со стороны всего шумерского жречества. Покончив с общинной идеологией прежних времен, Хаммурапи провозглашает курс на защиту интересов собственника, тем самым признавая право человека на индивидуальное существование и придавая религии характер интимно-личностных взаимоотношений человека и бога.

Со времен Шумера религия Месопотамии пыталась решить вопрос о дистанции между смертным и бессмертным миром, между человеком и богом. Дистанция эта вначале определялась существованием загробного мира — «страны без возврата», предназначенной только для людей. У шумеров загробная жизнь одинакова и для простого человека, и для царя — все находится в одном мрачном помещении, скучают, голодают и испытывают жажду. Никакой радости загробное бытие не доставляет, поэтому и стремиться туда не стоит. Боги же могут быть смертны только временно, пока не подоспеет помощь других богов (хотя их вечную жизнь тоже нельзя назвать радостной и блаженной). Однако если в шумерской религии боги находились рядом с людьми и руководили их деятельностью, то в вавилонское время человек, предоставленный государством самому себе, начал чувствовать, что боги оставили его. У него возникло подозрение, что боги или испытывают его в вере, или вовсе перестали заниматься делами людей. Жизнь в качестве бога представляется ему недостижимой, жизнь без богов — невозможной, поэтому он всеми способами пытается приблизить богов к себе, вернуть их расположение и помощь. В ход идут жертвоприношения, заговоры, молитвы. Иногда после этого человеку становится лучше, и он возвращается к прежним мыслям о богах. Иногда примененные средства не помогают, и это заставляет человека усомниться в близости богов к сотворенному ими миру. В конце концов, пессимистическое мировоззрение вавилонянина, вынужденного наследника ввеличностной космогонии шумеров, дает два противоположных, но одинаково бесполезных рецепта по сокращению дистанции.

Один из них — аккадский эпос о Гильгамеше. Его герой Гильгамеш, царь шумерского города Урука, был на две трети богом, а на одну треть человеком. Он посвятил свою жизнь различным способам достижения бессмертия. Сначала он убивал соперников, думая, что бессмертие приносит слава воинского подвига. Но оказалось, что боги не поощряют таких действий. Затем, осознав тяжесть своих злодеяний и утратив друга, умерщвленного богами вместо него, Гильгамеш

меш облачается в рубище и идет за рецептом бессмертия к праведнику, спасенному богами от потопа. Праведник после долгих уговоров дает Гильгамешу желанное бессмертие, но по пути домой герой теряет его. И единственным «бессмертием», которое суждено Гильгамешу после его странствий, становится обессмертивший его текст рассказа, благодарно читаемый потомками. Итак, единственно возможное для человека бессмертие — духовное, говорит вавилонский эпос. Другой текст, написанный как пародия на эпос о Гильгамеше, носит условное название «Разговор господина с рабом». Это диалог-парадокс, в котором раб всегда соглашается с господином, даже если тот высказывает противоположные желания. Когда собеседники убеждаются в том, что никакое человеческое действие не обещает однозначно благоприятных последствий, а богов нельзя приручить, подобно собаке, они решают вовсе отказаться от жизни и служения богам. На место бессмертия в качестве заветной цели человека здесь поставлено небытие. Так к невозможности бессмертия добавилась идея невозможности счастья в этом мире.

Ассирийцы, подчинившие своей власти Вавилонию (VII в. до н. э.), не дали новых религиозных идей. Был придуман миф о том, что Ашшур победил воинство Тиамат, а Мардук впоследствии присвоил себе этот подвиг. За это Мардука подвергли допросу на суде богов, после чего он признал превосходство Ашшура. Вавилонские боги вслед за Мардуком были подвергнуты унижению, шумерские же, напротив, почитались как старейшины пантеона и создатели мирового порядка. Ассирийский царь Синаххериб разрушил древний Вавилон и затопил его водами Евфрата, тем самым показав, насколько он презирает Мардука и его семью. Когда на эту землю спустя два столетия пришли греки, они не увидели даже следов былого величия. Дворцы и храмы были занесены песками пустыни, каналы разрушены, тела мертвых унесены водами весенних разливов, а мысли живых обращены к звездному небу, которое столь жестоко поступило с их землей.

Вопросы для повторения

1. Перечислите богов шумерского пантеона.
2. Каковы этапы истории шумерской религии?
3. Каковы календарные обряды шумеров и как связаны они с их представлениями об устройстве мира?
4. Какое место занимали человек и бог в религии Месопотамии? Как проблема бессмертия отражена в эпосе о Гильгамеше?

Рекомендуемая литература

- Дьяконов И. М.* Люди города Ура. М., 1990.
Емельянов В. В. Древний Шумер: очерки культуры. СПб., 2001.
Клочков И. С. Духовная культура Вавилонии. М., 1983.
Крамер С. Н. История начинается в Шумере. М., 1991.
Крамер С. Н. Шумеры: первая цивилизация на Земле. М., 2002.
Якобсен Т. Сокровища тьмы. М., 1995.

§ 2. Религии античного мира

Религии древних цивилизаций многообразны, однако можно выделить общие черты и закономерности их развития от архаических представлений и обрядов, связанных с фетишизмом и тотемизмом, почитанием предков и шаманизмом, до формирования многочисленных пантеонов богов, олицетворявших не только стихии природы, виды человеческой деятельности, но и социальные институты. Преобладающее значение в религиях античного мира имели культы местных божеств, которые по мере объединения территорий сливались в общегосударственные. Почитание отдельных богов зависело от возвышения той или иной территории в процессе образования государств. В IV–III вв. до н. э. возникли синкретические культы, соединившие почитание типологически схожих богов разных религий.

2.1. Религия Древней Греции

Религия Древней Греции представляет собой сложное культурное образование, сформировавшееся у индоевропейских греческих племен (эллинов) — ахейцев, дорийцев, ионийцев, эолийцев, — расселившихся на островах Эгейского моря, на Балканском полуострове и на западном побережье Малой Азии во II тысячелетии до н. э. Эта религия сохранила элементы культур негреческих народностей, живших на этих территориях: пеласгов, фракийцев, финикийцев и др.

Пантеон. В Древней Греции достаточно распространенным было мнение о том, что почитание богов было изобретено людьми. Гекатей Милетский (VI в. до н. э.), пытавшийся рационалистически объяснить образы мифологии Гомера, писал, что древние пытались направить людей к справедливости и честной жизни, используя отчасти надежду на наслаждения, отчасти — страх перед наказанием. Первым из смертных это придумал Плутон, поэтому его стали считать царем преиспод-

ней; подобно тому, как Эола считали царем ветров, поскольку он первым стал наблюдать перемены ветров, а Эндимиона — возлюбленным Луны, потому что он первым постиг ее движение и фазы. Греческий поэт Гесиод (ок. 700 г. до н. э.) в поэме «Теогония» рассказывал о том, что устройство мира было результатом смены поколений богов. Сын Геи-Земли титан Крон сверг своего отца Урана-Небо, а затем он и другие титаны в свою очередь были свергнуты Кронидами-олимпийцами во главе с Зевсом. Мир был поделен между братьями: Зевсом, объявившим себя царем богов и людей и властвующим надо всем, Посейдоном, ставшим царем морской стихии, и Аидом — царем подземного мира. Мифы о смене поколений богов отражают происходившие на определенном этапе перемены в сознании людей: переход от почитания богов земли к почитанию небесных богов, от архаической хтонической (хтонос — почва, земля) мифологии к мифологии олимпийской, связанной с почитанием Зевса, бога молний и грома. Архаическая хтоническая религия была связана с местными догреческими культурами. Наиболее типичным хтоническим образом была змея, олицетворяющая землю и водную стихию.

Мифы повествуют о том, как дети Земли, нередко змееподобные, териоморфные (чудовищные) существа Тифон, Кербер, Орф, Эхидна, Лернейская гидра, Химера, Скилла, Сфинкс, сирены, горгоны, кентавры были уничтожены героями — сыновьями Зевса. У мифографов и схоластов сохранились отрывочные упоминания, отдельные намеки, проливающие свет на таинственное происхождение этих страшных существ и их трагическую судьбу. Так, известен миф о прекрасной деве Скилле, отвергшей любовь морского бога Главка. Волшебница Кирка, дочь бога Гелиоса, влюбленная в Главка, превратила Скиллу в отвратительное многоногое существо с песьими головами. От ужаса Скилла бросилась в морской пролив и стала морским чудовищем, подстерегающим мореплавателей. Согласно другому сказанию, сирены, дочери речного бога Ахелоя и одной из муз, обладали дивными голосами и чудесно пели. По воле олимпийцев они превратились в мерзких птиц с ликами дев, после того как их подруга Персефона на их глазах была похищена одним из них — владыкой подземного царства мертвых Аидом. С той поры считалось, что они живут на отдаленном острове и своим сладкозвучным пением заманивают на смертоносные скалы корабли путешественников.

В более ранней, архаической мифологии эти отвратительные чудовища были грозными, но прекрасными персонажами. Это Ураниды, представители поколения богов «золотого века», покоренные новыми

богами, детьми Крона. При создании единого общегреческого пантеона некоторые боги доолимпийского периода в процессе переработки превратились в фантастических чудовищ, другие потеряли свое значение или исчезли, слившись в единые образы с новыми богами.

Одним из наиболее древних культов было почитание дарующей плодородие богини, покровительницы сил природы, восходящее к архаическим представлениям о женском созидательном начале. Само имя богини Деметры, означающее «Мать-земля», указывает на ее функции как богини плодородия и земледелия. Культ этой богини был тесно связан с представлением о неизбежной смене жизни и смерти в природе. Афродита, богиня малоазийского происхождения, — хтоническое божество, близкое по функциям к восточным богиням плодородия, — в греческой мифологии превратилась в богиню любви, вечной весны и жизни.

Считается, что на смену культа богини-матери в XII–XI вв. приходит почитание патриархального владыки — отца богов и людей, однако первоначально в качестве такового выступал не Зевс, а средиземноморский бог Посейдон. По мере возвышения Зевса укрепляются представления о семье богов. Многие бывшие ранее самостоятельными боги становятся детьми Зевса. Это касается малоазийского солнечного бога Аполлона, «владычицы зверей» Артемиды и покровительницы ремесла Афины, причем две последние потеряли черты хтонических богинь, олицетворяющих плодородие, и превратились в богинь-девственниц. В число олимпийцев попал и древний малоазийский бог войны Арес.

Известно, что даже в период расцвета греческой цивилизации существовало почитание камней и обрубков деревьев, воспринимавшихся как воплощения Зевса (каменная глыба в Пелопоннесе) и Геры (кусок дерева на острове Самос). Растения, животные и птицы считались связанными с тем или иным богом и могли восприниматься как воплощенные боги: дуб и орел — как Зевс, лавр — Аполлон, плющ и виноградная лоза — Дионис, тополь — Персефона, конь и бык — Посейдон, медведица — Артемида и сова — Афина. Греки считали, что у каждого города есть свой бог-покровитель: Посейдон покровительствует Коринфу, Гера — Аргосу, Афина — Афинам. Они полагали, что боги отвечают за те или иные виды человеческой деятельности (например, Гефест — покровитель кузнецов, Гермес — торговцев и воров), а также и за отдельные периоды человеческой жизни (Аполлон — бог юности, Афродита — любви, Гера — богиня брака).

В период после завоевания Греции Александром Македонским (сер. IV в. до н. э.) греческий пантеон богов претерпевает изменения.

Олимп «населяется» большим количеством иноземных богов, среди которых иранский бог Митра, египетские Осирис и Исида, финикийский Адонис. Сам Александр Македонский объявляет себя богом, а затем и более поздние правители стали требовать по отношению к себе божественных почестей.

Почитание героев. Одной из особенностей греческой религии было почитание героев — Геракла, Тесея, Ахилла, Аякса, Беллерофонта, Эдипа, Персея, Одиссея, Менелая, Диомеда и др. Мифологические образы героев чрезвычайно яркие и выразительны. Мы привыкли считать, что, по представлению греков, герои — это полубоги, рожденные от браков богов и смертных женщин, совершавшие по воле Зевса великие подвиги. Но это не совсем так: образы героев различаются по своей морфологической структуре. Понятие героического поступка не всегда включало в себя воинскую доблесть. Одни герои — великие воины, другие — родоначальники народов, третьи — великие путешественники, четвертые — всего лишь мужья богинь, пятые — врачи, шестые — пророки и т. д. По мнению греков, судьбы героев были связаны с эпохой формирования человеческого общества, когда боги вмешивались в жизнь людей. Герои, обладающие сверхчеловеческими способностями, часто вели себя как равные богам, стремясь не уступить им ни в чем, но бывали жестоко за это наказаны. Они претерпевали приключения, страдания и смерть, осуществляя божественную волю. Считалось, что хотя героическая эпоха и завершилась, героев необходимо почитать как благодетельных предков, продолжающих заботиться о людях.

В мифах о героях рассказывалось, как они удачно преодолевали царство смерти, которое нередко представлялось в виде неведомых земель или запретельных стран. Так, Одиссей оказался на острове феаков — в «блаженной стране», Персей — на крайнем западе, Язон похитил золотое руно в далекой Колхиде. Тесей убил чудовище Минотавра, пожирившего людей, и остался живым, пройдя через Лабиринт, символизирующий переход от жизни к смерти. Геракл несколько раз справился с силами потустороннего мира. Он вывел из подземного царства ужасного пса Кербера; возвратился из сада Гесперид, откуда вынес золотые яблоки, и, наконец, сразился с самим богом Аидом и ранил его. Подвиги героев — отражение ритуальных испытаний юношей, призванных своей силой, ловкостью, мужеством и терпением доказать свое право стать полноправным взрослым членом общины. Эти испытания — инициации, существовавшие в глубокой древности, — осмыслились как смерть, за которой следует новое рождение. Герои

не бессмертны, но их посмертная судьба, именно в силу того, что они сталкивались со смертью при жизни, необычна. Считалось, что некоторые герои после смерти обитают на островах блаженных, другие — на острове Левка или даже на Олимпе. Умирая, герои становились духами-покровителями, защищающими людей от врагов, болезней и других напастей. Предполагалось, что большинство героев, павших в сражениях или погибших в результате драматических событий, погребено в земле или сокрыто в ней. Герооны — гробницы героев — были местами их поклонения. При этом нередко в разных местах Греции показывали могилы одного и того же героя.

Представления о судьбе, душе и загробной жизни. С архаическими представлениями о мире, отрицающими возможность какого бы то ни было случайного события, была связана вера в неотвратимую силу судьбы. Греки страшились таинственной богини Ананке, что значит «Необходимость», которая вращает веретено, от которого зависит все существующее. Три богини судьбы Мойры (от греч. доля, удел, участь), которые считались, по одной из версий, дочерьми Ананке (первоначально было представление только об одной Мойре), определяют будущее. Клото прядет нить жизни, Лахесис назначает жребий, а Атропос неотвратимо его приближает. Представление о могуществе богинь судьбы развивалось: первоначально считалось, что они властвуют и над самими богами, но позже возникло представление о том, что они подчиняются Зевсу. Функции своеобразных богинь судьбы выполняли и Дика (Справедливость), и Немезида (Мщение), а с середины IV в. до н. э. и Тиха (Случай).

Представление о предопределении и неотвратимости рока было связано с возможностью предсказания будущего. Известны имена легендарных предсказателей: Калхант, Тиресий, Амфиарай. Обязанностью гадалей было узнавать волю богов по полету птиц, по горению огня на жертвеннике, по внутренностям (печени) жертвенных животных.

Места, где люди вопрошали богов и с помощью жрецов истолковывали их ответы, назывались оракулами. Самым древним эллинским оракулом было прорицалище в Додоне (Эпир), исторически связанное с культом Матери-земли. Жрецы толковали будущее, исходя из шелеста листьев священного дуба Зевса, воркования голубей, сидевших в его ветвях, и по журчанию ручья, протекавшего рядом с дубом.

Самый известный греческий оракул находился в Дельфах, в области, называвшейся Фокида. Он был расположен на склоне горы Парнас, где, согласно легенде, бог Аполлон убил ужасное хтоническое чудови-

ще — змея Пифона. С VII–VI вв. до н. э. дельфийский храм выполнял функции общегреческого святилища. Этот оракул также был связан с древнейшим почитанием плодородных сил земли. Происхождение слова «дельфы» связано со словом *delphys* — чрево. На территории дельфийского святилища находился, по мнению греков, «пуп земли», отмеченный священным камнем омфалом. Считалось, что прорицательница — пифия — вещает, будучи «вдохновенной» самим Аполлоном. Существовало представление, что треножник, на котором сидела пифия, стоял над трещиной в скале, из нее поднимались испарения, вызывающие транс, в состоянии которого она и вещала. Несвязные слова пифии истолковывались жрецами и передавались в форме кратких речений.

Греки верили в вещую силу сновидений, считая, что во сне к человеку может явиться бог или душа умершего и предсказать будущее.

У греков существовали представления о разных видах душ. Наиболее архаической является вера в то, что душа — это жизненная сила, не имеющая самостоятельной формы, связанная с телом и гибнущая вместе с ним. Развитие веры в душу привело к возникновению представлений о том, что душа покидает тело — свою темницу и продолжает существовать после смерти телесной оболочки. Распространено было представление и о том, что душа умершего человека в виде тени обитает в подземном мире, скорбно блуждая по подземным полям, поросшим бледными цветами — асфоделями. Считалось, что живые должны выполнять все предписанные ритуалы, связанные с погребением покойников, заботиться о мертвых, умиловать их, так как их души, спустившись под землю и приобщившись к ее силам, могут быть как благодетельными, так и злоторными для тех, кто остался на земле.

Ритуальная практика. Основу обрядовой деятельности составляли жертвоприношения. При помощи жертвоприношений люди надеялись, вступив в связь с богами, получить от них помощь и благословение. Жертвоприношение могло проводиться и как знак благодарности богам, и как искупление какого-либо скверного поступка. В изложении Гесиода известно сказание о том, как титан Прометей учредил жертвоприношения богам. Он разделал тушу быка и разделил все полученное следующим образом: в одну кучу сложил все кости, покрыв их толстым слоем жира, а в другую — мясо и потроха, накрыв их шкурой. Затем предложил Зевсу сделать выбор, и тот, польстившись на жир, выбрал первую кучу. Этот миф объясняет то, что только малая

часть жертвенного животного сжигалась, а большая его доля употреблялась в пищу людьми, совершающими жертвоприношение. В жертву богам приносились различные домашние животные и птицы, причем некоторые животные считались специально посвященными конкретному богу (свинья — Деметре, собака — Гекате, конь — Посейдону и т. д.). Вид и форма приношения были строго регламентированы. Подземным богам, например, было принято жертвовать животных черного цвета. Жертвенные дары небесным богам, в отличие от даров земным, сжигались. В мифах сохранились отголоски существовавших в архаическую эпоху человеческих жертвоприношений (мифы об Ифигении, о Тесее и Минотавре). Помимо кровавых даров, распространены были и бескровные — плоды и приготовленные из них кушанья, а также возлияния молоком, вином, медом и маслом. Совершались также воскрешения богам ладаном и лавром. Известны так называемые вотивные жертвы, дары-символы, сделанные из глины. Афинские юноши, входя в возраст эфеба, отрезали свои волосы и приносили их в жертву Аполлону. Особые жертвоприношения совершались при погребении умерших, при произнесении клятв, во время очистительных обрядов и перед началом какого-либо предприятия.

Молитва как обращение богу включала обращение к богу, напоминание о прежней благосклонности бога, обещание дара или рассказ об уже совершенном жертвоприношении, а затем выражение пожелания. В «Илиаде» (I, 37–42) рассказывается о том, как жрец Аполлона Хрис обращается к богу с молитвой о наказании ахейцев. Сначала он призывает «сребролукого бога», затем рассказывает о том, как он украсил священный храм и принес в жертву тучных «коз и тельцов», и, наконец, просит исполнить его желание — отомстить аргивянам.

Первоначально местами отправления культа были гроты и склоны гор, рощи и каменные глыбы, берега рек и ручьев, то есть священные места, на которых затем стали строить храмы, воспринимавшиеся как жилища богов. Считалось, что боги сами указывают то место, где должно быть построено для них достойное земное жилище. Внутри храма находилась статуя божества. Самыми знаменитыми греческими храмами были Парфенон в Афинах, храм Аполлона в Дельфах, храм Зевса в Олимпии, храм Артемиды в Эфесе (Малая Азия).

Все обряды, связанные со значимыми вехами в жизни человека, так называемые ритуалы перехода (из одного возраста или социального положения в другие) совершались в его доме. Новорожденного младенца обносили вокруг домашнего очага, поручая его тем самым богине Гестии, олицетворявшей этот очаг. Обручение происходило

перед очагом в доме невесты, перед очагом в доме жениха — брачный обряд. Части пищи жертвовались богине Гестии и при поминальной трапезе. Эти ритуалы имели одинаковую структуру: выход из одного качественного состояния, затем переход в другое, представляющее собой переход в буквальном смысле — шествие, перенос, процессию — и утверждение в новом качестве, закрепленное жертвоприношением и трапезой.

Важнейшие календарные ритуалы — праздники, связанные со сменой времен года, также рассматриваются современными исследователями как ритуалы перехода.

Мистерияльные культы. К древнейшим формам ритуальной практики — обрядам инициаций — восходят мистерияльные культы. Мистериями (от слова *muein* — закрывать рот) назывались ритуальные действия, доступные только посвященным, так как их участники давали клятву о неразглашении священных тайн, к которым они приобщались. Эти тайны были связаны с загадкой возможности жизни после смерти.

В городе Элевсин, находившемся неподалеку от Афин, дважды в год проводились религиозные церемонии, посвященные Деметре, ее дочери Персефоне и Дионису — Элевсинские мистерии. Осенью, после сбора урожая, в течение девяти дней совершались обряды, связанные с оплакиванием похищенной Аидом Персефоны. Они назывались Великие Элевсинии. Малые Элевсинии праздновались весной, когда природа оживает, и связывались с возвращением Персефоны из подземного царства и ее браком с Дионисом. Считалось, что боги плодородия, боги Земли, дающей жизнь и принимающей умерших, даруют посвященным — мистам — бесстрашие перед потусторонним существованием. Посвященный в мистерии очищался и подготавливался к неотвратимому переходу в иной мир. Многодневные ритуалы Великих и Малых Элевсиний включали в себя очистительные омовения, пост, торжественные шествия, драматизацию мифа о похищении и возвращении Персефоны.

Обряд посвящения совершался в Элевсине ночью. Посвящаемые сначала совершали жертвоприношения, затем вступали в погруженное во тьму святилище, где неожиданно вспыхивал ослепительный свет, в котором показывались изображения чудовищ, когда свет потухал, раздавались пугающие звуки. Страшные картины должны были напомнить посвящаемым о том, что душа перед смертью наполняется страхом и трепетом. Постепенно, по мере продвижения по святилищу, ужасы сменялись приятными видениями, невидимые музыканты иг-

рали успокаивающую музыку, загорался свет, в котором представляли прекрасные статуи светлых богов. Под звуки флейт посвящаемые исполняли священный танец. Элевсинские ритуалы имели символическое значение — они воспринимались как переход от ужаса загробных мук к радости загробного блаженства.

Помимо Элевсинских, популярностью пользовались мистерии на острове Самофракия, связанные с культом древних богов — кабиров. Почитание кабиров, богов подземного огня, карающих людей за проступки, соединилось на Самофракии с культом малоазийской богини плодородия Кибелы.

Праздники и игры. Греки имели лунный календарь. Почти каждый день месяца был посвящен какому-то божеству или духу и находился под его влиянием. Так, первый день каждого месяца был посвящен богу Аполлону, а последний день считался «тяжелым» и был посвящен подземным духам.

Основные праздники определялись циклом земледельческих работ. Важнейший афинский праздник — Панафинеи, посвященный рождению богини Афины и установленный легендарным основателем Афин Эрехтеем, отмечался сразу после жатвы. Великие Панафинеи справлялись каждые четыре года с особой пышностью. Ранней весной в Афинах отмечались Антестерии — праздник проводов зимы и пробуждения природы. Во время его празднования открывали новые винные бочки, устраивали соревнования по питью вина из кружек и угощали души предков. В следующем месяце во время пятидневного празднования Великих Дионисий прославлялись силы плодородия. Кульминацией этого праздника были фаллические процессии, во время которых славился бог виноделия Дионис. Осенью виноград созревал, и тогда отмечались Осхофории, во время которых торжественно переносили дар бога вина — гроздь винограда — из храма Диониса в храм Афины. Затем шли Линеи — праздник выжимания виноградного сока. Сельские Дионисии — зимний праздник молодого вина — был знаменит шествием обменивающихся шутками ряженых в масках, изображавших Диониса и его спутников. Смех, который эти действия вызывали у зрителей, имел ритуальное значение: считалось, что он также способствует плодородию. Такие шествия, сопровождаемые шуточными перебранками, дали начало греческому театру. Слово «комедия» происходит от греческого слова *komos* (шествие), а слово «трагедия» (греч. *tragodia*) означает «песнь козлов», так как спутниками бога вина были козлоногие сатиры. Во время Великих Дионисий в Афинах устраивались состязания авторов драматических произведений.

В каждой области Греции были свои праздники. В Аргосе, где почиталась Гера, отмечались герейи; в городе Амиклы — гиакинфии, связанные с культом плодородия празднества в честь прекрасного юноши Гиакинфа, случайно убитого Аполлоном; в Фивах праздновались Иолайи в честь героя Иолая, в Эгине был праздник в честь героя Эака.

Самыми значительными были общегреческие праздники: Олимпийские игры в честь Зевса в Олимпии в Элиде, Пифийские игры в честь бога Аполлона в Дельфах, Истмийские — в честь Посейдона на Коринфском перешейке и Немейские — в Арголиде, также в честь Зевса. По легенде, начало Олимпийским играм было положено погребальными состязаниями в память о герое Пелопсе, в которых победил Геракл. Возрождение древних игр приписывали царю Элиды Ифиту и спартанскому законодателю Ликургу, установившим, что на время проведения Олимпийских игр объявляется священное перемирие, а поэтому все дороги, ведущие в Олимпию, находятся под покровительством Зевса и становятся безопасными. С 776 г. до н. э. каждые четыре года в середине лета в Олимпии в течение нескольких дней проходили состязания, участниками которых могли быть только мужчины. Замужние женщины, за исключением единственной — жрицы богини Деметры, — не допускались на игры даже в качестве зрительниц. Праздник представлял собой череду священных церемоний в честь олимпийских богов, важнейшим компонентом которых были спортивные состязания. Жертвоприношения, совершаемые в первый день, предварили соревнования.

Сначала проводились состязания в беге. Именем победителя в этом виде состязаний и называлась Олимпиада. Затем следовала борьба и панкратий (соединение борьбы с кулачным боем), затем пятиборье, состоящее из прыжков в длину, метания диска и копья, бега и борьбы. Завершали состязания гонки на колесницах. Олимпионики — победители в соревнованиях — получали в награду венки из ветвей дикой оливы, росшей в священной роще Зевса. Эта награда считалась необычайно почетной как для самого атлета, так и для его родного города. Олимпиоников почитали на родине как живых героев, воздвигали им статуи.

Дельфийские игры отмечались каждые пять лет в честь победы Аполлона над змеем Пифоном. Во время этих игр наряду со спортивными соревнованиями проводились музыкальные и литературные состязания. Победителей украшали лавровыми венками, подобными тому, которым увенчал себя сам бог — покровитель искусств, после того как прекрасная нимфа Дафна превратилась в лавровое дерево.

Вопросы для повторения

1. Каковы особенности героических мифов?
2. Что такое мистериальные культы?
3. Какие общегреческие праздники вы знаете?

Рекомендуемая литература

Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.

Грейвс Р. Мифы Древней Греции. М., 1992.

Голосовкер Я. Э. Мифы о титанах. СПб., 1994.

Зелинский Ф. Ф. Сказочная древность Эллады. М., 1994.

Нильссон М. Греческая народная религия. СПб., 1998.

Элиаде М. История веры и религиозных идей. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. М., 2001.

2.2. Религия Древнего Рима

Архаическая мифология древних римлян имела весьма примитивный характер. Почитались духи-предки лары — хранители людей, семоны — хранители посевов, пенаты — хранители дома, помоны — хранители плодов, камены, которые соответствовали греческим нимфам. В «Индигитамента» — книгах жрецов-понтификов — перечисляются имена многочисленных божеств, которые правильнее называть не «богами», а «силами», так как они не имели конкретного облика и представляли собой осознание отдельных видов действий в виде имен (нумина), то есть названий этих действий. Например, «хождение вперед» — Абеона и «возвращение назад» — Адеона, «счет» — Numeria и «пение» — Carmenta. Источники по древнейшему периоду истории римского пантеона чрезвычайно скудны. Это гимны коллегий жрецов Арвальских братьев и салиев, сакральные формулы коллегии фециалов, а также отдельные сообщения позднейших авторов. Тем не менее, исследователи делают вывод о том, что *древнейшие верования римлян* не отличались от архаических представлений других народов. Наиболее почитаемыми богами в этот период были: бог грозы и света Юпитер (символ его — камень), бог войны Марс (символ его — копьё), богиня злаков Церера, богиня огня Веста, покровительница женщин, брака и материнства Юнона и покровитель мужчин Гений. При этом каждый мужчина имел своего гения, а каждая женщина — свою юнону.

Местами отправления культа были священные рощи. Юпитеру была посвящена дубовая роща. Почитался также бук и смоковница. Смоковница, под которой, по преданию, легендарная волчица кормила Ромула и Рема, считалась святыней. На Капитолийском холме находился священный дуб Юпитера. Постепенно образы богов подвергались трансформации. Так, из духа порога дома Янус превратился в бога начала, и, вероятно, именно бог Янус выступал в древнейшей римской мифологии богом-демиургом, то есть творцом мира. Бог посева Сатурн, разделивший власть с Янусом, постепенно стал почитаться как один из первых царей. Сатурн считался богом-цивилизатором, даровавшим людям земледелие, отсюда и восприятие его как бога «золотого века». С III в. до н. э. древний праздник сатурналий, отмечаемый в декабре, начал восприниматься как воспроизведение счастливой эпохи благоденствия и изобилия.

В ходе общения с соседними народами римляне обогащали свой пантеон богами чужих религий, прежде всего этрусской и греческой.

Культовая практика на ранних этапах имела общинный характер и выражалась в почитании священных деревьев, домашнего очага. Все *священнодействия* делились на три части: частные (*privata*), совершаемые частью народа (*popularis*) и всенародные (*publica*). В отпращивании частных обрядов, заключавшихся, прежде всего, в приношениях духам-предкам, важнейшую роль играл глава семьи. Участниками определенного родового культа могли быть только его члены.

У каждого сословия были свои наиболее почитаемые боги. Всадники чтити Диоскуров. Богами плебеев были Либер, Либера и Церера. Фортуна, первоначально почитавшаяся как богиня плодов, со времени Сервия Туллия приобрела функции богини случая и удачи, почитаемой плебеями. Считалось, что благодаря ее помощи Сервий Туллий из сына рабыни стал царем. Минерва чтилась как богиня ремесленников и людей интеллектуальных и творческих профессий. Меркурий почитался как бог купцов.

Союз латинских городов имел общие святыни, наиболее почитаемыми из них были храм Юпитера Лацарского и святилище Дианы Арицийской. Когда Рим стал во главе этого союза, на Авентинском холме был построен храм Дианы. Центром культа в Риме стал храм Юпитера Капитолийского, олицетворявшего могущество и славу Рима. *Займствование греческих богов* началось не позже VI–V вв. до н. э. введением культа бога Аполлона, покровительствовавшего врачеванию. Помимо богов, похожих по функциям на греческих (Юпитер, Юнона, Веста, Минерва, Диана, Церера, Венера, Марс, Меркурий,

Нептун, Вулкан, Аполлон), в Риме почитали богинь, олицетворяющих абстрактные понятия, прежде всего, добродетели: Верность (Фидес), Надежду (Спес), Мужество (Виртус), Согласие (Конкордию), Благочестие (Пиетас), Мир (Пакс) и т. п. Изображения этих богинь помещались на монетах императоров как воплощения добродетелей римского народа и самого императора. Интересно то, что богиня Салюс (Здоровье) почиталась на вершине холма Квиринал, которая называлась Салютаре. С ней был связан древний, возобновленный императором Августом обряд: в период прекращения военных действий обращаться к богам с вопросом о том, разрешают ли боги их просить о благополучии Рима.

Никакие дела не начинались в Риме без *гаданий*. Дело в том, что римляне верили в постоянное присутствие богов в мире людей и полагали, что те или иные необычные явления — знамения богов. Гадатели, *гарустики* и *авгурьы*, определяли волю богов по внутренностям жертвенных животных или по полету священных птиц. Считалось, что возможно общение между богами и людьми. С помощью ритуального действия, которое называлось эвокация, римляне стремились переманить на свою сторону богов врага.

Особую роль в культовой практике играли жреческие объединения — *коллегии*. Учреждение жреческих коллегий, так же, как и реформа календаря и сооружение храма Весты и ворот Януса, приписывалось легендарному царю Нуме Помпилию. Жрецы не составляли в Риме отдельной касты и не занимались догматизацией вероучения. На определенном этапе развития Римского государства жреческие должности стали доступны не только патрициям, но и плебейам, а должность верховного жреца — Великого Понтифика — стала выборной. Древнейшей жреческой коллегией была коллегия Арвальских братьев, состоящая из двенадцати пожизненных членов, занимающихся жертвоприношениями богам плодородия. Коллегия *понтификов* осуществляла надзор над отправлением всего государственного культа. Они ведали составлением календарей, жертвоприношениями, погребальными обрядами и священным правом. Во главе стоял Великий Понтифик, осуществлявший контроль над священным огнем богини Весты, горевшим в очаге ее храма, а также над *весталками* — девственными жрицами этой богини. Кроме того, к этой коллегии принадлежал царь священнодействий, унаследовавший религиозные функции древних царей, а также *фламины*, жрецы трех древнейших римских богов — Юпитера, Марса и Квирина. Жрецы-*салии* служили богу войны и, отправляя его культ, два раза в год в старинных доспехах исполняли

воинственные священные танцы и песни. Почитание богов чужеземного происхождения находилось под надзором коллегии *децимвиров*.

Многочисленные победоносные войны Рима привели к тому, что возникло представление о том, что вся римская история предначертана богами и поэтому Рим имеет особое предназначение, заключающееся в праве управлять всем миром, щадить покорных и усмирять гордых. Мифологизированная история Рима, так называемый римский миф, объясняющий прошлое и будущее Рима волей богов, вытеснил существовавшие ранее космогонические мифы. Событиями *«римского мифа»* обуславливались праздники. Например, праздник регифугий, во время которого царь священнодействий приносил жертву, а затем убегал, связываясь с изгнанием из Рима царя Тарквиния Гордого; а праздник поплифугий — с исчезновением Ромула, которого народ в смятении искал.

Используя мифы, государственные деятели стали претендовать на божественное происхождение (первым был полководец Сципион Африканский), на то, что их деятельность находится под особым покровительством божества: например, Цезарю покровительствует богиня Венера. С обожествления Цезаря и Октавиана (63 г. до н. э. — 14 г. н. э.), получившего почетный титул Августа, начался культ императоров. К древним жреческим коллегиям добавилась коллегия августалов, которая стала ведать принесением жертв новому богу. Жены императоров также стали получать божественные почести.

В императорскую эпоху в Риме получили распространение восточные культы богов-спасителей — Митры, Осириса и Исиды, а также греческие мистериальные культы и культы Богини-матери.

Вопросы для повторения

1. Назовите отличительные особенности религии Рима.
2. Какие вы знаете коллегии римских жрецов?
3. В чем заключался «римский миф»?

Рекомендуемая литература

- Немировский А. И.* Идеология и культура раннего Рима. Воронеж, 1964.
Немировский А. И. Легенды ранней Италии и Рима. М., 1996.
Штаерман Е. М. Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., 1961.
Культура Древнего Рима. Т. 1–2. М., 1985.

§ 3. Религии Индии

На территории полуострова Индостан в разное время и у различных народностей, населявших его, складывались и развивались многообразные религиозные представления и практики. Эти представления и практики можно систематизировать в рамках отдельных индийских религий. К ним относятся *индуизм* (в широком смысле этого слова), *джайнизм*, *сикхизм* и *буддизм*. Три первых являются национальными религиями, последняя же — древнейшая мировая религия. У всех этих религиозных традиций собственная история, свои священные тексты, святилища, свои духовные лидеры. Индийской религиозности в целом присущ дух толерантности, недогматичности, готовности ассимилировать инородное (инклюзивизм) и описывать новое в категориях традиционной культуры, высокий авторитет духовных наставников и некоторые другие черты.

3.1. Индуизм

Индуизм — крупнейшая в мире национальная религия. Термин «индуизм» впервые появляется в трудах европейских индологов XIX в. В широком смысле *индуизм* — это масса культов и верований, существовавших с древних времен на Индостане и в областях, испытывавших влияние традиционной культуры Индии (территории нынешнего Непала, Юго-Восточной Азии, Шри-Ланки). К так понятому индуизму относится и религиозная традиция индоариев, начиная с эпохи «Ригведы». В узком смысле индуизм — это третья ступень развития религии индоариев (после ведизма и брахманизма), на которую воздействовали как неведийские религиозные традиции, так и неортодоксальные индоарийские религиозно-философские системы. Последователей индуизма называют индуистами, или индусами. Сами же индуисты для обозначения своей религии традиционно использовали слово «дхарма». В то же время «дхарма» означает не столько религиозный компонент жизни индуистов, сколько общий комплекс норм и законов, с которым последователи индуизма должны соразмерять свой образ жизни. Таким образом, индуистская «дхарма» гораздо шире «индуизма», понятого только с религиозной точки зрения, поскольку включает в себя и религиозные, и нерелигиозные компоненты.

В индуизме трудно вычлениить единую, четкую организационно-идеологическую структуру, поэтому он кажется мозаичным, бессистемным. В нем отсутствует церковь как центральный социальный инс-

титут, сплывающий своих членов; нет «сект» и «ересей»; по-разному трактуется смысл священных текстов; нет универсальных догматов и объектов культа; отсутствует практика проведения соборов для решения богословских вопросов и т. д. Трудно с однозначностью отнести индуизм к монотеистическим или к политеистическим религиям, хотя в большей степени он все-таки тяготеет к последним. Некоторые исследователи склонны усматривать в индуизме не одну религию, но комплекс религий, либо воспринимать индуизм как своего рода цивилизацию, одним из многих компонентов которой и является религия.

Есть ряд факторов, обеспечивающих относительное единство индуизма. Так, в 1966 и 1995 гг. Верховный суд Индии выделил семь признаков индуизма:

- 1) почитание священных писаний — вед;
- 2) терпимость к иной точке зрения;
- 3) признание факта громадных периодов творения, сохранения и разрушения Вселенной;
- 4) вера в перерождение и предыдущее существование души;
- 5) признание достижения духовного освобождения различными способами;
- 6) равноценность различных религиозных практик;
- 7) отсутствие однозначного комплекса мировоззренческих ориентиров.

Однако это «юридическое» оформление индуизма отнюдь не означает, что все без исключения индуисты признают именно такой набор признаков. В индуизме мировоззренческая гибкость парадоксальным образом сочетается с жесткостью социальных отношений. Во многом это помогает индуизму сохранять живучесть, приспосабливаться к меняющемуся миру.

В индуизме имеется большое количество разнообразных религиозных движений, самые важные из которых — вишнуизм, шиваизм и шактизм; каждое из них, в свою очередь, разбито на отдельные школы и линии. В силу разнородности входящих в индуизм религиозных движений в нем нет общего для них всех основателя. «Основателем» шиваизма можно считать бога Шиву, вишнуизма — Вишну и т. д.

Истоки индуизма в широком смысле обычно возводят к двум типам религиозных традиций — ведизму (и продолжающему его брахманизму) и местным традициям. *Ведийская религия*, носителями которой были племена индоариев, появляется на территории Индии (Пенджаб) примерно в середине I тыс. до н. э. Религия индоариев отражена

в их священных текстах (веды), носящих также название шрути (буквально «услышанное»), или «откровение». В состав шрути, понятого в широком смысле слова, входят четыре жанра священной литературы: *самхиты*, или «собрания» («Ригведа», «Самаведа», «Яджурведа» и «Атхарваведа»), *брахманы*, *араньяки* и *упанишады*. Как верят индуисты, шрути ниспослано божествами. К ведийской литературе относятся также произведения раздела смрити («памятование»), часто создававшиеся в жанре сутр (коротких, лаконичных текстов), относящихся к отдельным аспектам знания (ритуаловедение, фонетика, этимология, грамматика, метрика, астрономия). Кроме того, к смрити принадлежат эпос, пураны (мифологические сказания), трактаты по дхарме. Многие произведения ведизма-брахманизма сохраняют статус сакральных и в развитом индуизме. Особенно большое значение имеет такой текст, как «Бхагавадгита», в свою очередь, являющийся частью самого крупного в мировой литературе эпического свода — «Махабхараты».

Религия индоариев до индуизма в узком смысле слова хронологически разбивается на два этапа. Ранний ее этап (приблизительно XV—X вв. до н. э.), или ведизм в собственном смысле слова, отражен в собрании священных гимнов («Ригведа»), в общих чертах отредактированном к X в. до н. э. Среди божеств (дэва) этого собрания наиболее часто упоминается бог-громовержец Индра, щедрый податель благ и в то же время яростный воитель с силами зла, мифологическим олицетворением которых выступает дракон Вритра. Немалое значение имеют также Сома, бог одноименного священного напитка; бог огня Агни; хранитель космического закона-рита Варуна; божества солнца Сурья и Савитар и др. В целом ранневедийская религия патриархальна, среди немногих женских божеств выделяется богиня зари Ушас. К раннему периоду ведийской религии относятся также и содержание многих магических заговоров «Атхарваведы».

Поздний этап ведийской религии, отраженный в трех более поздних самхитах, созданных примерно через сто-двести лет после «Ригведы», плавно переходит в следующий, который известен как *период брахманизма* (ок. VIII — ок. II вв. до н. э.). Его название связано, во-первых, с религиозными текстами, комментирующими самхиты (брахманы), во-вторых, со жреческим сословием (брахманы), именно в этот период приобретающим огромный авторитет благодаря усложнению ритуальных процедур. Развитие ритуализма и специфика образов ведийских божеств стимулировали размышления жрецов над различными аспектами ритуальной практики и символики и привели их к идее единого начала, стоящего в основе всего универсума — идее

Брахмана. Учение о Брахмане развивается в мистических религиозно-философских сочинениях — упанишадах. В этих же текстах разработаны и другие важнейшие категории классической индийской мысли — Атман (бессмертная душа), сансара (мир страданий), карма (закон нравственного воздаяния), мокша (освобождение) и др. Именно в эпоху брахманизма были заложены основы мировоззрения более поздних религиозно-философских школ.

В брахманизме обширный комплекс ритуалов подразделяется на «официальные» (шраута) и домашние (грихья). Под ритуалы подводятся мифологические объяснения. Среди богов на ведущие роли выдвигается Праджapati, персонифицирующий творческую космическую энергию и воспринимающийся как жертва, из которой создается мироздание. В этой связи понятие жертвоприношения становится ключевым в брахманистском ритуаловедении, приобретая космогоническое звучание. Разрабатываются различные системы психопрактической деятельности (аскетизм, йога), направленной на трансформацию сознания и накопление в организме практикующего особой внутренней силы. Кроме того, в эпоху брахманизма окончательно складывается система варн и появляются зачатки кастовой системы (см. ниже); в специальных сочинениях разрабатывается понятие дхармы как свода предписаний; формируется учение о четырех типах возрастных обязательств и т. д.

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

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

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

Различные мировоззренческие установки индуизма разрабатываются в ортодоксальных философских школах, которых традиционно насчитывается шесть: это *санкхья*, *йога*, *веданта*, *миманса*, *ньяя* и *вайшешика*. Однако нет таких идей и представлений, которые были бы приняты во всех без исключения индуистских направлениях. О едином индуистском мировоззрении можно говорить только с большой условностью. Одна из наиболее популярных индуистских идей — идея *кармы*, встречающаяся еще в упанишадах. Согласно ей, действия индивида, совершенные им в одной жизни, приносят последствия («плоды») в следующих его жизнях. Характер индивида, его социальное, материальное положение, срок жизни и т. д. — все это обусловлено его действиями в предыдущих воплощениях. Душа за то время, пока существует вселенная, претерпевает множество перевоплощений. Совокупность переходов из одной жизни в другую образует *сансару* (букв. круговерть) — мир, исполненный страдания. Причиной санса-

ры и действия кармических законов мыслители индуизма называют фундаментальное незнание (авидья) собственной духовной сущности (Атмана) либо оторванность от высшего Бога. Избавление от духовного невежества освобождает индивида от сансары. В качестве средств, позволяющих обрести такое состояние, используются психотехнические упражнения (йога), интеллектуальное размышление, истовая любовь к божеству (бхакти), исполнение сложных ритуалов, бескорыстный образ жизни (карма-марга) и др. Идеал освобождения является труднодостижимым, поэтому большинство простых верующих надеются оказаться после смерти на небесах, в раю (сварга). Впрочем, идеалы освобождения и пребывания в раю могут накладываться друг на друга — например, в кришнаизме.

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

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

Мифология. Согласно индуистской мифологии, мир представляет собой гигантскую замкнутую структуру — «яйцо Брахмы» (брахманда), состоящую из совокупности вертикальных уровней — от 3 до 21. Надземные сферы образуют сваргу, или небеса, населенные божествен-

ными существами. На самом высоком уровне располагаются чертоги Брахмы, главы пантеона. Срединный уровень этой структуры — наша земля, имеющая плоскую форму и окруженная Мировым океаном. Посреди земли возвышается священная гора Меру, вокруг нее находятся четыре или семь «континентов» (двипа). Главный из этих «континентов» — Джамбудвипа, часть которой составляет Бхаратаварша, то есть Индия. Гора Меру — ось мира, которая пронизывает почти всю брахманду; вокруг нее вращаются Солнце, Луна и планеты. Ниже земли находятся ады (нарака); количество адов варьирует в разных мифологических схемах; с каждой адской сферой ассоциируются определенные виды страданий. Под наракой, поддерживая всю структуру брахманды, покоится гигантский змей Шеша. В мифологии индуизма есть также представление о множественности миров, объединенных в единый вселенский универсум.

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

Согласно другому представлению, мир на любом, отдельно взятом промежутке времени, находится под руководством того или иного мирового правителя — Ману. Всего выделяется 14 Ману, и в настоящее время руководит мирозданием седьмой из них — Ману Вивасват. Наконец, согласно еще одной концепции, имеется три чередующихся стадии бытования мира — творение (сришти), сохранение (стхити) и исчезновение, разрушение (пралая). Эти три стадии ассоциируются с тремя мифологическими персонажами — соответственно с Брахмой,

Вишну и Шивой. После завершения одного цикла через какое-то время следует другой, и так без конца.

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

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

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

Огромное место в мифологии индуизма занимают также сказания о многочисленных полубогах и духах, героях и мудрецах, животных и растениях и т. п. Среди этих существ есть как зловредные, демоничес-

кие по своей природе, так и благодетельные персонажи. Так, в разряд демонов и злых духов входят: воинственные асуры, постоянно конфликтующие с богами; ракшасы — жестокие и омерзительные людоеды; пишачи, пожирающие трупы и соперничающие с духами предков (питри), и др. К положительным (или нейтральным) существам относятся, например, якши, духи плодородия и защиты; гандхарвы, небесные музыканты и певцы; апсары, небесные красавицы, развлекающие богов и павших героев песнями и танцами; наги, мудрые змееподобные духи, охраняющие сокровища в подземных поселениях, и др.

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

Индуистская мифология стала неисчерпаемым источником вдохновения для творцов индийского искусства и индийской литературы на разных языках.

Наибольшим почитанием окружены божества Вишну (в первую очередь как Кришна), Шива и Дэви. Несколько меньшее значение имеют культы богов Ганеши, Сурьи, Сканды (Муругана) и др. Бог Брахма очень слабо представлен на культовом уровне, ему посвящен лишь один храм. Кроме культов богов, в индуизме также существуют культы героев, правителей, святых мудрецов, аскетов, предков, женщин-сати. Разной степенью почитания окружены существа низшей мифологии: ракшасы, асуры, апсары и др. Зловредных существ «почитают» в основном с целью их отваживания.

Всеобщим поклонением окружена корова; убийство этого животного считается очень серьезным преступлением. Помимо коровы, священными, хотя и в меньшей степени, являются также обезьяны, быки и др. Священны некоторые виды растений — баньян, ашваттха (в ин-

дуизме в целом), тулси (в вишнуизме), рудракша (в шиваизме). Развиваются также культ гор, традиционно считающихся пристанищем богов. Особенно популярны Гималаи, пещеры которых до сих пор привлекают многих религиозных подвижников. С Шивой и Парвати ассоциируется гора Кайласа (Западный Тибет), с Кришной — Говардхана. Почитаются также водоемы и реки, особенно священна река Ганг (Ганга); популярны также Ямуна (Джамна), Нармада, Кришна и др. Индуисты верят, что воды священных рек обладают очищающим воздействием на душу человека и способны перенести ее после смерти тела в верхние пределы бытия. Есть также священные поля (Курукшетра), священные города (Бенарес, Матхура, Пури и др.).

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

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

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

Как считается, во время пуджи божество нисходит в тело пуджари, после чего «переселяется» в свое антропоморфное изображение (мурти), сделанное чаще всего в виде некоего изваяния, либо в соответствующий символ (например, в лингам, если поклоняются Шиве). После совершения пуджи божество оставляет мурти и возносится вновь в свои запредельные сферы. Каждая пуджа состоит из определенных ступеней. В богослужебных руководствах обычно описывается 16 таких ступеней, в том числе созерцание перехода божества в мурти, предложение божеству сиденья (асана), воды для омовения рук и ног, подношение пищи, бетеля для жевания и т. п. Перед ликом божест-

ва производят ритуальные покачивания светильником, воскуривают благовония, читают сакральные изречения — мантры, поют религиозные гимны, складывают пальцы рук в особых жестах (мудры). По своей форме отношение к божеству в пудже восходит к древним обычаям обращения с почетным гостем. Поутру божество (в виде его мурти) пробуждают в его спальне, развлекают пением и танцами; одевают, кормят и т. д. Вечером мурти укладывают спать. В праздничные дни мурти на колесницах ритуально объезжают город или селение.

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

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

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

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

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

Еще в эпоху брахманизма устанавливается *четырёхчастная варновая система общества*, членам каждой варны предписываются строго определенные занятия. *Брахманы* должны отправлять ритуалы и обучать священному знанию, *кшатрии* — править, воевать и защищать, *вайшьи* — торговать, а *шудры* — служить. Три первых сословия назывались «дваждырожденными», потому что их члены проходили обряд посвящения. Шудры такое посвящение проходить не имели права.

Однако реальная жизнь часто опровергала и иерархичность варн, и их мнимую непроницаемость.

Примерно с середины I тысячелетия до н. э. начинает формироваться кастовая система, которая накладывается на варновую. Как предполагается, возникновение каст было связано с процессом дифференциации различных профессий и занятий, а также с расселением ариев по стране. Определенное значение имела также развивающаяся тенденция ритуальной чистоты. В процессе «аризации», то есть массовой интеграции в индоарийское общество множества местных племен и народностей, стоявших на разных ступенях развития, последние оказывались вне устоявшейся социальной структуры и попадали в разряд низкокастовых или внекастовых слоев. Окончательно кастовый строй складывается к концу I тысячелетия н. э. Сам термин каста — португальского происхождения, он известен с начала XVI в., в Индии же использовался аналогичный ему термин *джати* (род). Основными признаками касты (джати) являются эндогамия (браки заключаются только внутри касты); строгая регуляция контактов с другими кастами; общее занятие; почитание определенного круга божеств; наконец, свой статус в социальном окружении.

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

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

В XIII–XVI вв. в различных регионах страны переживает значительный подъем движение бхакти; наиболее важные направления бхакти (школы Днянешвара, Чайтаньи, Кабира и др.) становятся в то время мощной и влиятельной религиозной силой. На основе одного из

направлений бхакти в начале XVI в. формируется религия сикхов, или сикхизм. В ту же эпоху Средневековья индуизм столкнулся с таким идейным противником, как ислам, однако сумел к нему приспособиться и даже отчасти оказал на него влияние. С другой стороны, отдельные индуистские движения (кабир-пантх и др.) восприняли некоторые исламские (суфийские) представления. К индуизму проявляла интерес могольская правящая элита: император Акбар пытался соединить на рационалистической основе ряд положений ислама и индуизма в изобретенной им новой религии, «дин-и-илахи» («божественная вера»), а по приказу принца Дары Шукоха в середине XVII в. на персидский язык были переведены с санскрита тексты 50 упанишад. Но нередкими были и случаи жестокого притеснения индуистов со стороны мусульманских правителей, в частности разрушение индуистских храмов и строительство мечетей вместо них. Своим нетерпимым отношением к индуизму «прославился» император Аурангзеб (втор. пол. XVII в.).

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

Двадцатое столетие отмечено мощными выступлениями «неприкасаемых», протестовавших против дискриминации, которой они подвергались со стороны кастовых индусов. Выдающийся общественный и государственный деятель Индии Б. Р. Р. Амбедкар (1891–1956) сумел добиться законодательного запрещения кастовой дискриминации. В послевоенное время, совпавшее с обретением Индией полной независимости от Англии (с 1947) и отделением Индии от мусульманского Пакистана, нарастает напряжение между исламом и индуизмом, а также между индуизмом и сикхизмом, сохраняющееся и по сей день. Во многом это напряжение было вызвано развитием националистической идеи хиндутвы, или «индусского коммунизма», согласно которой индийская земля является священной родиной индуистов. Идеологи хиндутвы мечтают об установлении в стране индуистского государства и говорят о превосходстве индуизма над остальными религиями.

В настоящее время свыше 80% населения Индии, или более 800 млн чел., считают себя индуистами. Немало индуистов проживает

и за рубежом — в США, Европе, странах Африки. В России последователи индуистских культов засвидетельствованы с XVII в. (в составе торговых индийских посольств в Астрахани), однако отношение к индуизму со стороны большинства россиян продолжает быть неоднозначным. На начало XXI в. число последователей индуизма в России невелико, всего несколько тыс. человек, причем подавляющее их большинство входит в различные кришнаитские общины. Популярная у нас в стране йога почти не воспринимается в контексте индуизма.

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

Многовековое мирное сосуществование в индуизме различных культов и форм религиозной практики в сочетании с идеей ненасилия способствовало выработке в нем особого духа религиозной терпимости. Индуизм оказал огромное воздействие на формирование традиционного индийского общества. По сей день понятия «индиец» и «индуст» тесно переплетены (ср. англ. hindu). Кроме того, индуизм отчасти повлиял на религиозные и философские представления Запада; в течение всего XX в. наблюдался экспорт индуистских практик и концепций за пределы распространения традиционной индийской культуры, что отчасти дает повод говорить о тенденции превращения индуизма в мировую религию. Итак, хотя индуизм испытывает определенные трудности перед лицом перемен и вызовов нынешнего периода истории, он продолжает оставаться мощной силой современной религиозной ситуации как в Индии, так и в остальном мире.

3.2. Джайнизм

Название этой религии происходит от санскритского слова «джина», то есть «победитель». *Джайнизм* является неортодоксальной религией, не признающей авторитет ведийской традиции. Истоки зарождения джайнизма неясны; предполагается, что он появился ближе к середине I тысячелетия до н. э. Первоначально джайнизм распространялся в Северной Индии; в начале же новой эры он широко развивается и на юге страны, где пользуется поддержкой различных царских ди-

настий (Сатаваханов, Чалукьев и др.), а также на западе (Гуджарат). В течение I тысячелетия н. э. джайнизм оказывал немалое духовное воздействие на индийское общество. Затем наступил период его упадка, вызванный различными обстоятельствами (развитие индуистского движения бхакти, конкуренция с буддизмом, исламское давление и др.). В глазах джайнов их религия никем не создана и вечна, но в соответствующие исторические периоды она проповедовалась святыми учителями-пророками (*тиртханкары*), которых традиция насчитывает 24. Подавляющее большинство этих пророков — легендарные фигуры, и только о последнем тиртханкаре Джине Махавире (VI–V вв. до н. э.) можно говорить как об историческом лице. Исследователями джайнизма именно он и считается родоначальником этой религии. Согласно традиции, Джина Махавира (в миру Вардхамана) родился в деревне Кундаграма (страна Кошала) в семье царя; в 30-летнем возрасте стал монахом, занимался суровыми аскетическими практиками, позже обрел просветление. Затем он создал общину и много проповедовал в различных областях Северной Индии, распространяя свое учение. Со смертью Джина достиг окончательного освобождения (мокша).

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

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

Первый систематический джайнский философский трактат — «Татвартхадхигама-сутра» Умасвати (первые века н. э.).

Вероучение джайнизма включает семь категорий: душа (джива), неодушевленное, притекание кармы к душе, «опутывание» души кармой, остановка кармы, уничтожение кармы, свобода (мокша); шветамбары добавляют к этому списку также категории греха и заслуги. Душа вечна, бессмертна, обладает способностью восприятия, сознанием; находясь в теле, она занимает все его внутреннее пространство. Есть четыре удела живых существ: люди, божества, обитатели адов и животные (к последнему уделу относятся и растения). Божества по своему статусу стоят ниже освобожденных душ; существование же высшего Бога-творца в джайнизме отрицается. Одушевлены также первостихии — земля, вода, воздух и огонь.

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

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

Для поддержки этих основных обетов джайны выдвигают еще семь-восемь дополнительных: ограничение свободы передвижения, пост, ограничение потребления пищи и др. Особняком стоит восьмой обет (саллекхана), предписывающий добровольный уход из жизни посредством прогрессирующего отказа от пищи. В джайнизме считается, что *саллекхана* — наиболее эффективное средство для уничтожения

кармы, и многие джайнские святые, по преданию, оканчивали свою жизнь именно так.

Джайны систематизируют духовное развитие человека в виде 14 ступеней, начиная с признания им «трех драгоценностей» — правильного воззрения, веры, поведения. На 11-й ступени приверженец джайнизма принимает посвящение в монашество: только монахи способны обрести освобождение, миряне могут надеяться только на обретение одной из райских сфер. Традиция женского монашества отсутствует у дигамбаров, которые полагают, что женщина в принципе не способна достичь мокши. Есть несколько ступеней духовных лиц: садху (простой монах), упадхья (наставник), ачарья (настоятель), тиртханкара, сиддха. Мокша, конечная цель совершенствования, часто понимается как особый мир (Сиддхашила), в котором живут развоплощенные существа (сиддхи), восстановившие все свои исконные духовные качества.

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

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

Религия джайнов внесла немалый вклад в развитие духовной культуры Индии, повлияв, в частности, на этические воззрения индийцев. В настоящее время насчитывается примерно от 3 до 5 миллионов последователей джайнизма, проживающих компактными группами в разных регионах этой страны.

3.3. Сикхизм

Слово «сикх» означает «ученик»; *сикхизм*, таким образом, это «религия учеников». Ее истоками были в первую очередь движение бхакти, а также (в меньшей степени) шиваизм и суфизм. Религия сикхов имеет отношение, прежде всего, к народу панджаби, населяющему регион Пенджаба (северо-запад Индии): именно там она появилась и развивалась.

Сикхизм был основан *Нанак*ом (1469–1539), выходцем из индустской торговой касты беди. Достоверных свидетельств о его жизни почти нет. Согласно Нанак, Бог — это не имеющий формы и признаков Абсолют, у которого есть множество имен. Чаще всего Бог именуется Акал пуракх, или «Вечное существо». Другое его имя — Эк омкар (Единый Бог). Основная сикхская молитва, «Мул мантар» («Корневая мантра»), приводит главные характеристики Божества: «Единый Бог, истинное имя, всемогущий создатель, неустрашимый, не знающий вражды, вечный, бессмертный, нерожденный, в себе суций, раскрывающий свою милость в речениях гуру». По своей сути Бог не обладает признаками (ниргун), однако во внешнем проявлении он наделен ими (сагун); проявление Бога вовне совпадает с творением мироздания. Бог присутствует в мире в виде своего нам, или имени. Это квинтэссенция его природы. Благодаря «нам» между проявленным миром и миром высшим, непроявленным, имеется гармоническая связь (хукам). Обычно люди не замечают этой гармонии, находясь в состоянии духовной слепоты. Их обуревают страсти, особенно эгоизм (хаумай). Из-за этого люди подвластны закону воздаяния — карме, переходя из одного воплощения в другое.

Духовное совершенствование состоит в искоренении эгоистических привязанностей и возвращении беззаветной преданности Богу. В сикхизме применяются различные религиозные практики, такие как киртан (прославление Бога в гимнах-распевах), нам симаран (памятование божественного имени, в том числе посредством рецитации определенных формул), а также внутреннее созерцание истины. Насчитывается пять уровней духовного опыта, высший из которых —

прижизненный мистический союз с Богом. В этом случае сикх обретает освобождение и высшее блаженство.

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

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

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

Гуру Арджун, казненный по приказу могольского императора Джанхангира, стал первым сикхским мучеником. Его смерть вызвала рост воинственных настроений в сикхизме, ощущения необходимости укрепления общины перед лицом угрозы со стороны могольского государства. Преследуя те же цели, Гобинд Сингх в 1699 г. основал новую структуру бескастовой сикхской общины — *хальсу*, или орден святых воинов, связанных узами верности и братства, беззаветно преданных сикхскому пути (пантх). Каждый сикх, входящий в хальсу, должен был отныне носить пять опознавательных-символических знаков, а именно: кес (нестриженные волосы), канга (гребень), кач (особого покроя штаны), кара (стальное кольцо на руке) и кирпан (меч). Все сикхи должны были соблюдать четыре основные заповеди (курахит): не стричь волосы, не употреблять в пищу мяса животного, убитого мусульманским (медленным) способом, не употреблять алкоголя и табака, хранить супружескую верность. Каждый мужчина-сикх принимал фамилию Сингх (Лев), а женщина — Каур (Львица). Трижды в день

сикхам предписывалось читать определенные молитвы. Впрочем, далеко не все сикхи приняли эти нововведения. Десятому гуру также приписывается составление другой священной (но менее авторитетной) книги сикхов, Дасам Грантха. Гобинд Сингх не оставил после себя наследника, но завещал сикхам почитать Ади Грантх (оформленный им самим) как вечного и последнего гуру.

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

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

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

политической напряженности в современном индийском государстве. Однако радикальные умонастроения характерны все-таки далеко не для всех сикхов.

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

Вопросы для повторения

1. Что вы знаете о мифах Древней Индии?
2. Какие индуистские ритуалы вам известны?
3. Каковы особенности индуизма?
4. Что отличает джайнизм от других религий Индии?
5. Какие заповеди должен соблюдать член сикхской общины?

Рекомендуемая литература

- Бонгард-Левин Г. М., Ильин С. Ф.* Индия в древности. М., 1985.
Бхагавадгита / Пер. В. С. Семенцова. М., 1999.
Дандекар Р. Н. От вед к индуизму. М., 2002.
 Древо индуизма. М., 1999.
 Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь. М., 1996.
Пандей Р. Б. Древнеиндийские домашние обряды. М., 1990.
Радхакришнан С. Индийская философия. В 2 т. М., 1993.
Рену Л. Индуизм. М., 2006.
 Ригведа. Мандалы I–X. В 3 т. / Пер. Т. Я. Елизаренковой. М., 1989–1999.
Томас П. Легенды, мифы и эпос Древней Индии. СПб., 2000.
 Три великих сказания Древней Индии. М., 1978.

Успенская Е. Н., Котин И. Ю. Сикхизм. СПб., 2007.
Упанишады. В 3 т. / Пер. А. Я. Сыркина. М., 1991.

§ 4. Религии Китая

Под «религиями Китая» нередко понимают только конфуцианство, даосизм и буддизм (см. главу «Мировые религии», § 1 «Буддизм»). Действительно, они выделяются в китайской духовной культуре как Три учения (*Сань цзяо*), то есть признаются в ней ведущими идеологическими системами. Однако, во-первых, конфуцианство исходно являлось морально-этическим учением и приобрело функциональные черты собственно религиозной системы лишь по мере своей дальнейшей эволюции в качестве официальной идеологической базы имперского общества. Во-вторых, конфуцианство и даосизм появились относительно поздно по сравнению со временем возникновения самой китайской цивилизации. Еще позже произошло внедрение в культуру Китая буддизма и его превращение в неотъемлемую часть местной духовной жизни. И, в-третьих, Три учения никогда не исчерпывали собой религиозную жизнь страны, оставляя широкий простор для сосуществования самых разных по времени происхождения, типу и степени самоорганизации религиозных форм. Такая идеологическая полифония во многом объясняется особенностями историко-культурного генезиса Китая.

Археологические открытия последних десятилетий не оставляют сомнений в том, что начальный этап формирования китайского этнокультурного субстрата состоялся в эпоху неолита, продлившуюся приблизительно с IX по III тысячелетие до н. э. Причем, вопреки общепринятой до недавнего времени точки зрения о моноцентрическом (регион среднего течения р. Хуанхэ) происхождении Китая, в этом процессе были задействованы несколько различных региональных общностей. Выросшие из самостоятельных культурных очагов (IX–VII тысячелетия до н. э.), эти общности располагались практически на всей территории современной КНР: в центральном регионе (Великая Китайская равнина или бассейн среднего течения Хуанхэ), на северо-западе (современные провинции Ганьсу и Шэньси), на юге и юго-востоке (соответственно районы среднего и нижнего течения Янцзы), на востоке (Шаньдунский полуостров) и на северо-востоке (к востоку и северу от Пекина, включая Ляодунский полуостров и южную окраину Внутренней Монголии).

Независимо от своих истоков, все региональные неолитические общности состояли исключительно из оседлых земледельцев, прошли приблизительно равный путь цивилизационного развития (доместикация (приручение животных), освоение гончарного дела и других видов ремесел, возникновение очагов раннего металла) и обладали достаточно развитыми религиозными представлениями. Наиболее отчетливо прослеживаются культы животных, культ плодородия и погребальный культ.

Формирование собственно китайского этнокультурного субстрата и государственности завершилось возникновением первого для Китая полноценного государственного образования — Шан-Инь (XVII—XI вв. до н. э.).

4.1. Государственная религия

«Государственная религия» древнего Китая — совокупность верований, культов и практик, которые, во-первых, служили идейным обоснованием политического лидерства каждого конкретного правящего дома (династии) и отдельных монархов, во-вторых, способствовали утверждению и поддержанию их сакрального авторитета и, в-третьих, обеспечивали функционирование института верховной власти в качестве структуры социокосмического порядка и находящейся под покровительством высших сил. Начальный этап истории государственной религии Китая соотносится со второй половиной иньской эпохи («позднеиньский период» XIV—XI вв. до н. э.). От указанного периода до нас дошли не только памятники и артефакты (остатки столицы, дворцовых и храмовых построек, кладбище с царскими усыпальницами, бронзовые и нефритовые изделия), но и письменные документы — «надписи на гадательных костях» (всего на сегодняшний день известно более 150 000 единиц). Они наносились на лопаточные кости диких (олень), домашних (буйвол, свинья) животных или человека либо на панцирь черепахи и создавались в ходе процедуры пиромантии, гадания по искусственно полученным (путем нагревания костяных предметов) трещинам. Известно, что пиромантия входила в число главных государственных религиозных практик и проводилась специальными людьми — гадалками си и бу под наблюдением членов правящего дома и высших придворных чинов.

Позднеиньский период ознаменовался утверждением в Китае централизованного государства, обладавшего жесткой иерархической социальной структурой (по модели пирамиды), верх которой состав-

ляли «клан царей» (царь — принятый перевод оригинального титула древнекитайского государя — ван) и сословие знати (которое составляли дальние родственники августейшей семьи и главы территориально-административных единиц). Иньский царь исполнял функции как светского (политического и военного), так и духовного лидера страны, первоочередными задачами которого были оказание магического воздействия на социокосмический универсум с целью поддержания миропорядка и коммуникация с высшими силами. Все прочие жреческие обязанности (совершение жертвоприношений и проведение других ритуальных акций, осуществление астрологических наблюдений, ведение записей и т. д.) возлагались на членов царствующего дома, знать и специальных чиновников, к разряду которых относились, видимо, гадалки си и бу. Никаких следов самостоятельного жреческого сословия вне властных органов не прослеживается. Религиозно-ритуальная деятельность (свадьбы, похороны, родины) разрабатывалась, контролировалась и осуществлялась исключительно людьми, состоявшими на государственной службе. Изначальное объединение светской и духовной власти предопределило стремление китайской государственности к установлению полного контроля над всей духовной жизнью населения и к подчинению любой идеологической активности собственным нуждам и интересам.

Основой идейно-обрядового комплекса стал культ предков, сводящийся к вере в то, что умершие продолжают активно участвовать в делах их живых потомков. Обожествленные предки занимали центральное место в иньском официальном пантеоне, возглавляемом Верховным Владыкой (Шан-ди). Он почитался повелителем божеств и духов, мира природы и общества, ниспосылавшим людям блага (хороший урожай, победу в военном конфликте) и наказания в виде бедствий (засуха, наводнение) и болезней. Однако верховенство Шан-ди предельно отдаляло его от каждодневного бытия людей: к нему крайне редко обращались с вопросами и приносили жертвоприношения. Объектами постоянных поклонений служили предки правителя по мужской и женской линии, почитание которых строго соотносилось с календарной системой. Месяц делился на три декады, каждый день имел определенного покровителя-предка.

Следующий отдел в иерархии официального пантеона занимали персонажи, связанные с природными стихиями и явлениями, включая божеств дождя, грома, ветра, облаков, гор, рек и т. д. Но все они мыслились скорее исполнителями приказов Шан-ди, чем самостоятельными

богами. Частое включение в их наименования терминов родства (матушка, дядюшка) наталкивает на мысль, что они тоже принадлежали к категории предков (дальних родственников правящего дома или знатных семей).

В первой половине XI в. государство Шан-Инь было завоевано народностью, называвшей себя чжоусцами. Они внесли серьезные изменения в идейно-обрядовый комплекс. Во-первых, они выдвинули на первый план культ Неба (Небесного Владыки, Тянь-ди), что позволило им отделить институт верховной власти от культа предков. Во-вторых, разработали концепцию «небесного мандата» (*тянь мин*), согласно которой право на верховную власть ниспосылалось человеку (династии) только Небом. В случае неудачного правления Небо передавало «небесный мандат» другому своему избраннику, независимо от его родословной, социального положения и даже этнической принадлежности. Эта концепция, послужившая идейным обоснованием свержения иньского правящего режима, впоследствии превратилась в эффективнейшее идеологическое средство для легитимации любого захвата власти. Ее брали на вооружение и местные военно-политические лидеры, совершавшие государственные перевороты, и чужеземные правители, завоевывавшие Китай (в том числе маньчжуры в XVII в.). Позже представления о Шан-ди и Тянь-ди полностью слились, что придало дополнительную прочность культу Неба — он оставался на положении центрального государственного культа вплоть до начала XX в. Сохранилась и идея родства государя с высшим божественным персонажем, на что указывает введенный чжоусцами его титул «Сын Неба» (Тяньцзы), который тоже сохранился до начала прошлого века. Определенным изменениям подверглись культ предков и ритуальная деятельность. В качестве собственного предка чжоусцы почитали персонаж по имени Государь-Просо (Хоу-цзи), то есть исходно аграрное божество, что позволяло поклоняться ему в первую очередь как покровителю земледелия. Восприняв почти все иньские обряды (кроме пластромантии), чжоусцы переакцентировали их с жертвоприношений предкам на сезонную обрядность и жертвоприношения Небу и Земле. Так установился государственный ритуальный цикл, ставший постоянным для всех последующих вариантов государственной религии.

Важным событием в истории государственной религии стала религиозная реформа, проведенная сразу же после насильственного объединения страны и утверждения первого китайского имперского государства — Цинь (221–207 гг. до н. э.) по инициативе ее основателя, императора Цинь-ши-хуан-ди. В эту реформу входило, во-пер-

вых, введение принципиально нового титула государя — *хуанди* (августейший владыка), составленного из терминов, ранее служивших эпитетами исключительно к божествам. Во-вторых, был создан новый божественный пантеон, куда были включены преимущественно бо-жества, олицетворявшие силы, явления природы и астральные объ-екты, культы которых были, скорее всего, заимствованы идеологами Цинь-ши-хуан-ди из локальных верований и мифологических пред-ставлений. В него вошли, например, бо-жества Солнца и Луны, Большой и Малой Медведицы, Бог ветра, Бог дождя, духи, персонифици-рующие Четыре звезды (Юпитер, Венера, Марс и Сатурн) и Четыре великих пучины (четыре моря, находящиеся, по космографическим представлениям китайцев, по сторонам квадрата-земли) и т. д. В-тре-тьих, был максимально принижен статус культа предков. В-четвертых, была учреждена своего рода организационная основа государственной религии — ведомство, отвечавшее за официальную религиозно-риту-альную деятельность. Государи следующей древней империи — Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.) продолжили поиски в том же направлении, завершившиеся религиозной реформой императора У-ди (140–86 гг. до н. э.). В отличие от своего предшественника, У-ди обратился к офи-циальному религиозному опыту древности, объявив введенные им культы и ритуальные акции воссозданием «истинно древних» религи-озных представлений. Кроме того, он активно использовал нарождаю-щиеся даосские верования.

Реформы Цинь-ши-хуан-ди и У-ди утвердили общую модель и способы функционирования государственной идеологии, которая превратилась в сложное образование, состоящее из постоянного идей-но-обрядового ядра и переменных элементов. Это ядро образовывали идущие от древности культы, в первую очередь культы Неба, Земли, плодородия и предков, и продиктованные ими ритуальные акции, включая сезонные жертвоприношения и сельскохозяйственные ри-туалы типа «пахоты императорского поля», открывавшей весенний обрядовый сценарий. К ним же принадлежали новогодние торжества, так как наступление Нового года (начиная со II в. до н. э.) соотно-силось с наступлением весны. В качестве переменных величин могли функционировать любые верования и культы, в том числе принадле-жащие буддизму и даосским религиозным представлениям. Причем их появление в рамках государственной религии нередко оказывается случайным и обусловленным субъективными причинами (личное ве-роисповедание того или иного государя).

Именно в таком виде государственная религия предстает в период новой административно-территориальной раздробленности страны — эпоху Шести династий (220–589). При одних династиях упор делался на ритуальные акции, в очередной раз провозглашаемые реставрацией религиозного опыта национальной великой древности, при других приоритет отдавался то даосизму, то буддизму. При следующей китайской империи — *Тан* (618–906) — модель государственной религии окончательно утвердилась. В X–XII вв., в эпоху новой империи Северная Сун (960–1127), наметилась относительно новая тенденция: жаловать божественным персонажам титулы, копирующие аристократические ранги — гун (князь), ван (царь, принц крови), ди (государь, владыка). Ее основателем стал император Чжэнь-цзун (998–1023), объявивший первопредком, божественным покровителем правящего семейства (клан офицеров среднего командного звена до его прихода к власти) Нефритового императора, якобы явившегося к нему в чудесном видении. К XI в. такого рода новшества приобрели административно-организационную упорядоченность и нормативность. Чиновники на местах в приказном порядке вели записи «чудесных» событий (внезапно прекратившиеся проливные дожди, исчезновение налетевшей было саранчи, спасение моряков, терпящих бедствие, и т. д.) и составляли реестры соотносимых с ними персонажей (локальных божеств, духов, недавно умерших людей, даосских чудесников, буддийских монахов и тому подобных персон). Реестры проходили ежегодную экспертизу в губернских и провинциальных административных органах на предмет выявления «кандидатов» в божества государственного масштаба. Списки представлялись на рассмотрение чиновников Ведомства императорских обрядов (Тайчансы) — главного административного органа по контролю и координации религиозной жизни страны, которые и выносили окончательный вердикт. Только за 1075 г. официальное признание получили 37 персонажей, за 1100 г. (когда империя находилась на краю гибели) — около 100. После нового частичного завоевания Китая (эпоха Южной Сун, 1127–1279) почти каждый год в официальные титулы возводились от 20 до 50 божеств и духов. Апофеозом «карьеры» божественных персонажей было возведение их в титулы «царей» и «владык» и строительство в их честь святилищ в столице. Если же светские власти по каким-то причинам считали, что удостоенные такой чести божества не оправдали возлагаемых на них надежд, то они лишались всех дарованных им почестей. Так, в 1109 г. в столице по августейшему повелению было закрыто 1038 святилищ. Монгольские власти (эпоха Юань,

1271–1368), оказывавшие особое покровительство буддизму, тем не менее поддержали многие «новоиспеченные» государственные культы, дополнив их собственными верованиями. При последних империях — *Мин* (1368–1644) и *Цин* (1644–1911) — перманентный пласт государственной религии Китая окончательно превратился в объемное и предельно эклектичное собрание самых разных верований и культов, сблизившись по этому показателю с популярными верованиями.

Официальный идейно-обрядовый комплекс, помимо собственно религиозного компонента, с самого начала включал в себя космологические представления, которые нашли свое воплощение в пятичленной модели мира, где мировое пространство распределялось по пяти главным зонам. Четыре из них — Восток, Юг, Запад и Север — соответствуют четырем сторонам света. Пятая, обозначаемая как Центр (чжун), ассоциировалась с центром мира. Опорные временные координаты — времена года (четыре сезона, сы ши) — соотносились со сторонами света: весна (Восток), лето (Юг), осень (Запад) и зима (Север). Классификационная роль пятичленной модели отчетливо проявилась на уровне пространственного расположения правителя — лицом строго на юг, что было обязательным для любых официальных религиозных и этикетных церемоний. Все деяния, направленные на процветание общественной жизни страны, должны были совершаться весной, а связанные с военными акциями — осенью.

Представление о процессе космогенеза, об универсальной дуальности мира и общих закономерностях мировых процессов воплощало учение об *Инь-Ян* (этимологические значения — соответственно теневой и солнечный склон холма или речного берега, принятые переводы — «женское», «темное» и «мужское», «светлое»). Первоначальный акт космогенеза — поляризация изначальной пневмы юань ци на «иньную» и «яньную». Следующий акт — взаимодействие Женского и Мужского начал, результатом которого и является порождение всего сущего — Неба, Земли, Человека и всех «десяти тысяч вещей». Инь и Ян — олицетворение неограниченного числа парных оппозиций — «пассивное и активное», «мягкое и твердое», «нижнее и верхнее», «внутреннее и внешнее», которые тоже распространяются на все сферы космического и человеческого бытия. Оба космических начала находятся в состоянии постоянного движения — самовозрастания и самоубывания. Схема этих процессов точно совпадает с годовым циклом, накладываясь тем самым на пятичленную космологическую модель. Движение Ян происходит по часовой стрелке: его минимум приходится на день зимнего солнцестояния, максимум — на день летнего солнцестояния,

возрастание идет через «восточную» пространственную зону, убывание — через «западную». Движение Инь происходит против часовой стрелки: его минимум и максимум приходится соответственно на дни летнего и зимнего солнцестояния, убывание и возрастание идет через «восточную» и «западную» зоны. Отсюда проистекают все главные природные воплощения Инь и Ян, первого — с зимой, ночью, луной, темнотой; второго — с летом, днем, солнцем, теплом, светом.

Именно эти представления стали главным идейным обоснованием государственной ритуальной деятельности в чжоускую эпоху. Необходимость принесения жертвоприношений Небу и Земле соответственно зимой (в день зимнего солнцестояния) и летом (летнее солнцестояние) объяснялось тем, что Ян и Инь находятся в эти моменты в самом слабом своем состоянии и нуждаются в поддержке людей. Весенние сезонные обряды должны были способствовать дальнейшему росту Ян, осенние — Инь. Так как момент равновесия Инь и Ян, когда происходит их взаимодействие для порождения всего живого, приходился на Центр, ответственность за их «должное равновесие» возлагалась на правителя. Отсюда вся его жизнь превращалась в подобие ритуала.

Вся человеческая деятельность наделялась, с одной стороны, космологической семантикой (то есть уподоблялась природным процессам и явлениям), а с другой — откровенным магическим смыслом: способностью влиять на состояние миропорядка. Космологическую семантику и магический смысл обнаруживают практически все сферы человеческой деятельности, так или иначе связанные с государственностью. Так, музыкальное и литературное творчество провозглашается отражением «космической музыки» и природных, включая звездное небо, узоров. Соответственно, исполнение «плохой» музыки и «плохих» литературных произведений нарушает гармонию мира, вызывая всевозможные природные и социальные коллизии. Архитектурный ансамбль (столичный город, дворец, храм) мыслился воспроизведением мироздания, поэтому он обязательно должен был размещаться на квадратной или прямоугольной площади (земля имеет форму квадрата), располагаться по оси «север–юг» и иметь главные ворота, обращенные строго на юг (концентрация Ян). Дворец должен был находиться в центре столицы. В городской стене делалось четверо (по четырем частям света) или 12 ворот (по три в каждой части стены), символизировавшие соответственно четыре сезона и 12 месяцев года.

В целом, можно сделать вывод, что государственная религия Китая, будучи древнейшим местным идеологическим системным образованием, оказывала структурообразующее воздействие на всю религиозную жизнь Китая, задав ей ценностные ориентиры и организационные модели.

4.2. Мифологические представления

В китайских мифологических представлениях вычлняются почти все тематические блоки, известные мировой религии начиная с космогонических мифов.

Это, во-первых, *представления о «золотом веке»*, получившие наибольшее развитие в философской и общественно-политической мысли, где мифологема «золотого века» была соотнесена с легендарным периодом национальной истории, отмеченным правлением идеальных государей. Во-вторых, миф об отделении Неба от Земли и прерывании коммуникаций между богами и духами, который сохранился в виде квазиисторического предания о чиновниках Чжуне (Чуне) и Ли. Дабы остановить беспорядки в человеческом обществе и мире богов, вызванные тем, что люди и духи свободно общаются друг с другом, соответственно поднимаясь на небо и спускаясь на землю, этим чиновникам было приказано поднять небо вверх и прижать землю к низу. Самым популярным в китайской культуре космогоническим мифом является миф о *Пань-гу* (Пань-ху). В нем рассказывается о пребывании мира в состоянии космического хаоса и о самозарождении в нем космического яйца с человеческим существом Пань-гу внутри. Масса яйца разделилась на темную (тяжелую) и светлую (легкую) субстанции, образовавшие земную и небесную твердь. Пань-гу начал увеличиваться в росте и рос до тех пор, пока небо и земля не оказались на нынешнем расстоянии друг от друга. Впоследствии он умер, и его останки трансформировались в реалии и феномены окружающего мира. Дыхание превратилось в ветер и облака, голос — в гром, глаза — в солнце и луну, четыре конечности и пять пальцев рук — в четыре части света и пять священных пиков, кровь — в реки, мускулы и вены — в слои земли, плоть — в почву, волосы и борода — в созвездия, кожа и волосы на теле — в растения и деревья, зубы и кости — в металлы и камни, пот — в дождь. Сюжет о Пань-гу впервые был изложен уже в тексте III в. н. э. Мотивы «космического яйца», «космического человека» и общая космогоническая концепция — все это сближает данный сюжет с индоевропейскими космогоническими представлениями.

Героические мифы включают в себя повествования о «Трех великих первопредках», «Пяти совершенномудрых государях древности», о Сяском Юе и потопе и об основателях династий Шан-Инь и Чжоу.

Когорта «Трех великих первопредков» (Сань хуан): Нюй-ва, Фу-си и Шэнь-нун, вокруг образов каждого из которых существует собственная группа сюжетов и мифологем. Нюй-ва — женское божество, имя которого состоит из иероглифов «женщина» (нюй) и ва (гуа), второй из которых имеет настолько древнее происхождение, что к чжоуской эпохе (впервые о Нюй-ва упоминается в текстах IV–III в. до н. э.) его подлинное значение уже было утрачено. В письменных памятниках того времени он принимается за обозначение некоего пресмыкающегося (ящерица, змея), либо членистоногого (земляной, водяной червь), либо панцирного (улитка) существа, что указывает на исходную зооморфную сущность образа Нюй-ва. В последующей литературной традиции это — как существо с человеческой головой и змеиным туловищем, осуществляющее серию различных деяний. Она выступает в роли божества-демиурга, сотворившего людей из лессовых глин; божества-мироустроителя, починившего небосвод после повреждений, нанесенных ему в ходе космической битвы между богами Огня и Воды; культурного героя, спасшего людей от чудовищных существ и обучившего их искусству любви и семейным отношениям. По мнению многих исследователей, в сюжетах о Нюй-ва переплелись изначально различные мифологемы, а ее образ имеет, предположительно, южноазиатское происхождение, наложившись затем на какие-то местные архаические хтонические культы.

Фу-си (Покоритель зверей) — самый яркий персонаж конфуцианской литературы. Это идеальный правитель, некогда царствовавший на востоке страны и совершивший ряд деяний, типичных для культурного героя: обучение людей охоте, изготовлению ловчих и рыболовных сетей и приготовлению пищи. Кроме того, ему приписывается изобретение письменности, точнее особой разновидности письменных знаков, известных как триграммы (8 комбинаций из трех непрерывных и прерывистых черт, использовавшиеся в гадательных практиках). Наиболее вероятно происхождение образа Фу-си от местного культа архаического божества, связанного с миром зверей и с охотой. Изображения Нюй-ва и Фу-си приобрели исключительную популярность в ханьском погребальном искусстве: они воспроизводятся в нем в виде супружеской пары с общими иконографическими чертами: антропоморфная верхняя часть туловища, переходящая в змеобраз-

ный (драконообразный) низ со сплетенными хвостами (знак соития). Другие детали их иконографии (царские головные уборы, солярные и лунарные эмблемы, орудия труда, символизирующие мироустроительную деятельность) позволяют усматривать в них божеств, воплощавших женское и мужское начала мира, поддерживающих космический порядок и властвующих над загробным царством.

Образ Шэнь-нун, судя по его имени (Божественный земледелец) и иконографии (в облике пахаря), восходит к культу архаического божества земледелия. В литературных повествованиях он также показывается идеальным правителем и культурным героем, изобретшим соху и научившим людей земледелию.

Когорта «Пяти совершенномудрых государей древности» («Пять владык», У ди) сложилась не ранее второй половины чжоуской эпохи. В нее входят Желтый император (Хуан-ди) и его потомки: Чжуань-суй, император Ку (Гао-синь), Яо и Шунь, время правления которых как раз и принимается в традиции за начальный этап формирования национальной государственности и цивилизации. Сведения о них и об эпохе их правления содержатся в подавляющем большинстве чжоуских и ханьских памятников (в первую очередь в конфуцианских канонических книгах), где они излагаются в относительно связном виде, но как исторические предания с откровенной тенденцией к переосмыслению архаических мифологем в этическом ключе. Следует иметь в виду, что для чжоуской (особенно конфуцианской) литературной традиции было характерно преобразование исходно мифологических повествований в достоверную по внешности историю.

Хуан-ди и Чжуань-суй выступают божествами-повелителями частей света (соответственно Центра и Севера). Сине-зеленый император (Цин-ди) — повелитель Востока, образ которого ассимилировался с образом Фу-си; и Белый император (Бай-ди) — повелитель Запада. Все божества — повелители частей света наделялись духами-помощниками, включая зооморфно-фантазийных существ, которые образуют собственную когорту. Известная как «Четыре духа» («Сы шэнь»), она состоит из Бирюзового дракона (Цанлун, Восток), Красной птицы (Чиняо, Юг), Белого тигра (Байху, Запад) и существа, именуемого Сокровенный воин (Сюань, Север), которое мыслилось в виде черепахи, обвитой змеей. Духом — покровителем Центра — полагался Желтый дракон (с золотистым телом и пятью когтями на каждой лапе), который впоследствии стал символом имперской власти. Культ пяти божеств — повелителей света — на протяжении длительного времени входил в число государственных культов. А перечисленные духи-

покровители впоследствии (в русле популярных религиозных представлений) трансформировались в самостоятельных божественных персонажей. Что касается потомков Желтого императора, то они рисуются исключительно в облике культурных героев и мудрых государей.

Мифы о Сяском Юе и о потопе концентрируются вокруг двух сюжетов, объединенных главным действующим лицом: *возникновение древнейшего национального государства* — Ся и *борьба с природной катастрофой*. Юй появился на свет в облике дракона из тела собственного отца, казненного за неспособность справиться с потопом. Борясь с наводнением, очищая русла старых рек и прокладывая новые водные пути, он превращался в медведя и пользовался услугами Крылатого дракона. С Юем-правителем, получившим трон от последнего совершенномудрого государя (Шуня), связывается не только основание новой династии, но и утверждение административно-территориального устройства страны (из девяти областей) и главных управленческих органов. В научной литературе преобладает точка зрения, что образ Юя являлся более древним, чем образы Хуан-ди и его потомков, и аккумуляровал в себе черты образов персонажей, относящихся к иной этнокультурной среде, в частности к сибирскому миру (тема «медведя»).

Повествования об основателях Шан-Инь и Чжоу (соответственно, Чэн-тан и чжоуские цари — Вэнь-ван (отец) и У-ван (сын)) построены по единой схеме и воспроизводят в целом одинаковый образ государя с акцентированием его добродетелей и воинского искусства. Кроме того, в них содержится весь набор мотивов и эпизодов, ставших впоследствии стандартными для апокрифических жизнеописаний исторических лиц, основавших династии или царства — мотивы «чудесного зачатия», приметы необычной внешности, совершение героических деяний, которые были призваны доказать факт избранничества этих людей высшими силами.

Весьма разветвленный тематический блок составляют *солярные* и *лунарные мифы*. Среди солярных мифов особо выделяются несколько мифов. Первый — это миф о Солярном древе (Фусан, Солнечная шелковица) — гигантском растении, растущем на крайнем востоке на берегу волшебного водоема с кипящей водой. Второй сюжет — о рождении солнц и Матери солнц, богине Си-хэ, некогда породившей (или рождающей каждое утро) десять солнц. Третий сюжет — о ежедневном путешествии солнца (одного из солнц, обитающих на ветвях Солнечной шелковицы) на небесной колеснице, влекомой шестью «солнечными драконами» (чи). Четвертый сюжет — миф о небесном Стрелке (И), посланном богами для спасения Китая от катастрофы: все де-

сять солнц неожиданно появились на небе, вызвав страшную засуху, и Стрелок убил выстрелами из лука девять солнц из десяти.

Лунарные мифы сосредоточены на образе богини Чан-э, выступающей в роли матери 12 лун — сюжет, составляющий пару с сюжетом рождения солнц. В одном из сказаний Чан-э выступает в качестве супруги Стрелка, лишенной вместе с мужем (кара за убийство солнц) статуса небожителей и права на вечную жизнь. Боясь старости и смерти, она уговорила И добыть эликсир бессмертия. Но когда он, после многочисленных испытаний и подвигов, привез чудесное снадобье, Чан-э тайком выпила его одна. Она обрела бессмертие, но в наказание за свое вероломство получила вечное существование в одиночестве — на луне, превратившись, к тому же, в трехлапую жабу. Кроме жабы, символами луны и бессмертия выступают Лунный заяц (Юэту, изображается толкущим в ступке снадобье бессмертия) и Лунное коричное дерево (Юэгуй).

Древнейшими китайскими *представлениями о посмертном существовании* считаются представления о Древе мертвых (Древо Владык, Диму), на ветвях которого обитали усопшие цари. Поэтому наименование Шан-ди может расшифровываться как указание на его местопребывание на самой вершине этого дерева. Во второй половине Инь — начале Чжоу эти представления сменились (по материалам «надписей на гадательных костях» и эпиграфики на бронзовых сосудах) верой в то, что усопшие цари и знать попадают в небесные чертоги, где становятся придворными высшего божества. О посмертной судьбе простого люда источники умалчивают. В письменных источниках предханьского и ханьского времени (включая поэтические произведения) обнаруживается мифологема загробного царства, называемого Желтый источник (Хуанцюань) или Земля Хаоли, которое мыслилось находящимся либо прямо под землей, либо где-то «на краю света», либо, в чуть более поздних верованиях, как восточный горный массив Тайшань (один из пяти «священных пиков»). Важно, что в это царство попадали все усопшие, независимо от их социального статуса и прижизненных деяний, чтобы вести вечное призрачное бытие в виде теней. Мифологема души зафиксирована еще в чжоуских текстах, где сообщается о наличии у человека двух душ — хунь и по. Душа по (в более поздних теориях — комплекс из семи душ) отождествлялась с телесностью (плотью) человеческого существа и связывалась с его физиологической деятельностью. Полагалось, что после смерти человека (то есть разрушения его телесной оболочки) душа по еще некоторое время пребывала в земном мире как призрачное создание (гуй — черт, призрак), а затем

либо уходила в загробное царство, либо возвращалась в стихию земли. В некоторых случаях — убийство человека, несправедливый смертный приговор и т. д. — душа по могла оставаться в наземном призрачном состоянии в течение столь длительного времени, сколько требовалось для свершения акта отмщения. Таково архаико-религиозное и натур-философское объяснение легенд о духах-мстителях, оборотнях и тому подобных созданиях и о совершенных ими убийствах живых людей. Душа хунь (или комплекс из трех душ) отождествлялась с пневмой-ци в ее модусе жизненной энергии и связывалась с ментальностью и психико-эмоциональной деятельностью человека. После его смерти она поднималась вверх и растворялась в первоматерии (небесной пневмэфире).

Хотя в ранней даосской традиции (I–III вв. н. э.) улавливаются зачатки идей об иерархическом устройстве мира мертвых, о влиянии прижизненных поступков человека на его посмертную судьбу, в китайской культуре так и не возникла мифологема ада и рая (благотного царства мертвых). Целостные представления о посмертном существовании человека, о загробном суде, аде и адских мучениях были привнесены в Китай буддизмом.

4.3. Конфуцианство

Конфуцианство представляет собой своего рода социально-этическую антропологию, сосредоточенную на проблемах природы и бытия человека как члена социума и государственного управления. В ходе своей эволюции оно прошло через несколько этапов, на каждом из которых приобрело новые черты. Первый из них — *древнее конфуцианство* — представлен протофилософскими сочинениями («Пятиканоние», *У цзин*) и авторскими трактатами. К их числу относятся «Рассуждения и изречения [Конфуция]» («Лунь юй») — единственное сочинение, запечатлевшее идеи Учителя в виде его высказываний; трактат «Мэн-цзы», принадлежащий самому крупному, после Конфуция, мыслителю — Мэн Кэ (372?–289? гг. до н. э.); и уже упоминавшийся ранее трактат «Сюнь-цзы». На втором этапе *классического конфуцианства*, который соотносится с ханьской эпохой, произошел синтез древних конфуцианских концепций и идей с идеями, принадлежавшими другим позднечжоуским школам, что и способствовало превращению этого учения в официальную идеологическую систему китайского имперского общества. Начало третьего этапа — *неоконфуцианства* — приходится на XI–XII вв., а его основу составляет очеред-

ная редакция конфуцианского учения, заключающаяся в дальнейшей разработке его онтологической и гносеологической проблематики с привлечением уже буддийских концепций. Несмотря на перечисленные изменения и новации, теоретический фундамент конфуцианства составляют доктринальные положения, принадлежащие чжоуским мыслителям.

В китайской традиции конфуцианство никогда не возводилось к теоретическому наследию одного-единственного мыслителя. Об этом свидетельствует уже само его оригинальное обозначение — Школа образованных людей (*Жу цзя*), без включения в него имени Конфуция. Сам он тоже настаивал на том, что не является творцом чего-то нового, а только изучает и систематизирует опыт прошлого. Поэтому правомерно говорить, что конфуцианство есть порождение и воплощение всего духовного опыта предшествующей национальной цивилизации.

Краеугольным камнем конфуцианских теоретических построений выступает учение об идеале личности («благородный муж», цзюньцзы), под которой понимается человек, обладающий «пятью благими качествами/добродетелями» (*ю дэ*). Такими «добродетелями» считаются: «гуманность» (*жэнь*), «благопристойность» (*ли*), «справедливость» (*и*), «мудрость» (*чжи*) и «верность» (*син*). Примечателен сам факт использования в конфуцианском терминологическом словаре термина «дэ», являющегося одной из древнейших и важнейших древнекитайских культурных категорий. Именно через «дэ» передавалась магическая сила правителя, ниспосылаемая ему свыше, с помощью которой он мог исполнять свои жреческие функции. Столь же древней и непосредственно связанной с институтом верховной власти является и категория «ли», с достаточной долей условности переводимая в ее конфуцианском значении как «благопристойность». На самом деле, через «ли» изначально определялись обрядовые акции и ритуально-этикетное уложение. Все это подтверждает тезис о том, что конфуцианство складывалось путем концептуализации и этизации предшествовавших ему идеологем, причем имевших первоочередное отношение к официальному идейно-обрядовому комплексу.

Принципиально важно, что морально-этические регламентации распространялись в конфуцианстве и на государя, который полагался ими не более как первым лицом из сообщества «благородных мужей». Отсутствие или неразвитость у него любого из пяти «благих качеств», по мысли конфуцианских теоретиков, неумолимо влекли за собой изъяны государственного правления, падение нравственности всего населения, общую духовную деградацию страны и, как следствие, гибель

правлящего режима. Тем самым в конфуцианстве имплицитно опротестовывалась идея сакральной сущности правителя. Однако оно, во-первых, никогда не отрицало объективной надобности и божественного происхождения института верховной власти, признавая его учреждение легендарными государями. Во-вторых, полностью разделяло тезис о необходимости централизованной формы правления, аргументируя его ссылками на природные закономерности: в мире людей должен быть только один монарх, как на небе имеется одно солнце. И, наконец, переводя древние религиозно-обрядовые устои в плоскость этики (принципы взаимоотношений между людьми и правила поведения индивида), оно, на самом деле, ратовало и за сохранение древних ритуалов, видя в них верный способ упорядочивания социума. Более того, конфуцианцы-книжники почитались экспертами в ритуальной деятельности благодаря своим познаниям в национальной истории и духовном наследии древности. Поэтому, будучи провозглашенным при Хань (втор. пол. I в. н. э.) официальным учением имперского общества, конфуцианство оказалось способным взаимодействовать с государственными религиозными формами в рамках общего культурно-идеологического континуума по принципу соотношения этического и религиозного начал.

Их взаимодействию способствовало также наделение конфуцианства некоторыми чертами религиозной системы, что на первых порах выразилось в сакрализации книжного наследия этой школы. Еще при ханьском У-ди был выделен свод ее канонических памятников «Пятиканоние», создание которых, так или иначе, связывалось с Конфуцием (обработка, редактирование и комментирование древних текстов, составление свода). Был создан и специальный институт эрудитов-боши, которые занимались истолкованием этих книг. В I–II вв. н. э. изучение конфуцианских сочинений, включая «Лунь юй», стало обязательным для наследника престола, что в дальнейшем (в эпоху Шести династий) переросло в церемонию, очень близкую по сути к религиозной практике. Сразу после возведения его в сан наследника престола принц крови (независимо, заметим, от его возраста) приступал к обучению, длившемуся не меньше года. Затем он сдавал экзамен, завершавшийся особым жертвоприношением Конфуцию и пиром.

Несколько по-иному складывался культ самого Конфуция. Само слово «Конфуций» — это латинизированная форма оригинального сочетания *Кун-фуцзы*, «Почтенный учитель из рода Кун». Подлинные имена этого человека — Цю (Холм) и Чжунни (Второй из глинозема). В традиции они объясняются как намек на обстоятельство его рож-

дения: в пещере близ священного холма (недалеко от современного г. Цюйфу в провинции Шаньдун). Его родители совершали паломничество к этому холму с целью испросить себе сына. Хотя подобные легенды о рождении Конфуция, равно как и другие апокрифы (тоже начавшие складываться при Хань), содержат в себе немало откровенных мифологем, Учитель Кун является первым древнекитайским философом, личность которого полностью исторически достоверна. А его жизненный и творческий путь подробно освещается в позднечжоуских и ханьских текстах, включая его отдельное жизнеописание, созданное во II–I вв. до н. э. Конфуций родился в 551/552 г. до н. э. в семье обедневших аристократов, живших в царстве Лу (небольшое царство на территории провинции Шаньдун). Он рано осиротел, провел детство и юность в нужде, что не помешало ему заниматься самообразованием. После нескольких лет, проведенных на службе, он подал в отставку и занялся преподаванием в организованной им же частной школе. Тогда же Конфуций приступил к разработке своего учения. Скончался Конфуций в 479 г. до н. э., уже имея многочисленных учеников и последователей, и был похоронен почти рядом с пещерой, ставшей местом его рождения.

Начало культу Конфуция было положено его почитанием родственниками и учениками сразу же после его смерти. На месте его погребения было сооружено поминальное святилище, в котором хранились некоторые его личные вещи (предметы одевания, книги и даже колесница). Но это святилище, несмотря на все возрастающий авторитет конфуцианства, в течение долгого времени оставалось сугубо частной кумирней. Только в 60-е гг. I в. н. э. вместе прежней кумирни было приказано возвести настоящий храм и приносить там регулярные жертвоприношения. В начале VI в. был построен и первый храм Конфуцию с его изображением (правда, не ясно, где именно).

Дальнейший ход развития культуры Конфуция нетрудно проследить по изменению его титулатуры. В 729 г. он был пожалован титулом «царя» (ван) вместо прежнего «князь» (гун), данного ему еще в начале I в., а в 1106 г. возведен в ранг «императора» (ди). Последнее изменение в его официальной титулатуре произошло при Мин. Августейшим декретом от 4 декабря 1530 г. ему был присвоен специфический и не имеющий аналогов титул: «Достигший совершенства Наипервейший Учитель» (Чжишэн-сяньши, принятый в отечественном Китае перевод — «Мудрейший Учитель»). Этот титул сразу же выделил Конфуция из сонма почитавшихся в то время божественных персонажей, превратив его в уникальную на фоне государственных верований

и культов фигуру. Параллельно в минскую эпоху предпринимались и другие меры по упрочению культа Конфуция. В 1382 г., менее чем через 20 лет после воцарения минского правящего дома, развернулись работы по реконструкции поминального храма в г. Цюйфу, превратившегося впоследствии в грандиозный храмовый комплекс, включающий в себя и место рождения Учителя.

Своего пика культ Конфуция достиг при Цин, когда посвященные ему храмы — «Кумирни Учителя Куна» (Кунцзы-мяо) или «Кумирни Просвещенности» (Вэньмяо) — в обязательном порядке имелись в любом административном (уездном, губернском, провинциальном) центре страны. Была окончательно регламентирована и литургия. Дважды в год, приблизительно в середине второго и восьмого месяцев (то есть фактически в середине весны и осени), ему приносились так называемые большие жертвоприношения. Они представляли собой пышные церемонии, обязательно возглавляемые руководством соответствующих административно-территориальных подразделений, для столицы — лично императором или, в крайнем случае, специально посланным им сановником. В церемониях непременно должны были принимать участие все местные и гражданские чиновники руководящих рангов, а также учащиеся, которые и выполняли основную черновую работу по их подготовке и проведению. Все участники церемоний проходили через двухдневный пост. Церемонии сопровождалась музыкой, но исключительно светского характера (гражданские музыкальные произведения), а в качестве жертвенных яств преподносились фрукты и овощи. Кроме «больших жертвоприношений» дважды в месяц — в дни новолуния и полнолуния — в храмах Конфуция исполнялись «малые». Литургия, присущая культу Конфуция, с одной стороны, явно перекликается с китайским календарным обрядовым циклом. Однако, с другой, она обладает рядом специфических черт, подчеркивающих уникальность этого культа.

Еще одна специфическая примета культа Конфуция — это запрет (по указу еще основателя династии Мин) помещать в посвященных ему храмах, за исключением поминального святилища, его живописные или скульптурные изображения. Этот запрет, призванный еще больше отдалить культ Конфуция от культов божественных персонажей и его святилища от буддийских и даосских храмов, неукоснительно соблюдался. Во всех «Кумирнях Учителя Куна» вместо художественных изображений Конфуция и его учеников стояли таблички с их именами, расставленными в строго определенном порядке. Запрет, наложенный основателем минской династии на художествен-

ное оформление храмов Конфуция, не распространялся на светское изобразительное искусство и на изображения, использовавшиеся в государственных учреждениях, учебных заведениях и частными лицами. Многие представители служилой интеллигенции цинской эпохи имели у себя дома живописный или скульптурный портрет Конфуция. Однако они хранились, как правило, не на домашних алтарях, где помещались изображения богов, а в кабинетах. Статуи Конфуция, судя по гравюрам того времени, устанавливались также в специально отведенных для этого помещениях учебных заведений, где и происходила ежедневная церемония поклонения ему учащимся. Почитание Конфуция распространялось и на его учеников. Уже в ханскую эпоху утвердилась когорта из 72 его ближайших учеников, которые удостоивались жертвоприношений. В начале Тан эта когорта была законодательно утверждена соответствующим эдиктом. Однако в скором времени в иерархию учеников и их список стали вноситься изменения. Вначале (720) было выделено десять ближайших учеников Конфуция (такое их число действительно проявляется при чтении «Лунь юя»). В XIII в. (1267) установлена еще одна когорта из четырех учеников, получивших общий титул «Четыре наимудрейших» (Сы-сянь). Ее состав окончательно определился в первой половине XIV в. (1330), когда в нее были введены Мэн-цзы, два любимейших ученика Конфуция и его внук. Подобные перестановки повлекли за собой и изменения в составе 72 учеников, наиболее серьезные из которых были сделаны в 1530 и 1724 гг. В него вводились все новые персонажи, ученые и литераторы сунской, минской, а затем и цинской эпох. Последние добавления в этот список были сделаны в 1919 г., правительством уже Китайской Республики. А через девять лет (1928) культ Конфуция и все проводимые в его честь мероприятия были официально отменены.

Итак, своеобразие культа Конфуция заключается в том, что он, во-первых, был сформирован по модели древнейших национальных культов предков, Неба и Земли, о чем однозначно свидетельствует запрет на художественные воспроизведения его образа и их замена на ритуальные таблички. Во-вторых, в отличие как от данных культов, так и от культов собственно божественных персонажей, он был призван подчеркнуть сугубо земную ипостась Конфуция — Учитель.

4.4. Даосизм

Даосизм (от оригинальных терминов *дао цзя*, школа дао, и *дао цзяо*, учение о дао) представляет собой идеологическую систему, обладающую значительно более сложной внутренней композицией, чем конфуцианство. Она распадается на два относительно самостоятельных, хотя и связанных между собой доктринальной и терминологической общностью магистральных направления: философское и религиозное, которые заметно различаются по их установкам и ценностям. Философское направление ориентировано на достижение личностью духовного совершенства, а религиозное направление есть совокупность учений, практик и верований, нацеленных на обретение человеком бессмертия и его превращение в существо особого типа, обладающее, подобно древним сянмя, сверхъестественными свойствами и способностями. К этому же направлению принадлежат верования и культы даосских божественных персонажей, даже если они не связаны напрямую с обретением бессмертия. Подобная дискретность даосской традиции указывает на возможную неоднородность его историко-культурных истоков. Философское направление, как это и утверждается в даосизме, восходит к древней школе дао, основанной, по преданию, в царстве Чу легендарным мудрецом *Лао-цзы* (Старый учитель или Старик-ребенок), который был старшим или младшим современником Конфуция. То, что такая школа и вправду начала складываться в VI–V вв. до н. э., на сегодняшний день полностью доказано археологическими материалами. В захоронениях были найдены тексты ряда древних даосских трактатов, считавшихся ранее безвозвратно утраченными или сфальсифицированными, и, самое главное, древнейшие версии основополагающего теоретического сочинения — «Канон о дао и дэ» («*Дао дэ цзин*»). Религиозное направление выросло из описанных ранее космолого-мифологических представлений восточного и южного регионов древнего Китая. Процесс контаминации перечисленных региональных идеологем формирования даосской традиции (Дао цзяо) как таковой приходится на первую половину Хань. А в I–II вв. вступила в силу тенденция к ее институализации, ознаменовавшаяся возникновением первых даосских социальных организаций (школ) во главе со школой Небесных наставников (*Тянь ши дао*).

Учения и практики, нацеленные на обретение человеком бессмертия, в свою очередь распадаются на два идейно-практических комплекса, обозначаемых как «внешняя» (*вай дань*, внешняя киноварь) и «внутренняя» (*нэй дань*, внутренняя киноварь) алхимия. «Внешняя»

алхимия предполагает изготовление снадобий бессмертия в лабораторных условиях и в ходе моделирования искусственно сжатых во времени природных процессов. «Внутренняя» алхимия представляет собой своеобразную форму психофизического тренинга, нацеленного на радикальную трансформацию биолого-физиологических параметров личности и включающего в себя различные психотехники (медитацию, гимнастику, дыхательные упражнения) и сексуальные практики. Оба названных комплекса также зародились в рамках соответственно восточных и южных оккультных знаний и практик. Однако вплоть до VIII–IX вв. даосское религиозное направление было отмечено господством «внешней» алхимии, главным теоретическим сочинением которой считается трактат Гэ Хуна (284?–363?) «Мудрец, объемлющий пустоту» («Баопу-цзы»).

Рецептура изготовления «снадобий бессмертия» в виде эликсиров, пилюль или порошков включала использование преимущественно минеральных и растительных ингредиентов. Первоочередное значение придавалось золоту, которое воспринималось как совершенный металл, неподвластный тлению и способный оказать соответствующее воздействие на тело адепта. Золото получалось искусственным путем. Процесс его «созревания», для которого в природе требуется, по представлениям китайцев, 4320 лет, в алхимической реторте занимал год. Другим важнейшим алхимическим веществом является киноварь (дань), осмысляемая в качестве воплощения взаимодействия *Инь* и *Ян*: белый цвет этого вещества (сульфид ртути) соотносился с мужской спермой, а содержащиеся в нем ярко-красные кристаллические вкрапления — с менструальной кровью. Киноварь могла дополняться и замещаться свинцом (*Инь*) и ртутью (*Ян*). Широко употреблялись также мышьяк, источенные драгоценные и полудрагоценные камни (нефрит, горный хрусталь). Анализы костных останков в погребениях указанного периода однозначно свидетельствуют о частых случаях смертельного отравления даосских алхимиков в результате приема ими такого рода снадобий. Однако такая смерть предусматривалась в даосской теории и объяснялась ею как обретение человеком состояния «бессмертного, освободившегося от трупа». К тому же перечисленные вещества в случае их приема малыми дозами в течение длительного времени оказывали консервирующий эффект, препятствуя разложению мертвого тела, что также воспринималось окружающими как доказательство превращения усопшего в бессмертного.

Из растительных ингредиентов фигурируют реальные и полумифические-полуреальные растительные виды и формы. К числу послед-

них относится гриб-чжи. Эта разновидность зонтичных грибов повсеместно встречается в Китае. Но в алхимических текстах им нередко придаются черты волшебных растений: грибы о девяти ножках, с пятицветной шляпкой, цветущие по несколько раз в году и т. д. Активно использовались также хвоя, смола и семена сосны, которые, по некоторым рецептам, могли исчерпывать собой снадобья бессмертия — упоминается питание даосского адепта «сосновой» пищей.

«Внутренняя» алхимия, занявшая главенствующее положение в религиозном направлении приблизительно с XII в., по существу, является алхимией только по общим с «внешней» алхимией методологическим основаниям своей практики и общему языку описания. В действительности она представляла собой своеобразную форму психотренинга, направленную на радикальную трансформацию биолого-физиологических параметров личности, достигаемую через комплекс физических, психосоматических и психологических упражнений, которые включают религиозное созерцание, гимнастический тренинг, дыхательные упражнения (ци гун) и сексуальные практики. Цель последних заключалась в получении адептом-мужчиной через половой контакт с женщиной отсутствующей в его собственном организме иньной пневмы/энергии и доведение ее до концентрации, необходимой для соития иньной и яннй пневм и зачатия в самом себе «бессмертного зародыша». Для предотвращения иссякания яннй пневмы сексуальные практики предполагали воздержание от эякуляции (практика «повернув сперму, напитать ею мозг»). После девятомесечного «пестования бессмертного зародыша», сопровождаемого специальными психоматическими процедурами («зародышевое дыхание»), и «родов» (подъем «зародыша» по каналу позвоночника к макушке головы) тело «новорожденного» и тело даосского адепта сливались и становились одним бессмертным и нерушимым телом. В такого рода эротологических теориях и практиках угадывается реликтовое влияние древнего южного культа Великой богини как подательницы бессмертия.

Главное место в даосских верованиях, безусловно, принадлежит Лао-цзы в его ипостасях как основоположника даосизма, так и божества. Процесс обожествления Лао-цзы прослеживается приблизительно с I в. в русле социально-утопического учения *Великого равенства (Тай-тин дао)*. В нем провозглашалась неизбежность нового прихода в мир Лао-цзы и наступления под его правлением (или правлением избранного им наместника-государя) царствия всеобщего благоденствия, справедливости и духовного процветания. Сам Лао-цзы объявлялся

божеством, способным перерождаться и являть себя людям в новом облике. Впервые он появился в облике старца, ставшего наставником Желтого императора. Поэтому в рамках учения Великого равенства его культ получил название Желтый Лао (Хуан Лао). Основные идеи этого учения были восприняты школой Небесных наставников, но Лао-цзы получил в ней другой титул — Высочайший Господин Лао (Тайшан Лао-цзюнь) или, сокращенно, Господин Лао (Лао-цзюнь), который и закрепился за его культом. III–V вв. ознаменовались созданием подлинной мифологии Господина Лао, в которой он превратился в вечного и всемогущего бога, действующего лица процесса космогенеза и всех последующих событий космического масштаба и мира людей. Он периодически рождается в мире людей, принимая облик советника государей и наставляя их на путь благого правления. Исторический Лао-цзы и есть одно из таких воплощений Господина Лао, для чего он создал свою мать (госпожу Ли) и сам вошел в ее чрево, проведя в нем 81 год и появившись на свет уже седым старцем. По отношению к самой даосской традиции Господин Лао выступает, кроме того, источником доктрины Дао и хранителем всех таинств даосских знаний. В танскую эпоху культу Господина Лао был придан официальный характер. Во всех городах и уездах страны повелевалось возвести посвященные ему святилища. Хотя почитание Лао-цзы на государственном уровне продлилось недолго, оно способствовало упрочению его культа в общенациональном религиозном сознании.

Однако культ Господина Лао отнюдь не являлся центральным для даосского божественного пантеона. Дело в том, что процесс институционализации даосской традиции так и не привел к образованию единой церкви. Эта традиция продолжила свое существование, варьируя в самых разных организационных формах (школы, секты, эпизодические структурные образования). И практически в каждой из них предлагался собственный вариант космологических представлений и соответствующий ему божественный пантеон. Так, согласно учению Школы Небесных наставников, вселенная состоит из трех сфер — Неба, Земли и Воды, порожденных тремя космическими пневмами. Каждая сфера управляется Божественным Министром (Гуань), триада которых и занимает верхнюю позицию в божественном пантеоне этой школы. В учении другой школы — Маошань (или школы Высшей чистоты, Шанцин), появившейся в VI в., мир подразделялся уже на семь иерархически расположенных сфер. Соответственно, ее пантеон включал в себя божеств этих сфер, а также обожествленных основателей шко-

лы — «трех братьев Мао», которые и служили главными объектами почитания. Одновременно в названных и в прочих даосских школах признавалось существование множества богов и духов, организованных по подобию национальной административной или военной системы: божественные генералы, офицеры, в подчинении которых находились сонмы «духов-солдат». Большое внимание уделялось также божествам, олицетворявшим астральные объекты, и локальным и региональным природным божествам (повелителям стихий, покровителям местностей и элементов ландшафта, гор, рек, озер).

Приблизительно в минскую эпоху наметилась тенденция к унификации космолого-религиозных представлений, принадлежащих различным школам, что привело к появлению подобия общEDAосской религиозной системы. Особую роль в этом процессе сыграла позднедаосская школа Совершенной истины (Цюаньчжэнь дао), основанная во второй половине XII в. Ею был предложен вариант божественного пантеона, возглавляемого Нефритовым императором (Юйхуан) (полный титул Нефритовый Августейший Высший Владыка, Юйхуан-шанди). Следующую после него позицию заняли Три Наичистейших (Три Небесных Достопочтенных), образы которых возникли на основании синтеза мифологии Господина Лао и космолого-религиозных представлений Небесных наставников и Маошань. Вслед за ними располагаются Четыре Правителя, культ которых есть, по сути дела, модифицированный вариант культа Повелителей частей света, объединенный с буддами-татхагатами.

Даосские религиозные верования и культы существовали и вне каких-либо организационных структур. В даосских текстах называется множество персонажей, не принадлежащих ни к одному из принятых в школах пантеонов. Например, Сокровенная Дева Девяти Небес, почитаемая приближенной Желтого императора; Нефритовая дева, вдохновительница и покровительница, если верить письменным источникам, эзотерических мистерий оргиастического характера, культ которой процветал в эпоху Шести династий; Изначальная Госпожа Бирюзовой Зари, считающаяся помощницей Нефритового императора, следящей, по его поручению, за человеческими судьбами, и повелительницей бессмертных. Немалую часть в таких верованиях занимают бессмертные-сяни, возглавляемые Царицей Запада Сиванму и ее супругом (Дун Вангун, Царь Востока). Она мыслилась прародительницей и покровительницей всех женщин-сяней, а ее супруг — прародителем бессмертных мужского пола. Основной корпус сяней тоже претерпел

в ходе развития даосских религиозных представлений немало изменений. Судя по даосским сочинениям и литературным произведениям, в ханьскую эпоху и в эпоху Шести династий основное место в нем занимали легендарные личности, обретшие бессмертие в незапамятной древности. Постепенно им на смену пришли переосмысленные локальные божества и обожествленные исторические лица — даосские мыслители, алхимики-практики, знатные особы, покровительствовавшие даосизму, и т. д. Отдельного упоминания заслуживает и когорта сяней, известная как Восемь бессмертных (Ба сянь), которая пользовалась исключительной популярностью в даосских и низовых верованиях минской и цинской эпох.

Итак, даосские религиозные представления также постепенно превратились в идеологический континуум, образованный по принципу соотношения в нем перманентного ядра и переменных величин. Первое сформировалось из верований и культов, разработанных в рамках даосских институтов и опиравшихся на определенные доктринальные основы. Роль переменных величин выполняли, как и в случае с государственной религией, разнородные по происхождению мифологемы и идеологемы, включая исходно низовые верования и культы. Поэтому не удивительно, что даосские религиозные представления оказали воздействие на популярные верования, во многом определив их иерархическую структуру и состав пантеона.

4.5. Популярные верования

Под термином «популярные верования» понимаются как действительно простонародные религиозные формы, свойственные низовым слоям населения, так и культы, получившие официальное признание и входившие в государственную религию имперского Китая на протяжении последних нескольких столетий его существования.

В XIV–XIX вв. именно эти верования были доминантой религиозной жизни страны, определяли ее по социальной вертикали общества — от низших групп до верхних властных эшелонов, и во всех ее аспектах — от каждодневных домашних обрядов до общенациональных календарных праздников и торжеств государственного масштаба. Эти верования отличаются эклектичностью и чрезвычайной объемностью божественного пантеона.

Этот пантеон включает восемь типов божеств:

- 1) повелители мира, отдельных сфер мироздания, частей света и судеб живых существ;

- 2) податели жизненных благ;
- 3) повелители природных стихий;
- 4) аграрные божества и покровители отдельных сфер сельскохозяйственной деятельности;
- 5) городские божества, покровители ремесел и профессиональных групп;
- 6) домашние боги;
- 7) защитники от злых сил;
- 8) повелители загробного мира.

Возглавляется пантеон Нефритовым императором. Его первоочередными помощниками почитаются Три министра (Сань гуань), или Три Великих Владыки (Саньгуан-дади): Министр Неба (Тянь-гуань) — податель счастья в виде различных благ, Министр Земли (Ди-гуань), следящий за делами людей и отпускающий их прегрешения, и Министр Воды (Шуй-гуань), который ведет запись добрых и злых деяний каждого человека. Понятно, что эта триада во главе с Нефритовым императором есть копия даосского пантеона в его варианте, предложенном Школой Совершенной истины. Надзором за людьми и решением их судеб занимаются также Матушка Ковша (Доу-му) и Владыка гор Тайшань (Тайюэ-дади, или Восточный Владыка, Дун-дади). Матушка Ковша — астральное божество (олицетворение китайского созвездия Южный Ковш, состоящего из шести звезд созвездия Стрелец), образ которого возник в результате слияния образов персонажей индийской (дочь Брахмы) и буддийской (одна из тантрических женских форм Авалокитешвары) мифологии. Равно почитаемая в китайском буддизме и в даосских религиозных представлениях, она тоже мыслилась в популярных верованиях ведущей реестры поступков всех живых существ и вершительницей человеческих судеб. Владыка гор Тайшань (сильно трансформированный вариант образа древнего божества — повелителя Востока) выступает как бы регентом Нефритового императора в земном мире, ответственным за все в нем происходящее, включая определение времени рождения и смерти каждого человека. В этом ему помогает его «административный аппарат», состоящий из семи с лишним десятков ведомств, состоящих из сети департаментов и отделов. Среди них есть, например, Ведомство рождений и Ведомство смертей, в штат которых входят департаменты, отвечающие за рождение каждого из четырех видов живых существ (буддийское заимствование) — в облике человека, в облике животных, рождаемых из яиц и рождаемых через трансформацию. Особые

ведомства занимаются определением числа детей в семьях и будущей служебной карьерой и материальным положением новорожденных. Чиновники одних ведомств и департаментов наблюдают за добрыми поступками людей (по отношению к родителям, друзьям, животным), другие за их проступками, третьи — за профессиональной деятельностью, включая воров и проституток.

Еще большее количество персонажей мыслились в китайских популярных верованиях подателями счастья и защитниками людей от бедствий и злых сил. Следует пояснить, что под «счастьем» в Китае понимался строго определенный набор жизненных благ, известный как «пять условий счастья» (у фу), которые впервые были сформулированы еще в чжоуских книгах («Шу цзин»). В окончательном варианте этот аксиологический набор включает в себя:

- 1) долголетие (шоу);
- 2) благосостояние/богатство (фу);
- 3) знатность (гуй), что подразумевает и успешную служебную карьеру (лу);
- 4) пребывание в мире и покое (ань пин), то есть душевное состояние личности, семейное счастье, обусловленное, в том числе, многочисленным мужским потомством (только потомки по мужской линии могли приносить жертвоприношения предкам), и процветание общества и государства;
- 5) достижение старости и естественной кончины, то есть избежание преждевременной и насильственной смерти в бою, казни, убийства и т. д.

Из божеств-повелителей главным персонажем, исполняющим функции дарительницы счастья и покровительницы людей, мыслилась Небесная Владычица (Небесная Императрица, Тянь-хоу), или Небесная Наивысочайшая Совершенная Матушка (Тяньшан-шэнму), ласково именуемая Божественная Бабушка (Мацзу-шэнь). Небесная Владычица почиталась богиней-милостливицей, защитницей всех живых существ, а также чадоподательницей.

Первоочередными подателями отдельных жизненных благ мыслились: Три Бога Счастья (Сань шэнь) — Бог Счастья (Фу-шэнь), Бог Служебного положения (Служебной карьеры, Лу-шэнь) и Бог Долголетия (Шоу-шэнь), а также Бог Богатства (Цай-шэнь), под началом которого, опять-таки, находилось целое небесное Министерство Богатств с такими чиновниками, как Небесный достопочтенный, отыскивающий сокровища, Небесный достопочтенный, доставляющий драгоценности, Бессмертный министр финансового успеха. Кроме

того, в дополнение к главному Богу Богатства имелись Гражданский цай-шэнь, он же покровитель книготорговцев, и Военный цай-шэнь — покровитель военных и ремесленников, чей труд связан с активной физической деятельностью, например, кузнецов. Почти в каждом регионе Китая был культ местного цай-шэня, в Пекине — Бог Богатства, умножающий счастье, на юго-востоке — Бог Богатства, помогающий обретению материального благополучия.

Когорта божеств-защитников состоит из персонажей, охраняющих как весь мир и человеческое общество от любого зла, так и конкретного человека от злых духов и каждодневных напастей. К их числу относится, во-первых, Наисовершенный Генерал Сокровенный Воин (Сюань-шэнцзян) — некогда дух-покровитель Севера, превратившийся, через даосские религиозные представления, поддержанные государственной религией, во всемогущего повелителя северной части неба, борца с мировым злом и покровителя любой правящей династии. Во-вторых, это внучатый племянник Желтого императора Эр-лан. В-третьих, Государь Гуань (Гуань-ди) — своего рода «благородный рыцарь», всегда готовый, подобно бодхисатвам, прийти на помощь нуждающимся в нем. Одновременно он тоже выступал в роли покровителя правящей династии, ниспосылателя богатства и жизненных благ и даже чадоподателя. Его культ, восходящий к образу полководца по имени Гуань Юй, жившего в конце Хань, сформировался под влиянием и конфуцианства (воплощение идеала благородной личности), и даосизма (обладание магическими способностями), и буддизма (уподобление бодхисатвам).

Отдельная когорта персонажей предназначалась для защиты людей от нечисти (духов/чертей-гуй). Это Чжун-куй (персонификация древнего обряда изгнания злых сил), Министр Цзян (обожествленный полководец начала эпохи Чжоу), Небесный наставник Чжан (собирательный образ руководства школы Небесных наставников). Специально за защиту детей и детского здоровья отвечали богини-чадоподательницы — Небесная Бессмертная Совершенная Матушка (Тяньсянь-нянян), Госпожа Сыновей и Внуков (Цзысунь-нянян) и Госпожа, Ниспосылающая Детей (Сунцзы-нянян), и их свитские, типа Госпожи Зрения и Госпожи Слуха, предохранявшие детей от соответствующих болезней. Дети мужского пола находились под дополнительным покровительством Бессмертного Чжана (служившего также персонификацией архаического обряда родин).

Фактически те же самые функции, но применительно к отдельной семье, исполняли и домашние божества. Проникновению в дом злых

сил препятствовали Божества Дверей (Мэнь-шэнь), парные живописные изображения которых, в полный человеческий рост и более, обязательно помещались на створках дверей (или по бокам от них) в любое здание, исключая буддийские храмы. Истоками этого культа послужили древний культ Пяти домашних духов (У-ди) и представления о божественных стражах, защищающих весь земной мир от проникновения в него злых сил. Семейное, брачное счастье и счастье материнства находились в ведении Господина Постели (Чуан-гун) и Матушки Постели (Чуан-му). Надзор за поведением членов семьи осуществлял Бог Кухонного очага (Цзао-ван), докладывавший об их хороших и дурных поступках лично Небесному (Нефритовому) императору. Для этого он раз в год (в 23-й день последнего месяца года) отправлялся в его резиденцию. Церемонии проводов и встречи (20-й день первого месяца нового года) Цзао-вана занимали ключевое место в сценарии новогодних праздников. А то, что случится с семье в новом году, считалось непосредственным результатом его доклада: удача и процветание — награда за достойные деяния, беды и неприятности — наказания за проступки и прегрешения. Покровителем дома и хранителем семейного счастья считался Ту-ди (изначально Бог Земельного участка, то есть дух-покровитель сельскохозяйственного угодья), облик и функции которого делают его образ типологически сходным с образом Домового (седобородый старик в холщовом одеянии и крестьянской обуви, хранитель домашнего очага и семейных обычаев). Одновременно семейные Ту-ди входили в состав местных божественных административных органов, возглавляемых — для населенных пунктов городского типа — Богом Городских стен и рвов (Чэн-хуан). В сельской местности Ту-ди отвечал за все, что происходит не только в доме, но и на территории всего крестьянского хозяйства. В этом ему помогали божества — покровители домашних животных (Царь быков и лошадей, Царь лошадей, Царь быков, Священная Свинья), защитники урожая от вредителей (Царь насекомых) и покровители отдельных сельскохозяйственных культур и связанных с ними промыслов (например, Бог Чая и Бог Вина). Все сферы общественной жизни городского населения и отдельные ремесла также имели собственных покровителей.

Образы городских божеств, включая чэн-хуанов, в подавляющем своем большинстве восходят к обожествленным историческим деятелям, литературным героям и персонажам даосского или буддийского пантеонов. Тогда как образы сельских божеств оказываются персонификацией древних аграрных верований и обрядов. Столь же архаические истоки обнаруживаются и для образов божеств — повелителей

природных сущностей и стихий, культы которых получили преимущественное распространение среди сельского населения. Среди них присутствуют Владычица-Земля (Хоу-ту), бог ветра и бог дождя, имена которых — Дядюшка-Ветер (Фэн-бо) и Управляющий Дождем (Юй-ши), присутствуют уже в «надписях на гадательных костях». Особое место в этом структурном отделе занимают божества грозы: Царь Грома (Лэй-ван), Дух Грома (Лэй-шэнь) — дух грозы и олицетворение раскатов грома, архаические корни образа которого без труда прослеживаются в его иконографии (тело человека, птичья голова, лапы и крылья), и Матушка Молний (Дянь-му), которая, по поверьям, испускает молнии с помощью двух зеркал.

В китайских представлениях о загробном мире ад превратился в подобие государственно-административного образования с собственной иерархической системой и бюрократическим аппаратом. Всего признавалось существование десяти отдельных адов (адских земель), повелители которых были сведены в очередную когорту — Десять Царей (Ши-ван). Царь Цинь Гуан возглавлял Первый ад и лично занимался рассмотрением дел усопших, поступивших в его канцелярию от чэнхуанов и прочих божественных ведомств и административных органов. Во Втором — Девятом адах души грешников проходили через мучения, назначенные им Цинь Гуаном. А в Десятом аду происходило новое рассмотрение их дел с учетом уже пройденных ими мучений, после чего определялась форма их нового существования. Представления и об этом аде включают в себя еще один специфически китайский сюжет: приготовление божеством по имени Матушка Мэн (Мэн-попо) Отвара Забвения, выпив который, души забывают обо всем, произошедшем с ними в адах, и уже в таком виде выпускаются в земной мир для новой жизни.

В популярных верованиях переплелись самые разные по происхождению религиозные формы и элементы — локальные культы, осколки архаических представлений и мифологических сюжетов, заимствования из верований и обрядов других народностей, персонажи и сюжеты, порожденные буддизмом и даосизмом, но приобретшие совершенно немислимые для этих вероучений воплощения. Включение столь значительного числа божеств-надзирателей в популярный пантеон нередко объясняется отражением в верованиях устоев имперского общества и условий жизни населения, подчиняющегося огромному бюрократическому аппарату. Однако при ближайшем же рассмотрении выясняется, что никто из этих божеств был не вправе самовластно распоряжаться судьбой человека: все ниспосылаемые

блага и наказания являлись следствием его собственных деяний. Представления о множественности божеств и их постоянном участии в жизни людей есть результат ритуалистического мировосприятия идеи органического единства человеческого и иного (божественного, загробного) миров. Общность исходных моделей осмысления мира и ментальных констант, лежащих в основании всех разобранных религиозных комплексов, как раз и обусловила, на наш взгляд, возможность их сосуществования в одном и том же культурно-религиозном пространстве.

Вопросы для повторения

1. Что представляла собой государственная религия имперского Китая начиная с III в. н. э.?
2. В чем проявляется связь космологических и натурфилософских представлений с ритуальной деятельностью?
3. Какие мифологические персонажи входили в когорты «Трех великих первопредков», «Пяти совершенномудрых государей древности» и божеств — повелителей частей света?
4. В чем заключается своеобразие культа Конфуция?
5. На какие основные направления подразделяется даосская традиция?
6. Докажите правомерность тезиса, что популярные верования являлись доминантой религиозной жизни китайского имперского общества на протяжении многих столетий его существования.

Рекомендуемая литература

- Алексеев В. М.* Китайская народная картина. М., 1966.
- Баранов И. Г.* Верования и обычаи китайцев. М., 1999.
- Кравцова М. Е.* История культуры Китая. СПб., 1998 (1-е изд.), 2003 (2-е изд.).
- Кравцова М. Е.* История искусства Китая. Учебное пособие. СПб., 2005.
- Малявин В. В.* Конфуций. М., 1992.
- Переломов Л. С.* Конфуций: жизнь, учение, судьба. М., 1993.
- Торчинов Е. А.* Даосизм. Опыт историко-религиоведческого описания. СПб., 1993 (1-е изд.), 1998 (2-е изд.).
- Торчинов Е. А.* Даосские практики. СПб., 2001.
- Фэн Юлань.* Краткая история китайской философии. СПб., 1998.
- Яншина Э. М.* Формирование и развитие китайской мифологии. М., 1984.

§ 5. Религии Японии

В традиционной японской культуре трудно подобрать однозначный аналог термину «религия». Отчасти это понятие выражается японскими словами кё (учение), до, или то (путь), синдзин (верование) и некоторыми другими. Сравнительно недавно для перевода термина «религия» стало использоваться слово сюкё.

В целом для религиозного менталитета японцев характерно большое внимание к этико-социальным и политическим вопросам, синкретизм, недогматичность, отсутствие жесткой границы между каноническим и апокрифическим. К японским религиям относятся в первую очередь синтоизм и буддизм (см. главу «Мировые религии», § 1 «Буддизм»). Первая из этих религий появилась в самой Японии, вторая же принесена извне, однако в ходе своего развития она приобрела черты, свойственные японской культурной традиции. Помимо синтоизма и буддизма, в Японии в разное время развивались также (правда, в гораздо меньшей степени) даосизм, конфуцианство, христианство, а с недавних пор — так называемые новые религии (син сюкё).

5.1. Синтоизм

Классический синтоизм (синто) как национальная религия Японии — это совокупность локальных традиций почитания тех или иных божеств.

Проблема этногенеза японцев до сих пор остается не до конца проясненной. Как считается, в этом процессе, в общих чертах завершившемся к началу новой эры, приняли участие многие народности Восточной Азии. В русле формирования особой культуры японского народа происходило и складывание комплекса религиозных представлений, имевших черты анимизма, фетишизма и тотемизма. Значительную роль в этом комплексе играли также магия и шаманизм. Долгое время у этих религиозных воззрений и практик не было общего названия. Необходимость в нем появляется по мере расширения и консолидации японского государства. В начале VIII в. по заказу императрицы Гэммэй были составлены первые псевдоисторические хроники, носившие мифологический характер — «Кодзики» («Записи о деяниях древности», 712) и «Нихон сёки» («Анналы Японии», 720). Именно в «Нихон сёки» впервые употребляется термин «синто» (досл. путь богов). Кроме этих двух сочинений, ценным источником для понимания древнейших верований японцев служат «Фудоки» (VIII в.), или «Описания нравов и земель».

К особенностям синтоизма следует отнести невыделенность собственно религиозных компонентов из повседневной жизни его последователей. Только в 1868 г. после реставрации власти монарха в стране была сделана попытка превратить это размытое множество культов в государственную религию. Государственное синто стало источником роста националистических настроений в стране. Этот период закончился с поражением Японии во Второй мировой войне. Помимо народного и государственного синто, ученые выделяют также и сектантское синто, отдельные течения которого появлялись с XIX в. Для этого типа синто характерна высокая степень синкретизма; собственно синтоистские представления сочетаются в нем с идеями, взятыми из других религий. Наконец, есть также храмовое синто, или система ритуалов, проводимых в святилищах синтоистскими священниками (каннуси).

Синтоизм — политеистическая религия. Главными объектами почитания в нем выступают многочисленные Kami. Канонического определения Kami в синтоистских текстах нет. В религиоведении Kami обычно понимаются как божества. Однако из-за своей расплывчатости слово «Kami» может также означать различных духов, в том числе духов умерших предков, а в широком смысле — вообще все, что кажется очень необычным, чудесным. Изначально Kami почитались как безликие и безымянные духи тех или иных природных объектов — полей, гор, рек и т. д. Со временем некоторые из них становятся более известными, выходят за пределы местных общин, где они почитаются, получают особые имена и мифологические истории. Kami очень тесно соединены с объектами, за которые они «отвечают», что характерно даже для божеств самого высокого статуса (например, Аматэрасу). Такая идея конкретности и функциональности божеств, связанная с особенностями японского менталитета, препятствовала появлению идеи высшего и единственного божества. «Официальная» мифология делила Kami на земных, небесных и «бесчисленных», устанавливая для них ранги разного достоинства.

Мировоззренческая толерантность, а также прагматичность японцев позволяли им безболезненно включать в пантеон Kami сверхъестественных персонажей из других религий, которые при этом подчас меняли свои функции. Среди этих Kami-«иностранцев» можно выделить, к примеру, буддийского бодхисатву Кшитигарбху (яп. Дзидзо), ставшего в Японии покровителем умерших детей. В популярную группу семи богов счастья также входят Kami иностранного происхождения: Хотэй, имевший прототипом китайского буддийского монаха

Цицы (яп. Канси); Дайкокутэн (санскр. Махакала, эпитет Шивы), охраняющий домашний очаг; Бэндзайтэн (санскр. Сарасвати), божество воды и др.

Главенствующее положение в синтоистском пантеоне занимает богиня солнца Аматэрасу. Культ этой богини долгое время был прерогативой императорской семьи и поэтому не имел широкого распространения. Популяризация Аматэрасу начинается с XVII в. Помимо нее, широко известны также бог войны Хатиман, чета богов-прародителей Идзанаги и Идзанами, бог ветра Сусаноо, главное божество провинции Идзумо — Окунинуси, бог грома Тэндзин и многие другие. Больше всего святилищ (32 тыс.) принадлежит земледельческому богу Инари.

Синто — религия теантропического типа, характеризующаяся размытыми границами между божествами и людьми. Божества не создали людей, а породили их; отсюда и отношение людей к ками как к своим предкам. Тот или иной род называл своего божественного предка удзигами (ками рода), а самих себя — удзико (дети рода). Поэтому культ предков имеет в синто большое значение. Число ками непрерывно пополняется за счет умерших людей. Когда человек умирает, его душа некоторое время находится в состоянии «буйства» (арама), затем она успокаивается, а через 33 года после смерти умерший предок сам становится ками. Но в отдельных случаях людей почитают как ками еще при жизни. Это наиболее характерно для персоны императора (микадо), «живого бога» высокого ранга. Императорский род традиционно возводится к Аматэрасу. По преданию, богиня солнца повелела своему внуку Ниниги сойти на землю (то есть на Японские острова) и управлять ею. Внуком же самого Ниниги был первый земной император, Дзимму, от которого происходят все последующие поколения императоров. Помимо политического управления страной, император исполнял также и обязанности первосвященника, отправляя положенные обряды и вознося божествам молитвословия-норито. Символами священной императорской власти считаются три важных регалии: бусы-магатама, зеркало и меч. Наиболее важным символом является зеркало, которое с XIX в. символизирует синтоизм как таковой. В течение XII–XIX вв. микадо были лишены непосредственной политической власти, в то же время сохраняя власть жреческую. В 1868 г. было восстановлено прямое императорское правление, которое продолжалось вплоть до августа 1945 г., когда в обращении к нации император Хирохито заявил о капитуляции, а также о том, что

императорский род не восходит к Аматэрасу, тем самым фактически отказавшись от статуса «живого бога».

Носитель классической синтоистской религии — не отдельная личность, а вся община целиком. От лица общины в контакт с kami вступают священнослужители-канниси (букв. хозяева kami). Обрядовая сторона превалирует в синто над мировоззренческой, большое значение имеет соблюдение заповедей и предписаний. Благом считается все чистое и светлое, злом — нечистое, темное. Физическая загрязненность может быть приравнена к этической нечистоте. Загрязняющее воздействие на человека оказывает прежде всего смерть, а также то, что связано с ней — например кровь. Нечистота удаляется посредством совершения очистительных ритуалов с использованием веществ белого цвета, соблюдением постов разной степени строгости. Для общины очищение от скверны совершает общинный священник, в масштабах же страны церемонию очищения совершает император как верховный первосвященник.

Первоначально в синтоизме не было святилищ в виде отдельных построек. Для того чтобы выделить из окружения тот или иной объект как священный, его огораживали специальной веревкой-симэнава. Таким объектом чаще всего было какое-либо дерево, на которое, как считалось, сверху нисходили божества. Позже деревья как места спуска kami были заменены на столбы, ставшие центральными частями святилищ. Это так называемое «тело бога» (синтай). «Телом kami» может быть целая гора или роща.

Первые культовые помещения по своей форме напоминали амбары. Как считается, постоянные постройки стали сооружаться сравнительно поздно, не раньше VII в. Древнейшее и самое важное синтоистское святилище располагается в местечке Исэ (Центральная Япония). До конца XII в. служительницами в Исэ становились принцессы императорской крови, дававшие обет безбрачия и в случае необходимости выполнявшие функции оракулов в важных политических вопросах. Некоторые важные синтоистские святилища в эпоху Хэйан (VIII–XII вв.) находились под контролем императора и местных властей, поддерживались за счет государственных средств и делились на ранги. Однако с конца XII в. в связи со сменой политического курса, вызванной приходом к власти сегунов, симпатизировавших буддизму, и нехваткой финансирования, значение таких святилищ стало уменьшаться. В период 1868–1945 г. практика государственного обеспечения синтоистских святилищ была восстановлена. После же 1945 г.

большинство святилищ вошли в Главное управление синтоистских святилищ (Дзиндзя хонтё), носящее общественный характер.

Синтоистские святилища (дзиндзя) отличаются друг от друга размерами, элементами построек, значимостью, порядком проведения служб и их количеством. Обычно синтоистский храм состоит из нескольких помещений: павильона ками (где хранится «тело ками»), павильона почитаний и павильона подношений. Характерный элемент синтоистского храма — священные врата-тории. Храмовый комплекс в Исэ окружает священная Храмовая река (Миягава), отделяющая сакральное пространство комплекса от секулярного мира.

Почитание божеств состоит в их восхвалении, угощении, дарении различных подарков и развлечении. Перед службой священники проводят обряды очищения, готовят вегетарианскую еду и с молитвами призывают бога спуститься и отведать ее. Еда, поднесенная божествам, потом съедается людьми; считается, что она преисполняется разными совершенствами. По окончании церемоний почитания производится ритуал поднятия ками. Поклонение божествам может проводиться не только в храмах, но и в домашних условиях, на специальных алтарях-камидана. К развлечениям относятся различные массовые праздники на религиозной основе. Устраиваются ритуальные пляски, проводятся состязания борцов сумо, лучников и фехтовальщиков, исполняются драмы Но и т. п.

Пережив различные метаморфозы, синтоизм и в настоящее время сохраняет свою жизненную силу, являясь важным фактором единства японской нации. Впрочем, многие из нынешних синтоистов (более чем 100 млн человек) воспринимают синто не как религию, а как форму культуры, связывающую прошлое и настоящее Японии. Синтоистские по своему происхождению обряды рассматриваются в этом смысле как элементы японских национальных обычаев.

Пластичность синтоизма позволяла ему легко приспосабливаться к другим религиозным традициям. Так, в течение многих веков он сосуществовал с буддизмом и испытал его значительное влияние.

Вопросы для повторения

1. Кто такие ками?
2. Какая богиня занимает главенствующее положение в синтоистском пантеоне?
3. Каковы символы священной императорской власти?

Рекомендуемая литература

Кодзики. Записи о деяниях древности. СПб., 1994.

Конрад Н. И. Очерки истории культуры средневековой Японии. М., 1980.

Мещеряков А. Н. Древняя Япония. Буддизм и синтоизм. М., 1987.

Накорчевский А. А. Синто. СПб., 2000.

Светлов Г. Е. Путь богов. М., 1985.

Сэнсом Дж. Б. Япония. Краткая история культуры. СПб., 1999.

§ 6. Зороастризм

Зороастризм — древнейшая из мировых религий откровения — была религией трех Иранских империй, существовавших почти непрерывно с VI в. до н. э. по VII в. н. э. и господствовавших на большей части Ближнего и Среднего Востока.

Носители религии называют ее бехдин (*beh-din* — лучшая вера). После завоевания Ирана арабами в VII в. и насильственного обращения зороастрийцев в ислам они приобрели статус зиммиев. Группу зороастрийцев, переселившихся в X–XI вв. в Западную Индию, принято называть *парсами*, а зороастрийцев Ирана — *гебрами*.

Большое количество языковых, религиозных и исторических свидетельств позволяет говорить, что когда-то носители древнеиндийской и древнеиранской культур составляли единое целое. Древнеиндийская культура нашла свое выражение в «Ригведе», иранская — в дошедших до нас частях иранской «*Авесты*», священной книги зороастрийцев. Зороастризм восходит к индоарийской религии. Учение протоиндоиранцев включало в себя почитание вод рек и водоемов как богинь (Апас), которым молились и совершали возлияния (авест. заотра), а также почитание огня (Атар; др.-инд. Агни). Огню, так же как и воде, ежедневно совершались приношения (называемые индоарийцами яджна, иранцами — *ясна*), состоящие из трех элементов. Религиозные приношения огню состояли из сухих дров, благовоний и небольшого количества животного жира; воде — из молока и сока, выжатого из веток растения *хаомы* (др.-инд. сомы).

Наряду с божествами Атар, Апас, Хаома и Гэуш-Урван («Душа быка»), которым поклонялись индоиранцы, было много богов, связанных с теми или иными природными явлениями, например боги неба (Асман) и земли (Зам), солнца (Хвар) и луны (Мах), два божества ветра (Вата и Вайу), олицетворение мифической реки (Харахвати-Арэд-

ви-Сура; др.-инд. Сарасвати — Обладательница вод). Глубоко почитали дух договора Митру, впоследствии ассоциировавшегося с огнем и солнцем, и Апам-Напат (Внук вод), получившего звание асура, или по-авестийски ахура. Вокруг Митры группировались меньшие «абстрактные» божества, например такие, как Арштат (Справедливость), Хамварэти (Доблесть), Сраоша (Послушание) и др. Верховным божеством, стоящим выше Митры и Апам-Напат и управляющим их действиями, был Ахура-Мазда (Господь мудрости). Порядок всего существующего мира, как считалось, поддерживается законом природы, называемым индоарийцами рта и соответствующим ему в авестийском языке словом аша, имеющим также и этический смысл. Противопоставлением Аша является ложь (авест. друг; санскр. друх).

Иранцы верили, что мир разделен на семь областей — каршваров, расположенная в центре и самая большая из которых — Хванирата — населена людьми. В центре Хванираты возвышается вершина высокой горы Хары, с нее стекает мифическая река Харахвати, текущая в большое море, которое по-авестийски называется Воурукаша.

Индоиранцы называли своих богов «Бессмертный» (авестийское Амэша, ведическое Амрта) и «Сияющий» (авестийское Даэва, ведическое Дэви). Иранцы также употребляли еще одно название — Бага. Считается, что Заратуштра применял название «даэва» только к божествам, которых он считал разрушительными силами, противоборствующими нравственным ахурам, однако в Индии, так же как и у части иранских племен, они остались богами. В дальнейшем в зороастризме был восстановлен культ некоторых отвергнутых Заратуштрой божеств, например Митры, Хаомы, Анахиты.

Существовала вера в жизнь после смерти, где душа (урван), которая, задерживаясь на земле на три дня после смерти, спускалась в подземное царство мертвых, в котором правил Йима (др.-инд. Яма). Верили в существование моста — Чинвато-пэрэто (Переход-разлучитель), по которому должна была переправиться душа.

Место возникновения зороастризма до сих пор точно не установлено (Бактрия, Хорезм, Мидия). Считается, что пророк *Заратуштра* (греч. Зороастр) происходил из рода Спитама, был сыном Поурушаспы и Дудовы. Даты жизни Заратуштры точно установить невозможно, однако большинство ученых предполагают, что пророк жил между X/XI и VI вв. до н. э. С рождением пророка связано много легенд. Одна из книг повествует о том, что Заратуштра был единственным ребенком, который, появившись на свет, не заплакал, но засмеялся. Он получил откровение в возрасте 30 лет. Это событие описывается в религи-

озных текстах следующим образом: однажды на рассвете Заратуштра отправился к берегу реки за водой для приготовления хаомы в связи с весенним празднеством. Когда он набрал воды и возвратился на берег, ему явилось сияющее существо — Воху-Мана (Благой помысел), который привел Заратуштру к Ахура-Мазде и пяти другим сияющим существам (Амэша-Спента), от которых он и получил свое откровение. Заратуштра не только поклонялся Ахура-Мазде (так как тот считался величайшим из трех ахур), но и провозгласил его Творцом всего благого, единственным несотворенным Богом, существующим вечно. Ахура-Мазда изначально добрый и совершенный. Учение Заратуштры называют дуалистическим в связи с тем, что в зороастризме признается противопоставление двух исконных начал — Добра и Зла: весь мир, как духовный, так и материальный, подразделяется на доброе и злое начало. Силы Добра возглавляет Ахура Мазда (позже Охрмазд), а силы Зла — его близнец Ангра-Маинйу (Злой Дух, позже Ахриман). Человеку в зороастризме отводится крайне важное место, поскольку именно человек — единственное создание, способное на моральный выбор. Каждый человек в этой жизни обязан сделать основной выбор между Добром и Злом. Основными средствами в борьбе со Злом являются добрая мысль (хумат), доброе слово (хухт) и доброе деяние (хуваршт). Когда Зло будет побеждено, динамический мир придет к концу и преобразуется в статическое и идеальное состояние. В Конце Времен появится Спаситель, и усопшие будут физически воскрешены. Зороастрийские представления о небесах, аде и конечном мире, преобразование которого будет осуществлено Спасителем и будет сопровождаться Воскрешением, вероятно, повлияли на более поздние религии, такие как христианство и ислам.

Ахура-Мазда заменяет собой ряд арийских божеств, а их функции выступают как абстрактные выражения его сущности. Согласно зороастрийскому учению, Ахура-Мазда сотворил при помощи Святого Духа (Спэнта Маинйу) шесть более низких божеств, которых Заратуштра видел во время откровения. Вместе с Ахура-Маздой они составляют семь божеств, именуемых Амэша-Спэнта (Бессмертный Святой), названия которых впервые встречаются в Ясне Хаптангхити (Ясна 39.3). Остальные меньшие божества именуются язата. В древней иранской религии существовала тенденция связывать абстрактные божества с явлениями природы так тесно, что иногда соответствующее явление рассматривалось как олицетворение самого божества (например, в случае с Митрой или Апам-Напатом). Так,

семь Амэша-Спэнта считаются покровителями и защитниками семи добрых творений, а именно: неба, воды, земли, растений, скота, человека и огня. Вера в создание Богом семи архангелов, впоследствии ответственных за мир и также связанных с элементами, является отличительной чертой и йезидизма. Бессмертным святым, указывающим путь к другим и первым явившимся Заратуштре, является Воху-Мана (Благой помысел), покровитель «кроткой, милосердной коровы», его союзник Аша-Вахишта (Лучшая праведность) — покровитель огня. Затем Спэнта-Армаити (Святое благочестие), связанный с землей, Хшатра-Ваирйа (Желанная власть) — владыка небес, Хаурватат (Целостность) — покровитель воды, и Амэрэат (Бессмертие) — растений. Им молились и почитали как отдельных богов.

Авеста — корпус дошедших до нас священных канонических текстов зороастризма. Полный свод религиозных текстов, согласно одной из версий, был записан в I тысячелетии до н. э. на золотых досках, по другой версии, был записан золотыми буквами на бычьих кожах. По преданию, Авесту сжег Александр Македонский. Язык, на котором записана Авеста, уже в первой половине I тысячелетия до н. э. употреблялся только для чтения молитв и проведения ритуалов. До письменной фиксации текст передавался изустно; устная передача религиозных гимнов и основ вероучения является праиндоевропейской. Авеста состоит из пяти книг: «Вендидад» (ср.-перс. «Видевдад», авест. «Ви даэво датэм» — «Кодекс против дэвов»), состоит из 22 глав и содержит подробные ритуальные предписания, а также элементы мифологии. Другая книга, состоящая из 24 глав и содержащая молитвенные песнопения, называется «Висперед» (авест. «Виспе ратаво» — «Все владыки»). Одной из главных книг Авесты является уже упомянутая «Ясна» («Моление», «Ритуал», от авест. йаз — почитать), состоящая из 72 глав (авест. хаити, хатай). В нее входят 17 глав — «Гаты» («Песнопения»), великие гимны, сочиненные самим Заратуштрой, самая древняя по языку часть Авесты. В отличие от остальных частей Гаты метризованы и отличаются особой сложностью изложения, очень богаты намеками, эпитетами, имеют древнюю поэтическую форму и сложный стиль. Многие из них посвящены Ахура-Мазде. Другие книги, входящие в Авесту — «Яшт» («Почитание»), гимны отдельным божествам, и «Малая Авеста» (ср.-перс. «Хвартак Апастак», новопер. «Хорда Авеста»), включающая краткие молитвенные тексты. Зороастрийскими религиозными текстами считаются также некоторые сочинения, изложенные на пехлеви, например, Бундахишн, Дадестан Меноги Храд, Арда Вираз Намаг, Задспрам и др.

История мира, согласно зороастрийскому учению, делится на три эры, или три периода, первый из которых представляет собой акт творения, называемый на пехлеви Бундахишн (Сотворение основы). Ахура-Мазда сотворил мир в два этапа. Сначала все было сотворено в духовном состоянии (пехл. меног), когда Ангра-Маинйу безуспешно попытался атаковать. Затем Ахура-Мазда придумал всему материальный вид (гетиг), который оказался, в отличие от духовного, уязвимым для сил зла. Тогда Ангра-Маинйу атакует мир и портит все семь благих творений, созданных Ахура-Маздой. Миф повествует о том, как Ангра-Маинйу врывается в мир через нижнюю сферу каменного неба, выныривает из воды, которая становится соленой. Потом он ринулся к земле, и там, куда он проник, образовались пустыни. Потом Злой Дух погубил растение, быка и первого человека. Огонь он испортил дымом. Однако Амэша-Спэнта объединяются и обращают злодеяния Ангра-Маинйу на благо. Так, из семени быка и человека, которые были очищены Луной и Солнцем, появились животные и люди.

Период, когда Ангра-Маинйу атаковал мир, знаменует начало второй эры, а именно эры Гумезишн (Смешения) — смешения Добра и Зла. Ангра-Маинйу создал армию сил зла и тьмы, которые помогали ему бороться с благими божествами. В эре Смешения, в которой мы сейчас живем, человек должен помогать божествам в борьбе со Злом путем почитания Ахура-Мазды, шести Амэша-Спэнта, следования морально-этических норм — благой мысли, благого слова и благого дела и т. д. Миг, когда Зло будет побеждено, называется Фрашокэрэти (пехл. Фрашегирд), после чего начнется третья эра — Визаришн (Разделение). Добро вновь будет отделено от Зла, а мир вернется в совершенное состояние.

В ахеменидскую эпоху сформировалось учение о спасителях мира, которых будет трое. Это, во-первых, два брата: Ухшйат-Эрэта (Расстящий праведность) и Ухшйат-Нэма (Растящий почитание). А когда конец мира приблизится, в некоем озере, в воде которого чудесным образом сохраняется семя пророка, искупается девушка, зачнет от пророка, и родит мальчика по имени Астват-Эрэта (Саошйант), который и поведет людей на последнюю решающую битву со Злом.

Считается, что Заратуштра учил, что душа человека, расставшись с телом, будет судима за деяния, совершенные ею при жизни. Вера в «Мост-разлучитель» в его учении приобрела значение места, у которого будет происходить суд над душой, и каждый человек может надеяться на существование в раю, куда она сможет попасть в зависимости от ее нравственных достоинств, а не от количества жертвоп-

риношений. Суд возглавляет Митра, по обеим сторонам которого восседают Сраоша и Рашну, держащий весы правосудия. Если добрые деяния при жизни человека перевешивают на весах и душа заслуживает рая, то ее встречает прекрасная девушка (совесть человека) и помогает ей переправиться через мост. Если же злые дела перевешивают, то душу встречает на мосту отвратительная ведьма, мост становится узким, как лезвие клинка, и сталкивает душу с моста в ад. Если же деяния человека уравниваются, то душа отправляется в место, которое называется Мисван-гату (Место смешанных), где их существование лишено радости и печали. Однако полного блаженства души праведников достигнут только после Фрашегирд, когда вновь обретут свое тело. За всеобщим воскресением наступит Последний Суд, после которого все праведники и грешники будут окончательно отделены друг от друга. Божество Аирйаман вместе с богом огня Атар расплавит весь металл в горах, который потечет на землю раскаленной рекой. Все люди должны будут переправиться через эту реку, но для грешников она покажется расплавленным металлом, а для праведников — парным молоком. После этого река из расплавленного металла потечет в ад, где уничтожит Ангра-Маинйу и все Зло. Потом Ахура-Мазда и Амэша-Спэнта совершат последнее богослужение и жертвоприношение. Все люди, испив мистический напиток — «белую хаому», станут такими же, как и Бессмертные Святые. А Вечное блаженство настанет в этом мире, а не в отдаленном раю.

Символ веры зороастрийцев (Ясна 12) называется Фраваране и произносится верующим ежедневно. Начинается Символ веры следующими словами: «Признаю себя поклонником Мазды, последователем Заратуштры. Отрекаюсь от демонов-даэва, принимаю веру Ахуры. Поклоняюсь Амэша-Спэнта, молюсь Амэша-Спэнта». В дозороастрийском Иране молитва совершалась три раза в день, а в зороастризме уже принята пятикратная молитва.

Солнечный календарь зороастрийцев включает 360 дней; Ахемениды заимствовали его, добавив 5 дней. В зороастризме существуют шесть основных пятидневных празднеств, благодаря которым, отчасти, и была сохранена древнейшая религия откровения в мире. Новый год — один из главных праздников — символизирует воскрешение мира. Первоначальный осенний Новый год восточных иранцев продолжил существовать как зороастрийский праздник Мехраган, который имеет аналог в йезидизме (Джажна Джемайе). Эти праздники вместе с Новым годом возникли в честь семи творений и покровительствующих

им Амэша-Спэнта. Позднее они стали известны как гахамбары. Их названия сохранились в младоавестийских формах: Маидйой-зарэмайя (Середина весны) отмечался в честь Хшатра-Ваирйя и в честь сотворения неба; Маидйой-шема (Середина лета) — праздник в честь воды; Паитишахйя (Уборка зерна) — в честь земли; Айатрима (Празднество возвращения домой скота с летних пастбищ) — в честь растений; Маидйаирйя (Середина года) — в честь животных; Хамаспатмаэдайя — в честь создания первого человека, праздновался в последний вечер года, накануне весеннего равноденствия. «Новый день» следовал непосредственно за ним. Посвящался праздник Ахура-Мазде и его созданию — человеку, с изъявлением особого почитания фравашы — душам умерших праведников, которые «сражались за истину-аша».

В зороастризме человек должен поддерживать чистоту не только окружающего мира, в особенности огня, земли и воды, но также заботиться о своей внутренней и внешней чистоте, в результате чего возникло множество законов и средств очищения. Самым нечистым и злым считалось мертвое тело, вокруг которого, по представлениям зороастрийцев, собирались злые силы. Поэтому к телу приближались только особые люди — носильщики трупов (нассалары), которые, по возможности, относили тело на особое место в первый же день смерти. Поскольку для зороастрийцев земля, вода, огонь и растения считаются священными элементами, чистоту которых надо поддерживать, то, начиная со времен Средневековья, трупы оставляли на специальных дамах, называемых также «башнями молчания». Мертвое тело оставляли на съедение птиц и диких зверей, а очищенные на солнце и ветру кости собирали и хоронили в земле (поскольку в День Суда люди приобретут свое тело). Сейчас зороастрийцы стали использовать кладбища. Существовало жреческое сословие, которое выполняло как сложные обряды очищения, так и обряды посвящения, свадебные и похоронные обряды. Жреческое звание являлось наследственным. Должность верховного жреца магупати появилась еще при Ахеменидах. Звание мобадан мобад (верховный жрец) возникло во время Сасанидов. Был также жрец-наставник (хербад).

В раннем зороастризме, по-видимому, не было священных зданий и алтарей, а празднества отмечались на открытом воздухе.

Почитание огня является особенной чертой зороастризма. Различается пять видов огня: во всех вещах, в телах людей и животных, в растениях, в пламени и в молнии. Уже при Ахеменидах (особенно при Сасанидах) получили распространение храмы с алтарями огня.

Три великих священных огня — Адур-Фарнбаг в Парсе (жрецы), Адур-Гушнасп в Мидии (воины) и Адур-Бурзэн-Михр в Парфии (пастухи и земледельцы).

Символом зороастрийцев является священный пояс авйанхана, или кусти (пояс, который сплетают из шерстяных нитей числом 72, по количеству глав Ясны), который повязывается поверх белой нижней рубашки — стахр пайсанха (расписанная звездами), или чаще называемой судра. Кусти — священный защитный пояс, соединяющий человека с Творцом — оборачивают три раза вокруг талии поверх рубашки. По-видимому, с самого начала три его витка означали трехчастную этику зороастризма: благая мысль, благое слово, благое дело. Очевидно, обычай надевать на мужчин при инициации плетеный шнур в знак принятия в религиозную общину является еще индоиранским.

Считается, что при жизни пророка зороастризм не получил широкого распространения. В Западном Иране, в Мидии проповедники зороастризма встретились с жреческим племенем магов, из которого происходили священнослужители не только у мидян, но и у персов. Исследователи полагают, что новые взгляды встретили со стороны магов противодействие. В 549 г. до н. э. под предводительством Ахеменида Кира II (Великого) (559–530) восстали персы и произошло завоевание Мидии и основание Персидской державы. Из Бехистунской надписи известно, что при Дарии I (522–486) Ахура-Мазда официально утверждается верховным божеством. При Сасанидах (ок. 224) зороастризм стал государственной религией.

В настоящее время, по приблизительным подсчетам, зороастрийцев во всем мире около 200 тысяч. Большинство приверженцев этой религии живут в Индии, в Иране и Пакистане, небольшие зороастрийские общины живут на Цейлоне (Шри-Ланка), в Великобритании, Канаде, США, в Австралии, Гонконге и Сингапуре. Несмотря на то что число зороастрийцев с каждым годом уменьшается в связи с их некомпактным проживанием, заключением браков вне общины, а также отходом верующих от религии, они активно создают зороастрийские ассоциации, проводят конференции и всемирные конгрессы, направленные на установление контактов между общинами, обсуждение и решение религиозных проблем и сохранение древнего вероучения. В Иране, Таджикистане и России стали создаваться новые зороастрийские общины, не имеющие отношения к настоящему зороастризму, однако некоторые зороастрийцы склонны признавать их, чтобы воспрепятствовать упадку своей религии.

Вопросы для повторения

1. Каковы основные принципы зороастрийского учения?
2. Каковы особенности зороастрийского культа?
3. Каковы основные символы зороастризма?

Рекомендуемая литература

Авеста в русских переводах (1861–1996) / Сост., общ. ред., примеч., справочный раздел И. В. Рака. Изд. 2-е, испр. СПб., 1998.

Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / Пер. с англ. и прим. И. М. Стеблин-Каменского. 4-е изд., испр. и доп. СПб., 2003.

§ 7. Иудаизм

Иудаизм — современное название древнейшей монотеистической религии мира. Оно происходит от греческого слова *иудаисмос*, которым в начале новой эры обозначали религию еврейского народа. Это слово в свою очередь происходит от еврейского слова *иехуда* (призванный восхвалять Бога). Происхождение религиозной системы иудаизма неразрывно связано с происхождением еврейского народа. Современное состояние исторической науки позволяет связать его этногенез с движением западно-семитских племен к Восточному побережью Средиземного моря из Месопотамии в начале II тысячелетия до н. э. Наименование «еврей», иври по-еврейски, вероятно, происходит от глагола *авар*, «пересекать, переходить», иначе говоря «перешедший реку» (имеется в виду река Евфрат).

Основные принципы вероучения. Главным и незыблемым принципом веры в иудаизме является признание Единого Бога, которое выражается в молитве «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един» (Втор., 6:4). Основополагающие идеи иудаизма изложены в десяти заповедях, дарованных, согласно традиции, Богом на горе Синай (XIII в. до н. э.) через пророка Моисея еврейскому народу. Вот текст этих заповедей: «1. Я, Господь Бог твой, который вывел тебя из Египта, из дома рабства. 2. Да не будет у тебя других богов перед лицом Моим. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху и того, что на земле внизу, и что в воде ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им, ибо я Господь Бог твой — Бог-ревнитель, наказывающий детей за грехи отцов до третьего и четвертого рода, ненавидящих Меня, и творящий милости тысячам родов, любящим Меня

и соблюдающим заповеди Мои. 3. Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно; ибо Господь не оставит без наказания того, кто произносит имя Его напрасно. 4. Помни день субботний, чтобы святить его. Шесть дней работай, и делай всякие дела твои; а день седьмой — суббота Господу Богу твоему: не делай в оный никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя, ни скот твой, ни пришлец, который в жилищах твоих. Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них, а в седьмой день почил. Посему благословил Господь день субботний и освятил его. 5. Почитай отца твоего и мать твою, чтобы продлились дни твои на земле, которую Господь Бог твой дает тебе. 6. Не убивай. 7. Не прелюбодействуй. 8. Не кради. 9. Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего. 10. Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего» (Исх. 20:2–17). Этими заповедями закреплялся особый договор — Завет — между Богом и еврейским народом, ставшим благодаря этому акту «избранным». Первые четыре заповеди посвящены отношениям Бога и человека, а остальные шесть — отношениям людей между собой. Причем в иудаизме считается абсолютно неразделимой любовь к Богу и человеку как творению Бога. В рамках общих положений иудаизм допускает большую свободу мысли в их толковании и осмыслении.

Тора и Танах. В широком смысле слова *Тора* обозначает Божественное указание, совокупность Божьих заповедей, Закон. Тора, в узком смысле, — это Пятикнижие — первые пять книг Священного Писания иудаизма, составляющие по своему содержанию и концепции единое целое. Наименование каждой из пяти книг берется по первому слову еврейского текста. В первой книге — *Берешит* (в русском переводе — *Бытие*) рассказывается о сотворении мира и жизни первых людей на земле, всемирном потопе, спасшемся от потопа праведнике Ное и трех его сыновьях, один из которых, Сим, стал прародителем родоначальника еврейского народа патриарха Авраама. Этот патриарх вместе со своим семейством и домочадцами по зову Всевышнего отправляется в землю, обетованную ему Богом, расположенную между берегами Иордана и Средиземным морем. Его сын Исаак и внук Иаков (получивший второе имя — Израиль) также являются патриархами еврейского народа. Двенадцать сыновей Иакова-Израиля: Рувим, Симон, Леви, Иуда, Иссахар, Зебулон, Дан, Нафтали, Гад, Ашер, Иосиф и Вениамин — становятся впоследствии родоначальниками колен еврейского народа, или народа Израиля. Заканчивается первая книга ис-

торией младшего сына Иакова Иосифа и переселением всего семейства патриарха в Египет. Вторая книга — *Шемот (Исход)* — посвящена жизни народа Израиля в Египте, жестокому угнетению, которому он стал подвергаться при фараоне, царствовавшем через много лет после прихода евреев в Египет. Затем повествуется о драматических событиях, связанных с Исходом евреев из Египта под водительством великого пророка Моисея из колена Леви, подвинутого на этот подвиг Всевышним. Наивысшим событием повествования является дарование Богом Моисею на горе Синай десяти заповедей, высеченных на каменных плитах (скрижалях). Собственно, с этого момента окончательно закрепляется Союз между Богом и еврейским народом.

В следующих трех книгах Пятикнижия — *Вайикра (Левит)*, *Бемидбар (Числа)*, *Дварим (Второзаконие)* — повествуется о полных тяжелых испытаний странствиях народа по Синайской пустыне на пути в Землю обетованную. Вместе с тем, в них гораздо больше места уделено изложению свода гражданского законодательства, устройства переносной скинии (шатра) Завета, где находятся скрижали, порядка службы священников из числа потомков Аарона, брата Моисея, предписаний ритуальной чистоты, жертвоприношений, праздников, нравственно-этических наставлений, социального законодательства и т. д. Последняя, пятая книга содержит увещания и наставления Моисея своему народу на пороге Земли обетованной. Пророку не суждено было вступить на нее. Значение предписаний Торы, называемой также Пятикнижием Моисеевым, для последователей иудаизма выражается словами: «Вот постановления и определения и законы, которые постановил Господь между Собою и между сынами Израилевыми на горе Синай, через Моисея» (Лев. 26:46).

Пятикнижие (Тора в узком смысле), книги пророков (по-еврейски *Небиим*) и книги Писаний (по-еврейски *Кетувим* или *Хетувим*) составляют Священное Писание (Письменную Тору), или ТаНаХ, по первым буквам названий частей. Христиане, также почитающие эти книги священными, дали им название «Библия» (от греч. *та библиа* — книги), или Ветхий (то есть Старый) Завет. Наиболее ранний текст, входящий в его состав, — победная песнь пророчицы Деборы (Суд. 5), датируемая XIII в. до н. э., а наиболее поздние тексты относятся к III–II вв. до н. э. Помимо книг, вошедших в иудейский ветхозаветный канон, известно большое количество произведений древнееврейской литературы ветхозаветного круга, считавшихся *апокрифами* (утаенными) и *псевдоэпиграфами* (ложно надписанными). Некоторые из них вошли в состав христианских вариантов Ветхого Завета.

В Танахе книги пророков различают на первых, или ранних, и последних, или поздних. К циклу первых относятся книги: *Иисуса Навина*, *Судей*, *две книги Самуила*, *две книги Царей*. Книга Иисуса Навина повествует о завоевании Земли обетованной коленами Израиля под предводительством преемника Моисея, Иисуса сына Нуна. Книга Судей посвящена жизни отдельных колен Израиля, расселившихся каждый на своей территории. Время от времени для отражения нападений врагов отдельные племена или их союзы возглавляли выдающиеся герои и военачальники, называемые «судьями». Только колено Леви не получило своего удела и стало выполнять функции священников. Книги Самуила посвящены жизни этого пророка и переходу от племенного быта к монархическому. Там рассказывается о помазании на царство первого царя Саула, а также о событиях его царствования. Вторая книга Самуила рассказывает о воцарении на престоле общеизраильского государства Давида из колена Иуды, о превращении Иерусалима в столицу, его внешнем величии и завоеваниях. В Первой книге Царей изображена картина царствования наследника Давида — Соломона, сообщается о его великой мудрости и миролюбии и, конечно, о строительстве Иерусалимского Храма, ставшего вместилищем ковчега каменных скрижалей с высеченными на них Синайскими заповедями. Заканчивается эта книга рассказом о крушении после смерти Соломона общеизраильского царства «за грехи» и распаде его на две части. Вторая книга Царей живописует уже существование двух сравнительно слабых царств: северного — Израиля и южного — Иудеи со столицей в Иерусалиме, где правили цари из династии Давида. После многочисленных конфликтов между собой и войн с соседними народами Израиль пал под ударами ассирийцев в 722 г. до н. э., а в 586 г. до н. э. уже от рук вавилонян пала Иудея, был захвачен Иерусалим и его Храм. В обоих случаях население было угнано на чужбину.

Среди последних пророков выделяются три «больших»: *Исайя*, *Иеремия* и *Иезекииль*. Книга пророка Исайи с исключительной поэтической выразительностью говорит о будущих судьбах иудейского царства, о предстоящих войнах между великими державами тогдашнего мира, сообщается пророчество о грядущем приходе избавителя — помазанника Божия (Мессии) и о предстоящей радостной и счастливой жизни на обновленной земле. Книга пророка Иеремии, относящаяся ко времени гибели Иудейского царства, хотя и описывает будущие муки грешного народа, в конце концов выражает уверенность в его будущем возрождении. Иезекииль пророчесствует среди иудеев, находившихся в Вавилонском плену. Он возвещает воссозда-

ние еврейского государства и рисует его будущее, основанное на совершенной духовной жизни в соответствии с заповедями Бога. Весьма показательное указание пророка на равенство в будущем царстве иудеев и иноплеменников.

Остальные пророки: *Осия, Иоэль, Амос, Обадия, Иона, Михей, Нахум, Хаббакук (Аввакум), Софония, Аггей, Захария и Малахия* — условно называются «малыми». Сущность их проповедей также состоит в поучении народа следовать Божьим заповедям, стремиться к нравственному совершенству, не подражать окружающим народам в идолопоклонстве. Последние три пророка действуют уже после завоевания Вавилонии Персидским царством и возвращения иудеев при содействии персидского царя Кира на родину в 538 г. до н. э., где они возродили Иерусалимский храм.

Раздел «Писания» состоит из следующих книг: *Псалмы, Притчи, Иов, Песнь Песней, Руфь, Плач Иеремии, Экклезиаст, Эсфирь, Даниил, Эзра, Неемия, двух книг Хроник (Паралипоменон)*. В Псалмах в стихотворной форме воздаются хвалы Всевышнему, прославляется его вседушесть, величие, милосердие и справедливость, на него возлагаются все надежды на спасение. Притчи, или Притчи Соломона, содержат изречения житейской мудрости, способствующие стремлению благочестивых людей к разумной и высоконравственной жизни. В книге о страдальце Иове поднимается философский вопрос о сущности страдания праведного человека на земле. Песнь Песней — лирическая поэма о чистой любви. Книга Руфь трогательно повествует о моавитянке Руфь, связавшей свою судьбу с еврейским народом и ставшей впоследствии праmaterью царя Давида. Плач Иеремии — скорбная элегия пророка на разрушение Иерусалима вавилонянами и гибель Храма. Экклезиаст представляет собой печальные сентенции и рассуждения философа-скептика о суетности существования в этом мире. Книга Эсфирь рассказывает о чудесном спасении от гибели евреев персидского царства царицей Эсфирью, еврейкой по происхождению. Книга Даниила, написанная, в отличие от других книг, не только на еврейском, но и частично на арамейском языке, повествует о пророчествах Даниила, жившего при дворе последнего вавилонского царя, относительно гибели земных царств и будущего торжества Царства Божия. Книги исторического содержания мудреца — софера (писца, знатока Письменного Закона) Эзры и строгого правителя Неемии посвящены рассказу о восстановлении Иудеи и укреплении там прежнего благочестия. Наконец, последние — книги Хроник — повторяют с допол-

нительными подробностями, особенно генеалогическими, историю еврейского народа от Адама до возвращения из Вавилонского плена.

После окончания Вавилонского пленения далеко не все изгнанники вернулись в родные края. В пределах Персидского царства, от Африки до Индии, в частности и за счет прозелитов, складывается иудейская диаспора. После завоеваний Александра Македонского евреи включаются в систему эллинистической цивилизации. В результате народного восстания под предводительством Маккавеев возникает независимое Иудейское царство, просуществовавшее со 140 г. до 63 г. до н. э. Затем Иудея попадает в орбиту владычества Римской империи. Наряду с политическими потрясениями иудаизм столкнулся с мощными культурно-идеологическими воздействиями со стороны персидского зороастризма, греческой философии и искусства, а также римской государственно-политической системы. Вместе с тем, поскольку уже тогда большинство евреев проживало в диаспоре, возникло стремление сделать Священное Писание доступным читателям — на самом распространенном тогда греческом языке. В Александрии Египетской, столице эллинистического Востока, работали образованные еврейские ученые, стремившиеся сочетать идеи греческой философии с иудейской традицией. Самым известным из них стал Филон Александрийский. В свою очередь, несмотря на идеологические противоречия, перераставшие нередко в форму ненависти, учение иудаизма привлекало многих неевреев, особенно из социальных низов античного мира. В середине III в. до н. э. в Александрии появляется перевод Библии на греческий язык, названный «*Септуагинта*», то есть перевод семидесяти «толковников» (переводчиков).

Среди самих евреев еще во время существования независимого иудейского царства возникли три движения: *саддукеи*, *фарисеи* и *ессеи*. Саддукеи (по имени первосвященника Садока) отрицали бессмертие души и воздаяние после смерти и требовали буквального соблюдения заповедей Пятикнижия. Фарисеи (от перушим — отделившиеся), в отличие от них, наряду с соблюдением традиций отстаивали право на толкование учения. По их представлениям, тот, кто отрицает возможность толкования Закона, противоречит Божественному промыслу, одарившему людей разумом. Ессеи также стремились к соблюдению Закона, но, предсказывая гибель современного им погрязшего в грехах мира, практиковали крайний аскетизм, уходя в отдаленные поселения в ожидании близкого, как им представлялось, прихода помазанника Божия — Мессии. Мессианские настроения в начале новой эры полу-

чили большое распространение среди страдающего под римским господством еврейского населения.

Талмуд. После того, как в ходе подавления иудейского восстания в 70 г. н. э. римлянами был разрушен Иерусалим и Иерусалимский храм, исчез единый еврейский культовый центр. В связи с этим особое значение приобрела необходимость фиксации единых правил и толкований, определяющих повседневную жизнь приверженцев иудаизма, находившихся после утраты своего государства в рассеянии по всему античному миру. Эту задачу выполнили составители Талмуда (от глагола *ламад* — учить). Талмуд представляет собой грандиозный по объему кодекс религиозных, этических и правовых норм иудаизма. Его значение настолько велико, что верующие иудеи полагают его Устным Законом, дополняющим Закон Письменный, то есть Танах. Согласно традиционному преданию, оба Закона были сообщены Богом на горе Синай пророку Моисею одновременно.

Формально текст Талмуда представляет собой своего рода юридический комментарий, посвященный детальному разъяснению того, каким образом в различных ситуациях исполнять 613 заповедей Священного Писания, регулирующих все стороны еврейской жизни. Считается, что именно в Талмуде окончательно сформулировано библейское законодательство, к библейским законам и запретам добавлено множество дополнительных запретов, обрядов и регламентаций, например предписания по соблюдению святости субботы. Однако фактически в Талмуде собрано все, созданное еврейской традицией с V в. до н. э. до V в. н. э. В его составлении принимали участие около 2000 мудрецов. В текстах кодекса наряду с нормами еврейского права, положениями этического и философско-религиозного характера содержатся (конечно, в специфической форме) сведения по медицине, географии, астрономии, о событиях еврейской, греческой, римской и персидской истории, а также богатейший фольклорный материал. Существуют две редакции Талмуда — Талмуд Вавилонский и Талмуд Иерусалимский. Древнейшая часть текста, общая для обеих редакций — Мишна (Второчтение), составлена иудейскими духовными руководителями — *танаями* (законоучителями), начавшими свою работу в 70 г. н. э., после разрушения Храма. Их труды были обобщены и записаны примерно в 200 г. В Мишне толкования Устной традиции кодифицированы по шести тематическим разделам: о земледелии, о соблюдении Субботы и праздников, о храмовой службе и пищевых запретах, обо всем, связанном с ритуальной чистотой, о семейном праве, а также гражданские

и уголовные законы. Язык Мишны — правильный еврейский с примесью греческих и латинских слов и выражений.

Продолжателями танаев стали ученые *амораи* (толкователи). Они занимались толкованием и составлением комментариев уже на Мишну. Их труды составили *Гемару* (Дополнение). Школа амораев, оставшихся в Галилее под гнетом власти Византии, постепенно приходила в упадок и в конце ее существования к началу V в. н. э. была записана Палестинская Гемара. Вместе с Мишной она составила Иерусалимский Талмуд. Амораи, работавшие в более благоприятных условиях, среди еврейских общин на территории Месопотамии (Вавилонии), входившей в состав Новоперсидского царства, к 500 г. н. э. разработали более обширную и подробную Вавилонскую Гемару. Вместе с Мишной она составляет гораздо более авторитетный Вавилонский Талмуд. Язык обеих Гемар, Палестинской и Вавилонской, — арамейский, близкий к разговорному языку членов тогдашних иудейских общин.

Содержание Талмуда своеобразно. Законодательная часть изложена в форме рассуждений мудрецов, а не в виде четко сформулированных положений и параграфов. Каждый трактат Талмуда состоит из неразделимых элементов: *Галахи* и *Агады*. Галаха представляет собой рассуждение о соотношении законов Мишны с Пятикнижием и об определении необходимых толкований. В Агаде содержатся нравственные поучения, исторические предания, мудрые изречения и притчи, иллюстрирующие тексты Галахи. Необычно и размещение материала. В центре страницы всегда помещается фрагмент из Мишны, а по краям — Гемара и другие толкования Мишны. Талмуд стал своего рода народной конституцией, формировавшей духовный облик религиозного еврейства всего мира.

В VIII в. возникло движение *караимов*, отвергавших авторитет Талмуда. Они призвали к изучению непосредственно самого текста священных книг Библии с тем, чтобы руководствоваться только прямыми ее положениями. Отсюда и название их — «караимы» (чтецы). Они утверждали, что составители Талмуда исказили смысл Священного Писания. Караимы ввели более строгие правила соблюдения религиозных ограничений и постов.

Раввинизм (от *рав* — учитель, почтенное лицо) начал формироваться в X в. среди еврейства Центральной Европы. Раввины продолжили дело вавилонских гаонов в разработке и толковании положений Талмуда. Главной задачей средневекового раввинизма была разработка строгих правил внутренней дисциплины и самодисциплины, норм по-

ведения каждого еврея и целой общины, способствующих сохранению в неприкосновенности принципов еврейской религии, независимо от изменявшихся внешних обстоятельств.

Иудейская философия. Иудейская философия зародилась под влиянием греческой в Александрии Египетской во II в. до н. э. Ее главной задачей являлось доказательство того, что доводы разума и опыта не противоречат иудейскому Закону. Виднейшим ее представителем был *Филон Александрийский* (ок. 25 г. до н. э. — 40 г. н. э.). В своих сочинениях он старался найти в Священном Писании подтверждения идеям философии эллинов, прежде всего Платона. С этой целью он прибегает к аллегорическому толкованию событий, упоминаемых в Торе. Важнейшей идеей, высказанной Филоном, является учение о Логосе. Для Филона Бог — это абстрактное понятие без каких-либо атрибутов, в то время как Логос — это своего рода «второй Бог», который и является инструментом творения и откровения в мире.

Новый импульс развития иудейская философия получила в X в. под влиянием арабской философии. Выдающимся мыслителем этого периода был *Саадия Бен Иосиф*, живший в Багдадском халифате (892–942). Он не видел противоречия между откровением и разумом, поскольку они оба восходят к одному Божественному источнику, но откровение, с его точки зрения, является более быстрым способом постижения божественной истины. Самым убедительным доводом в пользу бытия Бога он полагал акт творения мира из ничего. При этом он признавал объективность законов природы. Человек — венец творения, и для достижения полного совершенства Бог создал Тору. Тора вечна, как и ее приверженцы — иудеи. Для выполнения законов Торы человек наделен свободой выбора между Добром и Злом. Душа бессмертна и воссоединится с телом после воскресения мертвых. Однако переселение душ, особенно в тела животных, отрицается как противоречащее разуму. Другим видным представителем этого направления в философии был уроженец мусульманской Испании (примерно 1021–1051) *Ибн Габироль*, поэт и автор книги «Мекор Хаим» («Источник Жизни»), написанной под влиянием неоплатонизма. Он считал, что божественная воля является посредником между Богом и эманацией. Материя — одна из первых стадий божественной эманации. Первичным и вечным источником всей реальности является Бог, и делом его воли является мировая душа. Из этой мировой души рождаются все чистые духовные явления и телесные вещества. Идея воли Бога защищает учение Торы о творении и тот принцип, что процесс мирового развития является результатом целесообразной деятельности Божес-

тва. Книга Ибн Габироля, переведенная на латинский язык, оказала большое влияние на средневековых христианских философов. Другим видным представителем иудейской философии в мусульманской Испании был поэт и мыслитель *Иегуда Галеви* (1085–1140), книга которого «Кузари» построена в виде диалога иудейского мудреца с царем Хазарии. Галеви разграничивал требования философии и требования откровения: взаимосвязи между Богом и человеком можно достичь только посредством личного просветления и откровения. Он полагал, что иудаизм имеет общечеловеческое значение, а Тора может быть каналом, проводящим духовную энергию Божественного начала. Младший современник Галеви, *Авраам ибн Эзра* (1092–1167) прославился как поэт, переводчик, ученый и комментатор Торы. Он был родоначальником библейской критики: первый отметил, что Пятикнижие не могло быть написано Моисеем. В творчестве *Моисея Маймонида* (*Рамбама*) (1134–1204) средневековая иудейская философия достигла своей вершины. Философские взгляды Маймонида изложены в его капитальном труде «Море невухим» («Путеводитель растерянных»). Рамбам испытал влияние философии Аристотеля. Он признал вечное существование мира и считал, что мир создан свободной божественной волей. Бог — одновременно и перводвигатель и первопричина. Бог представляет собой бесконечное, бесплотное, единое, вечное и первичное. В соответствии с такой концепцией Маймонид много внимания уделил аллегорическому истолкованию в метафизическом смысле антропоморфических образов и связанных с ними выражений, встречающихся в Священном Писании. Он считал, что человеческий разум пригоден только для решения проблем не главного характера, а в наиболее важных вопросах последнее слово должно оставаться за откровением. Всякое приписывание Богу каких-либо положительных свойств он полагал идолопоклонством, так как его сущность выходит за пределы человеческого понимания. Познание заключается в стремлении овладеть всеми и реальными и метафизическими науками, тем самым душа подготавливается к вечной жизни с Богом, которая будет полна блаженства познания. Познание Бога непосредственно связано с познанием его милости и справедливости, что ведет человека к моральному совершенству. Рационализм Маймонида привел его к скептическому отношению к чудесам. Он не отрицал их возможность, но полагал, что основа веры — внутренне присущая истина, а не чудесные явления, которые могут оказаться обманчивыми. Все упоминания об ангелах и демонах в Торе и Талмуде он полагал метафорическими сказаниями, так же как и описания будущего царства Мессии. По его пред-

ставлениям, блаженство рая — это подлинное единение с Божеством, а муки ада — отчуждение от него. Маймонида принадлежит формулирование 13 принципов веры иудаизма, вошедших позднее в иудейские молитвенники. В дальнейшем в иудаизме возобладали представления, рассматривающие философский подход к изучению Торы и Талмуда как чистую ересь.

Каббала — мистическое учение в иудаизме, окончательно сформировавшееся к началу XI в. Его основные принципы содержатся в сочинении «Книга Зогар», появившемся в 1300 г. в Испании. Однако предание возводит ее авторство к законоучителю II в. н. э. Шимону Бар-Иохаи. Утверждается, что во время преследований римлянами участников восстания Бар Кохбы (132–135) Шимон 13 лет скрывался в пещере, где его каждый день посещал пророк Илия и посвящал в тайны Священного Писания. «Книга Зогар» представляет собой комментарий к Пятикнижию и в специфической форме развивает талмудические идеи о свойствах Божества, способах их проявления в мире, человеческой душе, сущности добра и зла, Мессии, идее искупления и т. д. Характерными для каббалы являются учение о Боге как *Эйн-Софе* (Бесконечном) и его проявлении в десяти потоках света — сефирот. Особое значение имеют *сефирот Хохма* (мудрость), Бина (понимание), *Даат* (знание) и особенно Шехина (повсеместное присутствие Бога в каждом элементе мироздания, в том числе и в жизни человека). С XII в. получила распространение практическая каббала. Ее приверженцы сосредоточивали свое внимание не столько на философских вопросах, сколько на соблюдении праведности жизни, молитвах, экзотической медитации, мистицизме цифрового значения букв еврейского алфавита, почитании различных талисманов и т. д.

Направления в иудаизме. В начале XVIII в. среди евреев Западной Украины возник *хасидизм*. Будучи рассеянными среди местного населения и находясь вне контроля центров раввинской учености Польши и Литвы, они оказались восприимчивы к мистическим идеям, в частности к древнему учению каббалы. В самое короткое время новое движение охватило большую часть еврейского населения Украины, Белоруссии, Бессарабии, Румынии и Венгрии. У хасидов отсутствует свод четко сформулированной догматики. Сущность религиозно-философского учения хасидизма заключается, прежде всего, в принципе своеобразного «пантеизма», признающего, что весь мир — это проявление Божества. Считается, что Божественную сущность вещей человек может постичь внутренним духовным оком. В хасидизме утверждается идея возможности слияния человека с Божеством не посредством изу-

чения Закона, а путем восторженной молитвы. Особое место в хасидизме занимает понятие духовного вождя — «цадика» (праведника). Считается, что такой человек, обладающий даром пророчества, является посредником между Богом и людьми. Из философии хасидизма вытекает и его этика. Хасиды полагают, что любовь к Богу и к людям тождественны. Люди все равноценны, а грешник — только заблудший брат. Основными добродетелями хасиды признают скромность, радость и воспламененность (душевное горение). Скромность проистекает из того, что все в мире — творение Божества. Радость — отражение того, что все в мире создано Господом для блага человека. Любое дело можно и нужно делать с радостью. Поэтому в хасидизме культивируются веселые мелодии, песни, музыка и танцы. Сложился даже определенный исполнительский стиль хасидских музыкантов. Наконец, душевное горение — это постоянное стремление достичь чувства личного восторга при выполнении любого дела, рассматривая его как дело Божье. Поскольку наряду с нетрадиционными идеями хасиды ввели некоторые изменения в общепринятые обряды, они встретили ожесточенное сопротивление со стороны сторонников традиционного иудаизма, которых называли *митнадимы*.

После Второй мировой войны центрами хасидизма стали Израиль и США. Во многом благодаря работам немецко-еврейского философа М. Бубера и его последователей философия хасидизма стала доступной образованной общественности. Идеи хасидизма нашли свое отражение в творчестве писателей И. Л. Переца, лауреатов Нобелевской премии по литературе Ш.-Й. Агнона, И. Башевича-Зингера, Э. Визеля.

Реформизм в иудаизме возник в Германии в начале XIX в. На его становление оказали влияние, с одной стороны, идеи европейского Просвещения, главным проводником которого в еврейской среде был немецко-еврейский философ Моисей Мендельсон, а с другой, радикальные социально-исторические перемены в жизни Европы, вызванные Великой французской революцией. Сущность доктрины реформированного иудаизма заключается в том, что огромная совокупность обрядов и ритуалов, налагаемых на верующего еврея талмудическим иудаизмом, является только исторически преходящим фактором, не отражающим подлинного духа религии. Отсюда делался вывод о необходимости радикального реформирования иудейского культа. Эти идеи стали претворяться в жизнь после оккупации Германии наполеоновскими войсками и введения там французских либеральных порядков, включавших в себя в том числе и гражданское равноправие

евреев. Наибольшего успеха реформизм добился в США, куда эмигрировали многие его идеологи. Главным принципом было признано библейское положение «люби ближнего как самого себя». Ритуалы, соблюдение Субботы, пищевые запреты только мешают этому. Несмотря на массовую эмиграцию в США из Восточной Европы приверженцев ортодоксального иудаизма, реформизм и сегодня пользуется там массовой поддержкой. Достаточно указать, что в настоящее время в Америке насчитывается около миллиона сторонников реформизма и примерно 800 реформистских синагог. Реформисты допускают участие своих раввинов в смешанных бракосочетаниях даже вместе с христианскими священниками, для них необязателен религиозный развод, у них имеются женщины-раввины, принадлежность к еврейству определяется не только по матери, но и по отцу, крайне облегчено обращение в иудаизм и т. д. В других странах позиции реформизма значительно слабее.

Направление консервативного иудаизма сформировала группа умеренных реформистов в США. Сторонники консервативного иудаизма признают принципы ортодоксального раввинизма, однако сохранили многие нововведения реформистов. В их синагогах мужчины и женщины молятся совместно, богослужения совершаются на английском языке, используется орган. Подобно реформистам, они отрицают воскресение мертвых, но верят в бессмертие души. В рамках консервативного иудаизма в США возникло направление конструктивистов. Они провозглашают принцип: «Иудаизм для еврейского народа, а не еврейский народ для иудаизма». Религия рассматривается как часть культуры, а еврейские обычаи и ритуалы — только как явления национальной традиции.

Ортодоксальный иудаизм решительно возражал против нововведений в религии, видя в них вредные плоды распространения среди евреев идей европейского Просвещения (Гаскала, начало которому положил Мендельсон. С целью противодействия этому было основано движение *Мусар* (Мораль), проповедовавшее совершенствование нравственного облика верующего с помощью самовоспитания посредством постоянного чтения религиозно-нравственной литературы и последующего созерцания и размышления; это направление оказало и оказывает большое влияние на многих верующих.

Иудаизм в России. Первые достоверные сведения об иудейских общинах в греческих городах-колониях на северных берегах Черного моря датируются I в. н. э. В VIII в. иудаизм становится государственной религией Хазарского царства со значительным славянским насе-

лением между Волгой и Днепром. Ко времени Крещения Древней Руси в Киеве и других городах уже существовали славяноязычные иудейские общины смешанного этнического происхождения. В частности летопись сообщает об участии «хазарских иудеев» в «испытании вер» князем Владимиром. Однако иудейские общины продолжали существовать и после принятия христианства на Руси. Возможно, что с такой древней традицией связано возникновение в конце XV в. в Новгороде, а затем в Москве ереси «жидовствующих», обвинявшихся в отрицании христианского культа. После подавления ереси иудеям был запрещен въезд в Московское царство. На землях бывшей Киевской Руси, вошедших в состав Польско-Литовского государства, иудейские общины в конце XV — начале XVI в. были ассимилированы переселившимися из Германии евреями-ашкеназами и усвоили принесенный ими язык идиш (еврейско-немецкий). В XVI в. Польско-Литовское государство становится средоточием иудейской религиозной учености, и там формируются органы общинного самоуправления — кагалы, во главе которых стояли раввины и даяны (религиозные судьи). В XVIII в. среди иудейских общин возникает хасидизм, против которого выступили представители традиционной талмудической учености. После разделов Польши в конце XVIII в. восточные владения королевства с многочисленным еврейским населением были включены в состав Российской империи. До этого правительство, сохраняя традиции Московского царства, старалось не допускать распространения иудаизма на территории государства.

После перехода под власть России при Екатерине II иудеи стали гражданами государства, хотя и с большими ограничениями в правах. С 1795 г. законодательно оформилась «черта оседлости лиц иудейского вероисповедания» (Белоруссия, Литва, Украина, Новороссия), за пределы которой они не имели права свободно выезжать и селиться. При Александре I дозволялось (правда, по особым разрешениям) посещать внутренние губернии иудеям-промышленникам, купцам, художникам и ремесленникам; запрещались преследования хасидов со стороны их противников ортодоксов (митнагдимов). В царствование Николая I отслужившие 25-летнюю службу «николаевские» солдаты иудейского вероисповедания (кантонисты) получали право повсеместного проживания, а иудейские общины появляются за пределами «черты оседлости», однако в целом положение иудеев ухудшилось. В царствование Александра II был отменен институт кантонистов, и иудеи были уравнены с другими гражданами в отношении воинской повинности. Постепенно право жительства вне «черты оседлости» было предостав-

лено богатым купцам и промышленникам, лицам с высшим образованием, ремесленникам, провизорам и фельдшерам, что способствовало появлению новых иудейских общин как в Центральной России, так и в Сибири. После убийства Александра II по городам и местечкам Юго-Запада России прокатились волны погромов, которые периодически повторялись во времена обострения внутривосточной ситуации в стране. Правительство ввело новые ограничения для иудеев, строгие процентные нормы в учебных заведениях, фактически сократило территорию «черты оседлости». Такое положение привело к уходу радикальной еврейской молодежи в революционное движение.

К началу XX в. ведущими центрами религиозной жизни иудейских общин становятся Санкт-Петербург и Москва, однако вначале большинство иудейского населения (5,2 млн чел.) продолжало вести традиционный образ жизни в пределах черты оседлости. В число лиц иудейского вероисповедания включались малые этнические группы грузинских, горских, бухарских иудеев и крымчаков. Около 15 000 приверженцев неталмудического иудаизма — караимов — никаким правовым ограничениям не подвергались, однако переход в караимизм другим евреям запрещался.

В последние годы существования Российской империи резко усилились антииудейская и антиеврейская кампании, нашедшие свое концентрированное выражение в «деле Бейлиса», когда правительственная юстиция безуспешно пыталась обвинить киевского мещанина Бейлиса в ритуальном убийстве мальчика-христианина. После свержения царизма в 1917 г. Временное правительство отменило все правовые ограничения для иудеев.

Хотя после гражданской войны в СССР официально было реализовано гражданское равноправие евреев, атеистическая идеология была направлена в том числе и против иудаизма. Закрывались синагоги, преследовались раввины. Во время Великой Отечественной войны советскими властями было допущено некоторое послабление в отношении религии, что коснулось также и иудаизма. Политические кампании 40-х — начала 50-х гг. отрицательно повлияли и на религиозную жизнь иудеев. В период 60-х гг. были закрыты синагоги во многих городах, а также религиозное училище (ешибот) в Москве, большинство раввинов было вынуждено эмигрировать.

В настоящее время в России центром религиозной жизни иудеев является Москва, где находятся различные религиозные объединения, центры, учебные заведения. Синагоги и еврейские школы работают

в десятках других городов России. Иудаизм официально признан одной из четырех традиционных религий России.

Обряды. Центром иудейской общины является *синагога* (греч. дом собрания) — помещение, где установлен ковчег (специальный ящик для хранения рукописного свитка Торы). Никаких особых украшений или обрядов при этом не требуется. Синагога одновременно выполняет функции дома для совместных молитв, для религиозного обучения и народного дома для собрания верующих. Помещения для женщин отделены от помещений для мужчин. Синагогу как центр общины могут образовать десять мужчин старше 13 лет (евр. миньян). Учитель и знаток иудейской религиозной традиции — раввин. Одновременно он выполняет функции администратора общины. От других членов общины он отличается своей ученостью, а также высокими моральными качествами. В общепринятом смысле он не является священником, поскольку в иудаизме между Богом и человеком нет никаких посредников. Он избирается прихожанами, и в иудаизме не существует никакой духовной иерархии.

Молитва считается в иудаизме мостом между человеком и Богом. Предполагается, что в идеале каждый свой шаг с момента пробуждения иудей должен сопровождать восхвалениями Божьей милости. Это дополняется формальными богослужениями, которые предпочтительно совершать в синагоге. Во время молитвы надевают специальное облачение и молитвенное покрывало — *талес*, а также *тфиллин* — две маленькие коробочки, внутри которых — тексты из Библии. С помощью ремешков их прикрепляют особым образом ко лбу и к левой руке. Молитвы читаются на еврейском, но разрешается использовать и другие языки, понятные молящемуся. Тексты молитв канонические и содержатся в соответствующих сборниках, самая распространенная — «Шма, Израэль» («Слушай, Израиль»).

Вопреки распространенному мнению, шестиугольная звезда (щит царя Давида, евр. маген давид) не упоминается в Талмуде. В Средние века этот знак использовался алхимиками и астрологами, а также при изготовлении оберегов и амулетов как в нееврейской, так и в еврейской среде. В качестве орнамента он появляется на знамени, дарованном императором Карлом IV еврейской общине Праги в 1354 г., а качестве эмблемы иудаизма и еврейских организаций этот знак закрепился только в XIX в. В качестве символа иудаизма используется упоминаемый в Священном Писании семисвечник (евр. *менора*).

В иудаизме существует обширный и тщательно разработанный свод правил о разрешенной к употреблению *кошерной* (подходящей) пище. Например, категорически запрещается употреблять в пищу свинину, кровь животных, раков, моллюсков, рыбу без чешуи или плавников. Мясо разрешенных животных (коров, овец, коз и т. д.), а также птиц должен заготавливать специалист — резник.

Сострадание к униженным, бедствующим и угнетенным является важнейшей отличительной чертой иудаизма в отношении как евреев, так и неевреев. *Цедака* (праведность) — благотворительность и милосердие — рассматривается как высшая религиозная добродетель. В Талмуде это распространено даже на животных и на окружающую среду. Цедака формулируется словами Всевышнего: «Милосердия хочу я, а не жертвы» (Ос. 6:6). В Талмуде неоднократно указывается, что при оказании помощи нельзя унижать нуждающегося, лучше всего делать благие дела анонимно. Сам акт милосердия считается полезным и даже необходимым дающему.

Обряды жизненного цикла начинаются с обрезания младенцев мужского пола. Оно производится на восьмой день жизни и символизирует знак особого союза с Богом. Одновременно происходит наречение имени. Девочкам имя дается в синагоге при чтении Торы, предпочтительно в субботу. Выкуп первенца — символический выкуп первого мальчика: согласно Торе, первенец посвящался Богу, однако на 31-й день он мог быть выкуплен. *Бар-мицва* (Сын заповеди) — совершеннолетие мальчика, которое, согласно еврейской традиции, наступает в 13 лет. После этого на него возлагаются молитвенные ремни (тфиллин) и в субботу, следующую после дня его рождения по еврейскому календарю, в синагоге его призывают к чтению Торы. Для верующих Бар-мицва — очень важное событие в жизни. После этого тринадцатилетнего мальчика засчитывают как взрослого при сборе в молитвенный кворум (миньян), состоящий из десяти мужчин. Сравнительно недавно был введен подобный обряд и для девочек (*Бат-мицва* — Дочь заповеди), достигших возраста 12 лет.

Свадьба совершается под большим балдахинном, называемым *хупа*. Раввин произносит благословения. Жених надевает кольцо на указательный палец правой руки невесты и произносит фразу на еврейском языке: «Ты этим кольцом посвящаешься мне по закону Моисея и Израиля». В заключение раввин зачитывает текст брачного контракта — *кетубу*. В кетубе муж обязуется обеспечивать жену «пищей, одеждой и всем необходимым и жить с тобой как муж в соответствии с общим

обычаем». Оговариваются и финансовые обязательства мужа в случае смерти или развода. В завершение ритуала разбивают бокал из-под вина, выпитого за счастье молодых; считается, что это напоминает о разрушении Храма, о чем нельзя забывать даже в радости.

Имеются подробные наставления и законы семейной чистоты, а также ритуальных омовений женщин. Развод считается в иудаизме большим несчастьем; причины его могут быть разнообразны, но кетуба защищает права женщин. В случае его неизбежности мужем или его представителем составляется разводное письмо, называемое гет; после его вручения женщине по соответствующему ритуалу раввин сообщает ей, что она снова может выйти замуж через 90 дней. По религиозному закону, женщина, вышедшая замуж без получения разводного письма, считается прелюбодейкой, а ее дети от этого брака — незаконнорожденными. Однако считается крайне аморальным отказывать жене в разрешении развода, если она на этом настаивает на законных основаниях.

Похороны, согласно традиции, осуществляет особое похоронное общество *Хевра кадиша* (арам. Святое товарищество). Его члены осуществляют ритуальное омовение тела умершего, покрывают его простым белым саваном. Простой, неукрашенный гроб (в древности его не было) символизирует равенство всех перед лицом смерти. Ритуал погребения завершается чтением поминальной молитвы на арамейском языке — *Каддиш*, прославляющей Бога. После похорон родные покойного семь дней не выходят из дома, сидят на полу, отказавшись от привычных занятий. В синагоге три раза в день читается Каддиш, чтение поминальной молитвы продолжается в течение года. Годовщина смерти по еврейскому календарю отмечается особым ритуалом. Накануне вечером зажигается свеча, которая должна гореть 24 часа. Три раза в день читается поминальная молитва. Четыре раза в год в дни праздников совершается специальная служба поминовения умерших.

Схема иудейских праздников связана с еврейским календарем. Согласно этому календарю, обычный (не високосный) еврейский год насчитывает 354 дня, объединенных в 12 месяцев по 29 и 30 дней. Этот календарь имеет 19-летний цикл: к 7 годам из 19 добавляется еще один месяц. Все иудейские праздники начинаются с захода солнца предыдущего дня. Тесно связаны с календарем и правила кошерной пищи. Шаббат (Суббота), по преданию, установлен самим Богом в память о шести днях творения, после которых он почил от всех дел и освятил день седьмой (Быт. 2:1–3). Считается, что в этот день все труды долж-

ны быть оставлены. Это радостный семейный праздник, сопровождаемый особыми молитвами и обрядами.

Большинство еврейских праздников связано с событиями еврейской истории. *Рош-Гашана*, еврейский Новый год — это этическое и религиозное переосмысление жизни и подготовка к следующему году. Праздник *Йом-Киптур* — День искупления и всепрощения. Во время праздника *Суккот* (праздник Кущей) верующие строят шалаши (кущи — сукка) в память о временных жилищах, в которых жили евреи во время Исхода из Египта. *Симхат-Тора* (Радость Торы) — праздник, посвященный приверженности евреев Торе. Свиток Торы выносятся из хранилища и торжественно проносятся по кругу. Праздник *Ханука* установлен в честь освобождения Иерусалимского храма в 164 г. до н. э. По преданию, в храме оказалось священного масла только на один день. Однако случилось чудо, и его хватило на восемь дней. Поэтому праздник продолжается восемь дней, в каждый из которых зажигается дополнительно одна свеча в специальном восьмисвечнике (ханукии). Праздник Пурим посвящен спасению евреев Персидской империи от коварных замыслов Гамана, фаворита персидского царя. На *Пурим* полагается дарить подарки друзьям и оказывать благотворительность. Праздник *Песах* (Пасха) посвящен событиям Исхода евреев из Египта под водительством Моисея. Первые два вечера на пасхальной праздничной трапезе — седере — читается Пасхальная Агада, где рассказывается об истории Исхода из Египта. *Шевуот* — праздник дарования Торы. *Тиша бэ-Ав* — печальный день траура. Считается, что в этот день был разрушен вавилонянами Первый Иерусалимский храм (586 г. до н. э.), а римлянами — Второй, а также произошло изгнание евреев из Испании. Это день поминовения умерших родственников и посещения кладбищ. Верующим полагается сидеть на полу и не приветствовать друг друга; в этот день читается «Плач Иеремии». Согласно преданию, в этот день родится Мессия. Имеются и менее значимые праздники, которые также сопровождаются особыми, веками выработанными ритуалами и молитвами.

Вопросы для повторения

1. Каковы основные принципы вероучения иудаизма?
2. Какова структура ТаНаХа?
3. Что такое каббала?

Рекомендуемая литература

Аверинцев С. С. Иудаистическая мифология // Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. 2-е изд. М., 1991. Т. 1.

Алов А. А., Владимиров Н. Г. Иудаизм в России. М., 1997.

Бубер М. Хасидские предания. М., 1997.

Рижский М. И. Библейские пророки и пророчества. М., 1987.

Сират К. История средневековой еврейской философии. М., 2003.

Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М., 2001.

Шифман И. Ш. Ветхий Завет и его мир. М., 1987.

ГЛАВА 3

Мировые религии

§ 1. Буддизм

Буддизм — древнейшая мировая религия. Ее истоки лежат в духовном кризисе индийского общества середины I тысячелетия до н. э. Господствовавшая тогда ведическо-брахманистская религиозная система, с ее элитарностью, претензиями жречества (брахманов) на недостижимый авторитет и сложными жертвенными практиками стала порождать сомнение в своей эффективности, а также прямое несогласие с ней. В некоторых государствах Северной Индии, где влияние брахманов было сравнительно слабым, а авторитет кшатриев — сильным, складываются условия для развития учений, не признающих духовного первенства ведической традиции. К крупнейшим из них относятся джайнизм и буддизм. Число современных последователей буддизма подсчитать сложно; по одной из версий, их насчитывается свыше 400 миллионов.

Буддизм традиционно представляют, как систему так называемых трех драгоценностей, или трех важнейших элементов. Это *Будда*, *дхарма* и *сангха*. Будда — основатель нового вероучения, или дхармы, а сангха — это созданная им община.

1.1. Будда

Неизвестно, когда именно жил и действовал человек, получивший эпитет «будда» (buddha), то есть пробужденный. Считать личность родоначальника буддизма мифологической (как полагали некоторые ученые XIX в.) нет достаточных оснований. До недавнего времени было распространено несколько датировок жизни Будды, в частнос-

ти 624–544 и 566–486 гг. до н. э., однако современные исследователи склоняются к более поздним датировкам, ориентирующимся на V–IV вв. до н. э. Буддисты используют дату ухода Будды в нирвану в качестве начальной точки нового летоисчисления.

Жизнеописание Будды составлены через несколько столетий после его смерти и относятся к разряду поздней неканонической литературы. В силу их специфики мифологические аспекты жизни Будды невозможно отделить от реальных сведений о нем.

Жизнь Будды описывается в таких произведениях, как «Махавасту», «Буддхачарита», «Лалитавистара» и др. Согласно этим сочинениям, будущий Будда родился в семье Шуддходаны, правителя рода шакьев: отсюда одно из имен основателя буддизма — Шакьямуни («отшельник из рода шакьев»). Появление на свет царевича, получившего чуть позже имя Сиддхартха (родовым именем царевича было «Гаутама», поэтому в буддийских сочинениях эти имена часто ставятся вместе: Сиддхартха Гаутама), произошло в роще неподалеку от царской столицы — Капилавасту (территория нынешнего Непала). Прибывшие на осмотр младенца мудрецы и астрологи предрекли, что он станет либо «вселенским правителем», либо просветленным мудрецом. Царь, желая направить сына по государственной стезе, постарался оградить его от любых неприятных зрелищ. Однако боги устроили так, что у Сиддхартхи Гаутамы произошли четыре важные встречи. Он столкнулся с проявлениями старости, болезни, смерти, а потом узрел умиротворенного монаха. Потрясенный трагизмом бытия, принц тайком уходит из дома и становится аскетом. Сначала он подвизался у ведущих наставников того времени, затем во главе небольшой группы аскетов предавался жесточайшим самоистязаниям, однако не сумел приблизиться к истине. Наконец, сидя под деревом, царевич начал заниматься интенсивным внутренним созерцанием и через какое-то время достиг высшего просветления, став Буддой. В то время ему было 35 лет. В буддийских текстах часто упоминаются и другие эпитеты Будды — Татхагата (Так приходящий), Сугата (Прекрасно идущий), Джина (Победитель) и др. В ходе этих созерцательных занятий Будде пришлось выдержать серьезные духовные испытания, устроенные ему богом любви и смерти Марой, однако все эти испытания были им успешно преодолены.

В ночь просветления Будде открылись *четыре благородные истины*, которые выражают сущность его «срединного пути», или пути между крайностями аскетизма и гедонизма. Первыми его учениками стали бывшие собратья-аскеты, которым он изложил новое учение.

Эта первая проповедь Будды стала называться «Бенаресской», по названию города, где она была произнесена, а также «Сутрой запуска колеса учения». Пять аскетов образовали ядро новой общины — *сангхи*. В дальнейшем сангха непрерывно росла и пользовалась все большим успехом. Будде оказывали поддержку многие могущественные власти, такие как Бимбисара и Аджаташатру. Некоторые богачи щедро одаривали общину: так, торговец Анатхапиндада подарил буддистам целую рощу около города Шравасти.

В течение 45 лет Будда проповедовал по всей Северной Индии, деля со своей сангхой все тяготы монашеского образа жизни. Он вступал в дискуссии с различными мыслителями и наставниками той эпохи и неизменно одерживал над ними верх. Множество людей было обращено им в буддийскую веру. Когда Будде исполнилось 80 лет, наступил срок окончания его жизни. Это произошло в местечке Кушинагара. Учитель собрал общину и произнес последние наставления: «Будьте сами себе светильниками!». После чего он погрузился в медитацию и ушел в *нирвану*.

Почившего Будду кремировали, а его прах был разделен между его последователями в разных регионах Индии. Над этими частицами праха были воздвигнуты памятные сооружения — ступы. Они стали для мирян местами поклонения; культовым почитанием были окружены и те места, которые были связаны с важнейшими событиями в его жизни: Капилавасту (место его рождения), Бодхгая (место просветления), Бенарес (место первой проповеди) и Кушинагара (место кончины).

Буддийская традиция, впрочем, не считала Будду Шакьямуни первым «пробудившимся» существом, проповедовавшим в нашем мире. По времени ему предшествовали другие будды. Если вначале будд, вместе с Шакьямуни, насчитывалось 7, то в последующем их количество возрастает до 24, а то и до 1000. Возникает (возможно, под влиянием зороастризма) и развивается представление о грядущем будде — Майтрее, который воспринимается как спаситель мира.

1.2. Буддийское учение

Буддизм представляет собой большое многообразие различных школ и направлений, и невозможно выделить единое для них всех учение. Впрочем, ядро буддийского учения образуют так называемые четыре благородные истины, иначе говоря, истинные суждения о страдании, о причинах страдания, о прекращении страдания и о пути, ведущем к этому прекращению.

1. *Истина страдания.* Весь мир представляет собой круговерть «рождений и смертей» — *сансару*, ключевой характеристикой которой является страдание. Все шесть уделов бытия (божества, асуры, люди, животные, голодные духи и обитатели адских сфер) подвержены, хотя и в разной степени, страданию, которое тем самым становится универсальным и всеохватным. Даже удовольствие, счастье в конечном счете оказывается только частным случаем страдания.
2. *Истина причины страдания.* Причина страдания состоит в страстном влечении к жизни, которое подразумевает также и отторжение всего того, что приносит неприятные ощущения. В свою очередь страстное влечение-отторжение опирается на глубинное неведение относительно природы «Я». Буддисты считают, что не существует постоянного неизменного «Я», или вечной субстанциальной души, и что вместо нее есть только поток изменчивых психофизических качеств — дхарм. Представление о «не-Я» — одно из важнейших в буддизме, входящее в состав трех его характеристик, наряду с идеями страдания и не вечности. Страстное влечение, отторжение и неведение образуют три главных «яда», то есть три основные причины страдания. Механизм их действия называется *кармой*. Согласно более развернутой схеме, выделяются двенадцать звеньев так называемого «причинно-зависимого возникновения», обуславливающих существование всего живого: (1) неведение порождает (2) бессознательные импульсы (санскара), на основе которых формируется (3) сознание; из сознания возникает (4) «имя-форма», или психофизические признаки существа, затем (5) шесть органов чувств; последние вступают в (6) контакт с соответствующими чувственными объектами; контакт порождает (7) приятное, неприятное или нейтральное чувство; из чувства возникает (8) страсть; благодаря страсти закрепляется (9) привязанность; так образуется (10) сансарическое бытие, которое приводит (11) к следующей жизни, а та — (12) к старости и смерти.
3. *Истина прекращения страдания.* Несмотря на кажущуюся всеохватность сансары, есть нечто, что ей неподвластно, а именно *нирвана* (букв. «не-веяние», угасание). Трудно дать определение нирваны, потому что она очень отличается от сансары. Это и не объективная сфера, обладающая специфическими признаками, и не субъективное состояние. Нельзя сказать, «есть» ли нирвана или ее «нет», потому что она превосходит категории бытия и небытия: ведь те относятся к сансаре. Наверное, лучше понимать нирвану (с точки зрения раннего буддизма) как нечто, возникающее

в результате исчезновения сансары. Впрочем, сам Будда старался либо вообще не характеризовать нирвану, либо ограничивался при ее определении какими-то общими словами.

4. *Истина пути*. К нирване приводит особый путь, состоящий из восьми ступеней, поэтому буддисты называют его «благородным восьмеричным путем». Эти восемь ступеней суть следующие: правильные воззрения, правильная решимость, правильная речь, правильное поведение, правильный образ жизни, правильное усердие, правильное памятование и правильное сосредоточение. Последняя ступень — решающая, поскольку именно с нее буддист уходит в нирвану.

Одно из важнейших философских понятий раннего буддизма — *дхарма*. Помимо понимания дхармы как учения, знания, закона (таковы обычные значения этого слова в индийской культуре), буддизм использует данный термин также и в сугубо техническом смысле. Дхарма — это особое качество, за которым не стоит никакой постоянной сущности. Из совокупности дхарм складывается весь мир, но не «внешний», а мир психофизического опыта; дхарма — своего рода «квант» этого опыта. То, что можно назвать некоей сущностью, скажем, «человеком», в реальности есть просто условное имя для обозначения комплекса элементарных качеств-дхарм, собранных в единый «поток» (сантана) силой кармы. В этом смысле любые события, происходящие с человеком, в том числе рождение и смерть, суть только не имеющие начала трансформации дхарм внутри него как отдельного «потока».

С учением о дхармах тесно связана концепция мгновенности. Дело в том, что длительность «жизни» дхарм ничтожно мала. За краткий миг дхарма успевает возникнуть, вступить в комбинации с другими дхармами, а потом исчезнуть, сменившись следующей дхармой по закону причин и следствий. Эта концепция показывает, что в мире все эфемерно и изменчиво, в нем нет ничего постоянного, следовательно, нет того, к чему следует привязываться и связывать с ним свое будущее.

Хотя отдельных дхарм очень много, они группируются по определенным типовым классам. Цель буддийской практики в контексте учения о дхармах состоит в успокоении дхарм. Когда безначальное волнение дхарм прекращается, наступает нирвана. Существуют и классификации дхарм. Так, известна система пяти *скандх* (букв. груди), или групп дхарм, составляющих эмпирическое существо — чувственно-телесное, ощущения, распознавание, мотивирующие факторы и сознание. В буддизме применяются также классификации по двенадцати

«базам», состоящим из шести органов чувств и их объектов; а также по восемнадцати «классам элементов», куда к дхармам, входящим в «базы», добавляются также шесть модусов сознания.

Буддийская космология тесным образом связана с буддийской психологией: мироздание оказывается своего рода психокосмом. Универсум состоит из трех иерархических частей, каждая из которых, в свою очередь, делится на различные уровни. Нижняя часть вселенной — это «мир желаний», населенный существами одиннадцати уровней, от обитателей адов до богов-творцов. Все эти существа испытывают различные желания. Средняя часть универсума — «мир форм», включающий шестнадцать уровней божественных существ, у которых нет чувственных желаний. Наконец, высшая часть универсума — «мир не-форм», представляющая собой чистые состояния сознания, или высшие ступени созерцания; там пребывают высокоразвитые бесформенные существа. Чем выше уровни бытия, тем дольше живут находящиеся на них существа. Несмотря на то что на самых высших уровнях жизнь почти бесконечна, в целом и они, и, тем более, другие уровни охватываются сансарой, а следовательно, лишены подлинной свободы.

Буддисты отрицают существование единого высшего бога-творца, но при этом признают общеиндийскую концепцию космических циклов. Постулируется, что мир (имеется в виду камалока, в некоторых случаях также и шесть нижних уровней рупалоки) возникает самостоятельно, на основе кармы, накопленной существами в течение предыдущего цикла. Единицей времени, с которой оперируют буддисты, является *кальпа*. Кальпа — очень большой промежуток времени. В оценке его измерения буддисты расходятся друг с другом; иногда они просто прибегают к метафорам, говоря, например, что кальпа — это период времени, за который человек, дотрагивающийся один раз в сто лет тонкой тканью до огромной горы, полностью стирает ее своими прикосновениями. Различаются кальпы малые и великие. Одна великая кальпа состоит из четырех кальп меньшего размера, таких как кальпа пустоты, формирования, пребывания и разрушения. В свою очередь, каждая из этих четырех кальп состоит из двадцати кальп возрастания и убывания, чередующихся друг с другом.

Появление мира описывается так. Подходит к завершению кальпа пустоты. В некоем бескрайнем и пустом пространстве начинает дуть легкий ветер кармы. Он дует все сильнее и сильнее, превращаясь в настоящий вихрь, который, наконец, затвердевает в виде своеобразного «круга ветра», и на нем через некоторое время появляется «круг воды». В свою очередь, на «круге воды» формируется «круг золота», или ве-

щественная субстанция обитаемого мира. Центральную вертикальную ось этого круга образует мировая гора Сумеру (Меру), вокруг которой располагаются четыре «континента», в том числе Джамбудвипа, или Индия.

В ходе космогенеза сам собой возникает бог Брахма, восседающий на троне в небесном дворце, а потом появляются и другие божества. Эти божества видят Брахму и начинают верить, что он создал и весь мир, и их самих: так рождается вера в бога-творца. Постепенно мир на всех своих уровнях заселяется разнообразными существами. Поначалу в нем долго царит счастье и блаженство, но впоследствии нравы портятся, и деградация людей постепенно доходит до крайней степени. Это сигнал к завершению кальпы убывания, после чего начинается кальпа возрастания, в ходе которой нравственное состояние мира улучшается, достигая со временем полного расцвета; после этого следует новая стадия убывания и т. д. Когда подходит срок окончания этих фаз возрастания и убывания, то происходит полное разрушение мира, и вновь наступает кальпа пустоты.

Следует также добавить, что в период деятельности живых существ в мире воплощаются различные будды, проповедующие учение, кроме того, появляются мировые владыки — чакравартины, буквально «вращатели чакры», различающиеся по степени своего могущества.

1.3. Сангха

Ядро буддийского движения всегда составляли монахи (санскр. *бхикшу*); монашеская община называется «сангха» (собрание). В узком смысле слово «сангха» относится только к группе лиц какой-то конкретной школы или направления буддизма, соблюдающих определенный монашеский устав. В широком же смысле сангха — это монахи и монахини всего мира. Сангха не имеет централизованного управления. В эпоху Будды, как и позднее, в различных регионах Индии буддийская сангха существовала как совокупность многочисленных автономных общин, не связанных друг с другом и не зависимых от государства.

Существование сангхи нельзя представить без поддержки со стороны мирских ее последователей. Миряне помогали сангхе материально: они подносили пищу, лекарства, одежду, давали приют, воздвигали монашеские обители и т. д. Человек, который хотел стать буддистом-мирянином, должен был соблюдать пять «великих обетов», а именно: не убивать, не красть, не лгать, не прелюбодействовать и не употреблять

опьяняющих веществ. В раннем буддизме высшей целью для мирянина-буддиста считалось обретение небес, нирвана ему была недоступна. Если мирянин хотел углубить свою духовность, он должен был принимать монашество.

На промежуточной ступени между мирянами и монахами находились послушники. Послушником можно было стать уже с 10 лет, в этом случае кандидат обязывался, помимо исполнения пяти «великих обетов», соблюдать еще пять дополнительных обетов (не есть после полудня; не танцевать, не петь и не посещать зрелищ; не использовать парфюмерии, косметики, украшений; не использовать высоких и пышных сидений; не брать золота). Достигнув 20-летнего возраста, послушник мог претендовать на статус полноправного монаха. Посвящение состояло в серии формальных вопросов и ответов, а также торжественного троекратного произнесения кандидатом формулы «тройственного прибежища»: «Я ищу прибежища в Будде, я ищу прибежища в дхарме, я ищу прибежища в сангхе». Отныне жизнь бхикшу регулировалась 227 правилами, зафиксированными в специальном пособии — «Прагма-мокше» (для монахинь-бхикшун таких правил было предусмотрено гораздо больше, около 300). Эти предписания касались взаимоотношений между монахами и другими людьми; изготовления и ношения одежды, добывания и приема пищи и т. п. Эти и многие другие правила складывались постепенно, в зависимости от конкретных жизненных ситуаций.

Духовное развитие раннебуддийских монахов состояло из четырех ступеней, на каждой из которых достигался тот или иной «плод». Низший этап — «вошедший», «тот, кто неуклонно движется» по буддийскому пути. Следующий уровень — «тот, кто вернется еще один раз» в «мир желаний». Далее шел уровень «невозвращающегося», сознание которого пребывает в «мирах форм и не-форм»; вершиной же пути считалась ступень *архата*, или «совершенного». По существу, архаты, то есть люди, достигшие высшего пробуждения, ничем не отличались от исторического Будды, и после физической смерти они отправлялись в нирвану. Предания засвидетельствовали имена некоторых архатов — это любимый ученик Будды Ананда, Шарипутра, Махакашьяпа, Субхути и др.

Образ жизни монахов был до суровости прост. За исключением самых необходимых вещей (весьма скромной одежды, чаши для подаяния и т. д.), члены сангхи не имели никакой личной собственности. В общине царило равноправие, никто не имел особых привилегий перед своими собратьями. Пищу следовало добывать посредством по-

даяния. Период сезона дождей (лето) монашеская община проводила в каком-то одном месте, но большую часть года монахи странствовали по дорогам Индостана, нигде не задерживаясь подолгу. Каких-то ритуальных служб у монахов не было, за исключением так называемого праздника поста (упосатха), который проводился один раз в две недели. В этот день устраивалось общее собрание, на котором зачитывался перечень проступков, и каждый монах, у которого они имелись, должен был в них сознаться. За особо тяжкие преступления — убийство, воровство, занятия сексом, хвастовство своими духовными достижениями — полагалось немедленное исключение из сангхи.

Основными занятиями монахов были учеба, чтение священных текстов и созерцательные (медитативные) практики. Последние разбивались на три группы: развитие внимательности, развитие сосредоточенности (самадхи) и развитие мудрости (праджня). Развивая внимание, буддист сосредоточивался на тех или иных объектах, включая собственное тело или дыхание, и учился полностью контролировать все свои чувственные побуждения. На ступени самадхи буддисты практиковали так называемые «восемь созерцаний» и «четыре безмерных». Система «восьми созерцаний» предполагала постепенное погружение сознания во все более глубокие слои. Четыре первых «созерцания» вели от сосредоточенности на каком-либо объекте к достижению «непрерывной осознанности». Последней же, восьмой сферой созерцания была сфера «ни восприятия, ни не-восприятия». Практика «четырех безмерных» развивала у адепта дружелюбие, сострадание, сорадование и уравновешенность. Наконец, практика праджьи (мудрости) состояла в методическом созерцании дхарм и постижении основоположений буддизма — четырех благородных истин, причинно-зависимого происхождения и др.

1.4. Палийский канон

Не существует единого канонического корпуса текстов для всех без исключения буддийских школ. Из раннебуддийских сводов до наших дней полностью дошел только так называемый Палийский канон, то есть собрание буддийских текстов на языке пали, принадлежащее школе тхеравада. Это огромное собрание текстов было зафиксировано в письменном виде ок. 80 г. до н. э. Комплекс этих текстов, записанных на пальмовых листьях, получил название «Трипитака» (санскр. Трипитака), или «Три корзины». Согласно тхеравадинской традиции, произведения, вошедшие в этот канон, существовали еще при жизни Будды

и с того периода они передавались в устной форме, пока не были записаны. На самом деле эти тексты составлялись в разное время, более того, процесс вхождения текстов в Палийский корпус продолжался и после «официальной» канонизации, окончательно завершившись только в V в. н. э. в результате деятельности известного буддийского мыслителя и экзегета Буддхагхоши. Какие тексты были в ходу при жизни Будды — доподлинно неизвестно, но в любом случае ставить знак равенства между этими текстами и палийскими не следует.

«Типитака» состоит из трех разделов. Первый из них, «Виная-питака», содержит описание различных предписаний для монахов. Наиболее обширный и важный раздел во всем корпусе — «Сутта-питака» («Сутра-питака»), или собрание проповедей Будды. Этот раздел состоит из пяти подразделов (никаи). Тексты, входящие в первые четыре подраздела (Дигха, Маджджхима, Самьютта и Ангуттара), носят название «сутты» (сутры), каждая из них открывается особым зачином «Так я слышал...»; под этим «я» подразумевается Ананда, со слов которого, как считается буддистами, и составлены все сутты. В пятую никаю (Кхуддака), отличающуюся по своему характеру от остальных, входит 15 разноплановых текстов, в том числе такие важные, как «Дхаммапада» (сборник дидактических афоризмов) и «Джатаки» — сказания о прошлых воплощениях Будды. Наконец, третий раздел, «Абхидхамма-питака» («Абхидхарма-питака»), включает несколько трактатов на метафизические темы. Этот раздел вошел в состав канона позже остальных.

Помимо Палийского канона известны также два других крупных собрания буддийских текстов более позднего времени. Одно из них, китайский «Сань-цзан» («Тройственный свод»), получило распространение в странах Дальнего Востока, другое же — тибетские «Ганджур» и «Данджур» — в регионах, испытавших культурное влияние Тибета.

В индийском буддизме известна традиция созыва соборов (*сангити*, букв. — спевка) в связи с возникшими спорными моментами. Согласно преданию, сразу после *паринирваны* (то есть полной, совершенной нирваны) Будды появилась необходимость согласовать и упорядочить большой массив текстов, циркулировавших при его жизни.

Первый собор, посвященный этому вопросу, был созван в Раджагрихе в течение года после паринирваны. На нем тремя ближайшими учениками Будды были продекламированы («пропеты») три раздела буддийского корпуса канонических текстов. Упали «пропел» раздел монашеских предписаний (*виная*), Ананда — раздел проповедей (*сут-*

ра), Маудгальяяна — раздел *абхидхармы*. На самом деле сведение буддийских текстов в единое целое происходило гораздо более сложным образом. Ученые-буддологи сомневаются в историчности созыва этого собора и ведут отсчет реальных буддийских соборов со следующего.

Второй собор был созван в Вайшали через сто лет после паринирваны, и поводом к его созыву, по одной из версий, послужили разногласия монахов в связи с вопросом о сущности архата. В процессе подготовки к собору и его проведения буддийская община раскололась на два направления — «старейших» (санскр. *стхавиравада*, пали *тхеравада*) и «большую общину» (*махасангхика*), составившую большинство. Некоторые идеи «большеобщинников» (например, о сущности Будды) оказались плодотворными для воззрений возникших через несколько столетий школ махаяны.

Третий собор состоялся в Паталипутре, в годы правления могущественного царя Ашоки (268–231 гг. до н. э.), известного своей щедрой поддержкой буддистов и сделавшего буддизм, по существу, государственной религией. Ко времени созыва собора процесс дивергенции буддийских школ зашел еще дальше: источники сообщают о наличии уже 18 школ. С подачи царя канонической была признана тхеравада. Кроме того, по решению собора в различные страны Востока отправились миссионеры с целью пропаганды буддийского учения. Благодаря политике прозелитизма буддизм выходит за пределы Индии и начинает трансформироваться в мировую религию. С III в. до н. э. буддийская религия распространяется в Шри-Ланке, а еще через некоторое время — в Юго-Восточной и в Центральной Азии.

1.5. Буддийская философия

Хотя философские идеи появлялись в буддизме с самых ранних времен, в систематическом виде буддийская мысль оформляется в первые века нашей эры. Известны четыре философские школы буддизма, две из них относятся к хинаяне и две — к махаяне. Хинаянские школы образуются в результате разногласий, случившихся на четвертом буддийском соборе в Кашмире из-за определения статуса «Абхидхарма-питаки». Собор был созван в I–II вв. н. э. при царе Канишке — могущественном покровителе буддийского учения. Школа, которая настаивала на ее каноничности, именовалась *вайбхашика*, от названия сводного комментария к Абхидхарма-питаке — «Махавибхаша» («Большой комментарий»). Другое название этой школы — *сарвастивада* (букв. «учение о том, что все есть»). Эта идея сочеталась

с представлением о том, что каждая дхарма существует в виде двух рядов: как некая вечная сущность (в прошлом и будущем времени) и как проявление (настоящее). Угасание проявлений влечет за собой наступление нирваны, которая понималась как некий материальный элемент. Основной текст, излагающий точку зрения вайбхашиков — «Абхидхармакоша» *Васубандху* (IV–V вв. н. э.). Оппоненты вайбхашиков — саутрантики — возражали против такой трактовки нирваны и считали, что нирвана есть просто имя для описания угасших омраченных дхарм. Саутрантики отрицали также и два ряда дхарм, полагая, что имеет смысл говорить только о проявлениях, возникающих и исчезающих мгновенно. Свое название саутрантики получили из-за отрицания каноничности Абхидхармы и уверенности в том, что все необходимое учение Будда изложил в «Сутра-питаке». Тексты саутрантиков до наших дней не дошли, и их воззрения изложены в трудах их идейных противников. Однако ряд идей этой школы оказался востребованным в философии махаяны.

Школы махаянской философии по многим положениям отличались от хинаянских. Хронологически первой из этих школ была *мадхьямака*, или школа «срединного пути», основанная мыслителем Нагарджуной в первых веках н. э. В мадхьямаке «срединность» означает неприятие как нигилизма, так и «этернализма» (представления о том, что «все есть»). Такое понимание «срединного пути» связано с весьма важной для этой школы идеей шуньяты (пустотности, пустоты), из-за чего мадхьямаку называют также шуньявадой, или учением о пустоте. Мадхьямака утверждает, что «все пусто»; иначе говоря, у вещей (то есть у дхарм) отсутствует собственная природа. Все причинно обусловлено, отдельных дхарм не существует, поэтому различать их не имеет никакого смысла. Принцип причинно-зависимого происхождения положен Нагарджуной в основу своей системы. Впрочем, и причинность пуста, ведь она ни на что не опирается, как пуста и сама пустота.

В мадхьямаке разработано и учение о двух истинах. Уровень обыденной, или относительной, истины предполагает самостоятельно существующие вещи, которые поддаются описанию и обозначению. Мир кажется реальным. Однако на самом деле мир иллюзорен, как сон, мираж, пузыри на воде: такое постижение принадлежит уже к уровню абсолютной истины. Применительно к этому уровню Нагарджуна постулирует чрезвычайно важное положение о тождестве сансары и нирваны: поскольку и та и другая предстают только как соотносимые друг с другом понятия (ведь никакие слова не могут верно отразить

реальность), сами по себе они пусты, они суть грани единой неопи- сываемой реальности, которая имеет разные названия — шуньята, татхата (таковость) и др.

В рамках философии мадхьямаки образовалось два направления — *прасангика* и *сватантрика*. В первом, который представляет собой радикальный вариант мадхьямаки, считается, что вообще не следует выдвигать никаких собственных позиций, и цель — искоренение ложных взглядов, сведение их к абсурду и логическим противоречиям. Одним из важнейших представителей этого крыла мадхьямаки был Чандракирти (VII в.). Сватантрика же полагала, что положительные суждения все-таки могут иметь место, правда только на уровне относительной истины.

Основателем другой крупной философской школы махаяны — *виджнянавады* (букв. учение о сознании), или *йогачары* (следование йоге), был Асанга (IV–V вв.). Виджнянавада выделяет восемь видов сознания. Шесть из них уже были известны в буддизме хинаяны: это пять модификаций органов чувств и «умственное сознание», которое имеет своим объектом дхармы. Седьмое сознание ответственно за появление идеи «я» и за субъектно-объектные разграничения. Это сознание коренится в еще более глубоком, восьмом виде сознания — «сознании-хранилище». «Сознание-хранилище» по своей природе чисто, однако в нем с безначальных времен скапливаются так называемые семена, или остаточные впечатления о пережитом. При благоприятных обстоятельствах, обусловленных кармой, эти «семена» начинают «прорастать» и тем самым проецировать вовне свое содержание, что приводит к образованию сансары, которая понимается как совокупность ментальных различений. «Сознаний-хранилищ» много — столько же, сколько живых существ. Успешная практика йоги приводит к уничтожению ментальных различений, а сознание преобразуется в чистую недвойственную мудрость. Тем самым обретается состояние нирваны. Кроме того, виджнянавада выделяет три уровня понимания реальности. Низший уровень — измышление: это обыденное восприятие, вера в реальность внешнего мира. Более высокий уровень — «зависимость от другого» — связан с идеей пустотности вещей согласно мадхьямаке. Наконец, наивысший уровень — полное совершенство знания, на котором постигается, что все порождено сознанием. Это уровень будд.

Виджнянавада более позднего периода сосредоточивает свое внимание на эпистемологических и логических проблемах. Последователи этого направления, основателем которого являлся Дигнага (VI в.), были радикальными номиналистами, отрицавшими реальность любых

общностей. Выделяя два источника правильного познания — логический вывод и восприятие, они полагали, что только последнее способно дать возможность проявиться истинной реальности, потому что объект восприятия не замутнен концептуальными слоями, порожденными различающим сознанием. Мыслители поздней виджнянавады предложили процедуру очищения сознания от различений, результатом чего должно было стать постижение реальности.

1.6. Направления в буддизме

На рубеже старой и новой эр в рамках буддизма появляется новое крупное направление, называющее себя «большой колесницей» (*махаяна*). Ее последователи противопоставляют свои идеи и практические методы тому, что было в ранних школах буддизма, получивших от них совокупное полупрезрительное название «малой колесницы» (*хинаяна*). В силу того что хинаяна укрепилась в Южной и Юго-Восточной Азии, она стала называться «южным буддизмом», тогда как махаяна, распространившись на Дальнем Востоке и в Центральной Азии — «северным буддизмом».

Еще в махасангхике складывается идея о том, что Будда — это не столько конкретный человек, как о том говорили последователи тхеравады, сколько надмирная «дхарма пробуждения». Махаяна развивает эту мысль. Согласно последователям «большой колесницы», существует некая высшая, запредельная реальность — дхарма всех дхарм, или «дхармовое тело» Будды — *дхармака*. Однако с идеей исторического Будды в махаяне не расстались: Будда-человек стал восприниматься как «превращенное тело» (*нирманака*), то есть как некая иллюзорная эманация дхармакаи, появившаяся в мире людей с сотериологическими целями. Кроме этих двух «тел», есть также и «самбхогака», или «тело блаженства», в котором Будда является перед особенно одаренными адептами в «мире форм». Таким образом, махаяна постулирует «три тела» Будды.

Другое отличие махаяны от хинаяны заключалось в ином понимании идеальной личности. В хинаяне такой личностью был архат. По мнению же приверженцев махаяны, архат, хотя он и способен подчинить аффекты эмоционального характера, все-таки не может справиться с гносеологическими препятствиями, преодоление которых возможно только на пути махаяны. Поэтому нирвана, главная цель хинаяны, считалась в махаяне менее высоким уровнем, чем обретение высшего знания, то есть полное просветление.

Кроме того, архат критиковался махаяной за то, что он ищет только собственного освобождения. В махаяне утверждается идея всеобщего, универсального освобождения. Одна из первых посылок этой идеи была следующей: есть выдающиеся в духовном отношении личности, которые способны не только сами достичь нирваны, но и спасти (освободить) остальных живых существ, как бы «поделившись» с ними своими духовными заслугами. Такие выдающиеся личности получили название *бодхисатв* (букв. те, чья сущность — просветление); в раннем буддизме бодхисатвой назывался Будда в своих предыдущих перерождениях. Имея возможность уйти в нирвану и наслаждаться ее великолепием, бодхисатвы все-таки остаются в мире, чтобы помочь менее развитым в духовном отношении людям.

В буддизме махаяны развивается настоящий культ бодхисатв. Некоторые бодхисатвы становятся объектами массового поклонения, по существу мало чем отличаясь от божеств. Наиболее важные из них — Авалокитешвара (воплощающий собой аспект сострадания), Манджушри (бодхисатва мудрости), Кшитигарбха (бодхисатва, спасающий из ада) и др. Немалую роль играет также грядущий будда Майтрея, который в ранге бодхисатвы пока пребывает на небе Тушита, готовясь впоследствии снизойти на землю. Все эти существа могущественны и сострадательны, они приходят на помощь, спасают от врагов и других опасностей и т. д. Тексты махаяны описывают немало случаев беззаветного самопожертвования бодхисатв. В более широком смысле бодхисатвами называют всех искренних последователей махаяны, которые усердно возвращают в себе так называемую *бодхиचितту*, или устремленность к просветлению. Степень бодхисатвы считается в махаяне более высокой, чем уровень «слушателей», то есть общинных монахов и так называемых «будд-одиночек», то есть монахов, живущих особняком, представленных в хиньяне, поэтому махаяна даже называет бодхисатваяной, или «колесницей бодхисатв».

В противовес раннебуддийской системе восьмеричного пути буддизм махаяны исповедует шесть так называемых парамит, или совершенств. Это необходимые качества, которые должен развивать человек, идущий по пути бодхисатвы: даяние, соблюдение обетов, терпение, усердие, медитация и мудрость. Шесть «совершенств» сгруппированы в два класса. В первый входят пять первых парамит, в своей совокупности называемых «средствами»; второй образует мудрость. Сочетание искусных средств, которые суть практическое выражение сострадания, и праджни-мудрости, образует становой хребет махаяны. В других списках число парамит увеличивается до десяти. Используя

парамиты, бодхисатва постепенно проходит десять ступеней совершенствования (что занимает невероятно большое количество жизней) и в конце концов достигает пробуждения.

Все вышесказанное делает понятным и переоценку роли мирян в новом буддизме. Если хинаяна представляет собой сугубо монашескую традицию, и высшую цель (нирвану) могут обрести исключительно монахи, то в махаяне оказывается возможным достижение пробуждения (как высшей цели) и мирянами. Немалой популярностью пользовалось произведение «Вималакирти-сутра», в котором описывается мудрый и просветленный домохозяин Вималакирти, на равных беседующий с могучими бодхисатвами. Впрочем, монашество продолжало быть приоритетным и в махаяне.

Помимо культа бодхисатв, в махаяне большое значение имеет также и культ будд. Будд (в смысле нирманакаи) насчитывается великое множество, и каждый из них вместе со своей многочисленной свитой духовно руководит тем или иным миром в необъятной вселенной. Некоторые будды становятся особенно популярными. Помимо упомянутого выше Майтреи, к таковым относится также будда Амитабха, создавший далеко на западе «чистую землю» Сукхавати, которая представляет собой пространство возвышенной духовности. Чтобы попасть в это место, приверженец культа Амитабхи должен искренне верить в этого будду и созерцать в сериях медитаций дивные окрестности его райской сферы. После смерти такой верующий адепт переродится в Сукхавати. Культ этого милосердного будды впоследствии получил массовое распространение в странах Дальнего Востока, особенно в Японии.

В махаяне по сравнению с хинаяной в большей степени развита культовая сторона; буддам и бодхисатвам устраиваются различные службы. Немалую роль играет произнесение сакральных формул-мантр и заклинаний, что открывало дорогу развитию буддийской магии.

Как и в случае с Палийским корпусом для хинаяны, единый канонический свод всех махаянских текстов отсутствует. Интересно, что первые тексты махаяны возникают примерно тогда же, когда фиксируется Палийский канон. В этих текстах развиваются новые воззрения — например, идея запредельной мудрости (*праджняпарамита*), приобщиться к которой способны только существа, стремящиеся к просветлению; идея единой реальности, не постижимой рациональными средствами; идея пустотности всех вещей и т. д. Среди наиболее известных произведений этого класса — «Хридая-сутра» и «Ваджрач-

чхедика-сутра», которые в ряде позднейших буддийских школ даже становятся литургическими текстами.

Первая половина I тысячелетия н. э. была чрезвычайно плодотворна для создания махаянских сутр. В отличие от палийских текстов, эти сутры пишутся на санскрите — языке общеиндийской учености, с которого они были переведены на другие языки (китайский, тибетский и др.). Подлинные авторы сутр неизвестны. Согласно махаянской традиции, первоначально эти произведения, созданные самим Буддой, были сокрыты от непосвященных; они проявились только тогда, когда созрели подходящие для этого условия. По сравнению с палийскими суттами махаянские сутры вносят более фантастический колорит в описание обстановки и действующих лиц, их объем часто довольно велик.

Претендуя на происхождение от Будды, махаянские сутры подчеркивали различные положения и претендовали на исключительность, что порождало проблему их истинности. Стремление сгладить подобные противоречия привело махаянистов к идее разделения текстов на два типа: нитартха (полное значение, не требующее истолкований) и неяртха (предварительное значение). Впрочем, эта идея не смогла решить всех проблем, поскольку махаяна оказалась разбита на различные школы. Среди самых значительных текстов махаяны можно назвать «Саддхарма-пундарику» (так называемая «Лотосовая сутра»), «Ланкаватару», «Сандхинирмочану», «Аватамсаку», «Махапаринирвану» и др.

Примерно в середине I тысячелетия н. э. в рамках махаяны складывается третье крупное направление буддизма — *ваджраяна*, или «алмазная колесница». Слово «ваджра», среди прочих, имеет значения «алмаз» и «молния», и оба они обыгрываются в этом названии. В нем подразумевается то, что состояние будды, «буддовость», обретается молниеносно, а также то, что оно несокрушимо, как алмаз. Другое частое название этого позднего буддийского направления — *тантризм*, или тантраяна, происходящее от слова «тантра», означающего класс особых эзотерических текстов. Мировоззрение буддийского тантризма представляет собой причудливый сплав учений мадхьямаки и виджнянавады. Но в целом теоретизирование не имеет в тантризме большого значения: куда более важна для него практическая сторона. Примечательно, что и самые абстрактные философские категории становятся в тантризме символами, применяемыми на практике. Так, например, идея абсолютной недвойственности иконографически представлена в виде двух соединенных начал — активного мужского

и пассивного женского, первое из которых олицетворяет силу тантрических методов, а второе — мудрость.

Важнейшее тантрическое положение — о том, что состояние будды можно обрести уже «в этом теле», в текущей жизни. Для достижения такой цели используются различные, подчас очень своеобразные и сложные практики. Считается, что некоторые из них, пробуждающие скрытые и могущественные силы, достаточно опасны и могут в случае неудачи вызвать безумие или смерть практикующего. Поэтому огромную практическую роль играет наставник, без чьего руководства ученик не способен духовно развиваться.

Тантристы на практике реализуют махаянский тезис о том, что «наши клеши (аффекты) суть наше бодхи (просветление)»: аффективные качества следует не искоренять, а трансформировать в чистую энергию просветления. В целом тантрические практики представляют собой сложно организованные разновидности йоги — например такие, как «йога тепла» (способность усилием мысли разогреть свое тело при низкой окружающей температуре), «йога сновидения» (осознанная деятельность во сне), «йога иллюзорного тела» (создание тонкого энергетического тела вместо грубого физического) и др.

В тантрических практиках часто используются особые мистико-магические средства, например мантры (тайные сакральные формулы), мандалы (сложные схематические изображения буддийского психокосма), мудры (жесты), визуализации образа божеств и др. У каждого адепта есть свое охранное «желанное божество» (санскр. *ишта-девата*, тиб. *йидам*), покровительствующее ему и развивающее его способности. Эти божества часто представлены в яростных обличьях, что символизирует готовность «переплавить» негативные силы личности в более позитивные. По сравнению с «патриархальной» махаяной, в тантризме немалое значение приобретают женские божества. Особую известность имеет *Тара* (букв. Защитница, Спасительница); ее часто именуют Праджняпарамитой, тем самым персонифицируя важнейшее «совершенство» буддизма махаяны.

Большое внимание в тантризме уделяется телесности, особенно ее «тонкому» уровню, на котором располагаются энергетические центры и каналы. Тем самым процесс достижения просветления перестает быть достоянием одного лишь сознания и целиком задействует всю психофизическую структуру индивида.

Уникальность и специфичность тантрических практик (некоторые из них имеют сексуальный и «черно-магический» характер) были тесно связаны с адептами особого типа — *махасиддхами* (букв. Великими

Совершенными), для которых характерны неприятие обычных условий «внешнего благочестия» и социальных стандартов, оригинально выраженная мудрость, просветленность, наделенность сверхъестественными силами. Махасиддхи пользовались большой популярностью в народе, их считали могущественными чародеями и в то же время — святыми покровителями.

Появление тантризма знаменовало вступление буддизма на поздний этап своего развития. С одной стороны, буддизм в этот период достигает своего расцвета. Действуют крупные центры буддийской учености («университеты»), в частности в Наланде, собиравшие со всей буддийской ойкумены многочисленных учеников и паломников, располагавшие выдающимися книжными собраниями. Достигает своих высот буддийская философия, создаются и переводятся многочисленные произведения. Но, с другой стороны, примерно тогда же начинается постепенный закат буддизма в Индии — и это в то время, когда буддийская религия занимает господствующие позиции в культурах Китая, Японии, Тибета. К концу второй половины I тысячелетия н. э. буддизм сохраняется только в некоторых районах Северной Индии, и дольше всего (до XIII в.) в Бенгалии и Бихаре, при династии Палов — последней династии, поддерживавшей буддизм. Существует несколько причин исчезновения буддизма из Индии. Во-первых, он постепенно утрачивает государственную поддержку: индийские правители все чаще ориентируются на иные религиозные традиции. Во-вторых, буддизм теряет и опору в народных массах, которые вовлекаются в движение бхакти и другие индуистские направления. В-третьих, нашествия тюрков-мусульман приводят к варварскому истреблению богатой буддийской культуры; спасаясь от расправы, индийские буддисты перебираются в более благоприятные регионы, прежде всего в Тибет.

Только с середины XX в. начинается возрождение буддийской религии в Индии, что было вызвано политическими причинами. Во-первых, ряды буддистов стали пополнять бывшие неприкасаемые, протестовавшие тем самым против своего несправедливого положения в индуистском обществе; во-вторых, после того как в 1951 г. Тибет был аннексирован Китаем, в Индию хлынул поток тибетских беженцев, в массе своей буддистов. Духовный лидер тибетских буддистов — Далай-лама XIV — основал свою резиденцию в Дхарамсале (штат Химачал-Прадеш, Северная Индия). Таким образом, буддизм вновь начинает развиваться в Индии, хотя его нынешнее влияние на индийскую жизнь не может идти ни в какое сравнение с влиянием, которое

он оказывал на нее в минувшие столетия. В настоящее время в Индии насчитывается примерно 5–6 миллионов последователей буддизма. Точное же число буддистов во всем мире подсчитать сложно; по одной из версий, их насчитывается свыше 400 миллионов.

В России буддизм известен в течение последних столетий. Он распространился на территории России из Монголии в форме школы гелугпа (основана буддийским реформатором Цзонкхапой в XIV–XV вв. в Тибете). Буддистами стали буряты и тувинцы, а также перекочевавшие в Россию в XVII в. из областей современного Северо-Западного Китая калмыки. После указа 1741 г. императрицы Елизаветы буддизм в его тибето-монгольской форме официально стал одной из религий Российской империи.

В наши дни буддизм представляет собой сложный сплав разных концепций, верований, культовых и йогических практик, распространенных в различных регионах мира, в том числе в странах Запада.

1.7. Буддизм в Китае

Буддизм проник в Китай в пределах I в. н. э. из Центральной (по маршруту Великого шелкового пути) и из Юго-Восточной Азии. Согласно традиционной легенде, первым буддийским миссионером был монах *Кашьяпа Матанга*, для которого в 68 г. в восточном пригороде тогдашней столицы (современный г. Лоян) по августейшему повелению был заложен монастырь, названный, в память о его прибытии на белом коне, Монастырь Белой лошади (*Баймасы*). Однако подлинное знакомство китайцев с буддизмом произошло лишь во второй половине II в. благодаря наставнической и переводческой деятельности буддийского миссионера Ань Шигао. Основной этап в истории китайско-буддийской традиции приходится на эпоху Шести династий, на протяжении которой он прошел фазу адаптации к культуре Китая и превратился в одну из нормативных для нее идеологических систем (одно из Трех учений). Этот процесс включает в себя несколько относительно самостоятельных эволюционных линий: возникновение буддийской общины (сангха), формирование китайско-буддийских школ и учений, рост политического авторитета буддизма, сложение культового зодчества и изобразительного искусства и, наконец, влияние буддизма на светскую духовную и художественную культуру. Кроме того, он оказал серьезное воздействие на даосскую традицию, стимулируя процесс ее институализации и приведя к возникновению даосского культового изобразительного искусства. Наивысшего расцвета и наибольшего по-

литического авторитета буддизм в Китае достиг в VII–VIII в. (в первой половине танской эпохи), что было во многом обусловлено деятельностью *Сюаньцзана* (600?–664) — буддийского наставника высшего ранга, теоретика, проповедника и переводчика. При монголах в Китай проник тибетский вариант буддизма, который укрепился при Цин. Не оставив заметного следа в историко-политической и духовной жизни страны, он внес новую струю в китайско-буддийское искусство и зодчество. К началу XX в. буддизм почти полностью растворился в популярных верованиях, а его важнейшими социальными функциями стали обеспечение погребальной обрядности, исполнение поминальных церемоний и благотворительность.

Буддизм привнес в культуру Китая множество новаций, к важнейшим из которых относятся: монашеская община, учения о круге новых рождений — сансара и воздаянии за прижизненные поступки — карма, мифологемы ада ирая, а также развитый божественный пантеон. В условиях местного имперского общества буддизм отчетливо подразделился на три относительно самостоятельные социокультурные страты — «элитарную», «светскую» и «простонародную». Каждая из них демонстрирует собственные отличительные особенности и прошла относительно самостоятельный путь эволюции.

Под «*элитарным буддизмом*» понимается его бытие и развитие в пределах сангхи благодаря теоретической и практической деятельности представителей духовенства. Хотя жизнь сангхи и деятельность духовенства внешне подчинялись образцам, диктуемым эталонным (индийским) буддизмом, на самом деле они в скором времени оказались под воздействием местных этнологических и культурных реалий. Во-первых, в распоряжении китайско-буддийского духовенства с самого начала был чрезвычайно разнообразный набор оригинальной литературы: тексты, принадлежащие различным школам и направлениям, монашеские уложения, записи легенд и схоластические выкладки тоже разных по своей конфессиональной принадлежности теоретиков. Разнородность источников вместе с лингвистическими трудностями (использование при переводе неадекватных неологизмов или конфуцианской и даосской терминологии) предопределили изначальный эклектизм теоретических построений китайско-буддийских мыслителей и привели к искаженному, а в ряде случаев и принципиально неверному пониманию ими буддийских концепций. Во-вторых, высший слой сангхи пополнялся за счет представителей китайской социальной и интеллектуальной элиты, которые вольно или невольно ориентировались на проблемы, типичные для национальной духовности,

и подходили к ним с позиций, свойственных местному мировосприятию. И наконец, становление китайско-буддийской традиции наиболее интенсивно происходило после частичного завоевания страны, на юге Китая (районы Янцзы), где только и сохранилась собственно китайская государственность. Это еще больше усилило воздействие на нее местных идеологических систем и религиозных форм.

Идейный эклектизм и доктринальное своеобразие, по сравнению с эталонными концепциями и идеями, прослеживаются в теоретических построениях первых школ китайского буддизма (IV в.). В них в центре внимания оказалась, в первую очередь, мифологема рая Сукхавати, в китайской терминологии «Чистая земля», Цзинту, в его связи с культом будды Амитабхи. Это привело к зарождению такого специфического дальневосточного буддийского направления, как амидаизм. На протяжении VI–VII вв. возникли ведущие для последующей китайской буддийской традиции школы — чань (созерцания), тяньтай и хуаянь, которые также впоследствии распространились на весь Дальневосточный регион (Япония, Корея). Школа чань (больше известная в Европе по ее японскому варианту — дзэн) была основана, по легенде, индийским миссионером *Боддхихармой* (втор. пол. V — нач. VI в.), но оформление ее основных доктрин приписывается по большей части китайскому мыслителю, Шестому патриарху этой школы *Хуэйинэну* (638–713). Отличительной особенностью учения чань является признание возможности внезапного постижения истины через интуитивное — спонтанное, внезапное и мгновенное — озарение (просветление), которое охватывает адепта как бы произвольно и совершенно неожиданно для него самого. Хотя данное учение уходит корнями в индо-буддийскую традицию, общепризнанно, что его возникновению в равной степени способствовали и национальные китайские (прежде всего даосские) философские и религиозные представления. Школы тяньтай и хуаянь вообще не имеют индийских аналогов. Первая из них, фактически основанная монахом Чжи (VI в.), отмечена разработкой доктрин (учения о «трех сферах бытия», «десяти мирах Закона», «десяти факторах существования» и т. д.), из которых вытекают следствия (типологически близкие, заметим, к натурфилософскому восприятию мира) об отсутствии принципиального различия между живыми существами и неживой природой, о присутствии «природы будды» в любой вещи. Школе хуаянь, сформировавшейся на протяжении VI–VII вв., принадлежит оригинальное холистическое учение, в котором были задействованы как собственно буддийские доктрины, так и конфуцианские и даосские концепции.

Показательно, что взгляды этой школы оказали впоследствии значительное влияние на формирование неоконфуцианства.

Под «светским» буддизмом понимается теоретическая, организаторская и пропагандистская деятельность мирских апологетов Учения (*упасака*). Именно упасака, бывшие вновь в подавляющем своем большинстве представителями социальной и интеллектуальной элиты китайского общества, сыграли решающую роль в социально-политическом аспекте истории развития буддийской традиции в Китае, способствуя взаимодействию сангхи и светских властных структур и росту интереса к Учению со стороны верховной власти. Они стремились использовать его для удовлетворения идейных нужд государственности. Эта задача максимально облегчалась тем, что буддизм располагал развитыми социальными концепциями, включая геополитические идеи, этико-политическое уложение и теорию верховной власти, в которых определяются способы государственного правления для достижения максимального духовного процветания и материального благополучия страны. Идеалом светского иерарха в них считается особая личность — «*вселенский правитель*» (чакравартин, царь, вращающий чакру). Важно, что характеристики чакравартина (помещение его в центре социокосмического пространства, наделение магическими способностями и жреческими функциями и определенными морально-этическими достоинствами) в целом совпадали с китайскими представлениями о правителе. Поэтому вполне ожидаемо, что буддизм не просто оказался востребованным китайской государственной религией, но и в какой-то момент слился с ней. В начале VI в. он был провозглашен официальным вероучением одного из кратковременных южнокитайских государств (династия Лян, 502–555). Взаимоотношения сангхи и светских властей строились по модели, типичной для китайской имперской государственности. Император, приняв новый титул — «Сын Неба — бодхисатва», фактически декларировал себя главой буддийской церкви и монашеской общины. А чиновники-упасака, возложив на себя функции, являющиеся прерогативой духовенства, возглавили буддийскую теоретическую и организационную деятельность. Все это, с одной стороны, способствовало материальному благополучию сангхи и упрочению буддизма в китайской культуре, а с другой, вело к деградации буддийской духовности. Буддийские социально-политические концепции и учение о Чакравартине были использованы императрицей У Хоу (625–705) для оправдания совершенного ею государственного переворота.

«Простонародный» буддизм объединяет представления, верования и культы, получившие распространение среди основной массы населения страны. В рамках этой страты произошла трансформация многих буддийских концепций и мифологем и их контаминация с местными низовыми верованиями и культурами. Интересно, что наибольший отклик в народном религиозном сознании нашла мифологема не рая, которая так и осталась в русле буддийских религиозных представлений (рай Сукхавати), а ада. Представления об аде и адских муках прочно укореняются в популярных верованиях уже эпохи Шести династий, приобретая специфические китайские черты. Ад мыслился в них полным подобием национальной административной системы; определяющее значение придавалось, наряду с адскими мучениями, процедуре суда над душами усопших. Еще более серьезные качественные изменения претерпели буддийские социально-утопические и мессианские идеи, изначально входящие в комплекс учения о Чакравартине: пророчество прихода в мир людей *будды будущего* Майтреи (кит. Милохэ) и наступления под его правлением царства всеобщего благоденствия.

В танскую эпоху наряду с буддийскими ортодоксальными школами и направлениями, в народной среде стали складываться «еретические» секты (общества), поддерживавшие и обосновывавшие повстанческие движения. Ведущее место среди них со временем заняло Общество Белого лотоса, учение которого опирается на указанные идеи. Согласно его учению, история человечества должна пройти через три этапа — прошлое, когда миром правил будда Кашба, восседающий на лотосе-троне синего цвета (этап синего солнца); настоящее (этап красного солнца), когда миром правит Будда Шакьямуни; и грядущее, когда миром будет править будда Майтрея. Но до пришествия в мир будды Майтреи человечество должно обязательно пережить заключительные бедствия «этапа красного солнца», живыми и невредимыми из которых выйдут лишь праведники, то есть последователи учения Белого лотоса. Народные повстанческие движения объяснялись этим учением как призванные подготовить наступление «этапа белого солнца».

Наиболее показательным примером изменений буддийской мифологии в Китае является развитие образа бодхисатвы милосердия *Авалокитешвары*, считающегося в мифологии махаяны духовным сыном будды Амитабхи, властвующего вместе с ним над раем Сукхавати и олицетворяющего сострадания (каруна). В Китае он утвердился не только под новым именем, но и в женской ипостаси. Китайский

вариант его имени — *Гуаньшинь*, «Слушающий звуки мира», впоследствии сокращенный до *Гуаньинь*, — возник в результате смешения ранними переводчиками буддийских текстов двух санскритских слов *isvara*, «господин», и *svara*, «звук». Но, с точки зрения китайцев, он оказался как нельзя лучше отвечающим сущности, качествам и функциям бодхисатвы милосердия, который неустанно прислушивается ко всему, что творится в мире живых существ, и готов прийти на помощь к любому, взывающему о нем. Вплоть до X в. Авалокитешвара-Гуаньинь мыслился в мужской ипостаси, которая затем сменилась на женскую. Женские воплощения Авалокитешвары подразумеваются в ваджраяне (их образы впервые упоминаются в текстах I–IV вв.). Первый вариант его китайской женской ипостаси, Белохитонная Гуаньинь, восходит к одному из трех таких воплощений — Белая Тара (Ситатара), культ которой получил широчайшее распространение в Непале, Тибете и Монголии. Примечательно, что помимо образа Белохитонной Гуаньинь (в белом одеянии, отдаленно напоминающем индийское сари, и с накидкой на голове) бодхисатва милосердия могла изображаться (в пещерных монастырях и скальных храмах) и в других женских обликах — от юной девы до величественной матроны. В XVII–XVIII вв. в Китае утвердился принципиально новый вариант культа бодхисатвы милосердия — Чадоподательница Гуаньинь, определяющее влияние на который оказали образ Мадонны и христианская иконопись.

1.8. Буддизм в Японии

Буддизм известен на Японских островах, по крайней мере, с V в., однако первоначально он не выходил за пределы общин иммигрантов из Китая и Кореи. С укреплением японского государства в конце VI в. буддийская религия получает более благоприятные возможности для своего развития. Императорский род испытывал потребность в учении, которое помогало бы идеологически обосновать его властные притязания. Большие усилия по распространению буддизма приложил принц Сётоку-тайси (начало VII в.). Уже к 623 г. в стране насчитывалось 46 буддийских храмов, множество монахов и монахинь. При храмах действовали мастерские, в которых переписывались священные тексты буддизма. Указ императора Тэмму предписывал иметь в каждом доме буддийский алтарь и сутры. В правление императора Сёму (724–749) в столице сооружается общегосударственный культовый центр — храм Тодайдзи с гигантской статуей будды

Вайрочаны. В эпоху Нара (710–784) складывается система «шести школ», которые представляли собой филиалы китайских буддийских школ. Это школы:

- 1) санрон (кит. *саньлунь*, три трактата);
- 2) дзэджицу («достижение истины», школа индийского философа Харивармана, родственная санрон);
- 3) хоссо (знак дхарм, кит. *фасян*);
- 4) куся (коша, сокращенное название известного хинаянского трактата «Абхидхармакоша», дочерняя школа хоссо);
- 5) рицу (заповеди, кит. *люй*) и
- 6) кэгон (величие цветка, кит. *хуаянь*).

Буддизм воспринимался властями прежде всего как действенное магическое средство, оберегавшее государство от врагов и способствовавшее его процветанию. Поэтому в Японии, как и в других странах Дальнего Востока, буддийская община попала под государственную опеку. С безразличием относясь к вопросам вероучения, государство, тем не менее, постоянно вмешивалось в жизнь буддийской общины, стараясь контролировать посвящение в монашество, соблюдение монахами заповедей. Впрочем, и сами буддийские монахи часто принимали активное участие в политической жизни. Венцом этого участия стала попытка государственного переворота, предпринятая монахом Докё (769 г.), после чего государство несколько ограничило свободную деятельность буддийских школ. Но в целом власти продолжали видеть в буддизме надежного помощника своей политики.

Постепенно происходило сращивание буддизма и синтоизма, завершившееся примерно в XII в. Согласно синкретическому учению «*хондзи суйдзяку*» (букв. «нисхождение на данную землю»), синтоистские божества оказывались воплощениями будд и бодхисатв, защитниками буддийской дхармы. Так, богиня Аматаэрасу была объявлена воплощением будды Вайрочаны. Буддийские монахи проводили в своих храмах синтоистские церемонии. С другой стороны, в сознании народных масс и будды представляли как ками. Впрочем, поскольку синтоизм не мог конкурировать с буддизмом в развитости этико-философских представлений, можно говорить не столько о синкретизме двух религий, сколько о подавлении буддизмом синтоизма. Именно буддизм вызвал у японцев отсутствовавший ранее интерес к внутренней жизни личности.

В эпоху Хэйан (794–1192) возвышается род Фудзивара, занимая все ключевые посты в государстве. Как реакция на это, в XI в. появ-

ляется институт «монастырского правления» (инсэй): императоры, стремясь освободиться от излишней опеки Фудзивара, принимали монашество, но в реальности продолжали удерживать власть. Первым таким монархом-монахом был Сиракава, принявший титул «хоо» («царь закона»).

В эту эпоху происходит ослабление прежних школ буддизма, им на смену приходят другие буддийские направления. Становление одной из двух важнейших школ нового типа — *тэндай* — связано с Сайтё (767–822). Тэндай — японское продолжение школы тяньгай, созданной в Китае. Сайтё попытался создать на основе тэндай синкретическую государственную религию, в которой находилось место и синтоистским божествам. Центр тэндай (храмовый комплекс Энрякудзи) располагался на горе Хиэй. В XI–XII вв. в тэндай усиливается фракционная борьба, результатом которой стало создание необычного для буддизма института «монахов-воинов» (сохэй), с оружием в руках отстаивавших притязания той или иной группировки. В дальнейшем «монахи-воины» стали важным инструментом политического и военного давления.

Другая школа, появившаяся в тот период — *сингон* (истинное слово, кит. чжэньянь), основателем которой был монах Кукай (774–835), организовавший крупный центр на горе Коя. Кукай стал преемником седьмого китайского патриарха буддийского тантризма Хуэйго, творчески развив его учение. Кукай ставил акцент на достижениях состояния будды (что было аналогично отождествлению с буддой Махавайрочаной) уже в этой земной жизни. Крайне изощренная философия школы сингон сочеталась с весьма сложными ритуалами, в ходе которых практикующие делали особые жесты (мудры), произносили сакральные формулы (мантры), созерцали символические сакральные изображения (мандалы).

Определенное развитие получает также мистическое отшельническое течение *сюэндо*, родоначальником которого был Эн-но гёдзя (VII в.). Буддийская ортодоксия не признавала сюэндо, однако последователи этого направления были популярны в народе как гадалки и врачеватели, а в эпоху Хэйан пользовались успехом и у многих аристократов.

В 1192 г. в Японии устанавливается правление сёгунов (великих полководцев), представлявших интересы военного сословия — самурайства. В поисках подходящего мировоззрения самураи обращаются к *дзэн-буддизму* (кит. чань). Самураев привлекали в дзэн его внешняя простота, практицизм, неприятие книжной учености, абстрактных

умозаключений и изощренных ритуалов, способность адаптироваться едва ли не к любой сфере деятельности, поэтическое отношение к повседневности. Ощущение бренности всего сущего, господствовавшее в прежний период, сменяется более позитивными тенденциями. В Японии распространяются различные течения и школы дзэн. Наибольшей популярностью в среде самураев пользовалась школа *риндзай* (кит. линьцзи). Ее основателем был монах Эйсай (1140–1215), по старой традиции получивший посвящение в Китае и проповедовавший эклектическое учение. Считается, что именно Эйсай привез в Японию семена чая. Многие риндзайские монахи были наставниками у самураев, выполняли различные поручения властителей. На основе школы риндзай возникла система «пяти монастырей» (годзан), внесших большой вклад в японскую культуру. В эпоху политической нестабильности и кровавых междоусобиц дзэнские монастыри считались островками спокойствия и очагами культуры. Дзэн школы Эйсай повлиял на различные виды японской культуры (икебана, чайная церемония, живопись, садово-парковое искусство и др.). Вместе с тем такая увлеченность нерелигиозными по своей сути сферами культуры способствовала усилению секуляристских тенденций. Наивысшего расцвета дзэн достиг при сёгунах Асикага (1336–1573).

В отличие от школы Эйсай, тяготевшей к официальному признанию, школа *сото-дзэн*, особенно на первых порах своего развития, избегала контактов со столичной властью. При этом она пользовалась значительной поддержкой в провинции. Основоположник сото (кит. цаодун) Догэн (1200–1253) отстаивал важность «чистого дзэн» и проповедовал идею постепенного приближения к истине, которое осуществляется в практике сидячей медитации (дзадзэн). Впрочем, уже сама практика, по его мнению, и есть истина, поскольку каждое существо изначально наделено «природой будды». Храм-монастырь Догэна — Эйхэйдзи — славился своими строгими порядками и духом аскетичности. Свои воззрения он изложил в фундаментальном сочинении «Сёбо гэндзо» («Сокровищница глаза истинного закона»). Смягчение радикального духа школы сото и ее большее внимание к реалиям и вызовам современной эпохи произошло при наставнике Кэйдзане (1268–1325).

Широкое распространение в эту эпоху получает *амидаизм*, или культ будды Амида (санскр. Амитабха). В рамках амидаизма развивались два основных направления, связанных соответственно с учениями о перерождении в чистой земле с помощью будды Амида и с учением о проявлении в себе природы будды. Основателем второго направления был

монах Рёнин (1072–1132). Но позже стало доминировать первое учение. Одним из популярных учителей был Хонэн (1133–1212), создатель школы *дзёдо* (чистая земля). Возможно, рост популярности его школы был обусловлен развитием идеи «конца закона» Будды Шакьямуни, в результате чего мир нравственно деградирует и приближается к гибели (ср. с христианской идеей «конца света»). Мир, в котором мы живем, полон несовершенства и заблуждений, поэтому следует стремиться к более чистым сферам. В период «конца закона», по мнению Хонэна, следует надеяться только на спасительное милосердие Амида. Хонэн призывал последователей непрестанно повторять молитвенную формулу (нэмбуцу) «Намо Амида буцу» («Слава будде Амида»), чтобы после смерти родиться в «чистой земле» Амида. Ученики Хонэна сформировали несколько подшкол дзёдо; наиболее известная среди них — дзёдо син («истинная чистая земля»), основанная Синраном (1173–1268). Синран утверждал, что строгое соблюдение буддийских заповедей утрачивает свою необходимость. Для достижения спасения необязательно и постоянное повторение нэмбуцу, надо лишь просто искренне верить в Амида. Еще один известный наставник, Иппэн, полагал, что для спасения достаточно произнести нэмбуцу один-единственный раз. В школе Иппэна (*дзисю*) практиковались массовые групповые танцы, участники которых входили в экстатическое состояние.

Немало сторонников приобрел благодаря своим проповедям монах *Нитирэн* (1222–1282), одно время подвизавшийся в школе тэндай. Нитирэн бичевал другие буддийские школы за ложные, по его мнению, воззрения и угрожал их последователям адскими мучениями. Отказываясь от общебуддийской практики сёдзю, то есть спасения посредством сострадания, Нитирэн исповедовал метод сякубуку, или «агрессивное сопротивление иным доктринам». Постоянно указывая на оскудение духовности в Японии, Нитирэн мечтал о создании теократического государства, или «страны Будды», при этом центром теократической системы должна была стать именно его школа. Себя Нитирэн воспринимал как мессию, называя себя «посланцем Будды», «столпом Японии». Всем японцам необходимо руководствоваться тремя «тайными законами», такими как: поклонение священному объекту — мандале (гохондзон); посещение храма (кайдан), в котором находится мандала; наконец, молитва (даймоку). Соблюдение этих законов должно обеспечить в стране и во всем мире всеобщую гармонию. В качестве молитвы выступает постоянное повторение названия важного текста махаяны — «*Лотосовой сутры*» («наму мёхо рэнгэ кё», то есть «слава сутре Лотоса благого закона»). Молитва в школе Нитирэна ста-

новится универсальным магическим заклинанием, помогающим в различных обстоятельствах. Из-за своей активной проповеди и резких критических выступлений Нитирэн часто навлекал на себя гонения со стороны правительственных и религиозных кругов.

В XIII–XVI вв. буддизм в Японии утрачивает элитарный характер и становится подлинно народной религией. Идеи кармы, изначально-го просветления, «шести путей перерождения», «конца закона» и т. д. прочно усваиваются массовым сознанием. Но если в целом буддизм возобладал в духовной культуре Японии, то внутри него отдельные школы претендовали на исключительность, часто критиковали друг друга по вопросам вероучения и практики. При этом непрерывно происходило взаимное влияние и заимствования. Во многих случаях буддийские школы становились более радикальными, в них нарастали реформаторские настроения.

В эпоху Токугава (1603–1868) буддизм постепенно перестает быть доминирующим мировоззрением. Он оказывается в ситуации кризиса, чему способствовали как внутренние (исчерпание внутреннего интеллектуального потенциала), так и внешние факторы (в области идеологических приоритетов власть стала опираться на неоконфуцианство, кроме того, развивается тенденция на возрождение синто). Еще в конце XVI в. серьезный удар по буддизму нанесли крупные объединители страны — Ода Нобунага и Тоётоми Хидэёси, немало преуспевшие в своем подавлении независимости крупных буддийских монастырей. Государство Токугава стремилось подчинить себе буддийское духовенство, издавая указы о структуре и иерархии для каждой буддийской школы, нормах поведения монахов. Действовала система принудительной регистрации мирян в конкретных храмах. Характерно, что данные указы разрабатывались самим же буддийским духовенством. Хотя буддизм эпохи Токугава не изобилował оригинальными концепциями и формами духовной практики, он дал некоторых талантливых наставников, таких как дзэн-буддисты Хакуин и Банкэй, а также Онко Дзиун из школы сингон, глубоко изучивший санскрит и подчеркивавший необходимость соблюдения буддийских заповедей.

Политические силы, пришедшие к власти в ходе реставрации 1868 г., стали проводить курс на возвышение синтоизма и превращение его в государственную религию. После указа о разделении синто и буддизма (март 1868 г.) в стране началась кампания по искоренению буддизма, выражавшаяся, в частности, в разрушении буддийских храмов и изображений, ограничении или даже запрещении деятельности буддийского духовенства, часто служившего в прошлые десятилетия

источником антигосударственных выступлений. Тем самым правительство стремилось подорвать все еще сильное влияние буддизма. Впрочем, через несколько лет жесткая политика в отношении буддийской религии смягчилась, поскольку буддизм был нужен как важное звено в формировании националистической идеологии на синтоистской основе. Многие буддийские группы, стремясь выжить в создавшихся условиях, одобряли этот политический курс и участвовали в поддержке новой идеологии и культа микадо, тем самым вернувшись к древней магической идее «защиты страны».

Начиная со второй половины XIX в. буддизм в гораздо большей степени, чем раньше, обращается к решению актуальных социально-экономических проблем. Растет количество групп мирских последователей буддизма, не связанных с конкретными храмами, а также новых религиозных движений на основе буддизма, прежде всего буддизма школы нитирэн, славившейся своим реформаторским духом. Среди таких движений, появившихся в первой половине XX в., наиболее значительными были Рэйюкай (Общество друзей духа), Риссё косэйкай (Общество по утверждению истинного закона и совершенствованию сообщества верующих) и особенно Сока гаккай (Общество создания ценностей), которое в послевоенное время стало крупнейшим японским новым религиозным движением по количеству членов и масштабу деятельности.

В последние десятилетия XX в. в условиях значительного ослабления традиционной культуры формируются религиозные группы с очень высокой степенью синкретизма, которые получили название син синсюкё, то есть «новейшие религии». Буддийские идеи, по-разному истолковываемые, играют большую роль в их учении. К этим «новейшим религиям», в частности, относятся школа агон (санскр. агама, или буддийские тексты на языке пали) и отчасти связанная с ней «Аум Синрикё» («учение истины Аум»), печально известная своими террористическими акциями, совершенными в 1995 г. Общественный шок от этих злодеяний побуждает правительство Японии обращать более пристальное внимание на проблему бытования новых религиозных движений.

В настоящее время в условиях отсутствия государственной поддержки религии и контроля над религиозными организациями в Японии действуют несколько десятков буддийских групп и организаций. Самыми многочисленными из них являются различные ответвления амидаизма (почти 20% всех буддистов Японии), за которыми следуют дзэнские школы, нитирэн и сингон. Подавляющее большинство

мирских последователей этих и других школ привлекает в буддизме скорее его обрядовая сторона, чем мировоззренческая. В наши дни не редкость, когда храмы активно занимаются предпринимательской деятельностью, а буддийские священники (равно как и синтоистские) сочетают свои прямые обязанности с деятельностью в других сферах.

Таким образом, буддизм — это живая традиция, активно откликающаяся на современные реалии, усваивающая новые подходы, технологии и методы, но при этом не теряющая собственной сущности. Без буддизма невозможно представить себе мировую культуру: буддийское искусство, буддийская литература, буддийская философия давно уже стали ее органичной частью, внося огромный вклад в общечеловеческое наследие. Многие идеи, разработанные в буддизме столетия назад, чрезвычайно актуальны и в наше время.

Вопросы для повторения

1. Охарактеризуйте буддизм как мировую религию.
2. Каковы основания буддийского учения о четырех благородных истинах?
3. Какие основные направления в буддизме вам известны?
4. Что такое Палийский канон?
5. Каковы основные школы буддийской философии?
6. Почему в Китае особое распространение получили культ бодхисатвы милосердия и его женской ипостаси Гуаньинь?
7. Каковы особенности японского буддизма?
8. Когда и откуда появился буддизм в России?

Рекомендуемая литература

Анагарика Говинда. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1992.

Андросов В. П. Будда Шакьямуни. М., 2001.

Буддийский взгляд на мир (коллективная монография). СПб., 1994.

Буддизм. Карманный словарь. (Составитель А. Торчинов). СПб., 2002.

Буддизм в Японии. М., 1993.

Васубандху. Абхидхармакоша (Энциклопедия Абхидхармы). Ч. I. Анализ по классам элементов / Предисл., пер., коммент. В. И. Рудого. М., 1990. Раздел третий. Учение о мире / Предисл., пер., коммент. В. И. Рудого и Е. П. Островской. СПб., 1993.

Вопросы Милинды (Милинда паньха) / Предисл., перев., коммент. А. В. Парибка. М., 1989.

Далай-лама. Мир тибетского буддизма. СПб., 1996.

Дхаммапада / Пер. В. Н. Топорова под ред. Ю. Н. Рериха. М., 1960 (2-е изд.: СПб., 1994).

Игнатович А. Н. Буддизм в Японии. Очерк ранней истории. М., 1987.

Ермаков М. Е. Мир китайского буддизма. СПб., 1994

Ермакова Т. В., Островская Е. П. Классический буддизм. СПб., 1999.

Лысенко В. Г. Философия раннего буддизма. М., 1994.

Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000.

Розенберг О. О. Труды по буддизму. М., 1991.

Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

§ 2. Христианство

2.1. Раннее христианство

Христианство — одна из трех (наряду с буддизмом и исламом) мировых религий — возникло в I в. н. э. Вопрос о его происхождении может быть сведен к рассмотрению двух важнейших проблем: почему и при каких обстоятельствах на окраине Римской империи возникло это новое религиозное направление и что способствовало тому, что зародившаяся в иудейской среде небольшая община за несколько веков превратилась в мощную церковную организацию и одержала победу над традиционной культурой и религией греко-римского мира.

Важнейшим историческим процессом, определившим на рубеже I в. до н. э. и I в. н. э. весь ход развития средиземноморского мира, охватывавшего тогда основные территории проживания цивилизованных народов, было превращение Римского государства в мировую державу. Этот процесс был мучительным и для самого Рима, где в ходе гражданских войн республиканское устройство сменилось империей, и для народов, попавших под римское владычество.

Общественный кризис в Римской империи коснулся и сферы религиозной жизни. Вера в традиционных богов была подорвана. С одной стороны, среди образованных римлян распространялись основанные на греческой философии учения, скептически оценивающие традиционные верования, с другой — широкое распространение получают мистические восточные культы, например Исида и Кибелы. Дабы укрепить государственные религиозные представления, уже Август

вводит обязательное для всех жителей империи почитание гения императора, которое затем перерастает в культ самого императора, что сопровождалось повсеместной установкой статуй и совершением перед ними жертвоприношений. Но все это не уменьшало напряжения в духовной сфере. Традиционные ценности все более становились достоянием только верхов общества, а среди низов идет процесс поиска новых норм религиозной жизни; широкое распространение получают оккультные представления и магия.

В провинциях кризис проявился в потере независимости, сопровождаемой грабежами и упадком хозяйственной деятельности. Власть находилась в руках римских проконсулов, а в тех случаях, когда сохранялись традиционные формы управления (например, власть царей в Иудее), они имели лишь внешние формы, в то время как реальное правление осуществлялось представителем римской администрации, часто именовавшимся прокуратором. Повсеместно внедрялось римское законодательство. Однако латынь широкого распространения не получила. Местные языки на Востоке были вытеснены из сферы официальной жизни еще со времени завоевания Александра Македонского, и своеобразный вариант греческого, растворивший все эллинские диалекты, получивший название койне, стал обиходным языком.

Традиционные религиозные представления, оказавшиеся неспособными обеспечить противостояние римскому завоеванию, постепенно перестали удовлетворять многих. Ощущение безысходности толкало к интенсивным религиозным поискам. Именно последнее обстоятельство способствовало оживлению старых и формированию новых мистических культов, часто имевших эсхатологический характер. От греческого слова *eschatos* (последний, крайний) и происходит термин эсхатология (то есть учение о конечной судьбе мира). Примером оживления старых верований было возрождение орфических культов, начало которых восходит еще ко времени расцвета греческой культуры. По учению орфиков, душа человека находится в круге постоянных перевоплощений, но через презрение к плоти и аскетизм может вырваться из него и вступить в мир вечного блаженства. Примером религиозных представлений нового типа может служить учение митраистов. Персидский бог Митра, культ которого стал распространяться в греко-римском мире с I в. до н. э., считался добрым создателем мира, борцом против зла, богом-спасителем, обещавшим людям, соблюдавшим весьма строгие этические требования, посмертное блаженство. Иногда культы подобных богов-спасителей рубежа тысячелетий называют соперниками христианства, но эта красивая формула не должна

заслонять важного обстоятельства: замкнутый характер этих религиозных общин препятствовал их широкому распространению (например, митраистские общины были закрыты для женщин).

Особое развитие эсхатология получила в Палестине, где в силу многих причин она имела давние традиции. Уже в VI в. до н. э., возможно, под влиянием зороастрийской религии, элементы которой были восприняты во время Вавилонского пленения, на почве иудаизма возникло представление о «последних временах», то есть о конечных судьбах мира и человека. С их приходом в мир придет спаситель, который учредит новый, окончательный и справедливый порядок жизни на земле. То, что наиболее распространенным вариантом осуществления этих чаяний представлялось появление царя Давида — царя из старой династии, породило и название спасителя — машиах (мессия), то есть помазанный Богом в цари (греч. *Christos*). Царство, которое он восстановит, не будет подобием старого, с его грехами и заблуждениями, а станет некой духовной общиной, в которой найдется место только тем, кто строго соблюдал «Закон», переданный людям в «Пятикнижии» Моисея. Согласно иудейским представлениям, Бог заключил со своим народом особый договор — завет. В новых движениях стало возникать представление о том, что приход мессии ознаменует создание нового договора (завета), который будет построен на более высоких нравственных требованиях к людям. Пророк Иеремия, живший на рубеже VII — VI вв. до н. э., говорил, что этот завет будет начертан уже не на каменных скрижалях, как закон Моисеев, а в душах людей. Здесь лежит начало таких личных отношений между Богом и человеком, каких не знали религии, основанные на многобожии.

Характерным примером эсхатологического учения, существовавшего в Палестине в этот период и по некоторым положениям близкого к христианству, является доктрина так называемой Кумранской общины. Ее вероучение стало известным благодаря находкам принадлежавшей ей обширной библиотеки, обнаруженной случайно. В 1945 г. в одну из пещер пустынного района Вади-Кумран на берегу Мертвого моря провалился мальчик-пастух; в пещере оказалось множество сосудов с текстами. Ученым находки стали известны в 1947 г., последовала продолжительная работа, растянувшаяся на десятилетия.

Большинство историков отождествляет кумранитов с сектой ессеев, описанных рядом древних писателей. Община существовала со II в. до н. э. по I в. н. э. Ее члены исповедовали иудаизм, но, порвав с официальным культом Иерусалимского Храма, удалились в пустыню. Именно поэтому сама община именовалась «Новым Заветом»,

или «Новым союзом», что должно было подчеркнуть, что Старый Завет (договор) нарушен сторонниками ортодоксального иудаизма. Уже это демонстрирует определенное терминологическое сходство между христианством и учением кумранитов. На этой основе вырастает идея индивидуального, а не племенного избранничества, что также найдет свое отражение в евангельском учении. Целью этого замкнутого коллектива, отказавшегося от каких-либо форм индивидуальной собственности, подчинившегося строгой регламентации быта и обрядовых действий (совместные трапезы, чтение Писания, ритуальные омовения и т. д.), была подготовка к решающей борьбе «сынов света» с «сынами тьмы». Отсюда берет свое начало свойственный кумранитам дуализм, выразившийся в признании двух изначально существующих царств. К первому они относили только самих себя, а ко второму — поражение которого предрешиено божественной волей — всех остальных. Конец света, по мнению кумранитов, будет сопровождаться пришествием помазанника божьего и судом.

Особый интерес представляют кумранитские представления об Учителе праведности — основателе общины, имя которого предположительно было Цадок. Он подвергся преследованиям со стороны нечестивого священника, наказанного Богом вскоре после этих событий. Возможно, им был брат Иуды Маккавея, первосвященник Ионафан (152–142 гг. до н. э.). Некоторые ученые считают, что около 140 г. до н. э. Учитель праведности со своими последователями удалился в пустыню, а при первосвященнике Симоне Маккавее (142–134 гг. до н. э.) он был казнен. Образ Учителя в дальнейшем подвергся мифологизации, его ставили выше других пророков, а преданность его учению должна была спасти его последователей во время его второго пришествия и последнего суда. Однако нужно иметь в виду, что Учитель праведности в своем земном облике не признавался мессией, и кумраниты сохраняли свойственное иудаизму ожидание его пришествия, тогда как учение Евангелия строится на признании его осуществления. Тем не менее, это принципиальное различие не должно заслонять существовавшую между кумранитами и христианами близость терминологии (например, кумранское выражение «нищие духом» соответствует евангельскому тексту), социальной концепции (обличение богатства) и обрядовой практики (ритуальные омовения у кумранитов и крещение у христиан; и особенно важно то, что и кумраниты и христиане совершали пасхальную трапезу на день раньше, нежели ортодоксальные иудеи).

Наряду с кумранитами в это время в Палестине существовала влиятельная религиозная группа фарисеев, выступавших в роли ревнителей закона и находившихся в оппозиции к царскому дому. Их противниками были саддукеи — близкая к двору священническая аристократия. Они были довольно равнодушны к мессианским идеям и отрицали учение о бессмертии души.

В 63 г. до н. э. Рим подчинил Иудею своему влиянию. До смерти царя Ирода в 4 г. до н. э. сохранялась видимость царской власти, однако его потомки были вытеснены в приграничные области, а все управление в Иерусалиме перешло к римскому прокуратору. За традиционными институтами была сохранена только ограниченная власть в пределах религиозной практики. Потеря независимости еще более способствовала росту мессианских настроений. В этой обстановке появляется проповедник из Назарета Иисус и складывается община его последователей, из которой затем возникла христианская церковь.

Исторический Иисус. Проблема источников. Традиционные христианские представления о земной жизни основателя этой религии изложены в четырех канонических (то есть признанных церковью) Евангелиях, авторами которых считают Матфея, Марка, Луку и Иоанна. Первый и последний из них были апостолами, то есть непосредственными учениками Иисуса, тогда как Марк был учеником апостола Петра, а Лука — спутником апостола Павла. Согласно евангельскому повествованию, Иисус был сыном Марии, жены плотника Иосифа, зачавшей его от Святого Духа, который в христианском богословии признается в качестве одного из лиц Троиственного Бога. Через Архангела Гавриила Бог оповестил Марию о предстоящем рождении божественного младенца (этот сюжет получил название Благовещения). Рождество Иисуса было ознаменовано небесными знаменами, и увидевшие новую звезду восточные мудрецы — маги (или волхвы в русской традиции) — пришли в Вифлеем, чтобы поклониться ему. Царь Ирод, испугавшись, что Иисус может быть признан законным царем (здесь нашло отражение традиционное представление о мессии как царе из рода Давида), приказал убить всех новорожденных младенцев. Предупрежденный о грозящей опасности, Иосиф вместе с Марией и Иисусом удалился в Египет, из которого они вернулись только после смерти Ирода. Еще будучи ребенком, Иисус проявлял необычайную мудрость. Приблизительно в тридцатилетнем возрасте он принял водное крещение от отшельника Иоанна, который первым признал в нем Мессию. После этого Иисус начинает свою проповедь, которую он ведет, странствуя по Галилее и Иудее. Слушать эти проповеди стекалось множество лю-

дей. Важнейшие положения излагаемого им учения содержались в так называемой Нагорной проповеди, наиболее полную передачу которой содержит Евангелие от Матфея. По призванию Иисуса к нему присоединилось 12 апостолов (греч. *apostolos* — посланный), первыми из которых были Андрей (отсюда он и назван Первозванным) и Петр. Во время этих странствий Иисус совершил несколько чудесных исцелений и воскрешений мертвых, накормил несколькими хлебами и рыбами многотысячную толпу слушателей и превратил в вино воду во время брачного пира в городе Кане. Свою божественную природу он явил четверем апостолам, приняв небесное обличье на горе Фаворе. Этот сюжет получил название Преображения. Незадолго до смерти, накануне еврейского праздника Пасхи, Иисус въехал в Иерусалим, где ликующая толпа встречала его с пальмовыми ветвями в руках. В честь этого события православная церковь празднует Вербное воскресенье, которое на Западе называют Пальмовым. Испуганные иудейские священники донесли римским властям о том, что Иисуса многие считают иудейским царем, и, по указанию предателя Иуды, Иисус был арестован во время пасхального ужина (вечери), на который он тайно собрал своих учеников. После краткого суда Синедриона (совет иудейских священников) Иисус был осужден на казнь. Прокуратор Понтий Пилат утвердил приговор под давлением собравшейся толпы. Римские воины подвергли Иисуса бичеванию и приказали ему нести крест, на котором он и был распят на горе Голгофе. После мученической смерти тело Иисуса Христа было выдано его последователям и погребено, но на третий день он воскрес и явился Марии Магдалине и некоторым ученикам. На сороковой день Иисус вознесся на небеса, а апостолы, собравшись в Иерусалиме, обрели после сошествия на них Святого Духа дар говорения на разных языках и отправились проповедовать новое учение в разных странах. Это событие положило начало празднику Сошествия Святого Духа (Пятидесятница) и традиционно считается началом церкви как сообщества верующих в Иисуса Христа.

Практически до середины XVIII в. достоверность этих событий не подвергалась сомнению, но именно тогда все детали евангельского повествования стали объектом пристального внимания и критики. В первую очередь отрицалась достоверность всех чудес, а затем стали отвергать многие эпизоды вследствие различий, встречающихся у евангелистов при описании одних и тех же событий. В итоге, в конце XIX в. возникла школа исследователей, которая считала, что все сведения, содержащиеся в Евангелиях, являются продуктом литературного творчества авторов, живших на сто с лишним лет позже описы-

ваемых событий, и отрицала достоверность некоторых, традиционно признаваемых подлинными, упоминаний об Иисусе античных историков, которые были объявлены позднейшими вставками христианских переписчиков. Начиная с 20-х гг. прошлого века историческая наука накапливала материал о ближайших предпосылках формирования христианства. Многие археологические находки и исследования подтверждали наличие исторической основы евангельского рассказа и существование в Иудее идейных течений, близких по своему характеру к христианству. Важную роль в этом сыграли кумранские рукописи. Папирусные фрагменты, найденные в Египте, позволили опровергнуть датировку евангельских текстов второй половиной II в. н. э. и отнести их написание к последней трети I в. Исследования филологов-классиков заставили отбросить сомнения в подлинности свидетельств древних писателей о христианах. У ряда авторов конца I — начала II в. встречаются краткие упоминания о Христе и христианах. Римский историк Корнелий Тацит в «Анналах» сообщал о тех казнях, которым император Нерон подверг в 64 г. христиан, обвиненных в поджоге Рима. Сообщив, что основатель этого «зловредного суеверия» был казнен при императоре Тибериусе Понтием Пилатом, Тацит, не скрывая своего презрения к христианам, которые, хотя были и не виновны в поджоге, достойны самой суровой казни за «ненависть к роду человеческому», осуждает императора лишь за чрезмерную жестокость и утонченную кровожадность (христиан «облачали в шкуры диких зверей, дабы они были растерзаны насмерть собаками, распинали на крестах или, обреченных на смерть в огне, поджигали с наступлением темноты ради ночного освещения»). Помимо стилистического единства этого отрывка со всем текстом «Анналов», в основу доказательства его подлинности в 70-е гг. прошлого века были положены данные археологии и истории языка. Во-первых, стало ясно, что Тацит достаточно хорошо представлял себе некоторые детали событий, происходивших в Палестине, поскольку точно определил должность Пилата (это подтвердила надпись, найденная в 1960-х гг. и содержащая упоминание о правлении прокуратора Иудеи Понтия Пилата). Есть основания полагать, что Тациту были известны какие-то официальные документы. Во-вторых, только современник мог засвидетельствовать те фонетические особенности простонародной речи, которые передает Тацит, сохраняя для приверженцев новой религии написание их наименования *chrestianos* вместо привычного *christianos*.

Современными исследователями были признаны достоверными свидетельства о христианах у Светония и Плиния Младшего. Они

отмечали, скорее, наличие, во-первых, ясного представления об основателе религии, которого все они считали обычным смутьяном, но не сомневались в его реальном существовании; во-вторых — это свидетельство того, что уже в I в. христиане обратили на себя внимание римских властей, если не численностью, то своей активностью.

Для доказательства достоверности общей традиционной канвы огромное значение имело место в сочинении историка I в. Иосифа Флавия (иудея, перешедшего на сторону римлян во время восстания в Палестине в 66–73 гг.) «Иудейские древности», в котором содержится рассказ об Иисусе Христе. Поскольку традиционный текст Флавия включал ряд таких определений, которые были невозможны в устах иудея: Иисус здесь именуется Христом, то есть Мессией, что противоречило религиозным убеждениям Флавия, то весь текст был объявлен христианской вставкой. Критиков не смутило то, что христианский писатель III в. Ориген указывал, что Флавий упоминает Иисуса, но не считает его Христом. Ряд ученых придерживался той точки зрения, что имеющийся текст был исправлен христианским переписчиком лишь частично. Эта точка зрения подтверждается тем, что в тексте сочинения христианского епископа Агапия (X в.) «Всемирная история» был обнаружен другой вариант текста Флавия, в котором содержался рассказ об Иисусе. Многие ученые полагают, что арабский текст Агапия отражает подлинный текст, сохранившийся благодаря ранним переводам на сирийский язык. «В это время был мудрый человек по имени Иисус. Его образ жизни был похвальным, и он славился своей добродетелью; и многие люди из числа иудеев и других народов стали его учениками. Пилат осудил его на распятие и смерть; однако те, которые стали его учениками, не отреклись от своего учителя. Они рассказывали, будто он явился на третий день после распятия и был живым. В соответствии с этим он-де и был мессия, о котором пророки предвещали чудеса...». Из этого текста видно, что редакция, приводимая Агапием, не содержит невозможных с точки зрения иудейского вероучения высказываний и соответствует утверждению Оригена.

Таким образом, из скурых упоминаний античных писателей следует, что в I в. в Иудее жил и действовал человек по имени Иисус, что он собрал вокруг себя сообщество учеников, которое сохранилось и после его смерти, что его проповедь вызвала недовольство властей (из упоминания нехристианских писателей не ясно, что именно в ней признано опасным) и по распоряжению Пилата он был казнен, что его последователи, почитавшие его как мессию, объявили его воскресшим. Уже в 50–60-е гг. I в. в Риме проживало множество христиан, подвер-

гшихся гонениям при Нероне. О многочисленной общине христиан, имевшей уже ритуальные собрания для молитвы и проповеди, существовавшей в одной из провинций Малой Азии — Вифинии, сообщает римский писатель Плиний Младший, который был там наместником в конце первого десятилетия II в.

Все эти свидетельства, доказывая наличие исторического ядра в евангельском рассказе, не дают каких-либо подробных сведений об основателе новой религии. Эта проблема казалась неразрешимой до тех пор, пока господствующим мнением было мнение, согласно которому Евангелия не считались сочинениями, близкими к древним памятникам исторической прозы. Детальный анализ показал, что отсутствуют какие-либо принципиальные жанровые различия между античными биографиями философов и Евангелиями. В биографиях античных мудрецов мы встречаем чудесные истории их рождения, их изображают как чудотворцев, их уникальность была непонятна и друзьям и врагам и т. д. Вместе с тем, эти эпизоды не мешают признанию общей достоверности повествования. Поэтому некоторые ученые, восстанавливая факты биографии Иисуса, пытаются дополнить нехристианские свидетельства отдельными эпизодами евангельского повествования, полагая, что они могут быть признаны достоверными.

К их числу можно отнести те места в евангельском повествовании, которые являются «неудобными» для будущей ортодоксии и, следовательно, не могут быть результатом поздних редактур. Это касается, прежде всего, области, из которой происходил Иисус, а именно Галилеи, которая для ортодоксальных иудеев была местом весьма сомнительным в силу ее этнической пестроты. Для претендента на роль мессии это должно было служить помехой. По этой причине многие историки считают недостоверным эпизод с переездом в соответствии с требованием переписи населения, которую проводили римские власти, Марии и Иосифа накануне Рождества в Вифлеем — город, в котором родился царь Давид, — поскольку это, опосредованно, способствовало укреплению авторитета Иисуса. Следовательно, галилейское происхождение Иисуса почти не вызывает сомнения. То же относится и к городу, с которым связана ранняя биография Иисуса — Назарету. Недаром апостол Филипп, сообщив о том, что он нашел там Мессию, услышал в ответ: «Из Назарета может ли быть что доброе?» (Ин. 1:46). Место это было столь малоизвестно, что многие историки подвергали сомнению само его существование во времена Иисуса, и только в середине прошлого века археологи подтвердили достоверность новозаветного свидетельства. К подобным примерам относится упоминание

о том, что до начала своей проповеди Иисус был плотником, или рассказ о наличии у него братьев и сестер.

Не менее сложным является и выяснение содержания той проповеди, с которой Иисус обратился к своим землякам. Применительно к основному ее содержанию употребляется греческое слово керигма (греч. *kerigma*; в Новом Завете — проповедь и процесс проповедования). Сейчас более или менее ясно, что первоначальная христианская проповедь была идейно близка к учению тех религиозных группировок, которые проповедовали близкий конец света. Примером такого учения было выступление Иоанна Крестителя, описанное в Евангелиях. Основное положение керигмы Иисуса сводится к утверждению: «Исполнилось время, и приблизилось Царство Божие; покайтесь и веруйте в Евангелие» (Мк. 1:15). Вместе с тем Иисус призывал к духовному очищению, отказу от мелочной регламентации религиозной жизни и быта, что было свойственно блюстителям закона, в первую очередь фарисеям. Но в отличие от других еретических иудейских сект, например кумранитов, христиане не порывали с храмовой общиной. Поэтому главные постулаты Нагорной проповеди звучат одновременно и как разрыв с законом, и как его развитие. Например, демонстративное противопоставление ветхозаветному положению «люби ближнего твоего» не отвергает призыва «любите врагов ваших» (Мф. 5:43–44), а дополняет старое положение новым.

Главный объект проповеди Иисуса — беднейшее население. Осуждение богатства и черствости высших слоев общества, их равнодушие к благам своих неимущих братьев — главная тема морального учения Иисуса. Известные трудности представляет определение того, насколько эта проповедь была рассчитана только на иудеев, поскольку Палестина, и особенно ее северные области — Кесария и уже упомянутая Галилея — были в этническом отношении смешанными. С одной стороны, он призывал нести проповедь только «погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 10:8), с другой — привлекал к себе неиудеев, например, самаритянку (женщину сиро-финикийского происхождения), римского центуриона и т. д. В этой двойственности был заложен будущий разрыв христианства с иудейской почвой и перевод проповеди на греческий язык. Этому способствовало то обстоятельство, что эллинизации подверглась и сама Палестина (в городах греческий был, наряду с арамейским, разговорным языком, а древнееврейский оставался только языком книжной культуры), и то, что существовала многочисленная эллинизированная еврейская диаспора, в которой общепотребительным был не еврейский оригинал Священного Писания, а его

греческий перевод — так называемый Септуагинта. Таким образом, христианская грекоязычная проповедь имела уже готовый фундамент. У ее истоков стоял апостол Павел — «апостол язычников» (Рим. 11:13) и первый представитель грекоязычного христианского богословия.

Вполне понятно, что переход на другой язык породил другую образную систему. И когда слушатели воспринимали апостольскую проповедь, то ее осмысление у грека и иудея было различным. Что и отмечает Павел: «Мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие» (1 Кор. 1:23). Именно в процессе «перевода» христианских представлений с одного языка на другой и возникают предпосылки представления о сущности и природе Христа. Например, на иудейской почве не могли возникнуть представления о непорочном зачатии Иисуса Девой Марией от Духа Святого, поскольку по-древнееврейски слово дух (руах) — женского рода. Иудейская традиция не могла признать Иисуса сыном Бога (в смысле подлинного сыновства), применяя этот термин к человеку, который добродетельной жизнью удостоен быть назван Сыном Бога. В эллинизированной среде, привыкшей к культу героев, это употребление было воспринято буквально. Поскольку этот оборот употребляется уже в бесспорно принадлежащих апостолу Павлу посланиях (Рим 1:4; 2 Кор. 1:19; Гал. 2:20), можно предположить, что трансформация этого представления произошла довольно рано. Отсюда берет свое начало учение, согласно которому Иисус Христос «единосущен Отцу», закрепленное в решениях Никейского собора (325 г. н. э.).

Этот идейный разрыв новой религии с иудейскими истоками вылился в отрицание Павлом спасительной роли ветхозаветного закона, упраздненного после пришествия Христа и замененного верой в его спасительную миссию. Отсюда и берет начало христианское понимание идеи Нового Завета, восходящее к пророческой и кумранской традиции.

Раннехристианская литература. Новый Завет. Период, ограниченный 40 гг. I в. — началом II в. н. э., был в истории первоначального христианства временем активной деятельности странствующих проповедников, которые вели миссионерскую деятельность, распространяя идеи новой религии, бытовавшей еще главным образом в виде устного предания. Именно тогда берет свое начало христианская литература и церковная организация.

Христианская литература ставила своею целью оповещение о пришествии мессии. Признание воскресения Иисуса Христа было важнейшим постулатом веры ранних христиан. Только это могло сплотить его

учеников после казни, в условиях духовного кризиса, вызванного неоправдавшимися эсхатологическими ожиданиями. Недаром апостол Павел утверждал: «А если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша» (1 Кор. 15:14). Именно признание того, что Иисус принял смерть за грехи людей, воскрес из мертвых на третий день, и вера в его скорое пришествие (которое начали связывать с концом света и Страшным судом) составляли ядро первоначальной христианской доктрины. Разумеется, в таких условиях не было нужды в записи этого учения. Первые десятилетия после смерти Иисуса — время устной традиции. Роль священных текстов в это время выполняли отрывки из Ветхого Завета, содержащие мессианские пророчества. Но при некотором временном отдалении и уменьшении числа свидетелей, а также отсрочки второго пришествия потребовались записи отдельных положений христианского учения. Первоначально это были записи изречений Иисуса, а затем появились более сложные памятники, из которых, путем отбора, сложился канонический свод христианских книг, на который было распространено название Новый Завет.

Процесс формирования этой христианской библиотеки занял период приблизительно от 50 г. (когда было написано «Первое послание к фессалоникийцам» апостола Павла) до середины или второй половины II в. (когда было написано «Второе послание Петра»). Ранее появление «Посланий» было вызвано нуждами христианской общины. Большинство «Посланий» — это отклик на злободневные проблемы ранней церкви. Наиболее вероятно авторство апостола Павла, казнь которого церковная традиция относит к 67 г. К числу почти безоговорочно приписываемых Павлу сочинений относятся «Послание к римлянам», оба «Послания к коринфянам» и «Послание к галатам». Вполне вероятно принадлежность Павлу «Послания к филиппийцам», «Первого послания к фессалоникийцам» и «Первого послания к Тимофею». Авторство других посланий остается до сих пор спорным вопросом. Послания, адресованные всей церкви, традиционно определяют как соборные, а обращенные к конкретным общинам или лицам (к этому типу относятся все послания Павла) — как пастырские. По содержанию послания являются письмами, написанными к случаю и связанными с конкретными историческими ситуациями, и письмами общего характера, то есть вполне укладываются в античные классификации эпистолярного жанра.

В церковный канон Нового Завета входят четыре Евангелия, возникшие во второй половине I в. Само слово «евангелие» (от греч. *euangelion* — благая весть) первоначально не имело значение «писаное

произведение». В посланиях Павла это слово ясно употребляется в значении устной проповеди о новом учении или самого учения. Но уже в первой половине II в. слово «евангелие» начинает прилагаться к книгам, сообщавшим о словах и делах Иисуса, и постепенно становится литературным термином, то есть обозначением этих книг.

Большинство ученых считает древнейшим Евангелие от Марка (ок. 70) и, следовательно, этот автор является создателем жанра. Его текст использовали в качестве источника авторы Евангелия от Луки (ок. 80) и Евангелия от Матфея (ок. 90). Помимо этого, авторы этих книг знали текст еще какого-то неизвестного нам источника (обычно обозначаемого лат. буквой Q, от нем. Quelle — источник). Эти три Евангелия содержат общие принципы повествования, как бы дополняя друг друга, и по этой причине они получили название синоптических (от греч. *synoptikos* — сообразующий). Относительно происхождения Евангелия от Иоанна до сих пор нет более или менее единой точки зрения. Традиционно оно считалось самым поздним из канонических, однако оно стоит особняком от синоптических. Только в нем Иисус признается воплощением Божественного слова — Логоса — что сближает это Евангелие с рядом положений греческой философии. Но открытие определенного сходства идей автора с идеями кумранитов склоняет некоторых ученых датировать это сочинение более ранним периодом (до создания Евангелий от Матфея и Луки).

Кроме этих Евангелий, у ранних христиан были в обращении и другие Евангелия, впоследствии, после проведенного церковью отбора, получившие название апокрифических. Само слово «апокрифический» в основном своем греческом значении следует понимать как «тайный». Но после составления канона из четырех евангелий многие церковные писатели сделали его синонимом слов «поддельный, ложный».

Что касается «Откровения Иоанна», то оно находит аналог и в настроениях, и в жанровых особенностях ветхозаветной традиции. Ему сопутствовали и другие христианские сочинения этого жанра, приписывавшиеся Петру, Павлу, Иакову. «Откровение Иоанна» с конца XIX в. датировали 68–69 гг., некоторые исследователи признают и более позднюю дату написания, которую относят к 90–95 гг., видя в тексте отзвуки гонений императора Домициана (81–96). Поскольку «Откровение» содержит пророчество о конце света, его оригинальное греческое название Апокалипсис часто не совсем корректно используют как синоним слова «светопреставление».

Попытки определить наиболее авторитетные книги принимались в христианских общинах с середины II в. Но окончательно канон сло-

жился только после победы христианства в IV в. На соборе в Лаодикии в 363 г. было принято решение разослать всем христианским церквям списки канонических произведений числом 26, кроме «Откровения Иоанна». В 367 г. в «Пасхальном послании» Афанасия Александрийского было перечислено уже 27 книг. Окончательный список канонических книг Нового Завета был утвержден в 419 г. на Карфагенском соборе, однако споры относительно «Откровения» продолжались до VII в.

Рим и христианство. Во II веке на смену разнообразным общинам приходит строгая церковная организация. Уже в апостольских посланиях появляется идея единства христианских общин. Термин экклезия (первоначально — собрание) стали применять не только к отдельной организации, но ко всей церкви. В «Посланиях» Павла возникает учение о церкви, возглавляемой Христом, как о некоем мистическом теле, членами которого являются отдельные общины и каждый верующий (Еф. 1:23; 1 Кор. 12:27–28). Уже во II в. складывается система управления общинами. Во главе каждой стоит пресвитер, а объединенными в пределах отдельных провинций общинами руководили епископы, первоначально — надзиратели за порядком и финансами, со временем же — духовные пастыри, игравшие основную роль в решении вопросов вероучения. Епископы считались прямыми преемниками апостолов, и это представление найдет свое отражение в богословском обосновании таинства рукоположения. Усиление позиций епископата привело к введению дисциплинарных строгостей и формированию догматики. Именно становление епископальной церкви стало основой догмата о триединстве, согласно которому Святой Дух, признанный равным Отцу и Сыну лицом Троицы, постоянно пребывающий в церкви, признавался гарантом истинности ее учения.

К концу II века не было ни одной провинции, ни одного крупного города, в которых не было бы христианской общины. Значительно расширился социальный состав христиан. Впрочем, среди современных исследователей все большее распространение получает та точка зрения, согласно которой при всем значении низов в формировании новой религии уже на первых ступенях ее существования социальной однородности не существовало. Проповедь учения, объявившего, что «нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного; но все и во всем Христос» (Кол. 3:11), дала свои грандиозные результаты.

Все это происходило на фоне довольно сложных отношений христиан с римским государством. На первых порах власти не делали

особых различий между смутами, возникающими в иудейской среде, и христианским обличением общественных пороков (таковы преследования апостольских общин, описываемые в «Деяниях апостолов», или изгнание при императоре Клавдии христиан вместе с иудеями из Рима). Однако гонения при Нероне свидетельствуют о том, что христиан уже заметили. Массовые гонения были в 177 г. в Галлии при императоре Марке Аврелии. Но особенно жестокие формы гонения принимают в III в. в условиях обострившегося политического и хозяйственного кризиса. Римские власти усматривали источник смут и подрыв кардинальных основ империи в отказе христиан признать культ императора и согласиться на жертвоприношение. Пик гонений пришелся на 250–251 гг. в правление Деция и 257–260 гг. в правление Валериана. Наконец, самый широкий размах гонения приобретают при императоре Диоклетиане, объявившем себя сыном Юпитера и отстаивавшем традиционную религиозную политику. В 303–304 гг. специальными эдиктами власти потребовали от христиан выражения лояльности в отношении государственной религии. В случаях отказа следовали казни, разрушение храмов, конфискация имущества. Однако эта последняя попытка не дала существенных результатов: церковь была уже достаточно сильна.

В конце III — начале IV в. в Египте и Сирии возникает монашество, в котором нашли свое отражение христианское стремление к аскетизму и неудовлетворенность современным состоянием церкви. Основателем монашества в форме пустынножительства был Антоний Великий (251?–356).

В отношении античной культуры ранняя церковь занимала достаточно противоречивую позицию, которая может быть сведена к двум началам. Одно из них выражалось в полном отрицании языческого наследия и было запечатлено в писаниях авторитетных богословов: Тертуллиана на Западе и Татиана на Востоке. В более поздние времена в этом смысле высказались некоторые поместные соборы, например IV Карфагенский (398). Имели место и практические акции. Наиболее известной из них, благодаря литературному таланту Амвросия Медиоланского, стало удаление в 382 г. из римского сената статуи богини Виктории (Алтаря Победы). Другое — представленное Климентом Александрийским, Оригеном, Лактанцием и др. — стремилось сохранить значительную часть древнего наследия, без чего невозможно было и влияние в государственных делах, и воздействие на умы мирян, поскольку в условиях кризиса римской цивилизации не было иного метода словесного убеждения, кроме риторики, основанной на изуче-

нии древней литературы, иной формы эмоционально-эстетического действия, кроме театрализованного музыкального представления (что нашло отражение в богослужении), иного изобразительного языка, кроме основанного на памятниках античного, в первую очередь, эллинистического искусства. У греческих и латинских писателей IV–V вв., получивших впоследствии наименование Отцов Церкви, эти тенденции находят поддержку. Так, например, Василий Кесарийский, прозванный Великим, один из столпов восточного богословия, написал специальное сочинение, озаглавленное «О том, как молодым людям извлечь пользу из языческих книг», а отец западного богословия Аврелий Августин восторгался философскими сочинениями Цицерона и в своем главном сочинении «О Граде Божием» страницами цитировал римских историков. Несмотря на это, сохранялась антитеза, выраженная в словах Тертуллиана: «Что общего у Афин и Иерусалима, у Академии и церкви?». Подозрительное отношение к античной культуре в значительной мере восторжествовало в эпоху раннего Средневековья.

Попытка Диоклетиана покончить с христианством была последней. Его преемник Константин оценил и силу вероучения, и организационное единство христианской церкви, а кроме того, уловил уже существовавшую в ней самой примирительную тенденцию. Стремясь использовать христианство как новый идейный инструмент, с помощью которого можно достичь общественного успокоения, он издал в 313 г. в Милане эдикт о веротерпимости, согласно которому объявлялась свобода вероисповедания для всех религий, включая и христианскую. Со времени Константина складывается союз церкви и светской власти, переживший не только падение Западной Римской империи, но и оставшийся основой политической жизни Запада до 70-х гг. XX в.

Первые века существования церкви в новых условиях стали временем выработки единого вероучения. Доконстантиновская церковь также вела борьбу с многочисленными ересями, возникавшими с самого начала ее существования (гностики, манихеи и др.). Впрочем, в эпоху отсутствия единой ортодоксии говорить о еретичности того или иного учения весьма трудно: его оценка всегда строится на сопоставлении с позднейшими догматами.

Так, уже в первые годы своего легального существования церковь столкнулась с учением Ария, подвергавшего сомнению божественность Иисуса-Логоса, утверждая, что он является сотворенным, а следовательно, ни в чем не подобен Отцу и является Сыном Божиим только

по благодати. Учение это подрывало основу догмата Троицы. Именно для борьбы с этим учением Константин и приказал созвать I Вселенский собор в Никее (325), и в принятом на нем Символе веры были закреплены основные положения Тринитарного учения. Попытка ариан взять реванш, опираясь на поддержку некоторых императоров, была окончательно пресечена на II Вселенском соборе в Константинополе в 381 г. Благодаря проведенной на нем редакции Символа веры, он получил название Никео-Константинопольского.

Последующие еретические движения были связаны с проблемами христологии, то есть учения о соотношении в Богочеловеке Христе человеческой и божественной природы. На III Вселенском соборе в Эфесе в 431 г. было осуждено учение Нестория, который утверждал, что человеческая природа Христа и до соединения с божественной и после этого оставалась полной и самостоятельной. Отсюда и отрицание значения Девы Марии, которую несториане объявили не Богородицей, а челокекородицей. Примерно в это же время возникает другой вариант христологического учения: Евтихий провозглашал, что единственной природой Христа является природа божественная, поглотившая человеческую. На созванном в 451 г. IV Вселенском соборе в Халкидоне был признан правильным взгляд, согласно которому соединение двух естеств в Христе является «неслитным, неизменным, нераздельным и неразлучным». Учение Евтихия было осуждено под названием монофизитства (то есть признания одной природы). Элементы этого учения сохраняются в догматике армянской и коптской церквей.

Эпоха Вселенских соборов создала основу единого христианского учения. Но обретение идейного единства не спасло Вселенскую церковь от организационного раскола — схизмы. В 1054 г. она разделилась на православную и католическую.

Вопросы для повторения

1. Как возникло христианство?
2. Какие литературные памятники входят в состав Нового Завета?
3. Как складывались отношения новой религии — христианства — с римским государством?

Рекомендуемая литература

Апокрифы древних христиан. М., 1989.

Ауни Д. Новый Завет и его литературное окружение. СПб., 2000.

- Гатри Д.* Введение в Новый Завет. СПб., 2005.
- Бультман Р.* Избранное: Вера и понимание. М., 2004.
- История древнего мира. Кн. 1–3. М., 1982–1983. Кн. 3. Лекция 5: Культура ранней Римской империи. Лекция 12: Идеология поздней Римской империи.
- Карташев А. В.* Вселенские соборы. М., 1994.
- Лезов С. В.* История и герменевтика в изучении Нового Завета // С. В. Лезов. Попытка понимания: Избранные работы. М., 1999.
- Мецгер Б.* Текстология Нового Завета. М., 1996.
- Мецгер Б.* Новый Завет. Контекст, формирование, содержание. М., 2006.
- Свенцицкая И. С.* Раннее христианство: Страницы истории. М., 1988.
- Столяров А. А.* Патрология и патристика. М., 2001.
- Тантлевский И. Р.* История и идеология кумранской общины. СПб., 1994.
- Хосроев А. Л.* Александрийское христианство. М., 1991.

2.2. Православие

Православие является одним из важнейших, наряду с католичеством и протестантизмом, направлений в христианстве. До разделения единой, католической (единой, соборной) церкви на восточную и западную ветви христианства, которое произошло в 1054 г., православие не являлось обозначением восточной ветви христианства. «Православие», а это перевод греческого слова «ортодоксия», означало правильную, истинную веру вообще, и было вполне применимо к обеим ветвям христианства. «Православным» был всякий, кто проповедовал Евангелие в соответствии с учением христианской церкви. Именно в таком смысле это слово употреблял во II в. Климент Александрийский, противопоставлявший «ортодоксию» верных «гетеродоксии» еретиков. С развитием христианского вероучения это слово стало означать строгое следование догматам и традициям христианской церкви. Но постепенно в западном и восточном христианстве накапливается довольно много различий, и, прежде всего, в литургической практике (вопрос о том, каким хлебом можно причащаться, квасным или пресным, на многие столетия и после схизмы стал одним из главных в полемике между православными и католиками) и в догматической области (вопрос об исхождении Святого Духа от Бога Отца или от Бога Отца и от Бога Сына — *filioque*). Свою строгость (ортодоксальность) православная церковь видит в том, что в ней, в отличие от католической церкви,

не создаются новые догматы со времени вселенских соборов. Поэтому православие не принимает католических догматов о непорочном зачатии девы Марии, о непогрешимости папы римского, не признает существование чистилища.

Автокефальные церкви. С точки зрения православного богословия, православие представляет собой единую (кафолическую) Вселенскую церковь. Однако уже в первые века ее истории появляется стремление к децентрализации. В крупных городах Римской империи (митрополиях) возникли митрополии, а в IV и V вв. на основе крупнейших митрополий — патриаршества. К V в. руководство христианским миром сосредоточилось в пяти патриархиях, чьи центры находились в Риме, Константинополе, Александрии, Антиохии и Иерусалиме. Их правление распространялось на множество областей, возглавляемых митрополитами.

Вселенская церковь состоит из отдельных поместных (автокефальных) церквей, которые, в свою очередь, включают в себя епископии (епархии), а епархии — приходы. Существуют и другие единицы административно-территориального деления церкви: автономные церкви, экзархаты, митрополичьи округа. Такое устройство церкви сформировалось в течение первых столетий ее истории и в основе остается неизменным. При всей независимости автокефальных церквей их связывает единство веры и церковного устройства. Богослужебный уклад каждой из них имеет свои особенности, которые касаются прежде всего элементов культа (почитание святых, праздники). Помимо автокефальных церквей существуют также автономные церкви — это независимые церкви, входящие в состав автокефальных на правах экзархата или епархии. В настоящее время имеется четыре автономные православные церкви: Синайская (под юрисдикцией Иерусалимского патриарха), Финляндская и Критская (юрисдикция Константинопольского патриарха), Японская (юрисдикция Патриарха Московского и всея Руси).

Разделение Вселенской церкви на отдельные поместные церкви чаще всего обусловлено существующими государственными и административными границами, что вполне соответствует 38-му правилу Трулльского собора: «Аще царскою властью вновь устроен или впредь устроен будет град, то гражданским и земским распределениям да следует и распределение церковных дел».

В ранний период истории церкви возникло представление об иерархии поместных церквей, согласно которому существует пять патриархатов, имеющих непреходящее значение: Рим, Константинополь,

Александрия, Антиохия и Иерусалим. После схизмы 1054 г. первое место занял Константинополь (Второй Рим), он и открывает диптих (перечень) православных церквей: Константинопольская православная церковь, Александрийская православная церковь, Антиохийская православная церковь, Иерусалимская православная церковь, Русская православная церковь, Грузинская православная церковь, Сербская православная церковь, Румынская православная церковь, Болгарская православная церковь, Кипрская православная церковь, Элладская (Греческая) православная церковь, Албанская православная церковь, Польская православная церковь, Православная церковь Чешских земель и Словакии, Американская православная церковь.

Глав поместных церквей называют предстоятелями, поскольку в богословском смысле единым главой Вселенской церкви является Христос. Константинопольский патриарх имеет титул «вселенского», но по отношению к церквам является лишь «первым среди равных», и все вопросы церковного управления церкви решают совместно («соборно»).

Современный список автокефальных церквей не был постоянным, церкви приобретали и утрачивали автокефалию в процессе истории. Так, Константинопольский Патриархат предоставлял автокефалию Болгарской церкви (в 932, 1234 и 1946 гг.), Сербской церкви (в 1218 и 1879 гг.), Русской церкви (в 1589 г.), Элладской церкви (в 1850 г.), Румынской церкви (в 1895 г.) и Албанской церкви (в 1938 г.). Русская церковь после Второй мировой войны предоставила автокефалию Польской, Чехословацкой и Американской церквам. Иногда несколько автокефальных церквей сливались в одну: в 1920 г. три автокефальных церкви: Сербская, Карловацкая и Черногорская, Босно-Герцеговинская с частью Константинопольской и Буковинско-Далматинской церквей объединились в Сербскую церковь. Часто случалось так, что первоначально автокефалию объявляла не «высшая» церковь, а представители светской власти или местные епископы. И хотя подобные действия незаконны с канонической точки зрения, однако в тех случаях, когда они были вызваны реальными потребностями церковной жизни, например с изменением статуса территории (получение независимости Польшей, Грузией, Финляндией после революции 1917 г.), их автокефальность или автономия подтверждались.

Православное вероучение основывается на Священном Писании и Священном Предании. Писание — это книги Ветхого и Нового Заветов. Предание вообрало в себя опыт церкви, и включает в себя учение

пророков и апостолов, деяния и догматические определения Вселенских и Поместных Соборов, творения Отцов Церкви, жития святых, литургические тексты и многое другое. Писание и Предания нераздельны, причем Предание первично, ведь библейские тексты вначале бытовали в устной традиции, и лишь позже были записаны.

Важнейшей частью Священного Предания является Символ веры — краткое изложение основ вероучения. Православное вероучение основывается на Никео-Цареградском (Никео-Константинопольском) Символе веры (исповедании веры), принятом на первых двух Вселенских соборах (325 и 381 гг.). Он состоит из двенадцати членов (частей) и является одной из важнейших православных молитв. В нем излагаются основные положения православного вероучения: вера в Бога как Творца мира (первая ипостась Святой Троицы), и в Сына Божия едиnorodного — Иисуса Христа (вторая ипостась Святой Троицы), который боговоплотился и, оставаясь Богом, был рожден Марией Девой, и стал вполне человеком. Чтобы искупить первородный грех людей, он принял крестные муки и умер, но, согласно Писанию, воскрес на третий день и вознесся на небо, где пребудет вместе с Богом Отцом до дня Страшного суда, когда он вернется и, после суда над живыми и мертвыми, построит Царство, которое будет вечным. В Символе говорится и о третьей ипостаси Святой Троицы — Духе Святом, исходящем от Отца. Неотъемлемой частью христианского вероучения является также учение о святой соборной церкви, имеющей свой исток в Христе и апостолах.

Православные таинства. Таинствами называют определенные священные действия, через которые, согласно православному учению, верующие получают божественную благодать. Всего таинств семь, их можно разделить на две группы. Это неповторяемые таинства, которые совершаются лишь однажды в жизни человека — крещение, миропомазание и священство, и повторяемые — причащение, покаяние, елеосвящение и брак. Не все таинства являются обязательными, брак и священство человек выбирает по собственному желанию и по благословению церкви. С точки зрения православия, для того чтобы таинство произошло, необходимо соблюдать два условия: таинство должно совершаться (1) законно поставленным иерархическим лицом при (2) строгом соблюдении внешней формы и словесной формулы его совершения.

Перечень таинств открывает крещение. Оно первое не только потому, что после крещения человек становится полноправным членом церкви, но и потому, что оно было первым таинством, провозглашен-

ным Иисусом Христом. Согласно «Учению двенадцати апостолов», одному из древнейших памятников церковной письменности, крещение должно совершаться в воде «во имя Отца и Сына и Святого Духа». При этом происходит очищение человека от зла, от всех грехов и его телесное и духовное преображение. В основе этого таинства лежит священное омовение (греч. баптисма), поэтому помещения для крещения называются баптистериями. Крещение для христианина — это символ будущего Воскресения, вечной жизни. Крещением оно стало называться потому, что, после троекратного погружения в купели, священник надевает на крещаемого крест. Довольно рано в христианской церкви утвердилась практика крещения младенцев, взрослых же крестили лишь после оглашения (катехизации).

Таинство миропомазания православные принимают сразу после таинства крещения. Отдельно от таинства крещения оно совершается при помазании царей на царство и при переходе в православие представителей других христианских конфессий, которые были крещены, но не были миропомазаны. Человек помазуется миром, которое символизирует «печать дара Духа Святаго». Христиане верят, что на верующего снисходит сам Дух Святой и что, принимая это таинство, он усыновляется самим Христом. Миро представляет собой состав из благовонных веществ, употребляемый также и при освящении храма. В состав входят оливковое, мускатное, бергамотовое, гвоздичное, розовое, коричное, фиалковое, лимонное и майоранное масла; белое виноградное вино, три вида ладанов, лепестки роз, базилик, различные корни — имбирный, фиалковый, калганый, кардамонный, ирный и др. Освящать миро могут только епископы, которые считаются преемниками святых апостолов.

Таинство покаяния существовало уже в древней церкви, но первоначально оно было публичным; лишь позже появляется практика тайного покаяния. Это таинство призвано очистить верующего от совершенных им после крещения грехов и дает силы продолжить подвиг земной жизни. Исповедуясь перед священником, христианин получает от него прощение и таинственным образом разрешается от грехов самим Богом. Принимать исповедь может только епископ или священник, право прощать грехи они получают через таинство священства. Священник обязан хранить тайну исповеди. Священник может отпускать грехи не сразу после исповеди, а после того, как кающийся исполнит особое послушание — епитимью (греч. запрещение), которое представляет собой исполнение тех или иных дел (молитвы, милостыни, поста, паломничества и др.), при этом особо подчеркивается, что епитимья является не наказанием, а «духовным врачеванием».

Таинство причащения, или евхаристия (греч. благодарение), делает верующего частью единого мистического тела Христова, то есть церкви. Причащение совершается в православии хлебом и вином. Целью таинства причащения, как и других таинств, является преобразование не только души, но и тела человека.

Согласно христианским представлениям, в таинстве священства священнослужители получают благодать Духа Божьего, властью и силой которого они действуют, продолжая служение Иисуса Христа в мире. Таинство совершается при возведении в сан священнослужителя через рукоположение (хиротонию), осуществляемую епископом. Это таинство, раз совершенное, не повторяется, поскольку считается, что полученная благодать остается неизменной; никто не рукополагается заново, однако может быть посвящен в более высокий сан. Существует три степени священства: диакон, пресвитер (священник) и епископ. Различаются они по степени данной благодати.

Шестое из таинств — таинство брака. Его совершению (как и совершению таинства крещения) должно предшествовать церковное оглашение (помолвка). Таинство брака всегда происходит в церкви после литургии в присутствии свидетелей. Чин заключения брака состоит из двух частей: обручения и венчания, во время обряда венчания и совершается таинство брака.

Последнее таинство, как правило, совершается над человеком в конце жизни или в случае смертельной угрозы. Это таинство елеосвящения, или соборования. В основе его лежит вера церкви в исцеляющую силу Христа. В этом таинстве при помазании елеем (освященным оливковым маслом) больным или умирающим передается благодать, исцеляющая их душевные и телесные болезни. Исполнение таинства предусматривает собор (собрание): по полному чину его должны совершать семеро священников (по числу даров Святого Духа), но возможно совершение и одним священником, который произносит молитвы от имени собора. В православии таинства отличаются от других обрядов, установленных церковью, например: освящение воды, дома, погребение и прочее. Считается, что эти обряды сообщают благодать не в силу самого их совершения (как таинства), а только через молитву, возносимую церковью.

Церковная иерархия. С точки зрения православия, церковь — это духовный организм, мистическое Тело Христово, жизнь которого не вмещается ни в какие земные рамки и человеческие определения. Но одновременно церковь существует на земле, состоит из верующих, имеет определенную структуру и конкретные исторические чер-

ты. Таким образом, церковь представляет единый организм (1 Кор. 12:13–27), членами которого являются как ныне живущие люди (церковь земная), так и давно ушедшие, составляющие церковь небесную. Христиане верят, что вместе с Христом в церкви небесной пребывают Богоматерь, святые и ангелы. В основе церковного устройства лежит учение об иерархии (греч. священноначалие). Согласно этому учению, во главе церкви стоит Иисус Христос, он — единственный глава церкви, все остальные: святые, апостолы, а также члены земной церкви — лишь служители, и их служение иерархично. Первыми к служению были призваны апостолы, осознавшие себя единой церковью в момент Пятидесятницы, когда на них сошел Святой Дух в виде языков «небесного», божественного огня. Апостолы передали избранным преемникам этот дар с тем, чтобы он сохранялся в Церкви преемственно и неизменно. Апостольские преемники получили название епископов (греч. блоститель), так возникла иерархия. Духовенство, а также низшие церковные чины (церковнослужители) образовали клир (греч. жребий, доставшийся по жребию удел или доля), а все остальные члены церкви образовали мир (старослав. община, общество) и поэтому называются мирянами. Христиане верят, что церковь земная через молитвы и во время богослужения пребывает в постоянном общении с церковью небесной. Земная церковь разделяется на две части, которые символически соответствуют церкви небесной и церкви земной: это церковная иерархия и миряне. Эти две части земной церкви неразрывно связаны, ведь хотя миряне не могут совершать таинства, но и священник не может совершать таинства один, иначе их совершение теряет всяческий смысл.

Православная церковная иерархия состоит из диаконов, священников и епископов. Высшую ступень в иерархии занимает епископ, который обладает всей полнотой апостольской власти (может совершать все семь таинств, все виды богослужения). Епископы возглавляли христианские общины еще во времена раннего христианства. По мере распространения христианства возникли некоторые различия между епископами: епископы больших городов (митрополий) получили звание митрополитов, старейшие и заслуженные епископы называются архиереями. Титул патриарха (греч. родоначальник, отец), который первоначально присваивался всем митрополитам, с V в. присваивается лишь главам древних церквей. Глава Русской церкви получил титул патриарха в 1589 г. В Русской православной церкви патриарх носит белый куколь, украшенный сионами (серафимами), митрополиты носят белый клобук с крестом, архиепископы — черный клобук с крестом,

а епископы — черный клобук без креста. В помощь епископу иногда дается другой епископ, который называется викарием (лат. заместитель, наместник). В православной церкви епископом может стать лишь тот священнослужитель, который принял монашеский постриг.

Второй священный чин церковной иерархии занимают священники (пресвитеры), они могут совершать шесть таинств (кроме таинства священства), а также проводить богослужения. Священник в зависимости от своих церковных заслуг может иметь звание протоиерея (устар. протопоп) и протопресвитера, в монашестве им соответствуют звания игумена и архимандрита. Третий чин церковной иерархии — диаконы (греч. служитель). Диаконы прислуживают при богослужении, а также при совершении таинств, но сами не могут их совершать. Диакон (в монашестве — иеродиакон) за церковные заслуги может получить высшее диаконское звание протодиакона (в монашестве ему соответствует звание архидиакона). Диаконы, как и священники, могут быть женатыми, но вступать в брак они должны только до таинства хиротонии. Те же, кто женат более одного раза, не могут быть посвящены ни в диаконский, ни тем более в священнический чин. В церковной службе священнослужителям помогают церковнослужители, или причетники. Это представители низших степеней клира, которые получили не хиротонию, а хиротесию, то есть посвящение на служение в церкви: иподиаконы (прислуживают священнослужителям при богослужении), чтецы, певцы, псаломщики (они исполняют обязанности, которые исполняли раньше дьячки и пономари).

Все духовенство делится на белое и черное. К черному духовенству относятся монашествующие. Белое духовенство — это женатые священнослужители и те, кто, не принимая монашества, дали обет безбрачия. В епископский сан могут быть рукоположены только монашествующие. Белое и черное духовенство, находящееся на одних и тех же ступеньках церковной иерархии, именуется по-разному. Если монах принимает диаконский сан, то он получает звание иеродиакона, а за заслуги он может получить звание архидиакона, которому соответствует звание протодиакона у белого священства. Монах, рукоположенный в священники, именуется игуменом. Монашествующие имеют свою иерархию, состоящую из трех степеней, принадлежность к которым не зависит от степени иерархии: иночество (рясофор), монашество (малая схи́ма, малый ангельский образ) и схи́ма (великая схи́ма, великий ангельский образ). Большинство монашествующих в современной церкви принадлежит к малой схи́ме. Степени монашества различаются строгостями устава, а внешне их различие выражается в одеяниях.

Повседневным головным убором всех монашествующих, включая епископов, является клобук. Это головной убор, состоящий из камлавки и кукуля. Обязательным элементом монашеского облачения являются четки.

При принятии монашеского сана (постриге) человек дает три обета: безбрачия, послушания и нестяжания (отказа от владения имуществом), кроме того, ему присваивается новое имя в знак начала новой жизни. Когда монах принимает великую схиму, то он вновь меняет имя. Принятие пострига и великой схимы было характерно для царского и великокняжеского быта допетровской Руси. Так, царевна Софья Алексеевна приняла монашество с именем Сусанна, а перед смертью приняла великую схиму с именем София. Одежды схимника отличаются от одеяния монаха. Они напоминают, что принявший схиму при жизни умер для мира, и на схимническом облачении изображаются страсти Христовы, а голову схимника прикрывает специальный капшон, почти закрывающий его лицо.

В современной православной церкви мужским монастырем часто управляет не настоятель, а наместник в сане архимандрита (либо в сане игумена или иеромонаха), представляющий в монастыре настоятеля, которым является епархиальный архиерей. Женскими монастырями управляет настоятельница, чаще всего она имеет титул игуменьи, но в новообразованных небольших монастырях настоятельница может стать простая монахиня. Самые знаменитые и крупные монастыри являются ставропигиальными, что означает, что их настоятелем является сам патриарх. Ставропигиальными бывают как мужские, так и женские монастыри, например: Свято-Троицкая Сергиева лавра, Валаамский Спасо-Преображенский монастырь, Иоанновский женский монастырь, Пюхтицкий монастырь в честь Успения Пресвятой Богородицы. Монастыри могут иметь в других местностях свои представительства, которые называются подворьями, кроме того, в уединенных местах могут находиться монастырские пустыни и скиты.

Культ святых. Учение о почитании святых было утверждено VII Вселенским собором в Никее (787). Первое место в небесной иерархии принадлежит Богородице, без которой не могло быть чуда Воплощения Бога и Спаситель не пришел бы в мир. Догмат о почитании Марии Богородицей был утвержден на III Вселенском соборе в Эфесе (431). Православными она почитается как спасительница всего человечества, в теле которой, как в храме, пребывал до своего рождения Иисус Христос и через которую, словно через ворота, он вышел в мир. В народном восприятии Богородица, много страдавшая и пере-

жившая крестную смерть сына, — утешительница и заступница. Она печется обо всем живом, помогает женщинам рожать, крестьянам — возвращать и сохранять собранный урожай, оберегает нажитое от пожара (так в народе был переосмыслен иконографический тип «Неопалимая Купина»). Древнерусские источники и этнографические данные свидетельствуют, что культ Богоматери в народном сознании в значительной степени слился с древним почитанием «матери сырой земли».

Раннехристианский культ апостолов способствовал установлению культа мучеников, которые приобщались к святости через смерть, принимаемую за веру. Церковь особо чтит великомучеников как претерпевших особенно тяжелые мучения и проявивших необычайную твердость в вере. К ним относятся Артемий, Викентий, Виктор, Георгий Победоносец, Димитрий Мироточивый, Евстафий Плакида, Иаков, Меркурий, Мина, Пантелеймон, Прокопий, Феодор Тирон, Феодор Стратилат, Анастасия Узорешительница, Варвара, Евфимия Всехвальная, Екатерина, Ирина, Марина и Параскева Пятница. В народном православии культ великомучеников был дополнен различными легендами и народными поверьями. Так, в почитании Параскевы (греч. Пятница) соединились дохристианские и христианские представления, в результате чего она предстает персонификацией Великой пятницы как дня Распятия (поэтому ее могут изображать либо с орудиями страстей, либо, подобно женам-мироносицам, с сосудом для мира — алавастром), а также покровительницей женщин. В народе верили, что великомученица покровительствует женскому труду, особенно прядению и ткачеству, поэтому в день, посвященный этой святой, — пятницу, накладывались запреты на эти занятия. Федора Тирона, которого православная церковь почитает как помощника в сохранении поста, в народе чтут как змеборца, как и Георгия Победоносца (Егория Храброго). Последний почитался всеми славянами как покровитель полей, скота и семейного благополучия. Из всех святых наиболее любим и почитаем был Николай Мирликийский. Народ верил, что св. Николай защищает от разных злых сил и напастей (болезней, сглаза, укусов змей), помогает в пути, и потому на русских дорогах было так много часовен, посвященных ему, а у многих путников был с собой его образок. Считалось, что Никола помогает земледельцам (на следующий день после празднования Николы весеннего, 9/22 мая сеяли яровые), охотникам, «корабельщикам», рыбакам; не оставляет просьбы пастухов, табунщиков и торговцев (на Николу зимнего, 6/19 декабря проводили Никольские базары). Вера

в его могущество была столь велика, что в фольклорных текстах имя Николая Угодника часто упоминается вместе с именами Богородицы и Спасителя.

С древнейшего периода существует почитание равноапостольных святых, тех, которые, подобно апостолам, распространяли христианство. К ним относятся святая Мария Магдалина и ученица апостола Павла Фекла, а также те, благодаря кому были христианизированы целые народы или государства: император Константин Великий и мать его Елена, просветители славян Кирилл и Мефодий, просветительница Грузии святая Нина. Среди русских равноапостольных святых — великая княгиня Ольга и ее внук великий князь Владимир Святославович, а также создатель православной церкви в Японии святой Николай Японский (Касаткин). Очевидно, в это же время возникает и почитание святых-бессребренников. К ним относят святых, прославившихся своим служением людям, раздавших свое имущество и живших, не принимая денег; к ним относятся почитаемые в православии мученики Косьма и Дамиан.

С момента утверждения христианства в качестве государственной религии Римской империи церковного почитания начинают удостаиваться деятели церкви, которых относят к лику преподобных святых. Среди наиболее почитаемых в православии епископов были Василий Великий, Иоанн Златоуст и Николай, епископ Мирликийский. Монашество представляется в православии как образ святой «ангельской» жизни, поэтому среди преподобных большую часть составляют основатели крупных монастырей: Антоний и Феодосий Печерские — основатели Киево-Печерской лавры, Сергей Радонежский — Троице-Сергиевой лавры, Зосима и Савватий Соловецкие — Соловецкого монастыря, Кирилл Белозерский — Кирилло-Белозерского монастыря, Иосиф Волоцкий — Иосифо-Волоколамского монастыря, Нил Сорский — Нило-Сорской пустыни и др. К разряду святителей относятся митрополиты и епископы, которые были удостоены причисления к лику святых как руководители христианских общин, как строители церкви земной и продолжатели дела апостолов. Общецерковное почитание их было установлено еще во времена правления императора Льва Философа (886–911), когда стала праздноваться память Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Иоанна Златоуста, Кирилла Александрийского и Епифания Кипрского. Что же касается Русской церкви, то первым святителем считается легендарный Михаил Киевский (ум. 992). Наибольшее число святителей приходится на XII в., и среди них такие

известные личности, как Лаврентий Печерский, Никита Новгородский, Нифонт Новгородский, выдающийся книжник и епископ города Турова — Кирилл Туровский, Леонтий Ростовский. Значительное число святителей дали XV и XVI вв. — это Иона, Макарий и Филипп, Московские митрополиты и Фотий, митрополит Киевский.

Одновременно получает распространение и такой лик святых, как благоверные. К нему относят правителей, которые прославились своим благочестивым поведением и сделавших много для церкви и укрепления веры. Богословское обоснование этого типа святости имеет корни еще в ветхозаветной традиции, в которой подчеркивалась богоизбранность царей (Саул, Давид, Соломон). Не всякий властитель почитался после смерти как благоверный, для этого необходимо было также и соблюдение ряда условий для народного почитания и последующей канонизации. Среди русских благоверных есть княгини — Анна Новгородская, Евдокия Московская (жена Дмитрия Донского), Иулиания Вяземская, Феврония Муромская. Среди благоверных князей — Владимир Новгородский, Андрей Боголюбский, Димитрий Угличский, Петр Муромский.

Специфическим явлением православной религиозной жизни был культ юродивых, которые пользовались особым уважением в народе, называвшем их блаженными. Юродство как религиозный феномен возникает в конце IV в. на христианском Востоке в монашеской среде. Для религиозного сознания наиболее важным было то, что юродивый добровольно принимал на себя личину безумия, с тем чтобы скрыть от мира свое совершенство и избежать суетной мирской славы. Отвергнув «разум мира сего», юродивый целиком полагается на веру. Поведение его странно, он живет на грани миров, и ему доступно особое видение, он видит мир невидимых существ: ангелов и демонов. Юродивый всегда одет «не по чину», может быть вовсе обнажен и «одет» лишь в вериги, может быть, не являясь священнослужителем, одет в священнические одежды, а может и носить одежду противоположного пола (так, Григорий Пензенский носил «красный сарафан, кофточку, на голове платок или монашеский белый апостольник»). Канонизация юродивых была чрезвычайно затруднена. Андрей Юродивый (нач. X в.) — самый известный византийский юродивый; кроме него, на христианском Востоке почиталось пятеро юродивых — Исидор, Серапион Синдонит, Виссарион Египтянин, палестинский монах Симеон, Фома Келесирский. Расцвет русского юродства начинается на севере России в XV столетии, и затем распространяется в Цент-

ральную Россию. Среди русских юродивых — Прокопий Устюжский, Василий Блаженный, Никола Псковский, Михаил Клопский, Ксения Блаженная.

В православной церкви не существует специального чина причтения к лику святых. Как правило, в основе канонизации лежит местное почитание, а в том случае, когда устанавливается общецерковное почитание, решение принимает глава церкви либо собор. Оно отмечается торжественной службой в честь святого и внесением его имени в святцы для ежегодного поминовения. В Русской православной церкви первые крупные канонизации пришлось на время правления митрополита Макария, при котором на соборах 1547 и 1549 гг. были канонизированы 39 русских святых. С этого момента до 1700 г. было канонизировано еще 130 святых. В Синодальный период истории русской православной церкви были канонизированы святители Димитрий Ростовский, Митрофан Воронежский, Иннокентий Иркутский, Тихон Задонский, Гермоген, патриарх Московский, Иоасаф Белгородский, преподобные Феодосий Тотемский и Серафим Саровский. Новая волна канонизаций началась в конце 1990-х гг., когда сотни новомучеников и святителей были причтены к лику святых. Помимо канонизации царской семьи были канонизированы Герман Аляскинский, Иннокентий Московский, Николай Японский, патриарх Тихон и многие другие.

Православные праздники. Цель христианских праздников — сделать человека соучастником событий священной истории, осуществляемой в пространстве богослужебного времени. Еще в глубокой древности существовали праздники, которые были связаны с сельскохозяйственным календарным циклом. Христианство не отказалось от этих праздников, сочтя необходимым воцерковить их; например праздник Рождества Христова, который с середины IV в. отмечается 25 декабря, когда в Римской империи праздновали рождение Митры. С приходом христианства на Русь праздник Рождества совпал со славянским календарным праздником, посвященным зимнему солнцевороту. Празднование Пасхи наложило на весенние многодневные ритуалы, связанные с культом плодородия. Троица совпала с Семиком, обозначающим конец весенних полевых работ, а Рождество Иоанна Предтечи — с праздником летнего солнцестояния, главным персонажем которого был Купала, потому праздник получил народное название «Иван Купала».

Православные праздники различаются по объекту прославления (Господские, Богородичные, святых и бесплотных сил ангельских), по времени (подвижные и неподвижные), по степени торжественнос-

ти (великие, средние и малые), по месту празднования (общие и местные). Для определения годовичного богослужебного круга церковь избрала вначале египетский календарь, который был реформирован Юлием Цезарем (46 г. до н. э.) и потому получил название «юлианский». В 1582 г., по инициативе папы Григория XIII на Западе ввели григорианский стиль. Из восточнохристианских церквей им пользуются Константинопольская, Элладская, Александрийская, Антиохийская, Кипрская, Румынская, Финляндская и Македонская, Американская, Польская, Болгарская и церковь Чешских земель и Словакии. Иерусалимская, Русская, Грузинская и Сербская церкви сохранили юлианский стиль. Новый богослужебный год начинается в соответствии с ветхозаветной практикой осенью, 1 сентября по старому стилю (до календарной реформы Петра I он совпадал с гражданским новым годом). Этот день называется «индикт», что означает «наречение» — объявление, провозглашение нового года. Первым праздником церковного года является Рождество Пресвятой Богородицы. Последний великий праздник в церковном году — Усекновение главы Иоанна Предтечи (29 августа ст. ст.).

К великим праздникам относятся все Господские и Богородичные праздники, а также Обрезание Господне и Покров, и праздники святых: Рождество Иоанна Предтечи, Усекновение главы Иоанна Предтечи и память апостолов Петра и Павла. Господские и Богородичные праздники составляют два основных праздничных цикла двенадцати «двунадесятых» праздников, составляющих основу великих праздников. Среди двунадесятых праздников девять неподвижных: Крещение Господне (Богоявление) — 6 (19) января; Сретение Господне — 2 (15) февраля; Благовещение Пресвятой Богородицы — 25 марта (7 апреля); Преображение Господне — 6 (19) августа; Успение Пресвятой Богородицы — 15 (28) августа; Рождество Пресвятой Богородицы — 8 (21) сентября; Воздвижение Честного Креста Господня — 14 (27) сентября; Введение во храм Пресвятой Богородицы — 21 ноября (4 декабря) и Рождество Христово — 25 декабря (7 января); и три подвижных: Вход Господень в Иерусалим (празднуется за неделю до Пасхи и носит народное название «Вербное Воскресенье»), Вознесение Господне (отмечается на 40-й день после Пасхи) и день Святой Троицы, или день Сошествия Святого Духа на апостолов, который празднуется на 50-й день, а потому часто называется «Пятидесятницей». Помимо двунадесятых праздников в число великих входят: Обрезание Господне — 1 (14) января; Рождество Иоанна Предтечи — 24 июня (7 июля); день святых первоверховных апостолов Петра и Павла (Петров день) — 29 июня

(12 июля), Усекновение главы Иоанна — 29 августа (11 сентября) и Покров Пресвятой Богородицы (Покров) — 1 (14) октября. Начало и окончание всех неподвижных двенадцатых праздников празднуется особо, эти дни называются предпразднествами и попразднествами, составляющими продолжение праздника. Число таких дней различно: Рождество Христово имеет пять дней предпразднеств, Богоявление (Крещение Господне) — четыре, предпразднества остальных двенадцатых праздников составляют один день. Попразднества делятся от одного до девяти дней, дольше всего отмечают память о дне Успения Божьей Матери. Число этих дней непостоянно и зависит от близости праздника к Великому посту: так, попразднество Сретения Господня может продолжаться до недели, а может быть и вовсе исключено. Последний день попразднества носит название «отдание» и празднуется особенно торжественно.

Подвижные праздники — это праздники пасхального цикла. Дни празднования их каждый год меняются, поскольку зависят от даты празднования Пасхи. Пасха — главный христианский праздник, установленный в апостольские времена и посвященный воскресению Иисуса Христа. Согласно правилам, утвержденным на Никейском и Антиохийском соборах, христиане должны праздновать Пасху после еврейской Пасхи, в первый воскресный день после того полнолуния, которое случится в день весеннего равноденствия, или непосредственно после него.

Среди средних праздников особенно чтимыми в народе были престольные праздники. Они часто сопровождалась «целодневным» звоном, как это было принято на Пасху и Рождество. Престольные праздники приходились на дни памяти событий Священной истории, святых и икон, в честь которых были освящены храмы или их приделы. Помимо престольных чтились также заветные (обетные), которые отмечали «по обету», в память избавления от стихийного бедствия или эпидемического заболевания, и обретенные (явленные) праздники, установленные в память какого-либо чудесного явления, произошедшего в данной местности.

Иконопись. Важную роль в православном культе играют иконы. Основным доводом в пользу почитания икон и их использования в религиозном обиходе является вера в их чудотворную силу. Согласно богословским представлениям, творить чудеса может лишь Бог, иные чудеса — лишь обман, а предметы культа, и в первую очередь иконы, являются проводниками божественной благодати, благодаря чему

и возможны чудеса. Кроме благодатной (харизматической) функции икон, в православии особенно подчеркивается их роль как поклонных образов.

Следует отметить, что иконы в христианской культуре появляются не сразу. Боясь идолопоклонничества, первые христиане не создавали иконописных изображений Христа, Богородицы или святых, предпочитая символические изображения. Климент Александрийский рекомендовал христианам изображать голубя, рыбу, корабль, лиру и якорь. Наиболее популярными символами раннего христианства были рыба (символ христиан) и агнец, символизировавший Христа, принесшего себя в жертву людям. Символически Христа также изображали в виде Орфея или в виде доброго пастыря с агнцем. До IV в. его изображали в облике безбородого юноши, который скорее напоминает античного героя. С IV в. складывается традиционный как для Запада, так и для Востока тип изображения Иисуса Христа с длинными волосами, разделенными посередине пробором, с бородой, с крестчатым нимбом. Не вдаваясь в споры о том, является ли это изображение портретом исторического Христа, необходимо отметить, что, согласно христианской традиции, все изображения Христа восходят к так называемому «Спасу Нерукотворному». О появлении этого иконографического типа существует несколько легенд. Согласно одной из них, «благочестивая жена» Вероника обтерла платком лицо Спасителя, несущего крест на Голгофу, и на платке остался нерукотворный его портрет. Согласно второй легенде Авгарь, царь малоазийского города Эдессы, пригласил Христа в Эдессу, но тот отказался и прислал плат (убрус), на котором чудесным образом отпечатался его лик. Исцеленный удивительным платом, Авгарь велел наклеить плат на «негниющую доску» и поместил над городскими воротами. Вторым главным иконографическим типом изображения Христа является «Спас в силах», который традиционно помещается в центре деисусного чина иконостаса. Христос изображается восседающим на престоле в окружении ангелов (сил небесных). Правой рукой он благословляет, а в левой руке держит Евангелие. Этот образ отражает представление о господстве Христа Вседержителя над сотворенной им Вселенной.

Говоря об иконографии Христа, нельзя не сказать и об иконографии Святой Троицы. Существуют два типа изображения Троицы, это так называемые «Троица ветхозаветная» и «Троица новозаветная». Христианская традиция, начиная с момента формулировки догмата о трех ипостасях Бога на первых двух Вселенских соборах, настаивала на полной неизобразимости Бога Отца, поэтому достаточно долго

было распространено символическое изображение Троицы («Троица ветхозаветная» или «Гостеприимство Авраама») в виде трех ангелов, которые явились Аврааму в Мамре. Богословы толкуют явление этих трех ангелов как явление трех ипостасей Троицы. Позже, в XV–XVI вв., в православной традиции появляются изображения Троицы в виде Бога Отца, который изображен в образе «ветхого днями» старца в восьмиконечном нимбе, Христа в крестчатом венце и Бога Духа Святого в образе голубя. В России помимо описанного типа с XVI в. распространяется иконографический тип «Отечество», представляющий Христа восседающим на лоне у Бога Отца, и Духа Святого, парящего над ними в образе голубя. Часто встречается и другой тип: Бог Отец и Бог Сын восседают рядом на престоле, а над их головами парит Святой Дух. Оба типа Троицы можно видеть в праотеческом чине иконостаса.

После Халкидонского собора 451 г. тема Боговоплощения становится центральной темой христианской культуры. С этим связано и поклонение иконам, демонстрирующим телесный облик Христа, Богородицы и святых, и вера в их чудотворную силу. Если на иконах и картинах, представлявших Иисуса Христа, христиане отображали образ Бога, воплотившегося в человека, то изображения Богородицы, напротив, передают обожение человека. Можно выделить несколько основных иконографических типов: «Благословляющая» («Оранта»), «Умиление» («Елеуса»), «Заступница» («Агиотирисса»), «Одигитрия» («Путеводительница»), «Всемиловитая» («Панахранта»).

Идея воплощения находит свое полное выражение в иконописном типе «Оранта», усеченным (погрудным) вариантом которой является «Богородица Знамение». Церковное предание приписывает первые изображения Богородицы евангелисту Луке. Согласно преданию он первым написал икону, получившую название «Богородица Умиление». Этот тип изображения Богородицы, ласкающей младенца и прикасающейся к нему щекой, получил огромное распространение как в западном, так и в восточном христианстве. В России появилось множество вариантов этого типа: «Богородица Владимирская», «Богородица Донская» и др. Второй иконой, написанной евангелистом Лукой, согласно церковному преданию, считается «Богородица Одигитрия». В иконах этого типа Богородица и младенец обращены лицом к зрителю. Левой рукой мать поддерживает младенца, а правой указывает на него. Третий иконописный тип — «Заступница» встречается в деисусном чине иконостаса. На иконах этого типа Богородица изображается в полный рост, без младенца, обращенной вправо. Она воплощает

идею заступничества перед Богом на Страшном Суде. Более позднего происхождения — «Всемиловитая», которая изображается восседающей на престоле с младенцем Христом на коленях.

В христианском мире насчитывается около тридцати икон, которые традиция приписывает евангелисту Луке. Однако все эти иконы созданы значительно позднее первого века. Некоторые считают их списками (копиями) икон, написанных Лукой, а списки с икон в христианском мире почитаются наравне с подлинниками.

Основные этапы истории православия в России. История Русской православной церкви началась в X в., когда Киевский князь Владимир Святославович принял веру от православной Византии. То, что христианство было принято от Византии, а не от Рима, невозможно считать случайным: торговый путь «из варяг в греки» (то есть из Балтийского моря в Черное) еще в IX в. стал экономической, политической и военной базой государства, управлявшегося династией, называвшейся по имени ее легендарного основателя — династией Рюриковичей. Неслучайно еще в 867 г. Константинопольский Патриарх Фотий объявил миру, что «русы», совсем недавно осаждавшие столицу Византийской империи, приняли православного епископа.

В 988 г., когда православие было принято в качестве официальной религии Русского государства, влияние Византии превратилось в главный фактор развития отечественной культуры. Вместе с православием, Русь получила и представление об отношениях церкви и государства, еще в VI в. получивших название «симфонии властей». Согласно этой теории, император, прежде всего, обязан был охранять и укреплять православную церковь в своем государстве, так как только через нее он мог осуществлять свою функцию распространителя веры. Теория «симфонии властей» позволяла сакрализовать государство, объявлявшее себя православным: государство освящалось церковью как некая священная и абсолютная форма мира, его смысл и оправдание. В первые века после принятия христианства на Руси православная церковь русского государства подчинялась Константинопольскому патриархату, и большинство митрополитов домонгольской эпохи были греками. Но богослужение происходило на старославянском языке, созданном Кириллом и Мефодием, которые вместе с учениками перевели на этот язык большую часть книг Библии, а также другие тексты, используемые в богослужебной практике.

Церковь быстро сумела укрепить свое влияние на Руси. К концу 30-х гг. XIII в. на территории русских княжеств было уже 16 церковно-административных областей — епархий. В XI–XIII вв. на Руси

действовало около 10 тыс. городских и сельских храмов и 40 тыс. священнослужителей. Число монастырей достигало 300, а число монахов и послушников превышало 10 тыс. человек. Уже в XII в. русские князья стали передавать православному духовенству земли и право сбора податей и пошлин с живших на этих землях крестьян. Благополучие церкви и ее земельные богатства росли и по причине того, что многие богатые и знатные богомольцы оставляли монастырям «на помин души» свои владения. К началу XVI в. духовенству принадлежало уже около одной трети всех обрабатываемых земель.

Татаро-монгольское нашествие открывает второй период в истории русского православия. Завоеватели заступили на место христианского константинопольского императора, ибо «такова была воля Божия». И хотя повинение не исключало ненависти, русские все-таки признавали хана реальным «царем», лишь церковь напоминала им о существовании христианской империи. В 1260-е гг. установилась практика выдачи митрополиту особой ханской грамоты (ярлыка), в которой перечислялись льготы, предоставлявшиеся «церковным людям»: освобождение от уплаты ордынской дани, от постоя ордынских отрядов, от уплаты таможенных сборов. Начиная с XIII в. старшая жена хана ведала делами христиан, считалась их покровительницей.

Четырнадцатый век стал для русского православия временем расцвета: на фоне ига церковь постепенно укреплялась организационно, усиливая свое религиозное влияние на русское общество. В начале XIV в. Москва становится религиозным центром православной церкви на Руси. В 1299 г. постоянная резиденция митрополита была перенесена из Киева во Владимир, а затем, в 1308 г. митрополит Петр перенес ее в Москву.

Первого московского митрополита Петра (причисленного к лику святых через 13 лет после смерти, в 1339) похоронили в московском соборе, выстроенном в честь Успения Пресвятой Богородицы. Посвятив главный храм Москвы Богоматери, тогдашний московский князь Иван Калита сделал серьезную политическую заявку: культ Богоматери со времен крестителя Руси Владимира занимал особое место в русском православии и был связан с развитием русской государственности. С идеями государственной преемственности Москвы от Киева перекликается и то, что закладка новой крепостной стены в 1339 г. была приурочена ко дню памяти Климента Римского, мощи которого, по легенде, князь Владимир перенес из Корсуня в Киев.

Для русских митрополитов в эпоху ига было две высшие инстанции — Орда и Константинопольский патриарх. Поэтому митрополиты

(особенно греческого происхождения) старались не ссориться с завоевателями Руси, выступая сторонниками отказа от вооруженной борьбы с ними. Психологически перебороть эту тенденцию было очень непросто, так как народ был напуган татаро-монгольским нашествием. Древнерусское монашество было точным показателем нравственного состояния мирского общества: усилилось стремление покинуть «мир». В первый век ига (1240–1340) на Руси возникло не более 30 новых монастырей, в следующее столетие появилось до 150 новых монастырей. Отшельник и молчальник, основатель Троицкого монастыря (1337) преподобный Сергей Радонежский (ок. 1321–1392) не считал затворничество и безмолвие единственным путем спасения: не случайно в истории сохранилась легенда о том, что Сергей благословил инока своей обители на Куликовскую битву. Он же придал новое значение празднику Троицы как празднику единения и любви в этом мире. На примере церковного праздника Сергей объяснял необходимость единения и согласия всех людей Руси для борьбы с общим врагом.

Развитием религиозных идей была отмечена и первая половина XV в. В те времена русская культура переживала «новый приступ византийских воздействий». В то время на Русь перешла из Византии и литургическая реформа, и новый Типикон (то есть устав, в котором содержались указания совершения церковных служб), и огромное количество монашеской литературы. Религиозное возрождение происходило на фоне роста Московского государства, одновременно с пробуждением национального политического самосознания, что имело свои последствия для будущего развития религиозной жизни на русских землях. Политическое усиление московских князей вело к уменьшению политического влияния православной иерархии, с одной стороны, и укреплению идеи независимости национальной церкви от Византии, с другой.

Мнение о необходимости самостоятельной церкви особенно укореняется после того, как литовские князья, в ту эпоху владевшие большей частью Киевской Руси, становятся католиками (после 1386); и окончательно побеждает в связи с принятием греками в июле 1439 г. Флорентийской унии. Тогда, надеясь на помощь Запада, греки признали примат папы римского, приняли догмы католического вероучения, сохранив при этом только обряды Восточной церкви. Унию подписал и московский митрополит (грек по происхождению) Исидор. По приезде в Москву митрополита арестовали, но вскоре, видимо не без помощи светских властей, ему удалось бежать.

В 1448 г. в русских землях был избран самостоятельный новый митрополит — рязанский епископ Иона, а Русская церковь становится автокефальной. С этого момента история церкви на Руси вступает в новый этап, причем влияние великого князя Московского на церковные дела неуклонно растет: в отношении к церкви он становится на место византийского императора. Перед Московским государством появляется задача оправдания идеи национальной государственной церкви, которая воспринимается особенно актуально после захвата турками-мусульманами в 1453 г. Константинополя, когда Русь осталась единственным самостоятельным православным государством. Постепенно в XV в. в русских землях крепнет убеждение в том, что Москва — естественная преемница Константинополя, наказанного своим падением за многие грехи (в том числе и за признание Флорентийской унии). Так развивается учение о мессианском пути русского народа как народа, избранного Богом для сохранения чистоты веры, а Русской церкви — как средоточия истины Христовой. Появляются и соответствующие легенды («О белом клобуке»). В начале XVI в. монах Спасо-Елеазарова монастыря (находившегося недалеко от Пскова) Филофей развивает теорию о «Москве — Третьем Риме». Для Филофея история — это взаимоотношения Бога и его народа, причем он отдает себе отчет, что не все народы богоизбранны. В определении же избранничества решающую роль играла идея «богоизбранного царя». Прежние «богоизбранные цари» более не правят, да и царства их нет. Филофей высказывает идею о богоизбранности России, о ее назначении служить оплотом православия — вместо павших Рима и Византии: так выводится мысль о третьем Риме — Москве, с ее соборным храмом Успения. Это последний Рим («четвертому не быти»), и царство Московского великого князя — последнее христианское царство, в котором сойдутся все христианские царства мира. Тем самым Филофей заявлял и об особой религиозной миссии великого князя.

Усиление роли и значения великого князя Московского в XV — начале XVI в. не привело, однако, к полному подчинению церковной политики прагматическим видам государства. Соборы 1503 и 1550 г. решительно противостояли попыткам секуляризовать церковное имущество, не считая себя органами великокняжеской (царской) власти в области церковного законодательства. Соборы ссылались на то, что государь не может нарушать установленных церковных правил о церковном имуществе (за это полагалось анафематствование). Но разве и сами попытки секуляризовать церковные земли не свидетельствуют о том, как государство, искреннее считавшее себя православным, начи-

нает смотреть на церковь? В самой церкви не было полного единства по вопросу о церковном имуществе. Известный спор иосифлян и нестяжателей — тому доказательство. Настоятель Волоколамского монастыря Иосиф Санин (1439/1440–1515) горячо защищал церковное имущество — во имя социальных задач церкви. По-иному смотрел на вопрос глава так называемых заволжских старцев Нил Сорский (ум. 1508), наследник мистической линии преподобного Сергия Радонежского. Задача церкви в отношении к государству понималась им и его единомышленниками в смысле молитвенной заботы о государстве, ибо церковь выше государства в мистическом плане, но не в плане историческом. Опасаясь обмирщения церкви, Нил Сорский выступал против монашеского землевладения. Стараясь избежать роста монастырского землевладения и считая, что монах должен жить в бедности и самоотречении, Нил Сорский был сторонником уединенного «скитского жития». Его «Устав» запрещал монахам владеть имуществом. Взгляды Нила Сорского были политически выгодны государству, но даже такой сильный государь, как Иван III, не смог этим воспользоваться.

Победила «линия» Иосифа Волоцкого, выступавшего активным защитником монастырских земельных богатств. Его логика была достаточно проста: если у монастырей не будет сел с крестьянами, то «честные» и «благородные» люди (то есть представители высших слоев русского общества) не захотят постригаться. Если же не станет «честных и благородных» старцев, то и вера поколеблется. А это, в свою очередь, опасно для государства. Иосиф всячески поддерживал идею укрепления самодержавной власти в России, заявляя, что царь своей властью подобен Богу. Разработанное им учение о самодержце как о «земном боге» стало теоретической основой сотрудничества между высшими церковными иерархами и московскими государями. Этой теорией Иосиф Волоцкий подтолкнул церковь на путь сращения с государственным аппаратом российского самодержавия. Московские великие князья все больше и больше демонстрировали свое всевластие в церковных делах: Иван III чуть было не лишил кафедры московского митрополита Геронтия за то, что тот при освящении храма совершал крестный ход «не по солнцу»; его сын — Василий III за противодействие какому-то своему решению заточил московского митрополита Варлаама в монастырь. В малолетство царя Ивана IV (1530–1584) близко стоявшие к власти князья Шуйские лишили власти Московского митрополита Даниила. Начав самостоятельно править, Иван IV сам продолжил эту традицию. Митрополит Афанасий, занимавший Московскую кафедру в 1564–1566 гг., поняв, что не может остановить

опричный террор царя, сам добровольно покинул первосвятительское место. Выбранный на его место архиепископ Казанский Герман за требование уничтожить опричнину перед самым посвящением в сан митрополита был изгнан. Митрополит Филипп (Колычев; 1507–1569) за свое осуждение творимых Иваном Грозным преступлений был свержен и затем задушен.

В то же время светская власть была заинтересована в укреплении нравственного влияния православной церкви в стране. Одним из путей укрепления такого влияния стало причисление к лику святых национальных подвижников веры и благочестия. К середине XVI в. общерусским почитанием и признанием пользовалось около 10 отечественных святых: князь Владимир, креститель Руси; его сыновья Борис и Глеб, безвинно павшие от руки убийц, посланных родным братом (они стали первыми русскими святыми); князь Михаил Черниговский, казненный в Орде за отказ исполнить языческие обряды; митрополиты Московские Петр и Алексей; преподобные Сергей Радонежский, Варлаам Хутынский, Антоний и Феодосий Печерские и др. В 1547 и 1549 гг. состоялись церковные соборы, на которых были рассмотрены вопросы причисления к лику святых наиболее почитавшихся в России подвижников веры и благочестия. Тогда были канонизированы 39 новых русских чудотворцев, среди которых было несколько учеников Сергия Радонежского.

В годы царствования сына Ивана IV Федора (1584–1598) Русская православная церковь стала возглавляться патриархом. 26 января 1589 г. Константинопольский патриарх Иеремия II (1536–1595), приезжавший в Москву за сбором «милостыни», возвел митрополита Московского Иова в достоинство патриарха, а в 1590 г. в Константинополе он созвал собор православных патриархов, который утвердил создание Московской патриархии.

В конце XVI в. произошло еще одно событие, изменившее православную жизнь на территории бывшей Киевской Руси: в 1596 г. митрополит Киевский Михаил (Рогоза) заключил унию (договор) с Римом. Целью папы было присоединение восточнославянских епархий, Рим не придавал большого значения вопросу общения в таинствах, уделяя исключительное внимание необходимости пастырского руководства присоединяемыми православными областями. 23 февраля 1596 г. папа Климент VIII опубликовал специальную буллу, адресованную Михаилу (Рогозе). В ней гарантировалось уважение восточной литургической традиции и устанавливался порядок епископского преемства в Киевской митрополии, исключавший возможность назначения кандидатов

светскими властями. В октябре 1596 г. в Бресте был созван собор для ратификации союза с Римом. Православные противники союза созвали свой собор, который осудил провозглашение унии, однако король Речи Посполитой (объединенного Польско-Литовского государства) Сигизмунд III утвердил ратификацию. Ликвидация Брестской унии началась только после воссоединения Правобережной Украины и Белоруссии с Россией (то есть с конца XVIII в.). Однако в новых условиях возвращение униатов в православие часто бывало таким же недобровольным, как ранее — стремление подчинить их предков канонической власти папы римского.

Семнадцатый век стал для русского православия эпохой огромных потрясений. Одно из них связано со Смутой, знаменовавшей собой политический, экономический и социальный кризис Русского государства. Православная церковь, как и светская власть, столкнулась тогда с самозванничеством. Первый русский самозванец, бывший монах Чудова монастыря в Москве Григорий Отрепьев выдал себя за сына Ивана IV, царевича Дмитрия, трагически погибшего еще в царствование Федора Ивановича. Появление самозванчества, то есть принятие крещеным человеком имени другого и, следовательно, отказ от своего ангела-хранителя (от имени святого, в честь которого его назвали), равно как и отказ от молитвенного заступничества предков («на том свете»), свидетельствовало о кризисе средневековой религиозной идеологии: низы общества пришли к мысли о возможности соперничества с властью, хотя бы и в той же монархической оболочке. Распространению самозванничества способствовала русская концепция царской власти (различение истинных и ложных царей). При отсутствии четких критериев, позволяющих отличать подлинного царя от ложного, самозванцы и сами могли верить в свое предназначение. Они появились тогда, когда был нарушен родовой порядок престолонаследия и тот, кто занимал трон, мог трактоваться как самозванец. Ситуация усугублялась тем больше, чем больше укреплялось в русском государстве представление о сакральности самодержавной власти, так как царь воспринимался как образ Бога. В дальнейшем, в начале XVIII в., это привело к тому, что некоторая часть простого народа стала воспринимать царя-реформатора Петра I как царя ложного, антихриста. Легенда о «доброем царе», восстанавливающей нарушенную справедливость, стала в начале XVII в. значительной силой, справиться с которой оказалось невозможно вплоть до середины XIX в. Лишь окончательное уничтожение крепостного права (в 1861) привело к ликвидации этого явления.

Второе потрясение, самым существенным образом сказавшееся на дальнейшей истории русского православия, связано с церковными реформами патриарха Никона (1605–1681), приведшими к расколу. Проведение реформ патриарх начал в 1653 г. Его целью было ликвидировать местные различия в церковно-обрядовой практике, устранить разночтения и исправить русские богослужебные книги. За исправление и унификацию выступал тогда не только Никон: ставшие в дальнейшем его непримиримыми врагами протопопы (то есть протоиереи) Аввакум, Даниил, Иван Неронов и некоторые другие предлагали проводить изменения, опираясь на древнерусские богослужебные книги, а не на греческие, в то время печатавшиеся в типографиях Западной Европы. 11 февраля 1653 г. вышла Никоновская Псалтырь, где были опущены статьи о двоеперстии — в то время у греков (очевидно, уже с XII–XIII вв.) крестное знамение совершалось тремя перстами. Слово «Иисус», ранее писавшееся с одним «и» («Исус»), переделали на гречизированное «Иисус». Крестные ходы вокруг православных храмов в Русской церкви стали совершаться против солнца; вместо «сугубой» (то есть двойной) аллилуйи (так переводится фраза «хвалите Господа») была введена «трегубая» (тройная). Божественную литургию стали служить не на семи, как было со времени Крещения Руси, а на пяти просфорах (так называется хлеб, употребляемый для совершения причастия — евхаристии). Были и некоторые другие изменения. Патриарх Никон проводил свою реформу чрезвычайно жестокими методами, круто расправляясь с оппонентами, которые не соглашались проводить церковную реформу по «испорченным» греческим книгам. Дело было вовсе не в упрямстве «староверов», а во всем строе их мысли и поведения. Церковнославянский язык с давних лет понимался на Руси прежде всего как система символического представления православного исповедания. «Правильная вера» определяла и правильный способ ее выражения. По мнению славянских книжников, на церковнославянском языке вообще невозможна была ложь; сакральная форма и сакральное содержание по существу не могут быть расчленены, одно предполагает другое, следовательно, истина связывается с правильным воспроизведением текста. Потому-то противники реформ патриарха Никона никак и не могли принять его новшеств, предпочитая смерть измене «древнему благочестию». Именно так окончил свои дни наиболее известный идейный противник Никона протопоп Аввакум (1620–1682), не поддавшийся увещаниям и сожженный заживо.

Патриарх Никон был не только церковным реформатором — он претендовал на серьезное политическое влияние в государстве, будучи

сторонником единения всего православного мира. Однако и он, являясь «собинным царским другом», добившись титула «великого государя» и фактически совместно с царем управляя государством, не мог остановить процесс постепенного «приближения» светской властью основных нитей управления церковной экономикой. Так, согласно Уложению 1649 г. был создан Монастырский приказ, от которого зависели и клирики, и церковные учреждения. Патриарх Никон сумел ограничить его действия. Разумеется, церковь пользовалась внешними знаками уважения со стороны государства, ее представители, равно как и патриарх, участвовали в Земских соборах, первыми подавая на них свой голос. Правительственные указы становились известны народу также через церковь — их объявляли с амвонов храмов. Монастыри часто служили местами заточения «ослушников» светской власти. Однако это не значило, что церкви позволят играть доминирующую роль в политических делах. Судьба патриарха Никона стала доказательством этого. Царь Алексей Михайлович (1629–1676 гг., правил с 1646) постепенно стал тяготиться его слишком значительными притязаниями на власть. Результатом этого и стал запрет (10 июля 1658) первосвященнику именоваться «великим государем». В ответ патриарх покинул свое служение, удалившись в Воскресенский Ново-Иерусалимский монастырь. Лишь на соборе 1666–1667 гг., в присутствии восточных патриархов (Александрийского и Антиохийского) Никона лишили сана за оставление патриаршества, но проведенные им церковные изменения одобрили. Незадолго перед смертью бывшего патриарха новый царь Федор Алексеевич освободил его. По пути в Москву Никон умер, но был похоронен как патриарх — сам царь нес его гроб.

После собора 1666–1667 гг. (решения которого были отменены Русской православной церковью только в 1971) противникам реформ Никона, то есть последователям «древлего благочестия», пришлось пережить государственные репрессии. Противники реформ Никона, староверы долгое время именовались в России «раскольниками». Они пропагандировали идею ухода от зла — во имя спасения души. В первые десятилетия существования русского староверия (старообрядчества) религиозно экзальтированные его последователи практиковали «огненное крещение», то есть самосожжение. Уже в конце XVII в. происходит разделение староверов на поповцев и беспоповцев. Беспоповцами стали те, кто отказался принимать к себе для исполнения церковных треб священников «нового обряда» и после естественной кончины старых клириков дониконовского поставления остался без священства. Таким образом, беспоповцы отказались от церковных та-

инств: причащения, миропомазания, брака, елеосвящения. Таинства крещения и покаяния в беспоповской среде с тех пор стали совершать простые верующие. В дальнейшем у беспоповцев появились особые наставники — избравшиеся церковным обществом для совершения таинств и отправления духовных служб миряне. Поповцами традиционно называли старообрядцев, принимавших священников от Русской церкви, разумеется, предварительно заставляя их отречься от «никонианской ереси». В XVIII в. происходит частичная «социализация» староверов, постепенно наладивших свой быт в условиях враждебного им религиозного окружения. В 1800 г. часть староверов попыталась организационно объединиться с Русской православной церковью: на условии сохранения старых обрядов сторонники сохранения «древлего благочестия» согласились подчиниться местным епархиальным «никонианским» архиереям. Их назвали единоверцами. Однако большая часть старообрядцев не пошла на компромисс, продолжая свое автономное от официальной церкви существование и надеясь кардинально разрешить свою главную проблему: самостоятельно решать вопрос о поставлении священников. Для этого было необходимо добиться перехода в старую веру канонически рукоположенного православно-го епископа. Это произошло в середине XIX в., когда старообрядцы-поповцы добились согласия о переходе в старую веру у митрополита Босно-Сараевского Амвросия (Поповича, 1791–1863). Митрополит Амвросий рукоположил несколько старообрядцев в сан епископов, тем самым положив начало их канонической жизни. Амвросий присоединился к старообрядчеству в 1846 г. в местечке Белая Криница, принадлежавшем Австрийской империи, поэтому иерархию (и ее паству) с тех пор стали называть «австрийской» или «белокриницкой». К началу XX в., по официальным данным, старообрядцев (и поповцев, и беспоповцев) в России было около 2 млн 174 тыс. человек. И сегодня в России существуют различные старообрядческие объединения.

Синодальный период в истории Русской православной церкви был начат реформами младшего сына царя Алексея Михайловича императора Петра Великого (1672–1725). Патриаршее управление Русской православной церковью прекратилось со смертью (16 октября 1700) одиннадцатого патриарха Московского Адриана. 16 декабря 1700 г. Петр назначил экзархом (местоблюстителем) патриаршего престола митрополита Рязанского Стефана (Яворского). Экзарху была предоставлена возможность вести дела «о расколе, противностях Церкви и ересях», а назначения на церковные должности и церковно-административные вопросы перешли в компетенцию царя и его приближен-

ных. 24 января 1701 г. Петр восстановил упраздненный в 1677 г. Монастырский приказ, в ведение которого переходило управление всеми церковными вотчинами и распоряжение сборами с них. На содержание епископата и монастырей из приказа отпускалось определенное жалование, остальные суммы, полученные приказом, шли на государственные и благотворительные цели (в том числе на больницы и богадельни). Монастырский приказ ликвидировали 17 августа 1720 г. в связи с введением коллегий, в компетенцию которых и перешли его дела. В 1711 г., после учреждения Правительствующего сената, местоблюститель патриаршего не мог поставить без согласия Сената ни одного епископа. Сенат вмешивался во все церковные дела: определял настоятелей в монастыри, заботился о защите православия и распространении веры среди «инородцев», строил храмы и т. п. 22 января 1716 г. Сенат принял указ, согласно которому архиереи под присягой обязывались отлучаться из своих епархий только в крайнем случае, должны были «мягко» обращаться с противниками церкви, не строить храмов более необходимого, назначать священнослужителей по потребности, объезжать епархию не реже одного раза в 2–3 года и не вмешиваться в мирские дела. В 1716 г. был принят и указ об обязательной ежегодной исповеди и о составлении списков лиц, которые уклонялись от нее (уклонявшихся, как правило, подозревали в принадлежности к старообрядчеству).

В 1718 г. Петр впервые высказался относительно необходимости изменения структуры церковного управления и создания Духовной коллегии. Писать проект ее учреждения царь поручил Псковскому епископу Феофану Прокоповичу (1681–1736). Именно Феофан стал главным помощником Петра в деле проведения церковной реформы. Плод труда Феофана — Духовный регламент, составленный к 1720 г., а затем прочитанный и исправленный самим монархом. Главная причина, заставившая пойти на отмену патриаршества, виделась Феофану в опасности совместного существования двух властей — духовной и светской. 25 января 1721 г. царь издал манифест об учреждении Духовной коллегии, а 14 февраля 1721 г. в Санкт-Петербурге состоялось торжественное ее открытие. Эту коллегия стали именовать Святейшим синодом. Петр повелел выбрать в Синод «из офицеров доброго человека», который был бы «оком государевым» в синодальных делах и назывался обер-прокурором. Восточные патриархи (Константинопольский и Антиохийский) в особой грамоте от 23 сентября 1723 г. признали каноническое достоинство Синода. Синод получил административную и законодательную власть в Русской православ-

ной церкви, издавал определения и узаконения по делам веры и церкви, предоставляя их на утверждение самодержавной власти. Синод входил в обсуждение вопросов об открытии новых епархий, учреждении новых должностей, духовно-учебных заведений и т. д., определял порядок церковной жизни, избирал кандидатов на епископские кафедры, утверждал и увольнял настоятелей и настоятельниц монастырей, разрешал вопросы о снятии сана и монашеского чина, о награждениях клириков, об открытии новых храмов и обителей, осуществлял цензурирование догматических и некоторых других сочинений, свидетельствовал мощи святых, устанавливал новые праздники, крестные ходы и т. п. Синод заведовал епархиальными делами Московской и Санкт-Петербургской епархии Святейшего синода, пока там не появились самостоятельные епархиальные архиереи (то есть до 1742). Число членов Синода Духовный регламент определил в 12 человек (архиереев, архимандритов, игуменов, протопопов). В последующие годы состав Синода неоднократно подвергался изменениям. В XIX в. в состав Синода, как правило, назначали только архиереев, архимандриты и протоиереи в высшее церковное правительство уже не попадали.

Для членов Синода Петр установил специальную присягу, в которую была включена клятва в «верной службе» представителям царствовавшей династии, обязанность вовремя объявлять «об ущербе Его Величества интереса, вреде и убытке» и хранить служебные тайны. Иерархи клялись в верности императору, именуя его «крайним судьей» Духовной коллегии. Присяга в неизменном виде существовала вплоть до начала XX в.

В XVIII в. светские власти, начиная с Петра Великого, пытались разрешить сложный вопрос о церковной собственности. Первоначально право Русской православной церкви на землю не подвергалось сомнению. Правительственная политика середины XVIII в. исходила из идеи Петра Великого о необходимости максимально рационального использования церковных вотчин в интересах казны, не считаясь с правом собственности церкви, но и не затрагивая его юридически. Даже весьма позитивно настроенная к церкви дочь Петра Елизавета Петровна (1709–1761; правила в 1741–1761) заметила однажды, что монастыри управляют своими вотчинами далеко не безупречно. Ее наследник, император Петр III, вспомнил о желании своей самодержавной тетки и указами от 16 февраля и 21 марта 1762 г. заявил о намерении обратиться в государственную собственность (секуляризовать) все церковные вотчины и восстановить коллегия экономии для управления ими. Духовенству должно было выплачиваться жало-

вание. Однако свержение Петра III приостановило исполнение этих указов. Екатерина II первоначально даже возвратила церковные вотчины в управление духовенства, упразднив Коллегию экономии. Однако это была временная мера. 29 ноября 1762 г. Екатерина II создала Комиссию о церковных имениях, целью которой было проведение их инвентаризации, через полгода была организована новая Коллегия экономии духовных имений. 26 февраля 1764 г. Екатерина II подписала указ, переводивший церковные учреждения на штаты и передававший все церковные имения с почти миллионом податных крестьян в ведение Коллегии экономии; в 1786 г., после ее упразднения, имения передали наравне с государственным имуществом в казенные палаты. Часть имуществ отдали экономическим (то есть бывшим церковным) крестьянам, часть причислили к государственным имуществам, а некоторые угодья, подворья, загородные дачи и участки земли оставили в пользу архиерейских домов и монастырей. На Украину секуляризация церковных земель пришла два десятилетия спустя. Секуляризация церковных земель вызвала протест в среде русского духовенства.

К концу XVIII в. огосударствление церкви, начатое Петром Великим, в основном завершилось: члены Синода и духовенство в целом были приравнены к государственным чиновникам. При этом число храмов от десятилетия к десятилетию все же увеличивалось: если в 1722 г. в империи было 15 751 храм, то в 1737 — уже около 18 000, в 1762 — 19 813, а в 1799 — 26 196. В XIX в. число православных храмов продолжало увеличиваться, составив к концу века почти 46 тысяч, а накануне революционных потрясений 1917 г. превысив 50-тысячную отметку. В то же время существенно выросло и число православного духовенства, к концу XIX в. превысив 100 тыс. человек. Революцию встретило уже более 112 тыс. клириков. Территориальный рост империи сказывался и на числе епархий. С 1783 г. Священному синоду стала подчиняться и Грузинская церковь, и в 1799 г. в православной церкви России числилось 36 епархий и 5 викариатств (не считая Грузинского экзархата). А к 1917 г. в состав православной церкви входило более 60 епархий, число архиереев превышало 100 человек. Учреждения, помогавшие епархиальному архиерею осуществлять управление епархией, с 1744 г. получили название духовных консисторий.

В течение Синодального периода была создана система духовного образования. К началу XX в. церковь имела 4 духовные академии (в Киеве, в Москве, в Санкт-Петербурге и в Казани), почти 60 семинарий и около 200 духовных училищ. Начиная с 1860-х гг. многие выпускники духовных семинарий и академий не принимали священного

сана, уходя на гражданскую службу. Кроме того, православная церковь являлась своеобразным духовным «ведомством» («ведомством православного исповедания») и уже в силу этого могла решать свои проблемы, лишь увязывая их с проблемами государственными. Все это было окончательно осознано уже в XIX в., когда в церкви стали раздаваться голоса в пользу проведения церковных реформ и восстановления нарушенного Петром канонического управления. Однако вплоть до 1917 г. Поместный собор так и не был созван, хотя в годы Первой русской революции император Николай II разрешил работу Предсоборного присутствия (1906).

Февральская революция 1917 г. и последовавшие затем глубокие изменения во всем строе русской жизни не могли обойти стороной и православную церковь, получившую, наконец, возможность созвать Поместный собор. Предстояло решить огромное множество вопросов, в том числе и касавшихся отношений с государством. Модные тогда в либеральной среде тезисы о свободной церкви в свободном государстве понимались церковным сознанием неоднозначно. Не стоит забывать, что вера в царское самодержавие, мистическое к нему отношение были неприменимыми элементами православия.

Поместный собор (1917–1918), собравшийся в Москве, не смог вывести православную церковь из того кризиса, в котором она оказалась после окончательного разрушения имперского варианта идеи «симфонии властей», в том числе и из-за начавшихся беспримерных гонений на религию. Однако главное решение Собор сумел принять, решившись на восстановление патриаршества. Первым Патриархом Московским и всея России (именно так звучал тогда этот титул) в ноябре 1917 г. стал митрополит Московский Тихон (Беллавин; 1865–1925).

Дальнейшая история церковно-государственных отношений в России была исключительно сложна и трагична. Принятый в 1918 г. Декрет об отделении церкви от государства и школы от церкви декларировал свободу совести, однако реально свобода совести всячески ущемлялась. С одной стороны, антирелигиозные мероприятия большевиков в годы Гражданской войны были не только политическим, но и психологическим ударом для православной церкви. С другой стороны, сами православные иерархи, духовенство и активные миряне не представляли себе существования некогда главенствовавшей в стране церкви без государственной поддержки.

Начиная с 1922 г. советская власть постепенно перешла от «кавалерийских» атак на религию и церковь к созданию системы новых церковно-государственных отношений, в основе которых лежал принцип

кадрового контроля над религиозными организациями страны. Чтобы добиться этого контроля, власти инспирировали церковный раскол, поддержав либерально-обновленчески настроенных православных клириков и признав их в качестве «законной церковной власти». «Обновленцы» провели два своих Поместных собора (весной 1923 г. и осенью 1925 г.). Собор 1923 г. «развенчал» патриарха Тихона и декларировал уничтожение патриаршества, что тогда выглядело весьма революционно. Тогда же депутаты приняли решение о равнозначности как женатых, так и безбрачных епископов, провозгласили возможность второбрачия для священнослужителей и ввели григорианский календарь. Все это, впрочем, не принесло популярности «обновленцам», которых в православной среде продолжали считать не столько религиозными, сколько политическими деятелями; не встречали поддержки и их церковные новации. В этой ситуации, стремясь заручиться поддержкой властей, «обновленцы» на втором своем соборе заявили, что «тихоновская организация» — определенно антисоветская. Однако это не привело к сколько-нибудь заметным результатам: ни поддержка власти, ни возвращение к старому стилю не могли поднять религиозный авторитет «обновленцев». Впрочем, политически борьба «обновленцев» и «тихоновцев» была чрезвычайно выгодна официальным советским властям, так как серьезно ослабила православную церковь, спровоцировав возникновение отрицательно настроенного к советской власти и поддерживавшим ее церковным деятелям «катакомбного» православия. Обновленческая церковь просуществовала до конца Второй мировой войны и была ликвидирована советскими властями, к 1946 г. окончательно убедившимися в том, что свою роль она полностью сыграла.

В 1920-е гг. организовалась и церковная жизнь православных, оказавшихся в результате революции 1917 г. и гражданской войны в эмиграции. В конце 1921 г. в г. Сремски-Карловци (Сербия) состоялось «Общее собрание представителей Русской заграничной церкви», позже переименованное в Русский всезаграничный собор. Собор высказался за восстановление в России монархии и дома Романовых и обратился к мировым державам не признавать советскую власть и помочь Белому движению. Собор организовал Высшее церковное управление за границей. 5 мая 1922 г. постановлением патриарха Тихона Карловацкий собор и его решения были признаны не имеющими канонической силы. Созданная в эмиграции в 1920-е гг. Русская православная церковь за границей существует до сих пор. Ее административный центр

со второй половины 1940-х гг. находится в США, а ее первоиерарх имеет титул митрополита Восточно-Американского и Нью-Йоркского.

Летом 1927 г. патриарший местоблюститель (то есть фактический глава русского церковного управления) митрополит Сергей (Страгородский; 1867–1944) опубликовал «Декларацию», в которой заявлял о безусловной лояльности церкви к советской власти. Однако эта декларация, давшая «тихоновцам» регистрацию, не спасла церковь от разорения: в течение 1930-х гг. в СССР были закрыты все православные монастыри, абсолютное большинство храмов; репрессированы многие иерархи и значительное число священников. Пик довоенных репрессий пришелся на 1937 г., когда репрессировали 136 900 представителей православного духовенства, из них 85 300 было расстреляно.

«Корректировка» церковно-государственных отношений произошла в годы Великой Отечественной войны, когда И. В. Сталин из прагматических соображений (либерализация церковной жизни в СССР могла положительно сказаться в деле открытия союзниками — США и Великобританией — Второго фронта) решил протянуть «руку дружбы» оставшимся после погрома 1920–30-х гг. церковным деятелям. Эта рука «высочайше» повелела начать строительство Московской патриархии, для контроля над которой тогда же, в сентябре 1943 г., был создан Совет по делам Русской православной церкви.

В сентябре 1943 г., впервые после революции, состоялся Архиерейский собор Русской православной церкви, на котором присутствовало лишь 19 епископов — больше собрать не удалось. Собор избрал Патриархом Московским и всея Руси митрополита Сергия (Страгородского), к тому времени осуществлявшего руководство церковью более 16 лет. Сергей скончался 15 мая 1944 г., после чего в январе 1945 г. был созван новый собор, уже Поместный. На нем патриархом был избран митрополит Алексей (Симанский; 1877–1970). В первые годы после окончания Великой Отечественной войны Сталин, рассчитывавший на внешнеполитическую активность православной церкви, старался по возможности усилить ее влияние, подорванное репрессиями и гонениями 1920–1930-х гг. С этой целью в 1946 г. советские власти помогли Русской церкви провести Львовский собор, насильственно воссоединивший униатов Галиции с православными. Вплоть до перестройки Униатская Церковь на территории СССР преследовалась; лишь в эпоху М. С. Горбачева, после того как давление на инакомыслящих ослабло, униатские структуры были вновь возрождены и решения Львовского собора были уничтожены.

Поместный собор 1945 г., как и Архиерейский собор 1943 г., не имел возможности восстанавливать традиции, заложенные в 1917–1918 гг. (в том числе предусматривавшие регулярный созыв Поместных соборов). Предусматривался лишь созыв Архиерейских соборов, но только с согласия правительства. С того времени и вплоть до 1971 г. Поместных соборов не созывали.

В мае 1971 г. состоялся Поместный собор, на котором был избран новый патриарх Пимен (Извеков; 1910–1990). Время его управления церковью — период своеобразного церковного «застоя», когда церковно-государственные отношения были принципиально урегулированы, а церковь получила свое место в декларативно атеистическом государстве. Нормализация церковно-государственных отношений произошла лишь после прихода к власти М. С. Горбачева, когда торжественно — на государственном уровне — было отпраздновано 1000-летие Крещения Руси (1988). В 1988 и в 1990 гг. состоялись два Поместных собора: первый из них был посвящен юбилею христианизации Руси, а второй — избранию патриарха. На соборе 1988 г. был принят новый Устав церкви, согласно которому патриарх должен осуществлять управление церковью совместно со Священным синодом. Согласно положению этого Устава, Поместный собор предусматривалось созывать не реже одного раза в пять лет. Второй (и на сегодняшний день последний) Поместный собор Русской православной церкви был посвящен избранию нового предстоятеля. Большинство голосов получил тогда Ленинградский митрополит Алексей (Ридигер; 1929 г. р.).

С конца 1980-х гг. светские власти стали постепенно отказываться от использования сталинских методов контроля за православной церковью. В 1990 г. был принят Закон о свободе совести, тогда же был активизирован и процесс реабилитации репрессированных священнослужителей. С распадом в 1991 г. СССР Русская православная церковь сумела укрепить свои позиции как в России, так и за рубежом. Однако усиление церковных позиций не привело к решению важных для русского православия проблем: литургической, приходской, календарной и др. Консерватизм в русском православии стал пониматься исторически, как противодействие духу «изменчивого времени». С этим связан и отказ церкви регулярно созывать Поместные соборы, в которых принимали бы участие не только епископы, но и рядовые священники, представители монастырей, духовных учебных заведений и миряне. Новый Устав предусматривает регулярные созывы

только Архиерейских соборов (не реже одного раза в четыре года). Этот Устав был принят на Юбилейном Архиерейском соборе в августе 2000 г. Тогда же было принято беспрецедентное решение о канонизации более 1000 новомучеников. В числе сопричисленных к лику святых — и семья последнего российского императора Николая II, которую прославили в чине «святых страстотерпцев». В таком же чине церковью были прославлены ранее князья Борис и Глеб, а также великий князь Андрей Боголюбский. Чтобы понять масштабы прославлений святых новейшего времени, достаточно сказать, что за период с 1549 г. до учреждения Священного Синода в РПЦ было канонизировано 146 праведников веры, а в течение Синодального периода — еще 10.

В Конституции Российской Федерации, принятой 12 декабря 1993 г., закреплён принцип отделения церкви от государства и указано, что Российская Федерация — светское государство, что никакая религия не может устанавливаться в нем в качестве государственной или обязательной. Со своей стороны, православная церковь в последнее время официально заявляет о том, что не должна брать на себя функции, принадлежащие государству. При этом в «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», также принятых на Юбилейном Архиерейском соборе, специально подчеркивается, что «государство не должно вмешиваться в жизнь церкви, в ее управление, вероучение, литургическую жизнь, духовническую практику и т. д., равно как и вообще в деятельность канонических церковных учреждений, за исключением тех сторон, которые предполагают деятельность в качестве юридического лица, неизбежно вступающего в соответствующие отношения с государством, его законодательством и властными органами. Церковь ожидает от государства уважения к ее каноническим нормам и иным внутренним установлениям».

Вопросы для повторения

1. Что лежит в основе православного вероучения?
2. Что значит «автокефальная церковь»?
3. Какие православные таинства вы знаете?
4. Какие православные праздники вы знаете?
5. Что такое культ святых?
6. Когда в России было установлено патриаршество?
7. Каковы основные этапы истории православия в России?

Рекомендуемая литература

- Как была крещена Русь / Сб. статей. М.: Политиздат, 1990.
- Карташев А. В.* Очерки по истории Русской церкви. М.: Наука, 1991. Т. 1, 2.
- Мейендорф И.* Византия и Московская Русь. Paris: YMCA-PRESS, 1990.
- Мень Александр, прот.* Таинство, слово и образ. Л., 1991.
- Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995.
- Русское православие. Вехи истории / Под ред. А. И. Клибанова. М., 1989.
- Топоров В. Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. М., 1995.
- Успенский Б. А.* Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998.
- Юрганов А. Л.* Категории русской средневековой культуры. М., 1995.
- Шмеман А.* Исторический путь православия. М., 1993.

2.3. Русское религиозное разномыслие

Сектантство (см. о термине «секта» § 4 «Типология религиозных религиозных объединений» раздела «Социология религии»), в том числе христианское, — это закономерный результат кризисных исторических эпох, имеющий объективные основания и отражающий разрешение социально и личностно значимых проблем. Русское христианское сектантство апеллирует к внутренней природе человека и утверждает личностное начало в качестве доминанты непосредственного соединения с Божеством. Русские сектанты, избрав собственный способ спасения вне церкви, в рамках индивидуального поиска Бога и своей «самости», стремятся к преобразованию собственной природы («духовному деланию») и заботятся исключительно о своем личном спасении, настаивая на том, что «церковь не в бревнах, а в ребрах».

Возникновение христианского сектантства в России относится ко второй половине XVII столетия и связано с ростом личностного самосознания. Материалы исконно русских христианских сект второй половины XVII — начала XX в. наглядно представляют историю утверждения и развития идей народного христианского разномыслия. В нем специфически проявились потребности общества в новой личности: самоценной, сознающей себя и свою ответственность перед Богом. Отвергая церковную догматику и культ, эти общины вырабатыва-

ли собственные рецепты, предусматривающие ослабление конфликта личности с «лежащим во зле» миром. Особенно ценный материал для воспроизведения элементов вероучения и мироощущения русского христианского сектантства представляет оригинальная духовная поэзия сектантов. Содержание и поэтика духовных стихов говорят о тесной связи сектантского богоискания с традиционным народным мировоззрением. Мистицизм русского христианского сектантства проявлялся в поисках нового «истинного» Бога, представляющегося в виде всепроникающего Духа, который может вселиться в человека и руководить им, или спасителя человечества, явившегося в виде человекобога.

Поскольку первые христианские секты на Руси были тайными, то довольно сложно представить абсолютно достоверную картину их возникновения. Одна из самых ранних известна как секта хлыстов, или христововеров.

В христововерии (сами верующие называли себя «людьми Божиими», последователями «веры Христовой») не существовало священных книг, их учение не было систематизировано, но сохранились предания и духовные стихи. По христововерческой легенде, основателем этого религиозного движения был человек по имени Данила Филиппович. О нем рассказывалось много чудесного: будто бы Саваоф принял на земле образ Данилы Филипповича, который стал «живым Богом» и провозгласил, что для спасения нужна только одна книга — «Книга голубиная: сам, государь, Дух Святой». По преданию, Данила Филиппович собрал все книги и бросил их в Волгу, показав этим, что в них нет необходимости в деле спасения. Своим последователям он завещал молиться духом. Учение свое выразил в двенадцати заповедях, большинство из которых — нравственные установления: «1. Аз есмь Бог, пророками предсказанный, сошел на землю для спасения душ человеческих. Нет другого Бога, кроме меня. 2. Нет другого учения. Не ищите его. 3. На чем поставлены, на том и стойте. 4. Храните Божьи заповеди и будете вселенныя ловцы. 5. Хмельного не пейте. Плотского греха не творите. 6. Не женитесь. А кто женат, живи с женою, как с сестрою. Неженатые не женитесь, а женатые разженитесь. 7. Скверных слов и сквернословия не говорите. 8. На свадьбы и крестины не ходите, на хмельных беседах не бывайте. 9. Не воруйте... 10. Сии заповеди содержите в тайне... 11. Друг к другу ходите, хлеб-соль водите, любовь творите, заповеди мои храните, Бога молитесь. 12. Святому Духу верьте».

Христоверы считали, что любой человек может стать Христом, поскольку верили в то, что Христы постоянно появляются и существуют в мире. Они полагали, что вновь «открывшийся» Христос в своей жизни и деятельности повторяет всю историю земной жизни Спасителя. Для христоверов были характерны размышления о том, «как жить на сырой земле». В кризисные эпохи эта извечная тема поднималась с необычайной остротой. Христоверы в деятельности своей общины стремились найти ответ на эти вопросы. Двенадцать заповедей Данилы Филипповича и выступали тем «золотым правилом», следование которому сулило «праведным» райское блаженство. Эсхатологические мотивы не получили в христоверии широкого распространения. Проповедовалась возможность осуществления «Царства Божия» на земле, в связи с чем практиковался аскетический образ жизни. Строгое установление усмирения плоти как источника всех существующих в мире зол выступало главным требованием, которое предъявлялось членам общины. В духовных стихах особенно подчеркивалась важность (и первостепенность) для христовера внутренней, духовной работы в деле спасения: «Стечемся, братие, / Во храм нерукотворный! / Поклонимся Духом / Истинному Богу!.. Да внемлем словам Твоим / Разумным слухом, / И летим к Тебе, Боже, / Свободным духом». Непоколебимая уверенность христоверов, воодушевленных свободным порывом духа, в том, что только им принадлежит истинный рецепт спасения, рождала особенно ликующую интонацию их распевцев, зовущих послушать «живогласну трубу» «батюшки родного»: «...Царство, ты царство, духовное царство! / Во тебе во царстве благодать великая! / Праведны верны в тебе пребывают, / Они во тебе плывут, да не унывают!». Часто переход ритма стиха от плавного к чеканному способствовал возбуждению экстатического состояния, когда радения (это название происходит от собственного выражения христоверов «радеть»; кружась, они «радеют» Богу и себе, то есть «Богу работают», замаливая свои грехи) во время молитвенного собрания сектантов превращались в «духовную баню». Иногда молящиеся образовывали круг, который как бы колебался от их движений. Такое кружение именовалось радеющими «духовной купелью». В тот момент они крестились и были уверены, что на них сходит («скатает») Святой Дух. Изнемогая от кружения, многие теряли силы и падали. Подобное состояние называлось ими «пивом духовным» и сравнивалось с Христовым молением. В большинстве духовных стихов были слышны интонации кручины и горя: это и «сокрушенное сердце», и «горючие слезы», вызванные, вероятно, обстоятельствами гонений на общину

или на ее руководителей, к которым обращались обычно с ласковыми словами — «батюшка», «красно солнышко», «гость дорогой». Сами общины назывались у христововеров «кораблями», а руководители кораблей — «кормчими». Во главе кораблей были и женщины, которые именовались «богородицами».

В духовных стихах отчетливо проявился сложный и противоречивый характер их мироощущения: с одной стороны, налицо чувство собственного достоинства («верны праведны»), а с другой — образ «скудных бедных» со «склоненной головешкой» людей. Не порывая внешней связи с православной церковью, христововеры считали ее мирской, «плотскою». Библию трактовали аллегорически, например: «дерева райские — их согласия человек», «зачатие Сына Божия во чреве — вселение в душу Духа Святого и изливание благодати его, рождество Христово — явление слова Божия и дара пророчества».

К 40-м гг. XIX в. в христововерии появились общины (в дальнейшем за ними утвердилось название «Старый Израиль»; слово «Израиль» указывало на то, что их приверженцы считали себя «народом избранным, в котором обитает сам Бог»), идейным организатором которых был крестьянин Перфил Катасонов, провозгласивший себя Христом. По его воззрениям, Христос-Дух преемственно переходит от одного вождя (руководителя) общины к другому. Таким образом, идея персонификации Христа в избранных была им сохранена, но изменен характер практики радений так, что мистико-аскетический облик христововерия приобрел черты рационалистического течения. Преемниками Катасонова после его смерти стали В. Ф. Мокшин и В. С. Лубков. С деятельностью последнего связана радикальная реорганизация христововерия в начале XX в. (отсюда ее название «Новый Израиль»), он отменил радения. Новое учение стало базироваться на постулате «здорового смысла». Придавая значение Писанию, верующие стремились открыть в священных текстах духовный смысл, который, по их представлениям, «не виден для людей непросвещенных». «Новоизраильяне» утверждали, что суть пришествия как Иисуса Христа, так и другого — бывшего и будущего Христа — заключается в «творчестве нового мира», в построении на земле «лучшей, свободной жизни», «Царства Божия». Основывающееся на принципах «вечности и непрерывности Христа» и «Царстве Божьем на земле», вероучение «Нового Израиля» все более и более догматизировалось.

Начиная с XVIII в. христововерие, постоянно трансформируясь (разногласия в общинах, постепенное угасание первоначального фанатизма), существовало по инерции. Во второй половине XIX — нача-

ле XX в. вероучение различных его направлений, в частности «Новый Израиль», сближалось с вероучением протестантских общин.

Из среды христововерческих общин стали распространяться новые взгляды, приверженцы которых в XVIII столетии образовали общину, известную как секта скопцов. Материалы скопческих процессов 70-х гг. XVIII в. показывают, что первые последователи нового учения были крестьянами Орловской губернии. Основателем скопчества принято считать Кондратия Селиванова, который «поднялся на грех, как на медведя с рогатиной», проповедуя оскопление («огненное крещение», «убеление», «огненную печать») как главное условие спасения. Оскопление означало «свою чистоту утвердить, ...и грех искоренить». Достоверных сведений о Селиванове сохранилось очень мало. Место и год его рождения точно не известны. О жизни главы скопчества рассказывают его «Страды» и «Послания», которые, вероятно, были записаны во время пребывания Селиванова в Петербурге. «Страды» повествуют о том, что он был принят в хлыстовский корабль, где и начал проповедовать «огненное крещение». «...Я пришел на старых Учителей и Пророков; у них благодать была по пояс, а я принес полную, и облеку с головы до пят — и тогда вся земля мне поклонится», — говорил Селиванов о своей миссии спасителя. «...Вы, мои детушки, принимайте теперь от меня, Отца вашего Искупителя, новый завет, садитесь за мой духовный обед и душу свою старайтесь избавить от бед», — гласили «Послания». Скрываясь от властей, Селиванов распространял свои взгляды в Тульской и Тамбовской губерниях, но был арестован и сослан в Сибирь, откуда совершил побег. Известно, что до 1820 г. он жил в столице в купеческих домах, так как по ходатайству богатых петербургских купцов-скопцов был взят ими на поруки. А летом 1820 г. был отправлен в Суздальский Спасо-Евфимьевский монастырь, где и умер в 1832 г. В Санкт-Петербурге скопческие собрания после 14 декабря 1825 г. были запрещены.

Вера в спасительное предназначение оскопления, которую активно пропагандировал известный в своей среде под именем «истинного Христа», Искупителя и государя-батюшки Петра Федоровича Кондратий Селиванов (он объявлял себя Петром III), была главным отличием скопцов от христововеров. Последние говорили о том, что с «умерщвленным врагом» справиться не трудно, а «ты поборись с живым». Самозванство основателя скопчества и приписывание ему искупительной миссии соединились с идеей сакрализации царя, а сопоставление царя и Бога привело к провозглашению личной святости. Анализ «Страд» и «Посланий» показал, что наиболее актуальными

для сектантов были идеи «внутреннего делания» человека и его борьба с грехом. Согласно воззрениям скопцов, истинная церковь — внутри человека («...кого Бог удостоит внутреннюю церковь в себе построить, о том утробушка моя радуется»). Отпечаток особенностей народной веры лежал на скопческом понимании тайны искупления. В духовных стихах скопцов отразилось представление, согласно которому имя Христа и крест суть одно и то же. И если, по народной вере, центральное событие в деле искупления — крещение Христа, то в скопчестве «огненное» крещение — это и есть искупление.

Со времени своего возникновения скопчество быстро распространялось, проникая и в высшие слои общества. Особенно примечательной в этом отношении оказалась личность А. М. Еланского. Из «Дела о скопце камергере Еланском» (опубл. в 1867) известно, что этот страстный приверженец скопчества написал ряд сочинений, в которых развивал идеи реформирования государства. Проект Еланского выразил претензии скопчества на участие в политической жизни страны, но его взглядам не суждено было воплотиться в жизнь, не утвердились они и в самом скопчестве.

Эволюция скопчества в XIX в. связана с появлением так называемых духовных скопцов, почти не отличавшихся от приверженцев традиционного христововерия, но полагающих себя «первооткрывателями». «Духовное скопчество», отказавшись от оскопления, проповедовало «чистоту плоти», обретаемую силою духа. Для различных течений духовного христианства стала характерной проповедь нравственного человека, который вполне может спасти себя самостоятельно.

Духоборчество выделилось из духовного христианства во второй половине XVIII в. По некоторым сведениям, название «духоборцы» или «духоборы» было дано этой группе верующих екатеринославским православным архиепископом Амвросием в 1785 г., который утверждал, что «вновь появившееся учение есть противление Святому Духу». Сами же они считали себя борцами за Святой Дух и духовными христианами, поскольку в деле спасения отрицали все, кроме духовных средств. Считая себя «истинными христианами», в которых духовное начало проявляется в самой высокой степени, они полагали, что духоборческая вера («крепость добрых дел») постигаема исключительно духом и «духовным разумением жизни», а проявляется она «по внутреннему убеждению» в постоянной борьбе духа с темной силой и различного рода насилием.

Духоборчество, считавшее Библию «хлопотницей», то есть суесловием, продолжило традиции устной религиозной словесности. Учение

духоборцев распространялось через многочисленные беседы, заучивание молитв и псалмов. Основная часть псалмов была результатом коллективного творчества, некоторые были сочинены лидерами духоборчества. По традиции, из поколения в поколение, из уст в уста передавалась «Животная книга» духоборцев (она была записана выдающимся исследователем русских религиозных движений В. Д. Бонч-Бруевичем и опубликована в начале XX в.). Знание «Животной книги» было обязательным для каждого члена общины. Главная ее часть, так называемые вопросно-ответные псалмы, содержала основные положения духоборческого учения. Поскольку религиозные искания духоборов в первую очередь были связаны с вопросами морали, в основу «Животной книги» легли нравоучительные псалмы. Но обретение будущего «царствия небесного» для духоборца не ограничивалось простыми правилами нравственности и проповедью покаяния. Необходимыми были труд, правда, рассуждение, справедливость: «Избытка во всем стерегися, в благом разе правды держися»; «Также будь и справедлив, ничего чужого не желай, кольми паче не кради. А в чем имеешь нужду — сыскивай трудом»; «Праздность старых людей повреждает, а молодым наипаче во вред пребывает». В «Животную книгу» были включены псалмы, которые предназначались для специального исполнения на молитвенных собраниях, а также псалмы, закрепленные за определенными обрядами, молитвы, заговоры, стихи на «все случаи жизни» и, наконец, детские псалмы. В «Животную книгу» вошли также фрагменты из Библии, переработанные руководителями духоборчества и получившие характерную для общины интерпретацию.

Итак, самими духоборами «Животная книга» не записывалась. Духоборчество, не имея установленных догматов вероучения, предложило своим последователям веру по внутреннему убеждению. Самое важное заключалось в том, чтобы «проникнуться в сердце своим правдой и истиной». Духоборы верили в то, что на смену царства насилия и зла должно прийти царство, основанное на равенстве, взаимопомощи и любви. Прообразом такого царства и являлась их религиозная община, существующая по принципу коллективности труда и справедливости распределения. Духоборцы понимали Бога как деятельную силу, созидающую мироздание и проникающую в каждого человека. Бог троичен, и в человеке проявляется тремя чувствами: Бог Отец — это память; Бог Сын — это разум; Бог Дух — это воля. Бог Троица — един, как един в себе человек. Душа (жилище Бога в человеке и образ Бога) есть разум, а поскольку разум — сын Бога, то и человек, «вмещающий разум», есть сын Божий, то есть божествен. По представлениям

духоборов, грехопадение Адама и Евы — лишь символический образ падения человеческой души, поэтому этот грех не переходит от прародителей на последующие поколения людей. Благочестивые души, отделившись от тела, переселяются в человека, а злые души — в животных. В возрасте от 6 до 15 лет, когда духоборец заучивает несколько псалмов «Животной книги», происходит переселение в него души, а до шестилетнего возраста духоборец души не имеет, а только дух или простое дыхание. Так как каждый грешит и спасается сам, духоборцы отвергали представление об искупительной миссии Христа и основанные на этом представлении церковные обряды. Они полагали, что искупление — это «духовное просвещение», а сами заслуги Искупителя не оправдывают других людей.

В начале XIX в. духоборцы были поселены на реке Молочной Мелитопольского уезда Таврической губернии. Они организовали коммуну, возглавляемую Савелием Капустиным, которому оказывали божеское поклонение. По их представлениям, после смерти Христа божественный разум через апостолов и их преемников перешел в духоборческий род, а душа Христа воплотилась в избранных личностях духоборов. На начальных этапах развития духоборчества личные качества руководителя общины, которого признавали наделенным «разумом свыше», играли очень большую роль. Сначала должность главного духовного лица была выборной, но со временем руководитель духоборческой общины стал «божественным сосудом», передающим свою власть исключительно по наследству. Именно Капустину принадлежал псалом, утверждающий положение о божественном происхождении вождей Духобории и династическом наследовании власти.

В 1820 г. главой духоборцев стал сын Капустина Василий, который носил фамилию матери — Калмыков. Род Калмыковых передавал верховное главенство в общине по наследству. В начале 40-х гг. XIX в. большое число духоборов было насильственно переселено в Ахалкалакский уезд Закавказья. После смерти возглавлявшей духоборов с 1864 г. Лукерьи Калмыковой возник раскол общины на Большую, Малую и Среднюю партии. Лидером Большой партии стал Петр Веригин, который проповедовал аскетизм во всем, противопоставляя его характерному для духоборчества духовному аскетизму. Выступая против неравенства, он призывал отказаться от накопительства, предлагал максимально упростить быт, отказаться от воинской повинности. В итоге, под воздействием репрессий со стороны властей в конце 90-х гг. XIX в. часть духоборов (свыше 7 тыс. человек, в основном веригинцы) эмигрировала в Канаду. В процессе эволюции духоборчества менялись

как его внутренняя структура, так и характер отношения к моральным предписаниям. На зрелых этапах своего существования духоборчество уже не столько искало собственный путь обретения «царства Божия», сколько раздавало гарантии спасения своим приверженцам. Образ духоборца, который представляют фольклорные источники, оказывается весьма привлекательным: это спокойный, доброжелательный, трудолюбивый и уверенный в своих силах человек.

Много общего с духоборчеством обнаруживается в молоканстве, еще одном течении духовного христианства, распространившемся в 70-х гг. XVIII в. в Тамбовской, Воронежской и Саратовской губерниях. Проповедью раннего молоканства стало утверждение, что основанием нравственной жизни является «совершенная свобода и независимость ни от каких человеческих законов и принуждений». По одной из версий, происхождение названия секты связано с тем, что молокане будто бы «вкусали словесное млеко», сами же верующие именовали себя духовными христианами. Основателем секты называли Семена Уклеина, зятя духоборческого лидера Иллариона Побирохина. Источником веры молокане считали Библию, а не «духовное просвещение», как духоборы. Библия была настольной книгой молокан. Как и духоборы, молокане отвергали авторитет церкви, обряды и таинства. Однако их учение (содержание его излагалось в так называемых обрядниках — письменных изложениях жизненных правил и правил веры, не имеющих ничего общего с «Животной книгой» духоборов) отличалось большей умеренностью, чем духоборческое.

В первые десятилетия XIX в. число молоканских общин стало быстро расти. В это же время молоканство распалось на ряд толков. Молокане «донского толка», выходцы из донского казачества, пытались найти компромисс в отношении с властями и церковью, так называемые общине молокане жили религиозными коммунами. Основателем «общих» стал зажиточный крестьянин Михаил Попов, который создал иерархию «чинов» и был окружен ореолом «царя духов». При нем все имущество было объявлено общим достоянием, образованы общие кассы, а выборные лица регулировали совместную трудовую деятельность и потребление.

Во второй трети XIX в. интенсивно росли молоканские поселки в Закавказье. Там появились общины молокан-прыгунов. Среди них влиятельной личностью был Максим Рудометкин, который вновь вернулся к усиленной эсхатологической проповеди и идее экстатического общения каждого верующего со Святым Духом. В 1857 г. он объявил себя «царем духовным». Проповедуя покаяние и близкий конец мира,

Рудометкин утверждал, что настало время пришествия Спасителя и тысячелетнего царства. Он говорил, что необходимо оставить все земные дела и только молиться и усиленно готовиться к тысячелетнему блаженству. Рудометкин очень активно поддерживал надежду прыгунов на скорое наступление тысячелетнего царства Спасителя, которое старался представить самым привлекательным образом и даже пытался предсказать время его наступления.

Прыгуны получили свое название благодаря тому, что участники молитвенных собраний «предавались прыганью» — как бы взвивались ввысь, ощущая в себе «присутствие Святого Духа». Руководители общин прыгунов пророчествовали о приближении кончины мира, настойчиво призывая сектантов в Новый Иерусалим, который вот-вот должен открыться на земле и объединить избранных. Разделяя с другими молоканами хилиастические чаяния, прыгуны абсолютизировали идею «духодействия», то есть непосредственного общения со Святым Духом каждого, кто «всецело предается Богу и захочет соединиться с Ним». В начале XX в. многие из молокан-прыгунов эмигрировали из России. Но в молоканстве сохранились общины (так называемых постоянных), руководители которых считали себя ортодоксальными молоканами и продолжали строго следовать установленной вероисповедной традиции.

Хилиастические воззрения утвердились и в религиозном движении иеговистов, известном также как «Десное братство» или «Общество десных», которое было основано около 1850 г. штабс-капитаном артиллерии Н. С. Ильиным. Он считал, что все люди разделяются на «иеговистов и сатанистов», или «десных (то есть находящихся по правую сторону) и ошуйных (то есть находящихся по левую)», и поэтому приверженцев его взглядов стали называть иеговистами, или десными. Деление, о котором говорил Ильин, по его представлению, пока только духовно; но когда наступит Страшный суд, совершится видимое и окончательное разделение на «одесную и ошую», после чего последователи Ильина окажутся в числе десных. Увлечшись чтением мистической литературы, сочинениями западных мистиков («Победной повестью» Ю. Штиллинга), он пришел к мысли об объединении всех существующих в мире религий в единую религию. Ильин хотел соединить все человечество общей «миротворной» верой, чтобы положить конец религиозной и национальной розни. Мистические настроения привели его к признанию себя «посланником» такого единения, и Ильин с воодушевлением стал проповедовать новое учение, порвав с православием. Заповедуя своим последователям «ни церковью, ни ал-

тарей не созидать, а на всяком месте Бога прославлять», он подверг православную церковь резкой критике. Считая свою проповедь делом Господним, он положил в основу своего учения «Апокалипсис» («Откровение Иоанна»), называя его «Книгой с неба». Ильин особенно подчеркивал, что «Апокалипсис» — «книга небесная, а не земная, ибо взята Агнцем из десницы Сидящего на престоле и ниспослана на землю, дабы показать верным, чему подобает быть». Утверждая, что через иеговистов Бог «набирает людей к телесному бессмертию», он считал неисполнение повелений Иеговы (Спасителя человеческого рода, Бога бессмертных людей), содержащихся в «Книге с неба», одним из самых тяжких грехов. Главное свое сочинение, «Сионскую весть», Ильин называл «благовествованием о Царствии Божьем». Религиозные взгляды Ильина проникли в народную среду и получили распространение сначала на Урале, затем в ряде губерний — Самарской, Оренбургской и др. Ильин был арестован, осужден на вечное заточение и умер в тюрьме Соловецкого монастыря.

С середины XIX века в России начинает распространяться штундизм. В 60-х гг. в Херсонской губернии появляются верующие, называвшие себя духовными христианами, однако православные называли их «штунды», «штундовые» или «штундисты» (от нем. Stunde — час). Штундизм, появившийся в России не без влияния немцев-колонистов, был бы невозможен вне существующего в то время религиозного разномыслия среди русских, то есть без предшествующих ему сектантских поисков Бога и собственного пути спасения. По своему происхождению южнорусский штундизм был близок духоборчеству и молоканству. Его приверженцы отвергали все внешние формы богослужения и утверждали, что поклоняться Богу нужно «в духе и истине». На молитвенных собраниях они читали Евангелие и духовные стихи. Первыми пропагандистами штундизма были крестьяне Онищенко, Ратушный, Рябошапка и др. В 70–80-х гг. XIX в. штундизм распространился по всему Югу России; тогда же начинается поглощение его евангелизмом и баптизмом.

В середине 90-х гг. XIX в. в Петербурге появилось трезвенничество, основателем которого был крестьянин Иван Алексеевич Чуриков. Известно, что он был обучен грамоте и много времени уделял чтению Евангелия. Полагая, что богатство портит человека, Чуриков раздал имущество и стал странствовать. В Петербурге он, читая Евангелие всем желающим, начал проповедовать трезвость. Число его слушателей быстро росло. Его проповедь трезвенничества оказалась по силе воздействия значительно сильнее деятельности церковных обществ трезвос-

ти. В начале XX в. у Чурикова были десятки тысяч последователей из обитателей городского дна. К домам, где проходили собрания, люди приходили с утра и несколько часов ждали начала «беседы братца Иоанна». На собраниях царила умиротворенная атмосфера единства мыслей и чувств, все называли друг друга «братцами» и «сестрицами», обращение Чурикова к каждому верующему было ласковым и участливым.

«Народная община трезвенников» держалась исключительно «на железной вере в веру братца». Но главное в его влиянии заключалось в том, как было сказано его слово, что за ним стояло. Речи «братца» Иоанна отличались простотой, подкреплялись ссылками на Евангелие и иллюстрировались примерами из повседневной жизни. «Богopodobны ведь мы», — говорил он своим слушателям. Если будем в это свято верить, то «ото всех болезней вылечимся», вещал Чуриков, наставляя их в том, что ад — это бедность и лень, а рай — труд и трезвость. Религиозное трезвенничество в своем стремлении достичь совершенного земного довольства и непременно устроить себе благостное существование в этом мире опиралось на религиозно-этическое учение Чурикова, который пропагандировал идеи «Царства Божия на земле» и богоподобия человека, хотя с православием не порывал и против церкви не выступал.

Итак, русское народное христианское разномыслие отразило поиск новых взаимоотношений между человеком и Богом. Идея Бога как Законодателя и Спасителя трансформировалась от понимания Бога в духе народной веры к обоготворению человека. Если на ранних стадиях развития русского сектантства (в христововерии и скопчестве) идея воплощения Бога в человека персонифицировалась в «живых Христах и богородицах» (руководителях общин), то в дальнейшем она превратилась в представление, что каждый человек есть человекобог (в духовборчестве). «Избранные» Богом считали себя святыми и праведными. Осознание своей принадлежности к общности «спасенных», представления об «избранности» и «исполненности» человека Святым Духом давали члену общины ощущение определенной свободы от «мира зла». Учение об «избранности» полагало человека активным субъектом, что проявлялось в требовании неукоснительного следования нравственным истинам, хотя представления о личности как деятельном субъекте менялись. Идеи нравственного самосовершенствования, которые получили в русском христианском сектантстве широкое распространение, особенно актуализировались, когда бегство в «пустынные земли» как в прямом, так и в переносном смысле не приносило верующим

никакого существенного облегчения; тогда начинались поиски иных путей, дающих какую-либо возможность уйти от «юдоли скорби» или приспособиться к ней.

Вопросы для повторения

1. Какие исконно русские секты существовали в России во второй половине XVII — начале XX в.?
2. В чем смысл русского христианского сектантства как простонародного богоискания?
3. Назовите основные течения духовного христианства. В чем их сходство и различие?
4. Что такое «Животная книга» духоборов?

Рекомендуемая литература

Клибанов А. И. История религиозного сектантства в России (60-е гг. XIX в. — 1917 г.). М., 1965.

Клибанов А. И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973.

Панченко А. А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.

Эткинд А. Хлыст: секты, литература и революция. М., 1998.

2.4. Католицизм

Католицизм (от греч. *katholikos* — всеобщий, вселенский) является одним из важнейших, наряду с православием и протестантизмом, направлений в христианстве, а по числу последователей (1 млрд 147 миллионов, по данным на конец 2007 г.) занимает первое место в мире.

Традиционно исповедуемый в Европе, католицизм даже после Реформации занимает ведущее положение в Италии, Испании, Франции, Португалии, Бельгии, Австрии, Венгрии, Чехии, Словакии, Словении, Хорватии, Польше и Литве. Значительное влияние католическая церковь имеет в Западных и Южных землях Германии, Южных провинциях Нидерландов, Западных областях Украины и Белоруссии; католические общины с различной степенью влияния существуют и в других странах Европы. Вне континентальной Европы особую приверженность католицизму сохранили Мальта и Ирландия. Католические приходы действуют во многих крупных городах России.

Господствующее положение католическая церковь занимает в странах Центральной и Южной Америки (кроме бывших британских колоний). В США наиболее высокий процент католиков в штатах так называемой Новой Англии. В Азии влияние католицизма в наибольшей степени проявляется на Ближнем Востоке, особенно в Ливане, где сохранились древние церковные общины, заключившие в XVI–XVII вв. союзы с католической церковью. Католические общины существуют также в Индии, Вьетнаме, Китае и особенно много их на Филиппинах. В Африке католицизм сохраняет свои позиции в Габоне, Конго, Заире, Анголе, Мозамбике.

Ватикан. Католицизм, в отличие от других направлений христианства, строго централизован. Он имеет единого главу — Римского первосвященника (*Romanus Pontifex*), папу, который венчает собою церковную иерархию. Единым центром является Ватикан — папская резиденция, небольшое государство на территории Рима (официальное название — Государство Град Ватикан), занимающее площадь 44 гектара, образуемую собором Св. Петра, дворцами, построенными в разное время, и садами. Ватиканское гражданство имеет около 1000 человек, это служащие центрального аппарата церкви и дипломаты, но на самой территории государства постоянно проживает около 300 человек представителей высшего духовенства, 110 швейцарских гвардейцев, духовенство собора Св. Петра и несколько десятков монахинь ордена кармелиток. Ватикан чеканит свою монету, имеющую внутреннее хождение, и выпускает марки. Помимо воинского корпуса, охраняющего папу и ворота, через которые осуществляется впуск на территорию государства, Ватикан имеет свою радиостанцию, ветку железной дороги и почтовую службу.

Правительством Ватикана являются высшие учреждения католической церкви, со времени поздней античности называемые, подобно административным учреждениям империи, Римской курией, все члены которой назначаются папой. Управляет ею Государственный секретариат, разделенный на два департамента — Отдел общих вопросов и Отдел сношений с зарубежными государствами. Глава этого органа — Государственный секретарь — является, по сути, главой правительства и министром иностранных дел. Ватикан имеет в большинстве государств своих дипломатических представителей. В 1990 г. Россия и Ватикан восстановили дипломатические отношения, прерванные после 1917 г.

Функцию министерств выполняют конгрегации — постоянные комиссии кардиналов и епископов, руководящие определенными на-

правлениями церковной деятельности. Число и функции конгрегаций менялись на протяжении истории церкви, в настоящее время их девять. Это конгрегации: вероучения; по делам восточных церквей; богослужения и таинств; канонизации святых; по делам епископов; евангелизации народов; по делам духовенства; по делам институтов священной жизни и обществ апостольской жизни; католического образования. Кроме этого, в курию входят высшие судебные инстанции — трибуналы, осуществляющие рассмотрение вопросов судопроизводства в соответствии с нормами канонического (церковного) права, включая и бракоразводные дела. И наконец, в число высших органов входят три секретариата — по содействию христианскому единству, по делам нехристианских религий и по делам неверующих. Помимо курии, действует Коллегия кардиналов — высших сановников церкви, из числа которых избирается папа.

Папство — институт, определивший не только централизацию Католической церкви, но и ее лицо, — возник постепенно на основе римского епископства, начало которого, по легенде, связано с деятельностью апостола Петра, казненного в 64 (67) г. н. э. и похороненного на том месте, где сейчас стоит собор Св. Петра. В ходе внутрицерковных споров II–III вв. окреп авторитет Римской церкви, опиравшейся как на свое столичное положение, так и на авторитет, унаследованный римскими епископами от апостола Петра — первенствующего апостола, которому, согласно евангельскому тексту: «Ты Петр [камень], и на этой скале Я построю Мою Церковь, и врата ада не одолеют Ее. Я дам тебе ключи Царства Небесного; и что ты свяжешь на земле, будет связано и на небесах...» (Мф. 16:18–19), Христос передал власть над церковью. Примечательно, что главный атрибут Петра — ключи от рая — один из символов папского авторитета. Во второй половине III в. римский епископ практически управлял церковными округами (диоцезами) центральной и южной части Апеннинского полуострова и назначал там епископов. Отсюда берет начало определение римского епископа как «епископа епископов», что со временем проявилось в претензии на главенствующее положение католицизма во Вселенской церкви и стремлении распространить унификацию вероучения и обрядовой практики. Объективной предпосылкой этой политики было то, что римские епископы не поддержали ни одного из мощных еретических движений IV–VII вв., которые захватили Восточную церковь и находили в ряде случаев поддержку среди императоров и высшего духовенства. С конца III в., судя по сохранившимся надписям, рядом с именем римского епископа появляется титул папа (от греч.

pparas — отец, батюшка), который еще раньше знала Восточная церковь. Возможно, первоначально так отличали истинного главу церкви от еретических епископов, но со временем данный титул закрепился только за Римским первосвященником. В настоящее время он носит исключительно неофициальный характер, поскольку протокольная практика оперирует титулом верховный понтифик.

Перенос столицы империи из Рима в Константинополь (330) создал благоприятные условия для возникновения независимой Римской церкви (недаром с этим связана средневековая легенда о дарении императором Константином Великим папе Сильвестру I власти не только над Римом, но и над всеми провинциями Запада). Постепенно папство, используя римскую систему управления, стало единственной силой в Вечном городе. Важную роль в этом процессе сыграли папы Лев Великий (440–464) и Григорий Великий (590–604). Варварские нашествия, приведшие к созданию в Италии государств остготов и лангобардов, вынуждали пап искать защиты у византийских императоров и у франкских королей. Во второй половине VIII в. конфликт с лангобардами заставил папу Стефана II искать защиты у короля франков Пипина Короткого, который пожаловал Римскому первосвященнику земли в центральной Италии в качестве «наследия св. Петра». Из них сложилась Папская область, просуществовавшая с 756 по 1870 г. На деле она была светским государством, и в ее пределах Римский первосвященник был обычным светским государем, постоянно втягиваемым в политические комбинации, что отнюдь не способствовало укреплению папского авторитета.

В XIII в. папа Иннокентий III дополнил учение о папе — преемнике Петра — положением о том, что он есть наместник Христа на земле. В 1870 г. на I Ватиканском соборе был утвержден догмат о безошибочности (*infallibilitas*) папы, согласно которому «когда Римский Первосвященник говорит *ex cathedra* [с кафедры, то есть исполняя служение пастыря и учителя всех христиан], тогда в силу Божьей помощи, обещанной ему в лице святого Петра, он обладает той безошибочностью, которой Божественный Искупитель хотел, чтобы его Церковь была одарена в определениях, касающихся веры и нравственности».

По установленному в 1059 г. папой Николаем II правилу, папу избирает Коллегия кардиналов (первоначально — священнослужителей крупнейших римских церквей). С XIII века, дабы избежать затягивания выборов нового папы, что было в те времена распространенной практикой, было решено изолировать Коллегию кардиналов от окружающего мира. Запертые на ключ (отсюда происходит слово «конклав» —

от лат. *conclave* — запертая комната, которым называют эту коллегия), они обязаны были быстро избрать нового папу. В противном случае им угрожали урезанием рациона питания. С 1878 г. выборы нового папы проходят в Сикстинской капелле. Для избрания папы требуется набрать 2/3 голосов плюс один голос. Если выборы прошли успешно, то после них сжигают избирательные бюллетени, подкладывая в печь сухую солому, дабы белый дым оповестил жителей Рима об избрании нового папы; если же выборы не увенчались результатом, в печь подкладывают мокрую солому — тогда из трубы идет черный дым. После избрания папа принимает новое имя (впервые это произошло в 533 г. при избрании Иоанна II), который сменил свое языческое имя Меркурий. Эта практика окончательно утвердилась в конце X в.; с тех пор все папы, за исключением Адриана VI (1522–1523), последнего до 1978 г. папы-неитальянца, меняли свои имена при вступлении на престол. В 1978 г. впервые за всю историю католической церкви был избран папа-поляк, Кароль Войтыла, архиепископ Кракова; он принял имя Иоанн-Павел II. 19 апреля 2005 его сменил уроженец Баварии кардинал Йозеф Ратцингер, принявший имя Бенедикт XVI.

Современный статус государства Ватикан сложился в ходе объединения Италии в 60-х гг. XIX в., когда в 1870 г. Папская область была присоединена к Итальянскому королевству, а Рим был объявлен его столицей. Пий IX демонстративно отказался признать новое государство и объявил себя узником Ватикана. Конец враждебным отношениям Итальянского государства и папского престола положили Латеранские соглашения, заключенные в 1929 г. правительством Б. Муссолини и папой Пием XI, согласно которым Ватикан был объявлен независимым государством. Эти соглашения не утратили силы и после падения фашистского режима: папа римский снова, разумеется, в совершенно иных формах, обрел светскую власть.

В католической церкви, как и в православной, существуют три степени иерархии: епископат, пресвитеры и дьяконы. Все священнослужители католической церкви дают обет безбрачия, хотя для дьякона та существуют некоторые послабления: к сану допускаются пожилые женатые мужчины. В католической церкви существует сан кардинала — высший после папы духовный чин. Они носят как отличительный признак своего звания красную мантию и шапку такого же цвета. Первоначально к ним принадлежали священнослужители наиболее важных церквей Рима. Возвышение их началось с XI в., когда исключительно на них было возложено избрание Римских первосвященников; эта функция сохранилась за ними и по сию пору. До последнего

времени большинство кардиналов были итальянцами, и из 263 человек, избранных папами, около 200 были также итальянцами. В правление Иоанна Павла II Коллегию кардиналов составили 156 членов, а итальянцы потеряли в ней былое численное превосходство.

На местах вся полнота церковной власти лежит на епископах. Для решения наиболее важных церковных дел с середины 60-х гг. XX в. один раз в три года епископы созываются на Синод, который играет при папе роль представительного совещательного органа. В пределах национальных католических церквей глава столичной или наиболее чтимой древней епархии носит почетный титул примаса, например архиепископ Парижский во Франции, Толедский в Испании и т. д.

Основой церковной жизни является приход, который управляется назначенным епископом священником (пресвитером). Он имеет право совершать все таинства, за исключением миропомазания, которое совершается епископом во время обряда конфирмации. В приходе проходит и служба дьяконов, которые могут совершать таинства крещения, венчания и отпевания, а причащать они могут только освященными до этого священником дарами.

Догматика и вероучение. Вероучение католической церкви (как и православной) основано на двух источниках: Священном Писании и Священном Предании. Католическая Библия традиционно признавалась только в виде узаконенного латинского перевода, так называемой Вульгаты (*Vulgata* — «Общедоступная, Распространенная повсюду»). После II Ватиканского собора было разрешено издание текста Писания на национальных языках. В Ветхом Завете Вульгаты на одиннадцать книг больше, чем в еврейском оригинале (50, не 39). Эти книги сохранились только в греческом переводе, среди них «Книга Юдифь», «Книга Премудростей Соломона», «Книга Иисуса сына Сирахова», все книги Маккавеев и др. В то время как протестанты исключают их, считая апокрифическими, православные включают их в принятый текст Ветхого Завета (в качестве неканонических — душеполезных, но не богодухновенных), католики включают их в ветхозаветный канон на равных основаниях с остальными его частями и признают богодухновенными.

Под Священным Преданием подразумеваются древние вероучительные документы (Символ веры, апостольские правила, решения Поместных соборов древней церкви), акты Вселенских соборов начиная с Никейского (всего Католическая церковь признает 21 собор — последний по времени, II Ватиканский собор проходил в 1962–1965 гг.), а также сочинения тех богословов, которые признаны церковью в ка-

честве Учителей Церкви (изначально их число ограничивалось четырьмя — св. Амвросием Медиоланским, св. Иеронимом, св. Августином и св. Григорием Великим, но со временем оно увеличилось до 32, и среди них три женщины — св. Тереза де Хесус, св. Екатерина Сиенская и св. Тереза из Лизье). Следуя Символу веры, принятому на двух первых Вселенских соборах — Никейском (325 г.) и Первом Константинопольском (381 г.), — католическая церковь признает Троиединство Бога, учение о спасительной миссии Иисуса Христа, грядущем воскресении мертвых и Последнем суде, а также спасительной роли церкви. В этих пределах наблюдается совпадение с православным вероучением, но в процессе своего исторического развития католическая церковь выработала ряд положений, отличающих ее от православного понимания вопросов веры. Так, например, к восьмому члену Символа веры сделано добавление, касающееся исхождения Святого Духа. Никейский собор провозгласил учение об исхождении его от Бога Отца, а в 589 г. на Соборе в Толедо было сделано разъяснительное добавление, согласно которому Святой Дух исходит от Отца и Сына (лат. *filioque*). В дальнейшем оно стало общепринятым во всей католической церкви.

Католицизм понимает спасительную миссию церкви несколько шире, чем православие. Согласно учению обеих церквей, спасение достигается верой и добрыми делами, которые являются результатом деятельности человека во время земной жизни. Но, по учению католической церкви, тем, кто покаялся перед смертью в своих грехах, но не успел восполнить раскаяние добрыми делами, надлежит восполнить недостаток добрых дел в очистительном огне некой срединной, между адом и раем, части загробного мира, получившей название чистилища. Время пребывания в нем определяется степенью греховности, но церковь может сократить срок пребывания, восполнив отсутствие или недостаток добрых дел из того запаса благодати, который оставили Христос, Дева Мария и святые. Эта сокровищница находится в ведении папы, который распоряжается ею по своему усмотрению. Отсюда берет начало популярное в Средние века учение об индульгенциях. Учение о чистилище встречается в трудах Григория Великого, но было признано в качестве официального догмата только на Флорентийском соборе в 1439 г.

Одна из важнейших сторон католицизма — наличие большого числа догматических и культовых особенностей, связанных с почитанием Девы Марии. Утвержденный еще на III Вселенском соборе в Эфесе (431) догмат о признании ее Богородицей и Царицей небесной достиг

на Западе к XIII в. небывалой популярности. Это привело к появлению ряда новых положений вероучения: еще в XII в. сложилось представление о непорочном зачатии Девы Марии ее матерью Св. Анной, на этой основе в 1864 г. был принят догмат о непорочном зачатии Девы Марии. В 1950 г. был провозглашен догмат о телесном вознесении Богоматери на небо после смерти. Наконец, в 1964 г. Дева Мария была признана Матерью Церкви. Католическая практика признает множество чудотворных образов Богоматери. Католики Восточной Европы и России особо чтят иконы Божьей Матери Ченстоховской (Польша) и Божьей Матери Остробрамской (Вильнюс, Литва), обе являются почитаемыми и православными.

Необходимость церкви как посредника в деле спасения обосновывает католическое учение о таинствах, при совершении которых верующему при посредничестве священника передается благодать. Именно в католической церкви окончательно сложилось учение о семи таинствах, впоследствии заимствованное православной церковью, но в их понимании существуют различия. В католической практике для причастия используется пресный хлеб (гостия), в православии — замешанный на закваске. Кроме того, католики традиционно признавали право причащаться хлебом и вином только для священников, православные допускали это и для мирян. II Ватиканский собор разрешил допускать мирян до причастия хлебом и вином. Существенным различием стало и окончательное введение безбрачия духовенства — целибата — утвержденного в 1075 г. папой Григорием VII, что означало изменение условий для совершения таинства священства; некоторые отличия есть и в совершении других таинств.

Кульг. Паломничество. Монашеские ордена. Как и в православии, литургическая практика занимает в католической церкви важнейшее место. Центром ее является храм, строящийся, как правило, в виде базилики или латинского креста. Боковые нефы часто превращаются в капеллы с самостоятельными алтарями. Множественность алтарей в церкви и отсутствие строгой ориентации алтаря на восток — одна из особенностей католической архитектуры. Престол всегда сооружается на фундаменте, в основу которого кладутся мощи какого-либо святого. Над алтарем помещается главный храмовый образ. Иконостас в католическом храме отсутствует. На алтаре располагается табернакль — хранилище для освященных гостий (круглых небольших пресных лепешек из пшеничной муки, которые выполняют роль хлеба в таинстве евхаристии по католическому обряду), сооружаемое обычно в виде шкафчика, скульптурное распятие, чаша для причастия, патена —

плоское блюдо для гостей, и корпорал — салфетка, на которую ставят чашу и патену, чтобы после освящения даров собрать с нее частицы хлеба. Иногда здесь же располагаются циборий — чаша с крышкой для хранения гостей, и монстрация — сосуд для выноса гостии во время религиозных процессий.

Перед алтарем совершается важнейшее католическое богослужение — месса, соответствующая православной литургии. Она состоит из литургии слова, являющейся аналогом древней литургии оглашенных (членов общины, не принявших крещения), во время которой читается Писание и произносится проповедь, по воскресным и праздничным дням читается и поется Символ веры; далее следует евхаристическая литургия (аналог — литургия верных), которая состоит из евхаристической молитвы (ранее — канона освящения), причащения и заключительных обрядов. Чтение молитв и исполнение песнопений чаще всего сопровождается органом, но католическая практика допускает и инструментальную музыку. До решений II Ватиканского собора католическое богослужение могло совершаться только на латинском языке (отсюда синоним католицизма — латинский обряд). Собор разрешил проведение службы с соблюдением всех канонических требований на национальных языках. Тогда же были разрешены включения в мессу мелодий, исполняемых на национальных музыкальных инструментах, что нашло широкое применение среди африканских католиков.

Облачение священников разделяется на повседневное и литургическое. Повседневная одежда священника, сутана, — длинное одеяние со стоячим воротником, наглухо застегнутое сверху донизу. У священника сутана черная, у епископа — фиолетовая, у кардинала — красная, у папы — белая. Форма литургических одежд восходит к одеждам римлян IV–V вв. Эти облачения должны напоминать о добродетелях и обязанностях священников. Для совершения мессы поверх сутаны надевается белая длинная рубашка, иногда украшенная кружевами — альба (от лат. *alba* — белая), плетеный пояс, наминающий о веревках, которыми был связан Иисус во время ареста, и стола — лента, надеваемая на шею (соответствует православной епитрахили), которая символизирует власть священника. Поверх этого надевается орнат (от лат. *ornatus* — украшаю), безрукавная накидка с вырезом, изготовляемая из бархата или парчи, символизирующая груз евангельского учения. Для совершения других служб, например процессий, священником надевается рубашка до колен — комжа и плащ капа, часто именуемый плувиял, поскольку он защищает от дождя (от лат. *pluvium* — дождь). Головной убор священника — четырехугольная шапочка биретта. Епископы но-

сят на голове митру, которая со времени папы Павла VI (1963–1978) заменила и традиционную тиару первосвященников.

В католических храмах верующие обычно сидят и должны вставать только при чтении Евангелия и при вознесении Святых даров. Храмы, помимо алтарей, украшаются живописными и скульптурными изображениями. Таинство исповеди совершается у специальных кабинок, окна которых обычно закрываются решетками и занавесками, что должно обеспечить анонимность покаяния. При входе в храм помещается чаша со святой водой.

Видное место в католической практике занимает почитание святых, то есть лиц, наделенных Богом за свою веру способностью творить чудеса и выступать в качестве помощников. Это представление сложилось в ранней церкви на основе поклонения останкам мучеников, пострадавших во время гонений на христиан. В IV–V вв. возникло представление, что жизнь, полная самоотречения, равна по святости мученичеству. Таких святых стали называть исповедниками. В католической церкви сложилась двухступенчатая процедура приобщения к лику святых. Первая ступень — беатификация, то есть признание блаженным, утверждаемое специальной папской конгрегацией, вторая — канонизация, то есть признание святым, утверждаемое папой. С почитанием святых связана практика паломничества в Палестину, к святым местам, и почитание мощей, занимающие в католицизме важное место. В раннем Средневековье широкое распространение культа святых привело к соединению его с народными, часто дохристианскими верованиями. Это породило поклонение святым как покровителям ремесел и других видов деятельности, защитникам и помощникам в обыденных делах. Так, св. Иосифа считали своим патроном плотники, св. Екатерину — колесные мастера, св. Губерга — охотники, св. Элигия — ювелиры, св. Варвару — пожарные, св. Цецилию — музыканты. Особо почитались святые целители. Среди них главенствующее положение занимали св. Антоний — защитник от гангрены (отсюда народное название «антонов огонь») и св. Себастьян — защитник от чумы. Многие святые почитались как покровители стран и народов: например, св. Франциск Ассизский — Италии, св. Георгий — Англии, св. Людовик IX — Франции, св. Вацлав — Чехии, св. Антоний Падуанский — Португалии. Патронат, как правило, определялся важнейшими эпизодами деяний святого и не ограничивался одной сферой. Колесные мастера потому почитали св. Екатерину, что она претерпела казнь через колесование, но ее образованность и споры с языческими философами сделали ее покровительницей учащихся, адвокатов и фи-

лософов. Наконец, всеобщее почитание она приобрела как защитница девочек. В настоящее время католическая церковь чтит память около 3000 святых, но праздники в честь только 58 из них имеют общецерковное значение.

В католицизме весьма развито почитание святых мест, под которыми понимаются те области Палестины, которые связаны с ветхозаветными событиями и новозаветной историей, и священных мест, то есть связанных с захоронениями святых или с видениями, чудесами и т. д. Паломничества в Палестину, обычно именовавшуюся в церковной традиции Святой землей, начались в IV в. и практиковались на протяжении всего Средневековья. Исламские завоевания вызвали, с одной стороны, идею Крестовых походов, ставивших своей целью освобождение христианских святынь Иерусалима от власти мусульман, а с другой — усиление почитания священных мест в самой Европе. Наряду с Римскими святынями, связанными с проповедью и мученичеством апостолов Петра и Павла, почитание которых возникло еще во II–III вв., с IX в. огромной популярностью пользовалась гробница апостола Иакова в испанском городе Кампостелло. С конца XV в. на первый план выходит почитание Дома Девы Марии в Лорето, куда, по легенде, его принесли из Иерусалима ангелы. В XIX в. особое значение как центр паломничества приобрел Лурд, город на юго-западе Франции, в окрестностях которого произошло явление Богоматери 14-летней девочке Бернадетте Субиру, которое, по ее свидетельству, повторялось 18 раз. В XX в. подобное значение приобрела деревушка близ Лиссабона Фатима, в окрестностях которой в 1917 г., по рассказам трех крестьянских детей, также произошло явление Богоматери. Наряду с этим важнейшими центрами почитается и священные места более локального значения.

Монашество пришло с Востока на Запад в IV в., но истинным отцом-основателем западного монашества по праву считается св. Бенедикт Нурсийский (ок. 480–543). Монастырь в Монте Кассино (Италия), основанный им, стал образцом для создаваемых по всей Западной Европе монашеских объединений. Составленные св. Бенедиктом «Правила» требовали от братьев совместного проживания, послушания, воздержания и обязательного труда. Достоинно внимания то обстоятельство, что через несколько десятилетий после основания ордена монастырская практика уравнила в правах физический и умственный труд. В середине V в. возникает и стремление слить миссию духовенства и идею монашества, что нашло отражение в создании объединений августинских уставных (или регулярных) каноников,

которые, будучи священниками, жили в монашеских объединениях. Поскольку начало такой практике положил св. Августин, который, будучи епископом Гиппона, собрал в своем доме местное духовенство и образовал тем самым некое подобие монастыря, то такой тип монашества получил название августинского. Так сложилась католическая (не имеющая аналога в православии) практика разделения монашества на ордена. Со временем два первоначальных объединения стали дробиться, и в XI–XII вв. от них стали отделяться новые ордена — цистерцианцы, картезианцы, кармелиты. В это же время в Палестине, после Крестовых походов, возникают духовно-рыцарские ордена, сочетавшие в своих уставах и деятельности монашеские идеалы и воинское ремесло. Наиболее известны из них госпитальеры (иоаниты, впоследствии получившие название мальтийских рыцарей), тамплиеры (храмовники, чьи объединения были запрещены в 1312 г. под давлением французского короля Филиппа IV Красивого) и тевтонский орден, перенесший свою деятельность в Северо-Восточную Европу и прекративший свое существование в XVI в. В XIII в. появляется новый тип монашества — нищенствующие ордена, среди которых наиболее знаменитыми являются доминиканский, основанный св. Домиником (1170–1221), и францисканский, основанный св. Франциском Ассизским (1181/82–1226). Если францисканцы (официальное название — Орден меньших братьев) сочетали проповедь любви и милосердия с практической деятельностью по организации больниц и приютов, то доминиканцы (официальное название — Орден братьев-проповедников) сочетали проповедь и ученые занятия с обязанностями инквизиторов, которые были переданы им в 1233 г. Оба этих монашеских объединения имеют как мужские, так и женские ветви. В XVI в. возникает новый орден — Сообщество Иисуса (иезуиты), который со временем приобрел в церкви наибольшее влияние. В XX в. наиболее заметным событием монашеской жизни стало основание в 1948 г. матерью Терезой в Калькутте Ордена милосердной христианской любви, поставившего своей целью самоотверженное служение беднейшим людям. В настоящее время насчитывается около 140 монашеских объединений. Руководит ими Конгрегация по делам институтов освященной жизни и обществ апостольской жизни. Число католических монахов к началу 90-х гг. XX в. было около 214 тысяч (из них около 149 тысяч — священники), а монахинь — около 908 тысяч.

Важнейшие события истории католицизма. Для католической церкви характерен принцип догматического развития, который затруднял ее общение с другими христианскими церквями и был од-

ной из причин разделения с православием. В основе этого принципа лежало учение о праве Собора приводить традиционное положение в соответствии с живым голосом (то есть с существующей практикой) церкви, которая, руководимая Святым Духом, обладает способностью непогрешимого толкования вероучения. Своеобразие католических догматической, литургической и организационной практик накапливалось столетиями. В этом и коренится основная причина разделения церкви на Западную (католическую) и Восточную (православную). Но в конкретной исторической ситуации основной причиной стало соперничество между папой римским и главой православной церкви — Патриархом Константинопольским. Впервые этот конфликт принял открытую форму в 60-х гг. IX в., когда папа Николай I не признал смещение патриарха Игнатия, совершенное императором Михаилом III, и возведение на его место Фотия, не имевшего к моменту назначения ни монашеского пострига, ни священнического сана, но прославившегося своею ученостью. Николай I в 863 г. предал Фотия анафеме (отлучил от церкви). В свою очередь Фотий, недовольный усилением позиций Римской церкви в недавно христианизированной Болгарии, объявил в 867 г. о низложении Николая I и впервые выдвинул обвинение против папства, допустившего уклонение от истинного вероучения церкви, которое проявилось в признании учения об исхождении Святого Духа от Отца и Сына. Так *филиоке* впервые стало вероучительным разделом между христианским Западом и Востоком. Правда, в тот момент разделение еще не стало окончательным. Восстановлению непрочного единства способствовала смерть Николая I в конце 867 г. и в том же году свержение Михаила III Василием I Македонянином, с последовавшим за ним удалением Фотия.

Окончательное разделение церкви произошло в XI в. при папе римском Льве IX и Константинопольском Патриархе Михаиле Кируларии. Поводом послужило стремление папы ввести обычаи Латинской церкви в диоцезах Южной Италии, где традиционно находились Византийские владения. Патриарх и папа вступили в дипломатическую переписку, а в Константинополь было отправлено посольство, во главе которого стоял кардинал Гумберт Сильва Кандидский, своей заносчивостью восстановивший против себя высшее духовенство Византии. Когда папские послы увидели, что им не удастся переубедить своих оппонентов, они составили акт отлучения патриарха и Греческой церкви и, положив его во время богослужения на престол храма св. Софии, покинули Константинополь. На соборе, созванном Михаилом Кируларием в 1054 г., папские легаты были преданы проклятию. Восточная

церковь объявила о своем отделении от церкви Западной, и тем самым было положено начало окончательному разделению, поскольку все восточные патриархи поддержали Константинопольского.

Этот раскол сохраняется и в настоящее время, но начавшееся в 60-е гг. XX в. католическое экуменическое движение способствовало тому, что на заключительном заседании II Ватиканского собора 7 декабря 1965 года папа Павел VI отменил отлучение от церкви Михаила Кирулария. Одновременно в храме св. Ирины в Константинополе (ныне Стамбуле) была проведена церемония отмены анафемы папским легатам и обвинений Римской церкви в извращении веры.

Таким образом, собственно история католической церкви начинается с конца IX века. Церковь была уже крепко связана с новыми государственными образованиями, в первую очередь с Франкской империей, достигшей вершины своего могущества при Карле Великом (768–814), создавшем модель отношений монарха и папы. Но начавшийся после смерти Карла распад империи сказался и на католической церкви. В начале X в. папский престол стал игрушкой в руках политических кланов, образованных римской знатью. На протяжении нескольких десятилетий власть в Риме находилась в руках семейства консула Теофилакты, жена которого Теодора и дочери Мароция и Теодора Младшая с помощью интриг возводили на папский престол своих родственников и любовников и свергали неудобных им первосвященников. Именно эта обстановка способствовала возникновению легенды о женщине-папе, историческая необоснованность которой была доказана еще в XIX в. В 962 г. германский король Оттон I короновался в Риме императорской короной, положив тем самым начало новому государству — Священной Римской империи, которая включала в себя и Итальянские земли, но эти изменения не привели к существенному изменению обстановки в Вечном городе. В этой ситуации императорская власть сумела поставить церковь в полную зависимость, и в германских и итальянских землях назначение епископов — инвеститура — стало делом светских властей; следствием такой политики стало более широкое обмирщение церкви.

Движение за реформу церкви, подготовленное в бургундском монастыре Клюни, начавшееся в X в. и захватившее следующее столетие, поставило своей целью восстановление церковной и монастырской дисциплины и укрепление авторитета папства. За несколько десятилетий была создана система монастырей, подчиненных непосредственно Риму, введен celibat, установлены жесткие правила избрания Римского первосвященника, начата борьба с торговлей церковными

должностями (симонией). Именно в клонийских кругах возникла программа папской теократии, которую пытались реализовать Григорий VII и Иннокентий III. Суть ее была выражена в формуле: «Светская власть является отражением сияния папского авторитета, подобно Луне, отражающей свет Солнца».

В XI–XII вв. основным стержнем политики католической церкви стал вопрос об инвеституре. Папы настаивали на том, что светская власть не имеет права вмешиваться в духовные дела, каковым является поставление епископа, а императоры указывали на то, что епископы, имеющие земельные владения, должны получать право на владение ими наравне с другими феодалами, то есть из рук государя. Кульминацией этого противостояния было отлучение в 1076 г. императора Генриха IV папой Григорием VII. Император был вынужден в 1077 г. пойти на покаяние к папе в замок Каноссу в Италии, и это событие стало символом папского могущества. Но все же папские требования, связанные с инвеститурой, полностью осуществить не удалось. В 1122 г. был заключен так называемый Вормский конкордат, согласно которому и папа и император имеют право поставления, притом, что папа вручает епископу символ духовной власти — посох, а император возводит его в права земельного владения. Уже один этот факт свидетельствует о тесных связях католической церкви с феодальными порядками.

В это же время начались Крестовые походы. Хотя главной целью движения было объявлено освобождение от неверных христианских святынь на Востоке, в первую очередь Гроба Господня, крестовые походы имели вполне прозаическую основу. В Западной Европе было много безземельных рыцарей, видевших единственный источник средств в ведении междоусобных войн. Все попытки церкви ввести ограничения на ведение войн путем запрета военных действий в дни христианских праздников (так называемого Божьего мира) успеха не имели. Перспектива войны на Востоке нашла отклик не только среди рыцарства. Для простого люда она открывала возможность освобождения от долговых обязательств, а для итальянских купцов — перспективу монополизации торговли с Востоком. В 1099 г., во время I Крестового похода был взят Иерусалим, и вокруг него образовалось королевство, организованное по типу феодальных государств Европы. Однако в 1187 г. мусульманам удалось освободить город, и все попытки его возвращения не имели успеха. Последующие Крестовые походы свидетельствовали об упадке самой идеи движения. Во время IV Крестового похода в 1204 г. был захвачен Константинополь, что стало ре-

альным доказательством окончательного разделения Церкви. В 1270 г. состоялся последний — VII Крестовый поход в Тунис, руководил им король Франции Людовик IX Святой.

В XII—XIII вв. сложилось наиболее значительное направление в средневековой философии — схоластика (от лат. *schola* — школа, то есть школьная философия). Схоластика стремилась дать новое, более глубокое теоретическое обоснование богословию, в котором в это время преобладали восходившие к патристике воззрения о главенстве веры, а не стремление понять ее смысл. Схоласты, в противовес этому, провозгласили более высокую оценку доводов разума и допустили использование логической аргументации для обоснования положений веры. По этой причине в их среде возникло необычайно высокое почтение философии Аристотеля. Важнейший представитель схоластики Фома Аквинский (1225/26–1274) выдвинул теорию, согласно которой одни положения вероучения могут быть доказаны рационально (бытие Бога), другие же, основанные на непреложных истинах Божественного откровения, должны быть приняты на веру (догмат о триединстве). В результате схоластика сочетала рационализм и авторитаризм мышления, который со временем занял главенствующее положение, что и породило в XV в. глубокий кризис схоластики.

Пережив в начале XIII в., в правление Иннокентия III (1198–1216) вершину своего могущества, папство столкнулось в XIII—XIV вв. с новой силой — нарождающимися централизованными монархиями. Наиболее ярким эпизодом этого конфликта стало соперничество французского короля Филиппа IV Красивого (1285–1314) и папы Бонифация VIII (1294–1303), во время которого французское духовенство, возмущенное вмешательством папы во внутренние дела своей страны, поддержало короля и потребовало смещения папы. Посланцы Филиппа IV захватили папу в итальянском городе Ананьи. Не вынеся оскорблений, Бонифаций VIII скончался. Результатом победы Филиппа IV стало переселение главы католической церкви из Рима в город Авиньон, находившийся вблизи французской границы, где они попали в полную зависимость от королевской власти. Период с 1309 по 1377 г., в течение которого папский престол занимали только выходцы из Франции, получил название Авиньонского пленения.

Возвращение папы в Рим в 1377 г. вызвало еще большие смуты. Кардиналы, оставшиеся в Авиньоне, избрали своего папу, и до 1417 г. в церкви существовало сразу несколько пап: в 1409 г., на соборе в Пизе, в дополнение к Римскому и Авиньонскому был избран соборный папа Александр V. Конец Великой схизме (расколу) положил Конс-

танцкий собор, созданный в 1414 г., который низложил всех трех пап и избрал нового — Мартина V (1417–1431). Помимо вопроса о папской власти собор в 1415 г. осудил на смерть чешского реформатора Яна Гуса, осуждавшего злоупотребления папства и требовавшего коренной реформы церкви (проповеди на национальных языках и причастия хлебом и вином для мирян). Его казнь положила начало многолетним гражданским войнам в Чехии.

История церкви в XV — начале XVI в. определялась тем, что возвратившиеся в Италию папы на десятилетия оказались втянутыми в региональную итальянскую политику, часто переплетавшуюся с семейными делами первосвященников, и отодвинули на второй план церковные дела. Именно в это время крайних пределов достигает практика nepos (лат. *peros* — племянник), в соответствии с которой папы раздавали церковные должности своим родственникам и детям, которых стыдливо именовали племянниками. Однако, увлеченные интригами, папы ослабили духовную цензуру, что способствовало развитию первой в истории европейской культуры светской идейной программы — гуманизма, ставшего основой культуры Возрождения.

В XVI–XVII вв., в условиях усиления Реформации, в католической церкви развернулось широкое церковно-политическое движение — Контрреформация, ставившая целью восстановление утраченных Римом позиций. Ее проявлениями были: утверждение Ордена иезуитов (1540), реорганизация инквизиции (1542), публикация «Индекса запрещенных книг» (списка книг, чтение которых католикам запрещалось, просуществовавшего с 1559 по 1966) и созыв Тридентского собора, проходившего с перерывами с 1545 по 1563 г., укрепившего традиционную ортодоксию и осудившего все положения протестантских учений. Идеологии Контрреформации было свойственно стремление подчинить науку церковному авторитету. Примером этого было преследование коперниканства, ознаменовавшееся сожжением в 1600 г. Джордано Бруно и осуждением в 1633 г. Галилео Галилея. Вместе с тем церковь не отказывалась от использования практических результатов естествознания: в 1582 г. папа Григорий XIII утвердил новый календарь, получивший от его имени наименование Григорианского (так называемый новый стиль), при составлении которого использовались достижения современной астрономии.

Политическое выражение Контрреформации — религиозные войны в Германии и Франции; кульминационным событием последних стала резня протестантов в Париже в 1572 г. — так называемая Варфоломеевская ночь; политика Испании в Нидерландах, вызвавшая

мощное восстание, завершившееся образованием протестантской Голландии, а также ее борьба против Англии, приведшая к гибели в 1588 г. испанского флота — знаменитой «Непобедимой армады». К середине XVII в. католической церкви ценой огромных усилий удалось укрепить свои институты и сохранить свои позиции во Франции, Южных Нидерландах и Западных Германских землях. Но религиозно-политическая ситуация в Европе изменилась кардинальным образом. На смену средневековому церковному единству пришло вероисповедное многообразие, в котором католицизм стал лишь одной из конфессий, наряду с лютеранством, кальвинизмом и англиканством.

В XVIII в. церковь пыталась играть роль арбитра в делах европейской политики. Идеологически она продолжала линию Контрреформации, что вылилось в широкую кампанию против идей Просвещения. В 1755 г. был запрещен дальнейший выпуск «Энциклопедии», редактировавшейся Д. Дидро. Во время Великой французской революции церковь, вставшая на сторону старого порядка, была подвергнута суровым гонениям. Были конфискованы церковные земли и распущены все монашеские ордена. В ходе кампании дехристианизации, проходившей в 1792–1793 гг., практически были прекращены богослужения на всей территории Франции. В 1801 г. Наполеон Бонапарт заключил конкордат (соглашение) с папой Пием VII, согласно которому католицизм был восстановлен как религия большинства французов, но не получил статуса государственной религии.

После падения Наполеона I в 1815 г. и Венского конгресса Церковь пыталась восстановить свои позиции. Однако этому препятствовали общественные изменения, произошедшие после Французской революции в большинстве стран Европы — возврат ряда правительств к принципам буржуазного антиклерикализма, разумеется, без крайностей эпохи дехристианизации (например, во Франции и Бельгии после революции 1830 г. были восстановлены принципы конкордата 1801 г., уравнившие в правах последователей всех религий) — и освободительное движение в самой Италии. Объединение Италии, состоявшееся в 1860–1870 гг., было враждебно встречено папой Пием IX (1846–1878), отлучившим от церкви первого короля объединенной Италии Виктора-Эммануила I. В догматической и организационной сфере католическая церковь в XIX в. оставалась на консервативных позициях. Все попытки реформ и любые прогрессивные идеи встречали неизменное осуждение. В 1864 г. был издан знаменитый «Перечень главнейших заблуждений нашего времени» (обычно именуемый по первому латинскому слову названия Syllabus), в котором осужда-

лись не только атеизм, социалистические и коммунистические идеи, но и свобода совести, светская школа, гражданский брак и многое другое. В конце XIX в. церковь попыталась оказать влияние на политическую жизнь с помощью католических партий и рабочих организаций, которые начали создаваться по инициативе папы Льва XIII (1878–1903).

В XX в. церковь оказалась в сложных условиях. Уже достаточно связанная с традиционными буржуазными государственными институтами, она в ряде случаев была вынуждена поддерживать консервативные силы, что вызывало возражения со стороны рядовых верующих. Подобные политические компромиссы, особенно с фашистским режимом Б. Муссолини, способствовали радикализации рабочего движения и проникновению в широкие массы коммунистических идей. Не всегда последовательной была позиция церкви и в отношении жестких тоталитарных режимов. Если в отношении коммунистических диктатур вследствие их откровенного атеистического характера церковь занимала, во всяком случае до 1960-х гг., непримиримую позицию, то в отношении враждебного ей, но вынужденного до поры считаться с мнением части немцев-католиков гитлеровского режима ее позиция была непоследовательной, а иногда, как во время нацистской оккупации Италии, вызывающе нейтральной. В Латинской Америке широкой поддержкой церкви пользовались диктаторские режимы; именно этим вызвано то причудливое сочетание христианских и марксистских постулатов, которое нашло отражение в движении Мятёжной церкви и теологии освобождения в 60–80-е гг. прошлого века.

Политическая ситуация и изменение отношения к церкви в обществе в середине XX в. заставили папу Иоанна XXIII (1958–1963) начать реформу всей структуры и вероучения церкви. Для этого в 1962 г. был созван II Ватиканский собор, завершившийся в 1965 г. Его решения сыграли огромную роль в обновлении церковной жизни. Католическая церковь провозгласила, что она вероучительно не связывает себя ни с какой формой отношения к собственности. Это дало ей возможность занять позицию конструктивной критики многих отрицательных сторон жизни стран Запада. Церковь провозгласила курс на развитие движения в защиту мира и осудила любые формы военного решения спорных вопросов. Изменения в области вероучения были также радикальными: провозглашен курс на достижение христианского единства; осуждены проявления религиозной нетерпимости и антисемитизма, в прошлом свойственные католической церкви; иначе сформулирована задача духовенства — служить людям, а не создавать некую форму

власти; появилось стремление шире его использовать в деле евангелизации общества мирян. Впрочем, на практике воплощение решений Собора проходило не всегда успешно. Например, папа Иоанн-Павел II (1978–2005) внес в литургическую практику ряд изменений, восстановивших старые богослужебные нормы. И тем не менее, после II Ватиканского собора отмечается оживление деятельности католической церкви, что нашло особое отражение в ее восточной политике, поддержавшей стремление к обновлению политических систем стран Центральной и Восточной Европы в начале 90-х гг. XX в.

Католицизм в России. Древняя Русь еще в X в. поддерживала связи со Святым престолом, а в XI–XII вв., в силу возросших хозяйственных связей, во многих русских городах появляются католические общины, которые свободно строят храмы (например, в Новгороде их было сразу два — Св. Николая и Св. Петра), их члены часто поступают на службу к князьям, вступают в браки с православными. Ситуация резко меняется с начала XIII в., когда после захвата Константинополя крестоносцами в 1204 г. реально осознается разделение церквей, а татаро-монгольское нашествие и завоевание Византии турками надолго оторвало православные народы, в том числе и русский, от Западной Европы. Отношение к католической церкви вплоть до конца XVII в. было резко негативным, только в самом конце столетия в Москве для жителей иностранной слободы была построена небольшая деревянная церковь.

Коренной перелом в отношении к Католической церкви произошел в России в царствование Петра Великого (1682–1725). Начавший реформы всего государственного и общественного устройства страны, он открыл иностранцам, среди которых было много католиков, широкий доступ на русскую службу. В царствование Петра Великого, а затем Екатерины Великой (1762–1796) утвердились сохранившиеся до 1917 г. основные принципы отношения российских властей к католикам (они распространялись и на представителей других конфессий, кроме иудаизма и тех христианских направлений, которые считались сектантскими). Последователи разрешенных конфессий имели право свободного исповедания своей религии, при условии политической лояльности и отказа от миссионерской деятельности среди православных россиян (для последних переход в другую религию был уголовно наказуемым преступлением). Межконфессиональные браки с представителями других христианских направлений признавались закон-

ными, но при наличии одного из супругов, исповедующего православие, дети автоматически становились православными.

В начале XX в. на территории собственно России (без учета территорий стран Балтии, Польши, Украины и Белоруссии) проживало 500 тыс. католиков и существовало около 150 храмов. Революция 1917 г., провозгласившая свободу совести и ликвидировавшая государственное положение православной церкви, не принесла католикам ожидаемых свобод. Как и другие религиозные организации, католическая церковь на протяжении многих десятилетий подвергалась гонениям и к началу перестройки в России имела только два храма — один в Москве и один в Ленинграде. Начавшиеся демократические преобразования позволили восстановить церковную структуру на территории тогдашнего Советского Союза, а затем и России. Уже в 1994 г. в России существовало 128 католических приходов, а в конце 2010 г. их насчитывалось более 200.

Католицизм сыграл и продолжает играть огромную роль в духовной жизни Запада. Именно благодаря тому, что церковь вместе с латинским языком сохранила часть древнего наследия, стал возможен тот синтез германского и романского начал, который и определил всю дальнейшую культуру Европы. Сложившаяся в лоне католической церкви схоластика с ее приверженностью к логической системе доказательств приучила европейца к тому типу мышления, который стал основой всего многоликого европейского рационализма. Католицизм вызвал к жизни такие великие художественные системы, как готика и барокко. Не без влияния католической церкви сформировался рыцарский идеал поведения, который в конце Средних веков перестал быть достоянием только высших слоев общества — став одной из составных частей европейской этики, он способствовал укреплению в человеке чувства собственного достоинства и формированию нормативной вежливости. Наконец, католическая церковь на протяжении столетий стремилась, пусть не всегда последовательно, установить в качестве основополагающих принципов общественного бытия идеи мира и согласия, чему во многом способствовало ее наднациональное устройство. И если на протяжении многих веков истории достичь этого во всей полноте не удавалось, то это не умаляет величия благородных идеалов католицизма.

Вопросы для повторения

1. В каких странах католическая церковь занимает господствующее положение?
2. Что такое папство как церковный институт?
3. Каково содержание католического вероучения?
4. Каковы особенности католической культовой практики?
5. Вспомните основные этапы истории католической церкви.

Рекомендуемая литература

Аверинцев С. С. Послесловие // Христианство. Энциклопедический словарь в трех томах. М., 1995. Т. 3. С. 464–488.

Гергей Е. История папства. М., 1996.

Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.

Католицизм. Словарь. М., 1991.

Ковальский Я. Папы и папство. М., 1991.

Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи. М., 1997.

Лиценбергер О. А. Римско-католическая церковь в России. Саратов, 2001.

Лорци Й. История церкви, рассмотренная в связи с историей идей. Т. 1. Древность и Средние века. М., 1999; Т. 2. Новое время. М., 2000.

Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии: Латинская патристика. М., 1979.

Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. М., 1998.

Рашкова Р. Т. Католицизм. СПб., 2007.

Христианское вероучение: Догматические тексты учительства Церкви (III–XX вв.). СПб., 2002.

2.5. Протестантизм

Протестантизм представляет собой треть, наряду с православием и католицизмом, крупное течение в христианстве, насчитывающее в настоящий момент более 500 миллионов приверженцев и получившее распространение на всех континентах, но прежде всего в Северной Европе (Великобритания, Скандинавские страны, Германия) и в Северной Америке (Канада, США). Особенностью протестантизма является его многоликость, наличие большого числа различных церквей и направлений при отсутствии полного догматического, как в православии, и догматически-организационного, как в католицизме,

единства между ними. В рамках отдельных протестантских конфессий идейное и организационное единство также часто не имеет жесткой фиксации, но, тем не менее, для их приверженцев характерно представление о протестантской общности как силе, принципиально отличающейся как от католицизма, так и от православия. Протестантские церкви занимают ведущее положение в образованном в 1948 г. Всемирном совете церквей — руководящем органе экуменического движения, направленного на постепенное преодоление различий между христианскими конфессиями.

Реформация. Становление основных протестантских направлений. Протестантизм сформировался в процессе европейской Реформации XVI в. (от лат. *reformatio* — исправление, преобразование) и тесно примыкающей к ней эпохи религиозных войн, завершившейся в середине XVII в. Реформация представляла собой религиозно-общественное движение, направленное против католической церкви, приведшее не только к рождению протестантизма, но и к существенным политическим, культурным, социальным сдвигам в развитии европейской цивилизации. Важнейшие предпосылки Реформации сводятся к следующему.

Во-первых, в XIV–XVI вв. католическая церковь и ее важнейший институт — папство переживали глубокий и затяжной кризис. Церковные должности часто фактически покупались и продавались, занимавшие их лица откровенно ставили во главу угла стремление к обогащению, соблюдение celibата стало настолько редким явлением, что, например, в Швейцарии при поставлении нового священника община часто требовала, чтобы он немедленно завел любовницу, дабы честь местных девушек не была под угрозой. Скандальной репутацией пользовались многие монастыри. Папство погрязло в решении сиюминутных политических вопросов, связанных с положением владений папского государства в Италии. Постоянно нуждаясь в средствах, папы поощряли продажу индульгенций — грамот, свидетельствовавших об отпущении грехов, в том числе и еще не совершенных.

Во-вторых, по мере обмирщения католическая церковь постепенно утратила прежние возможности для тотального контроля над духовной жизнью западноевропейского общества. В XIV–XV вв. происходит развитие идеологии ренессансного гуманизма. Гуманисты (Л. Валла, М. Фичино, Э. Роттердамский и др.) активно отстаивали идеалы личного достоинства, права на свободный поиск истины. Не порывая с католической церковью, гуманисты критиковали многочисленные «злоупотребления» в церковной жизни. Пристально изучая Священ-

ное Писание, они стремились к восстановлению первоначальной «чистоты» христианства. Движение гуманистов было светским по своему характеру. Вместе с тем гуманисты были далеки от абсолютизации истинности выводов, сделанных ими при изучении Библии, тем более от навязывания их силой. Добавим, что изобретение в середине XV в. книгопечатания И. Гутенбергом делало трудноосуществимым запрет католической церкви на чтение Библии мирянами, который имел целью закрепление позиций духовенства в качестве монопольного обладателя и интерпретатора содержащейся в ней «истины».

В-третьих, немалое значение имело становление в XIV–XV вв. в Европе крупных национальных государств. Их правители часто тяготились зависимостью от папства, с раздражением смотрели на утекшие из их стран богатства в результате многочисленных поборов в пользу католической церкви. Многие представители светской власти хотели сами контролировать церковь в пределах своих владений. Следует подчеркнуть следующее: Реформация победит только там, где она будет поддержана государственной властью.

В-четвертых, поддержки светской власти активно искали новые слои бюргеров-предпринимателей (буржуазии). Обладая развитым чувством личного достоинства, они не только возмущались несоответствием католической церкви своей миссии, но и ее доктриной, не одобрявшей буржуазной предприимчивости.

Как и у каждого крупного движения, у Реформации имелись свои предшественники. К их числу можно отнести прежде всего английского теолога Джона Уиклифа (1320–1384), который еще во второй половине XIV в. выступал в пользу независимости английской Церкви от папства, осуждал культ святых, практику продажи индульгенций. Считая Священное Писание единственным источником вероучения, Уиклиф перевел Библию на английский язык. Профессор богословия в Пражском университете Ян Гус (1371–1415), известный своей критикой духовенства, открыто поддержал идеи Уиклифа. Представ перед Констанцским церковным собором (1414), он требовал опровержения своих мнений на основании Священного Писания. Гус отказался отречься от своих «заблуждений» и был сожжен на костре по обвинению в ереси.

Однако только к началу XVI столетия сложилась ситуация, в которой все отмеченные выше причины недовольства католической церковью проявились наиболее очевидным образом. Началом Реформации традиционно считается 31 октября 1517 г., когда монах-августинец *Мартин Лютер* (1483–1546) обнародовал в небольшом германском

городе Виттенберге 95 тезисов, обличавших практику продажи индульгенций. Они были составлены достаточно осторожно и не содержали в себе резких выпадов против папства. Основная идея — необходимость внутреннего чистосердечного раскаяния грешника, которое не могут заменить никакие искупительные пожертвования. Лютер утверждал, что те, кто полагает возможным достигнуть спасения благодаря индульгенциям, отправятся к дьяволу, а всякий христианин, искренне раскаивающийся в своих грехах, имеет прощение и без папских грамот. Тезисы были немедленно напечатаны и широко распространены по Германии, принеся известность их автору.

К положениям, представленным в тезисах, Лютер шел уже давно. Мучительные размышления о путях достижения спасения, чтение богословской литературы, умерщвление плоти, тяжелые посты сочетались у него с пристальным анализом библейского текста. Обратив внимание на приводимые апостолом Павлом слова «праведный верой жив будет» (Рим. 1:17), Лютер пришел к выводу, что человек оправдывается перед Богом одной лишь верой, а монашеский аскетизм, «добрые дела» сами по себе для Бога безразличны. Впоследствии положение об оправдании верой (*sola fide*), которая понималась как непосредственное действие Святого Духа в человеке, приводящее к его внутреннему перерождению, станет краеугольным камнем как лютеранства, так и протестантизма в целом. Лютером была сформулирована и доктрина о том, что спасение приходит только как Божья благодать, как незаслуженная милость, а не как что-то, заслуженное грешником (*sola gratia*).

Рим начал атаку на Лютера. В процессе его дискуссий с папскими богословами в 1518–1521 гг. критика католической церкви приобрела все более определенные очертания. Лютер подчеркивал, что он не создает какого-то нового учения, а стремится вернуться к первоначальному, истинному христианству, основанному на Священном Писании. Он даже говорил о своей готовности отречься от «заблуждений» в том случае, если ему предъявят убедительные доказательства, основанные исключительно на свидетельстве Писания, а не на авторитете папства и церковных соборов. «...Ни в коем случае вы не должны говорить, — писал Лютер впоследствии, — “я — лютеранин” или “я — папист”... Но если вы убеждены, что учение Лютера согласно с Евангелием, а учение папы — нет... вы должны говорить: “Мне все равно, негодяй Лютер или святой, но то, чему он учит, — не его учение, а Христово”». Так утверждается еще одна важнейшая протестантская идея — о Библии как единственном судье и авторитете в вопросах веры (*sola scriptura*).

Дискуссии Лютера с посланцами папства очень скоро обнаружили принципиальное различие исходных позиций: с одной стороны — «только Писание», с другой — равнозначность Писания и католического Предания при фактическом приоритете последнего над первым. В 1520 г. Рим обнародовал буллу об отлучении немецкого реформатора от католической церкви. Лютер же, пришедший к выводу о несоответствии Писанию всей католической иерархии и наличию церкви (в духовном смысле) всюду, где проповедует слово Божье, сжег буллу папы Льва X и сам провозгласил анафему «антихристову церковному владыке».

В прежние времена Лютер неминуемо бы оказался на костре. Но в Германии ему сочувствовали многие князья, и прежде всего Фридрих Мудрый, курфюрст Саксонии, на территории которой находился Виттенберг. Благодаря их усилиям Лютер, получив гарантии личной неприкосновенности, предстал перед императором Священной Римской империи Карлом V и имперским сеймом в Вормсе (1521). На вопрос о том, готов ли он отказаться от своих произведений, Лютер ответил, что он внимлет лишь убеждениям, основанным на Священном Писании и доводах разума, ибо «неправомерно и несправедливо делать что-либо против совести». Его слова: «На том стою и не могу иначе» означали первую крупную победу Реформации.

Несмотря на то что около года (май 1521 — март 1522) Лютер был вынужден, скрываясь от преследований, находиться в Вартбургском замке, где он занимался переводом Библии на немецкий язык, Реформация в Германии стала развиваться очень быстрыми темпами. В ней появилось радикально-плебейское крыло во главе с Томасом Мюнцером, который интерпретировал мысль Лютера о возможности для каждого мирянина непосредственно обращаться к Писанию в том смысле, что существующий в мире порядок греховен и должен быть ниспровергнут, а имущество — обобществлено. Во время Крестьянской войны в Германии (1524–1525) восставшие требовали изменения своего положения, также ссылаясь на авторитет Библии. Среди них было немало сторонников идеи вторичного крещения «по вере» — анабаптистов, ставивших, как и Мюнцер, личную веру выше Писания, и выступавших за построение «Царства Божьего на Земле».

Лютер резко осудил Мюнцера, восставших крестьян и анабаптистов и укрепился в мысли о том, что ввести Реформацию в нужные рамки сможет только светская власть. Многие князья приступили к реформированию церкви в своих владениях, руководствуясь рецептами Лютера и его ближайшего сподвижника Филиппа Меланх-

тона. Вводилось богослужение на национальном языке, заменившее католическую мессу, из храмов активно удалялись изображения, священники стали вступать в брак, распускались монашеские ордена и закрывались монастыри. В 1530 г. было выработано «Аугсбургское исповедание веры», положившее начало лютеранской догматике как целостной системе. В нем был сформулирован принцип оправдания верой, провозглашена святость лишь двух таинств, непосредственно установленных Христом, — крещения и причастия, отвергнуты католические представления о мессе как жертве, о необходимости целибата для духовных лиц, обязательности поста, о монашестве. Земная, «видимая церковь» необходима для проповедования слова Божьего и совершения таинств, единство обрядов не является обязательным.

Однако Реформация одержала победу не во всей Германии. Многие князья сохранили приверженность католицизму, а его главной опорой оставался император. Когда на имперском сейме в Шпейере (1529) ему удалось добиться принятия мер по реставрации католицизма, князья и имперские города — сторонники Лютера зачитали «Протестацию», подчеркнув, что в делах веры они по совести могут повиноваться только Богу. С этого момента за всеми поборниками Реформации закрепилось наименование «протестанты». После того как император Карл V отклонил представленное протестантами «Аугсбургское исповедание веры», последовала серия религиозных столкновений и войн, завершившихся Аугсбургским религиозным миром (1555), провозгласившим принцип «чья власть, того и вера». Согласно этому принципу имперские князья получили право свободного выбора католического или реформированного (лютеранского) вероисповедания, а их подданные должны были следовать за монархом. Это означало как официальное признание существования реформированного христианства в Германии, так и закрепление разделения немцев на католиков и протестантов, сохраняющееся до сегодняшнего дня.

В 1520-е гг. лютеранство активно распространяется в Скандинавских странах. В Швеции с реформаторскими проповедями выступили О. и Л. Петри, а в Дании — Х. Таусен, слушавшие Лютера в Виттенберге. Но только после поддержки идей Реформации королевской властью здесь сформировались государственные лютеранские церкви — в Швеции в 1593 г., а в Дании в 1535–1537 гг. Из Дании Реформация распространилась на подконтрольные ей Норвегию и Исландию, а из Швеции — на Финляндию.

По самостоятельному пути развивалась Реформация в Швейцарии, где она началась почти в одно время с Германией. Вначале она охватила немецкоязычные районы (кантоны). Во главе движения стоял Ульрих Цвингли (1484–1531), бывший первоначально, как и Лютер, католическим священником. Опираясь на Библию и объявляя ее единственным духовным авторитетом, Цвингли активно выступал против церковной десятины, обязательности поста, celibата. После того как на диспутах в Цюрихе (1523) Цвингли одержал победу над католическими богословами, Городской совет высказался за проведение Реформации.

После гибели Цвингли в войне с католическими кантонами (1531) центр Реформации в Швейцарии сместился в ее франкоязычную часть. Здесь главной фигурой оказался француз Жан Кальвин (1509–1564), вынужденный оставить Париж из-за обвинений в принадлежности к «лютеранской ереси». Деятельность Кальвина разворачивалась в основном в Женеве, куда он прибыл в 1536 г., превратив ее впоследствии в главный оплот протестантизма. Кальвином был основан Женевский университет, где началась подготовка кадров проповедников для всей Европы. Восприняв ряд идей Лютера, Кальвин выступил как систематизатор протестантского вероучения, о чем свидетельствует его главный труд — «Наставление в христианской вере», принявший окончательную форму в 1560 г.

Подчеркивая необходимость сохранения лишь тех установлений, которые имеют ясное подтверждение в Писании, Кальвин резко критиковал католическое «идолопоклонство», культ святых, почитание реликвий. Вместе с тем при интерпретации Писания он несколько иначе расставлял акценты, чем это делали и Лютер, и Цвингли. Последние еще на Марбургском собеседовании в 1529 г. не смогли прийти к единому мнению по поводу того, присутствует ли Христос физически при совершении таинства причащения (Лютер) или просто вспоминается (Цвингли). Кальвин выдвинул собственную точку зрения, согласно которой хлеб и вино являются символами Христа.

Если для Лютера важнейшей идеей, обнаруженной в Библии, оказалось оправдание верой, то для Кальвина — всемогущество и суверенность Бога. Отсюда логически следовал выдвинутый Кальвином догмат об изначальном предопределении. Согласно нему, Бог заранее разделил людей на предопределенных к посмертному спасению (раю) и гибели (аду). Не только добрые дела, но и вера не в состоянии изменить судьбу человека. Решения Бога, как и он сам, непостижимы, а добрые и злые дела есть лишь исполнение Его предначертания. Сам Кальвин не считал догмат о предопределении центральным, но в вос-

ледствии именно он вызвал среди его последователей большие споры. В начале XVII в. голландский богослов Я. Арминий выдвинул тезис об обусловленном избрании. Если Кальвин полагал, что мы избираем Бога, потому что Он избрал нас, то Арминий, напротив, считал избрание человеком Бога начальным условием последующего божественного избрания, отводя, таким образом, значительное место свободе воли. На синоде в голландском городе Дорте (1618–1619), имевшем международный характер, взгляды Арминия подверглись осуждению. Было подчеркнуто, что Бог избирает к спасению исключительно по своей суверенной воле, и Христос умер за избранных людей, а не за все человечество. Однако арминиянство продолжало жить, оказав влияние на развитие таких протестантских направлений, как англиканство, баптизм, методизм.

Серьезные социальные последствия имел выдвинутый Кальвином тезис о «призвании» каждого христианина, которому следовало возвращать свою веру, совершенствуя себя и окружающий мир. Вместо специальных забот о спасении души Кальвин предлагал придерживаться аскетизма в мирской жизни. В Женеве, магистрат которой выполнял волю пользовавшегося непререкаемым авторитетом Кальвина, были запрещены веселые празднества, громкий смех, танцы, нарядная одежда, украшения.

Более решительной перестройке по сравнению с лютеранством подверглась и жизнь церкви. Лютер проводил грань между церковью видимой (всеми верующими хотя бы формально) и невидимой (те, кто спасен благодаря вере), предоставляя светской власти право организации первой. Кальвин же полагал, что видимая церковь должна приближаться к невидимой, поэтому явные грешники, как очевидно предызбранные к гибели, могли не допускаться в храм и лишаться причастия. Кальвин ввел демократическую церковную организацию, где каждая община верующих обладала значительной самостоятельностью. Светская власть, по мнению женевакого реформатора, должна обеспечивать наиболее благоприятные условия для деятельности видимой церкви, а если «кто пользуется королевской властью не ради служения славе Божьей, тот не король, а разбойник». Таким образом, кальвинизм изначально становился политически более активным, чем лютеранство.

В 1550–1560-е гг. кальвинизм широко распространился в Нидерландах, Шотландии, несколько раньше — во Франции (движение гугенотов). Здесь борьба католицизма и протестантизма протекала в особо острых формах (массовое избиение протестантов католиками в ночь

на 24 августа 1572 г. — «Варфоломеевская ночь»), но в итоге Реформация потерпела неудачу, поскольку отсутствовала одна из ее важнейших предпосылок — поддержка со стороны королевской власти.

Если в других европейских странах Реформация обычно начиналась «снизу», проявляясь в форме активности одного или нескольких проповедников, а затем поддерживалась или не поддерживалась государственной властью, что в конечном счете и определяло итоговый результат, то в Англии первоначальный импульс последовал «сверху». Король Генрих VIII (1509–1547) первоначально осуждал Реформацию и даже выпустил памфлет с критикой идей Лютера, за что получил от папы почетный титул «защитник веры». Любопытно, что британские монархи, даже обратившись к протестантизму, продолжают его сохранять вплоть до настоящего времени. Но когда папа Климент VII не дал Генриху согласия на расторжение брака с Екатериной Арагонской, от которой у него не было сыновей, король при поддержке парламента в 1531–1534 гг. принял ряд актов, разрывавших связи английской церкви с Римом. Согласно «Акту о супрематии» (1534) король стал «главой церкви» и без труда добился от подконтрольного ему духовенства как расторжения брака с Екатериной Арагонской, так и согласия на новый брак.

Однако в области догматики и культа английская церковь оставалась еще фактически католицизмом без папы. Только в 1540–1550-е гг., при преемнике Генриха Эдуарде VI были приняты основы вероучения и молитвенник, отмеченные влиянием лютеранства и кальвинизма. После попытки частичной реставрации католицизма в период правления Марии Тюдор (1553–1558) Реформация в Англии была продолжена Елизаветой I (1558–1603). Королева отчетливо понимала, что в стране имеются как приверженцы различных форм протестантизма, так и лица, в той или иной степени тяготеющие к католицизму. Поэтому ее целью было создание единой национальной английской церкви, способной к сочетанию различных богословских позиций. Был принят новый «Акт о супрематии» (1558), объявлявший королеву «верховным правителем церкви», а также «Акт о единообразии» (1559), устанавливавший в Англии единственно возможную форму богослужения, основанную на «Книге общих молитв» (1552). При Елизавете I окончательно возобладала идея, согласно которой английская церковь, за которой впоследствии закрепится наименование «англиканская», являет собой «средний путь» между римо-католицизмом и протестантизмом. Решительно порвав с папством, англиканство сохранило в учении и практике многие черты, сближающие его с католицизмом.

Реформация ясно обозначила разделение Европы на два лагеря — католический и протестантский, привела к оформлению трех исторических направлений протестантизма — лютеранства, кальвинизма (с ним слилось цвинглианство) и англиканства. В конце XVI — первой половине XVII вв. между протестантизмом и католицизмом продолжалось острое идейное противоборство, межгосударственные конфликты также носили в основном религиозный характер. После того как в ходе Тридцатилетней войны (1618–1648) потерпели неудачу поддержанные папством попытки германских императоров и Испании ликвидировать территориальные завоевания Реформации, а в Англии в 1688 г. был свергнут король Яков II Стюарт, стремившийся к реставрации католицизма в стране, религиозная карта Европы окончательно обрела вид, близкий к современному.

Исторические, политические, социально-экономические и культурные аспекты протестантизма. Мы видели, что несмотря на заявления реформаторов о намерении лишь восстановить исключительный авторитет Библии, ее трактовки с самого начала оказались несколько различными. Провозглашенный Реформацией принцип «частного суждения» при исследовании Писания открывал неограниченные возможности для новых поколений протестантов «вычитать» там то, что представлялось им наиболее актуальным в данный момент. Это приводит к дальнейшему дроблению протестантизма.

Среди вновь возникших течений важнейшими являются: появившиеся в XVII в. баптизм и квакерство, в XVIII в. — методизм, в XIX в. — адвентизм, в XX в. — пятидесятничество. Первоначальные протестантские направления, успевшие оформиться в государственные церкви и выработать собственные догматические системы, вначале (XVI–XVII вв.) ведут активную борьбу как с католиками, так и между собой и с новоявленными протестантами, часто прибегая к обвинению в ереси. Примерами могут служить сожжение в Женеве по инициативе Кальвина М. Сервета, отрицавшего догмат о Троице (1553), а также «Акты о единообразии» в Англии в 1550-е гг., запрещавшие в стране любое богослужение, кроме официального англиканского.

Однако к концу XVII — началу XVIII в. пробивает дорогу противоположная тенденция — к утверждению веротерпимости и движению в направлении свободы вероисповедания. В протестантских странах исчезают государственные наказания за ересь, приверженцы различных направлений — сначала протестантских, а потом и католицизма — получают свободу отправления культа, а затем и уравниваются в правах с членами государственных церквей. Данный процесс проявляется

гораздо раньше и идет значительно быстрее и последовательнее, чем тенденция к веротерпимости в католических странах. Это происходит во многом в силу характера протестантской догмы, которая, имея Библию в качестве последней и ни с чем не сопоставимой инстанции, не может быть сформулирована слишком жестко, а контрольный механизм в лице церковной иерархии по сравнению с католицизмом сильно ослаблен.

Но сама борьба за веротерпимость оказывается одним из этапов формирования совершенно новой государственной системы, имеющей правовой характер и ограничивающей любой произвол. Идея достоинства личности, ясно проявившаяся уже в культуре Возрождения, в протестантизме приобрела новое измерение. Представление о том, что человек вступает с Богом в персональные отношения, основанные на личной вере в собственное спасение без посредничества Церкви, становится в протестантизме определяющим. Поэтому возрастает индивидуальный статус человека, реализующего себя в обществе и несущего персональную ответственность перед Богом. «Никто не может установить хоть одну букву над христианином, если на то не будет его собственного согласия», — утверждал Лютер. Ясно, что такой христианин-протестант будет отстаивать собственные права и решительно противиться любому их ущемлению. Политическая свобода в протестантских странах в XVII–XIX вв. считается естественной производной от свободы интерпретации библейского текста.

Как следствие, протестантизм, особенно в своем наиболее последовательном, кальвинистском варианте, действует в направлении ограничения абсолютизма королевской власти. В протестантских странах (Нидерланды, Англия) в XVI–XVII вв. произошли **буржуазные революции**, имевшие протестантское обоснование. В Нидерландах был установлен республиканский строй, а в Англии революция, главной движущей силой которой были сторонники более решительной Реформации — пуритане (от лат. *purus* — чистый), хотя и закончилась реставрацией монархии, но укрепила влияние выборного органа — парламента.

Существенным вкладом протестантизма в развитие мировой цивилизации является создание им особой трудовой этики, ставшей идейной основой для функционирования промышленно-предпринимательского капитализма. Механизм ее функционирования был раскрыт немецким социологом М. Вебером в работе «Протестантская этика и дух капитализма» (1904–1905), считающейся классической. Вебер обратил внимание на отсутствие в протестантизме характерного для

католицизма разделения человеческой деятельности на сакральную, непосредственно угодную Богу (специальные «добрые дела»), и обычную, мирскую (торговля, ремесла и т. п.), имеющую значение для спасения лишь в том случае, если ее результаты жертвовались в пользу Церкви. Еще Лютер объявил, что всякая человеческая деятельность, если она одухотворена верой, значима для спасения, и никаких специальных сакральных действий не требуется: «Труды монахов и священников ни на йоту не отличаются в глазах Бога от трудов крестьянина в поле или женщины, работающей по хозяйству... все труды измеряются перед Богом лишь одной верой».

Значительное развитие идея «мирского призвания» христианина, сформулированная Лютером, получила в кальвинистской традиции. Для Кальвина, убежденного в своей персональной предызбранности к спасению, вопрос о четких критериях, позволяющих еще при жизни отличить спасенного человека от проклятого, просто не вставал. В дальнейшем, уже в трудах последователей Кальвина, утвердилась мысль о том, что если в жизни человеку сопутствует успех, если он реализовал себя в рамках «призвания», то это является знаком его избранничества. Характерно, что одобрялась не просто деятельность, направленная на получение прибыли, экономический успех, но активность, носящая планомерный и непрерывный характер, перемежаемая не бездумной растратой заработанных средств для удовольствия, а лишь необходимым минимальным отдыхом. Довольствоваться достигнутым, «зарывать таланты в землю» считалось неприемлемым. Идеолог английского пуританизма Р. Бакстер (1615–1691), развивая эту мысль, писал: «Если Бог укажет вам путь, следуя которому вы можете без ущерба для души своей и не вредя другим, законным образом заработать больше... и вы отвергаете это и избираете менее доходный путь, то вы тем самым препятствуете осуществлению одной из целей вашего призвания... Не для утех плоти и грешных радостей, но для Бога следует вам трудиться и богатеть». Таким образом капиталистическое предпринимательство, направленное на неустанный получение прибыли, получило религиозное освящение.

С другой стороны, покорное принятие бедности, а также лень и расточительность протестантизм всячески порицает. Особенно это характерно для североамериканского протестантизма. Постоянно задаваемый героями американских фильмов вопрос: «С тобой все в порядке?» сегодня не имеет, конечно, никакой религиозной мотивации. Тем не менее он отражает глубоко укоренившееся в американском обществе представление о том, что человек должен стремиться поднять-

ся вверх по лестнице успеха, что быть «не в порядке» стыдно, недопустимо и этого следует всеми силами избегать.

Показательно, что Реформация отнюдь не всегда побеждала в наиболее развитых странах. Но те государства, в которых протестантизм одержал верх, как правило, быстрее выходили на путь капиталистического развития (Англия и Нидерланды), двигаясь по нему наиболее решительно (США). Выравнивание уровня экономического развития протестантских и католических стран в XIX–XX вв., а затем и «экономическое чудо» в странах Юго-Восточной Азии показало, что новый тип трудовой этики может формироваться и на основе других источников. Однако именно протестантский вариант был первым и в дальнейшем использовался в качестве образца.

Определенное влияние оказывает протестантизм на процессы национального развития. Вновь сформировавшиеся протестантские церкви действовали в рамках отдельных государств и, не имея такого внешнего центра, как папство, оказывались теснее, по сравнению с католической церковью, связаны с национальной культурной традицией. Под влиянием кальвинистских представлений об «избранности к спасению» еще в колониальный период формируется идея «Очевидного Предназначения Америки» — быть для всего человечества маяком истинного христианства и наиболее последовательной Реформации. Эта идея сплачивала воедино эмигрантов, прибывавших в Северную Америку из различных протестантских государств, оказывая влияние и на католиков. Впоследствии она трансформируется в представление американцев о США как «избранной Богом» стране, являющейся маяком для всего мира в плане воплощения в жизнь общечеловеческих ценностей, и прежде всего — свободы, являющейся центральным принципом американского самосознания. С другой стороны, кальвинистские представления об «избранности» обусловили гораздо более нетерпимое отношение американцев, по сравнению с католиками-испанцами и португальцами, к коренному индейскому населению, которое они практически не стремились подключить к восприятию европейской религиозной и культурной традиции и беспощадно истребляли.

На базе протестантизма в Северной Ирландии (Ольстере) продолжается формирование нового этноса. Здесь между прибывшими в XVII в. колонистами из Англии (англиканами) и Шотландии (пресвитерианами-кальвинистами) первоначально существовали значительные трения, но постепенно, с середины XIX в., приверженцы обеих конфессий сближаются в противодействии католикам-ирландцам, именуя себя «ольстерцами» или просто «протестантами».

Противоречивое влияние оказывает протестантизм на развитие культуры и искусства. С одной стороны, борьба с «идолопоклонством», то есть наличием в храмах изображений, однозначно, по мнению многих протестантов, запрещенных Библией («Не делай себе кумира и никакого изображения... Не поклоняйся им и не служи им...» — Исх. 20: 4–5), привела в процессе Реформации к разрушению многих произведений искусства. Уничтожались алтари, алтарные преграды, статуи, иконы, витражи. Распространение протестантской этики, осуждающей праздность и ориентированной исключительно на достижение конечного практического результата, препятствует стремлению к расширению общего кругозора, получению знаний, не дающих немедленного результата, развитию философской мысли. В наиболее яркой форме эти тенденции проявляются в американской культуре.

С другой стороны, отсутствие произведений искусства в храмах (у кальвинистов) или их значительное сокращение (у лютеран) снимает вопрос о жестком следовании установленным канонам. По замыслу Лютера и Кальвина изобразительное искусство должно было украсить не храмы, а повседневную жизнь христиан. Художники и скульпторы, хотя и лишились постоянного заказчика, каковым являлась католическая церковь, но начали чувствовать себя более свободно. Сфера искусства получила импульс к секуляризации.

Согласно логике учения протестантизма, недостаточно услышать отрывки из Библии в храме из уст священника, надо читать ее самому. С этой целью реформаторы, начиная с Лютера, осуществляли переводы Библии на национальные языки. Это, как и проведение на них богослужения, способствует возрастанию престижа национальных языков, распространению грамотности и повышению общего образовательного уровня. Таким в целом видится вклад протестантизма в развитие мировой цивилизации.

Важнейшие протестантские направления. Все протестантские конфессии разделяют основные христианские догматы: о бытии Бога, Троице, существовании рая и ада (при отрицании чистилища). К числу принципов, общих уже только для протестантов, можно отнести оправдание верой, всеобщее священство, исключительный авторитет Библии, категорическое отрицание папской власти, отсутствие celibата, причащение всех верующих под двумя видами. Для выявления специфики протестантских направлений их можно разделить на три большие группы. К первой относятся лютеранство, кальвинизм и англиканство. Общей чертой, сближающей их, является сохранение существенных черт церковной организации и элементов (в лютеранстве

и особенно англиканстве) католической богослужебной традиции. Вторую группу составляют баптизм, адвентизм, методизм и некоторые другие конфессии. Для этих течений характерна предельно простая богослужебная практика, практически полное отсутствие следов католического культа, демократизм церковной организации. Наконец, третью группу составляют Свидетели Иеговы и мормоны. Развитие данных конфессий фактически выводит их за пределы протестантизма.

Историческое многообразие протестантизма приводит к тому, что с течением времени и по мере развития секуляризации основные линии водораздела пролегают не между отдельными протестантскими конфессиями и даже не между протестантами и католиками (антикатолицизм, бывший существенным элементом национального самосознания в англоязычных странах вплоть до середины XIX в., ныне бытует в качестве маргинального явления), а между либералами и консерваторами в рамках различных протестантских церквей. Первые считают необходимым, в качестве ответа на вызовы времени, проведение весьма решительной модернизации культа (использование современной музыки и танцев, активное участие мирян в богослужении, проведение специальных служб для неверующих и др.) и пересмотр устоявшихся традиций (рукоположение женщин, лиц нетрадиционной сексуальной ориентации, благословение однополых браков). Вторые полагают это в той или иной степени невозможным. В настоящий момент исход данной борьбы далеко не ясен, однако уже сейчас многие протестантские церкви гораздо дальше продвинулись по пути модернизации по сравнению с католической и особенно православными церквями.

Лютеранство. Главным вероучительным авторитетом лютеранства является «Книга согласия», утвержденная в 1580 г. Она содержит в себе три символа веры (Апостольский, Никейский и Афанасьевский), «Аугсбургское исповедание» (1530) и «Апологию Аугсбургского исповедания» (1532) немецкого богослова Ф. Меланхтона; составленные М. Лютером катехизисы (1528–1529), «Шмалькальденские артикулы» (1537) и «Формулу согласия» (1576). Лютеране считают, что вероисповедные тексты, собранные в «Книге согласия», хотя и согласуются с Писанием, но являются лишь свидетельствами и изложениями веры. Только Библия, отмечается в «Формуле согласия», есть «единственный судья, правило и норма, в соответствии с которым следует... судить обо всех учениях». Признаются два таинства — крещение и причащение. Оба таинства рассматриваются как средства получения благодати, а не как символы или воспоминания. Образ крещения (обливанием, погружением в воду или окроплением) значения не имеет.

Сохраняется крещение детей. В возрасте 12–16 лет молодые люди проходят конфирмацию, в ходе которой они должны подтвердить знание основ лютеранского вероучения. Прошедшие конфирмацию допускаются к первому причастию. Оно осуществляется под двумя видами, то есть хлебом и вином. Лютеранство отрицает католическое учение о пресуществлении. Считается, что в таинстве причащения при наличии веры человек вместе с хлебом и вином получает плоть и кровь Христа.

Богослужение совершается в храмах, украшенных несколькими картинами на библейские темы, иногда — скульптурными изображениями, которые ни в коем случае не являются объектами поклонения. Центральное место в богослужении отводится проповеди.

В лютеранстве отсутствует церковная иерархия, пасторы и церковный совет избираются. С середины XX в. в некоторых лютеранских церквях, прежде всего в Скандинавских странах, функции пастора разрешено исполнять женщинам. Руководство церковью в пределах того или иного государства обычно осуществляет епископ, не имеющий, в отличие от католицизма, особого статуса. Исторически большинство лютеранских церквей было подчинено государственной власти. Подобная ситуация сохраняется сейчас лишь в Скандинавских странах, за исключением Швеции, где церковь была отделена от государства в 2000 г. В мире сейчас более 85 млн лютеран. Функционирует несколько крупных церковных объединений, имеющих консультативные функции: Всемирная лютеранская федерация, Международный лютеранский совет, Конфессиональная евангелическая лютеранская конференция.

Кальвинизм. Основная масса кальвинистов объединена в реформатские, пресвитерианские и конгрегационалистские церкви. Реформатские церкви имеют чаще всего швейцарское или германское происхождение, пресвитерианские — британское. В остальном они мало отличаются. В пресвитерианских и реформатских церквях священники избираются общинами, но утверждаются вышестоящей пресвитерией. Она образуется обычно всеми священниками конгрегаций и старейшинами. Иногда пресвитерии образуют синод, состоящий из их представителей. Для конгрегационализма характерно отсутствие любых вертикальных властных структур и полная самостоятельность каждой конгрегации. Большинство кальвинистов признает Апостольский, Афанасьевский и Никейский символы веры. Среди англоязычных кальвинистов, особенно пресвитериан, большим авторитетом пользуется «Вестминстерское исповедание веры» (1647–1648). Сим-

волы веры не имеют обязательного характера, подчеркивается исключительность Библии.

Основные вероучительные положения кальвинизма сходны с лютеранскими, но разрыв с католической традицией осуществлен здесь более жестко. Это проявляется в ином осмыслении причащения: хлеб и вино — лишь знаки духовного общения с Телом и Кровью Христа, но в действительности вкушает их лишь избраннык, благословенный истинной верой. В современном кальвинизме распространено и представление о том, что причащение является только воспоминанием об искупительной жертве Христа. Гораздо более решительно, по сравнению с лютеранством, проводится очищение храмов от любых изображений. Женское священство получило меньшее распространение по сравнению с лютеранством. Догмат об изначальном предопределении, который часто рассматривается в качестве важнейшей вероучительной особенности кальвинизма, в настоящее время большинством церквей значительно смягчен, и спасение, в арминианском духе, трактуется как вознаграждение за сознательные усилия. Это свидетельствует о постепенной утрате многими кальвинистскими церквями первоначального радикализма, открывая путь для сближения, а иногда и для соединения с лютеранами. Такое объединение осуществилось еще в 1817 г. в некоторых землях Германии. В настоящий момент лютеране и реформаты в Германии на федеративной основе входят в состав созданной в 1945–1948 гг. Евангелической церкви. Большую часть кальвинистов объединяет Всемирный альянс реформатских церквей (пресвитериан и конгрегационалистов), созданный в 1970 г. в результате слияния Всемирного союза реформатских церквей и Международного конгрегационалистского совета. К началу XXI в. в альянс входят более 200 церквей. Его руководящие органы находятся в Женеве. В мире сейчас около 75 млн кальвинистов.

Англиканство. В узком смысле термин «англиканство» применяется для обозначения исторически первой церкви, относящейся к данному направлению — Церкви Англии. В более широком смысле термин используется для обозначения более 40 церквей, входящих в англиканское содружество. Крупнейшие из них (Церковь Ирландии, Епископальная церковь США, Англиканская церковь Канады) функционируют на территории бывших английских колоний. Общая численность англикан в мире — свыше 70 млн. человек. Всего насчитывается свыше 450 англиканских епархий, действующих на территории более чем 160 стран.

Англиканское сообщество является третьим по численности христианским сообществом в мире после римо-католицизма и православия. Епископы англиканских церквей начиная с 1867 г. периодически собираются на Ламбетские конференции, имеющие консультативный характер и проходящие под председательством архиепископа Кентерберийского — примаса Церкви Англии. В 1888 г. на Ламбетской конференции были приняты так называемые «четыре пункта» (признание Священного Писания содержащим все необходимое для спасения, Никео-Константинопольского Символа веры, двух таинств — крещения и причащения, наличие института епископата), следование которым позволяет церкви принадлежать к англиканскому содружеству. С 1990-х гг. внутри содружества обозначились острые противоречия между либералами (в первую очередь — Епископальной церковью США), считающими возможным благословение однополых браков, рукоположение гомосексуалистов, и консерваторами-традиционалистами. Благодаря взаимным компромиссам единство содружества пока удается сохранять.

Вероучение Церкви Англии изложено в «39 статьях» (1571), которые не имеют статуса символа веры, а рассматриваются в качестве изложения особой вероучительной позиции данной церкви по отношению как к другим протестантским церквям, так и к католицизму. Авторитетность «39 статей» признается, хотя и не в одинаковой степени, и другими англиканскими церквями. Статьи сформулированы таким образом, что многие традиционные протестантские положения оказываются смягченными. Например, в статье 11 выдвигается положение об оправдании верой, которое тут же, в ст. 12, дополняется формулировкой о «добрых делах» как плодах веры, указывающих на ее истинность. В ст. 17 говорится, вполне в кальвинистском духе, о предопределении к спасению. Достаточно очевидно обозначены функции церковной организации, имеющей право устанавливать обряды и богослужения, обладающей авторитетом в вопросах веры, правда, ограниченным Писанием (ст. 19–20). В ст. 34 упоминаются «предания церкви», критерием истинности которых является «непротиворечие слову божьему». Сохранение епископального устройства и трехчленной иерархии духовенства (дьякон, пресвитер, епископ, ст. 36) является одной из наиболее характерных отличительных черт англиканской церкви. Все это в целом позволяет считать англиканство наименее далеко ушедшей от католицизма протестантской церковью.

Официальной богослужебной книгой англиканства является «Книга общих молитв» (окончательный вид приняла в 1662 г.).

Компромиссный характер англиканского учения обусловил появление двух основных течений, окончательно оформившихся в середине XIX в. Они получили название «высокая» и «низкая» церковь. Первая придает большое значение сохранению дореформационных церковных традиций, особенно в богослужебной области, доктрине апостольской преемственности, акцентирует внимание на необходимости опоры на авторитетные источники (катехизисы, символы веры) при интерпретации Священного Писания, подчеркивает значение таинств крещения и причащения как каналов передачи благодати. Вторая делает акцент на оправдании личной верой, исключительности авторитета Библии, проповеди в богослужении и других общепротестантских моментах.

В англиканстве сохраняются два таинства — крещение и причащение. Наличие в «39 статьях» компромиссной формулировки о присутствии Христа в евхаристии «небесным духовным образом» (ст. 28) открывает возможность как для символического толкования («низкая церковь»), так и для понимания, близкого к католическому учению о пресуществлении («высокая церковь»).

Церковь Англии — единственная из англиканских церквей, по-прежнему сохраняющая государственный статус. Ее светским главой остается монарх, хотя зависимость церкви от государства в последние полтора столетия неуклонно уменьшалась. 26 старших епископов еще с дореформационных времен занимают места в Палате лордов. В то же время епископы, как и все духовенство, вступают в брак, а с 1994 г. вводится женское священство.

Как у лютеран и кальвинистов, в литургической практике англикан нет единообразия, характерны тенденции к экспериментированию, включения в богослужение танцев, современной музыки.

Методизм. Движение методистов возникло в рамках Церкви Англии в первой четверти XVIII в. Его основателями являются братья Джон (1703–1791) и Чарлз Уэсли. Дж. Уэсли в конце 1720-х гг. организовал в Оксфорде «клуб святых», члены которого регулярно принимали причастие, встречались для молитв, бесед на религиозные темы, вели дневниковые записи о своей жизни. В дальнейшем Дж. Уэсли приступил к активной евангелизаторской деятельности, включая проповедование в тюрьмах, домах призрения, под открытым небом, к совершению дел милосердия и служения ближним. Первоначально Дж. Уэсли и его последователи планировали лишь обновление государственной Англиканской церкви. Однако их действия настолько контрастировали с преобладавшим в ней холодным морализаторством, что

за Дж. Уэсли и его сторонниками закрепилось ироническое прозвище «методисты», связанное с их стремлением четко распределять время между различного рода благочестивыми занятиями и изучением Библии. Истолковав по-своему это название, Дж. Уэсли дал ему такое определение: «Методист — это тот, кто живет согласно методу, установленному в Библии».

Вернувшись из миссионерской поездки в Северную Америку (1735–1737), Дж. Уэсли, вслед за своим братом, пережил духовное обращение (1738), обретя уверенность в том, что Христос спас его. Дж. Уэсли были организованы «общества» в Бристоле (1739) и Лондоне (1740). Из этих центров движение распространилось в небольшие города и сельские районы. Первоначально «общества» задумывались не как замена организационных структур англиканской церкви, а как их дополнение. «Общества» были разделены на «классы», состоявшие из людей, еженедельно собиравшихся для совместной молитвы и взаимного религиозного просвещения. В них поддерживалась строгая дисциплина. Велась подготовка проповедников из мирян.

В 1744 г. на Лондонской конференции были сформулированы важнейшие вероучительные основы уэслианского методизма. Однако только после смерти Дж. Уэсли, в 1795 г. произошло обособление английских методистов в самостоятельную церковь и полное отделение от англиканства. Еще раньше это случилось в США (1784).

Догматика методизма изложена в «25 статьях» (1784), написанных на основе англиканских «39 статей», из которых оказались изъяты как католические, так и кальвинистские элементы — о значении авторитета церкви, о предопределении и избрании к спасению. Наиболее своеобразным в методизме является его учение о спасении, сформулированное Дж. Уэсли в его многочисленных проповедях и сочинениях. Он утверждал, что обращение человека к Христу зависит от его свободной воли, а не от избрания к спасению, как это предполагает кальвинизм. При этом предваряющая благодать является лишь предложением о спасении, обретающем действительность лишь при соответствующем отклике на него со стороны человека. Еще один важный момент — утверждение Уэсли о возможности полностью освободиться от греха и достичь уверенности в личном спасении еще в земной жизни. Методисты делают также особый акцент на совершении добрых дел, которые являются плодами веры и должны следовать за оправданием верой в качестве его свидетельства. Отсюда вытекала этика методистов, ориентированная на активное участие в общественной жизни.

Культовая практика методистов близка к англиканской, но отличается гораздо меньшей формализованностью, большей простотой, акцентированием внимания на проповеди, минимализацией ритуала, активным участием в богослужении мирян. Используются сборники церковных гимнов, многие из которых сочинены Ч. Уэсли. Крещение (как правило, окроплением) может совершаться как в детском, так и во взрослом возрасте. Подобно большинству англикан, методисты верят в истинное присутствие Христа в хлебе и вине во время таинства причащения. У методистов имеются только две степени священства: диакон и пресвитер (старейшина). Диакон может проповедовать и крестить, пресвитер — также и причащать. Служение без рукоположения невозможно, однако епископ (если он есть) рассматривается не более чем в качестве пресвитера, выполняющего административные функции по управлению церковной организацией.

Численность методистов в настоящее время составляет более 60 млн человек. Они живут более чем в 100 странах мира. Шире всего методизм представлен в США, где проживает около половины его приверженцев. Наиболее крупной является Объединенная методистская церковь, образованная в 1968 г. в результате слияния многих методистских организаций. В 1881 г. был образован Всемирный методистский совет, имеющий консультативный характер. Методисты активно участвуют в экуменическом движении.

Баптизм. Название конфессии происходит от греч. *baptizo* — крестить. Первая баптистская община возникла в начале XVII в. в Голландии и состояла из английских эмигрантов. Ее основатель Дж. Смит утверждал, что все установления Христа были утрачены и нуждаются в восстановлении. Объединившись, несколько человек могут создать церковь и крестить себя сами, но крещению должны предшествовать покаяние и вера, чего нет в существующих церквях, даже протестантских. В первой половине XVII в. баптизм развивался главным образом в Англии, затем — в Северной Америке. С самого начала в баптизме выделяются два течения: так называемые «частные» и «общие» баптисты. Первые придерживались кальвинистского догмата об изначальном предопределении, вторые считали, что Христос своей смертью искупил грехи всех людей, а не только предызбранных к спасению, и возможность его достижения открыта для каждого. Впоследствии большее распространение получил «частный» баптизм, хотя догмат о предопределении в большинстве баптистских церквей, как и кальвинистских, был смягчен. Единого вероисповедного документа в баптизме не существует. Признаются баптистское исповедание 1689 г.,

принятое в Лондоне, и модифицированные версии Вестминстерского исповедания.

Крещение в баптизме рассматривается как свидетельство веры человека, знак решительного отказа от греха, духовного перерождения. Оно совершается в сознательном возрасте (как правило, не ранее 16 лет) после прохождения испытательного срока и усвоения вероучения баптизма. Крещение младенцев баптисты (кроме небольшого числа общин) отвергают, так как отсутствует считающееся ими необходимым сознательное принятие Христа. Имеется и еще один символический обряд — хлебопреломление (причащение), служащее напоминанием о последней трапезе, муках и смерти Христа. И крещение, и причащение в баптизме считаются не таинствами, а лишь обрядами. Баптисты практикуют также ритуалы бракосочетания и погребения. Единого порядка проведения богослужений не существует. Обычно они включают в себя несколько проповедей, чередуемых с хоровым пением и молитвами. В последнее время широко практикуется включение в богослужение инструментальной музыки, в том числе и выступлений «духовных» рок-групп.

Крупные баптистские церкви, среди которых наиболее многочисленной является американская «Южная баптистская конвенция», включают в себя отдельные общины, пользующиеся значительной внутренней самостоятельностью. Возглавляются общины обычно выборными пресвитерами. Как и у методистов, ведется активная миссионерская работа. Существует международная организация — созданный в 1905 г. Всемирный союз баптистов. Общая численность баптистов в мире — около 75 млн человек, 2/3 из них проживают на территории США.

Адвентизм. Данная протестантская конфессия (от лат. *adventus* — пришествие) возникла в США в начале 1830-х гг. Основатель — баптистский проповедник У. Миллер, пришедший, на основании изучения Библии, к выводу о скором втором пришествии Христа. Базой для расчетов послужило основанное на ветхозаветной книге пророка Иезекииля предсказание о возможности зачатия дня за год (Иез. 6:4), а также слова пророка Даниила об «очищении святилища» за 2300 дней (Дан. 8:14). Миллер считал, что оно началось в 457 г. до н. э., а завершится в период между 21 марта 1843 г. и 21 марта 1844 г., когда и состоится новое пришествие Иисуса. Миллер начал активно пропагандировать свои взгляды. Число его последователей достигало 20–30 тыс. чел. Их именовали «миллеритами», но чаще — «адвентистами». В 1833 г. Миллер опубликовал книгу «Свидетельства Священ-

ного Писания и истории о втором пришествии Христа около 1843 г.». Однако после того, как оно не состоялось, среди адвентистов наступило «великое разочарование». Число последователей Миллера после этого резко сократилось. Однако новое течение, центральной частью учения которого осталось положение о скором втором пришествии Христа, продолжало существовать. Точных дат его адвентисты уже не назначают, утверждая, что оно произойдет «в скором будущем». Согласно адвентистскому вероучению, после второго пришествия Христа воскреснут праведники, и наступит его 1000-летнее царство. По его завершении произойдет воскресение грешников, Христос в последней битве одержит окончательную победу над Сатаной и установит свое вечное царство, грешники же будут уничтожены. Ко второму пришествию надо, по мнению адептов наиболее крупного течения в адвентизме (адвентистов седьмого дня), быть готовым не только душой (ведя праведную жизнь в соответствии с Библией), но и телом, соблюдая основные положения «санитарной реформы»: вести здоровый образ жизни, заниматься физическими упражнениями, а также не пить, не курить, не есть мясо «нечистых животных» (свинину), не употреблять кофе и чай.

Принципы «санитарной реформы» были сформулированы Е. Уайт, явившейся основателем крупнейшего течения в адвентизме — Церкви адвентистов седьмого дня (1863). В данном течении акцент делается на буквальном исполнении четвертой библейской заповеди о почитании субботнего дня. Адвентисты, как и иудеи, считают его седьмым. Сохраняются два таинства — крещение, совершаемое, как и у баптистов, над взрослыми, и хлебопреломление (причащение). В адвентизме отсутствуют представления о бессмертии души и ее пребывании после смерти человека в раю или аду. Активно ведется миссионерская деятельность.

Адвентисты седьмого дня имеют единую организационную структуру. Высшим органом управления является Генеральная конференция, штаб-квартира которой находится в г. Вашингтоне. Всего в мире насчитывается около 16 млн адвентистов.

Вопросы для повторения

1. Назовите важнейшие причины Реформации.
2. Проведите сравнительный анализ основных вероучительных положений протестантизма и католицизма, отметьте черты сходства и различия.

3. Какое из основных протестантских направлений сохранило в учении и обрядности наибольшее количество католических элементов?
4. Какое влияние оказывает протестантизм на характер экономического развития стран, в которых победила Реформация?
5. Назовите основные этапы развития протестантизма в России.
6. Чем, на ваш взгляд, обусловлена многоликость протестантизма, его дробление на множество направлений?
7. Какие два таинства сохраняются большинством направлений протестантизма?

Рекомендуемая литература

- Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // М. Вебер. Избранные произведения. М., 1990.
- Висслёфф К. Ф.* Теология Мартина Лютера. СПб., 2009.
- История религий в России / Под ред. Н. А. Трофимчука. М., 2001.
- Кальвин Ж.* Наставление в христианской вере. Т. 1–3. М., 1997–1999.
- Лютер М.* Избранные произведения. СПб., 1994.
- Митер Г. Х.* Основные идеи кальвинизма. СПб., 1995.
- Митрохин Л. Н.* Баптизм: история и современность. СПб., 1997.
- Очерки истории западного протестантизма. М., 1995.
- Ревуненкова Н. В.* Протестантизм. СПб., 2007.
- Протестантизм. Словарь. М., 1990.
- Фурман Д. Е.* Религия и социальные конфликты в США. М., 1981.

§ 3. Ислам

Ислам — самая молодая из трех мировых религий. Ее последователи — мусульмане — живут на всех континентах и, независимо от места проживания, национальной и культурной принадлежности, считают себя членами единой общности (уммы).

Возникнув в VII в. н. э. в Аравии, на периферии мировой цивилизации, ислам за короткий исторический срок стал вероисповеданием большинства населения Сирии, Палестины, Египта, Ирана, Центральной Азии, Северной Африки, Испании. На завоеванных арабами территориях ислам утверждался в основном благодаря освобождению принявших новую веру от уплаты тяжелой подушной подати и предо-

ставления им равных прав с арабами. Иудеи и христиане могли оставаться в своей вере, но были обязаны платить подушную подать.

В период распада Арабского халифата (XII–XIII вв.) ислам проник в Индию, Индонезию, Китай, позже (XVI–XVIII вв.) – в Западную, Восточную и Центральную Африку. В XIX–XX вв. в Европе и Америке в силу миграции мусульман из традиционно исламских стран также появились общины последователей ислама. Утверждаясь в сознании народов разных историко-культурных регионов, ислам адаптировался к местным религиозно-этическим представлениям, правовым нормам, обычаям и культурным традициям, что обеспечило ему высокую степень устойчивости.

Общая численность мусульман в современном мире (по приблизительным данным) составляет около одного миллиарда семисот тысяч человек. В 45 странах от 80 до 99% населения исповедуют ислам. Больше всего мусульман в Индонезии – 220 млн, немногим меньше в Пакистане и Бангладеш. Мусульманские общины разной численности зафиксированы более чем в 120 странах мира. В 28 афро-азиатских странах (Саудовская Аравия, Иран, Ирак, Малайзия, Пакистан, Египет, Сирия, Ливия, Сомали и др.) ислам является государственной религией. В Европе наиболее крупные общины мусульман находятся на Балканах (Албания, Босния и Герцеговина, Косово), в Великобритании, Германии и Франции. Значительные общины мусульман есть в США, Канаде, Аргентине, Бразилии. На территории бывшего СССР ислам исповедует подавляющая часть населения Узбекистана, Таджикистана, Киргизстана, Казахстана, Туркменистана, Азербайджана.

В Российской Федерации мусульмане компактно проживают в Татарстане, Башкортостане, на Северном Кавказе, крупных городах Европейской части (Москве, Санкт-Петербурге, Нижнем Новгороде и др.), некоторых районах Сибири и Дальнего Востока. Датой принятия ислама тюркскими народами Поволжья считается 922 г., у народов Северного Кавказа проникновение ислама началось в VII в.

Возникновение ислама. Пророк Мухаммад. *Ислам* («покорность», «предание себя Единому Богу») возник в первой четверти VII в. в области Хиджаз (ныне – одна из провинций Королевства Саудовская Аравия) на северо-западе Аравийского полуострова. Большая часть жителей Аравии в то время поклонялась силам природы и племенным богам. Преобладающим был культ женских богинь ал-Лат, Манат и ал-Уззы, а также божеств Хубала, Йаука, Исафа и некоторых других. В северной и центральной Аравии кроме веры во многих богов уже суще-

ствоvalo представление о высшем боге, боге-предке, демиурге-Аллахе (от «ал-илах» — «божество»).

В городе *Мекка*, расположенном на торговом пути из Южной Аравии в Сирию, Египет и Палестину, находилось одно из самых крупных и наиболее почитаемых святилищ Северной Аравии. Ежегодно в Мекке проходили ярмарки, привлекавшие многочисленных торговцев и паломников, приезжавших, чтобы поклониться своим божествам и принести им в жертву овец и верблюдов. Святилище имело форму куба, чему соответствовало и его название — *Кааба* («куб»). Внутри здания стояло человекоподобное изваяние главного божества Каабы — Хубала. Обращение к прорицателям (кахинам), которые, как считалось, имели дар общения с потусторонними силами, было обычным делом в доисламской Аравии. В состоянии транса кахины бормотали что-то невнятное, принимаемое окружающими за веление божества. Типологически кахины Аравии сходны с шаманами и ранними пророками Древнего Востока в государствах Ханаана, Моава и Мари.

В начале VII в. в среде кахинов появляются люди, называвшие себя пророками. Пророки, представляя интересы отдельных социальных и территориальных групп, были связаны с политическими движениями, а иногда и возглавляли их.

Формированию ислама способствовало присутствие в Аравии монотеистических религий — иудаизма и христианства. Иудеи, вытесняемые Римом, появляются в Аравии в первые века нашей эры. В то же время из восточных провинций Византийской империи и Эфиопии на полуостров приходят христиане. Таким образом, священные книги и предания иудеев и христиан становятся известны арабам. Некоторые исследователи полагают, что возникновение в северной Аравии веры в Аллаха — единого и единственного Бога явилось отражением стремления к единобожию, возникшего под влиянием иудаизма и христианства. Первыми проповедниками единобожия в его аравийской форме были *ханифы*. Термин «ханиф» употребляется для обозначения людей, отвергавших поклонение племенным идолам, призывавших к вере в единственного Бога и не признававших иудаизм и христианство истинным единобожием.

Начальный этап истории ислама связан с деятельностью Пророка *Мухаммада*. Главным источником для биографии Пророка послужили рассказы (*хадисы*) о жизни, деяниях и речах Пророка, собранные почти через сто лет после его смерти мухаддисом (знатоком хадисов) Ибн Исхаком и составившие «Жизнеописание (Сира) Пророка Мухаммада», дошедшее до нас в более поздней редакции Ибн Хишама (IX в.).

Реальные факты из жизни Пророка в сочетании с легендами создают образ избранника Бога, отмеченного печатью милости Аллаха, получившего знаки благорасположения и помощь высших сил.

Мухаммад родился около 570 г. в Мекке в небогатой, но знатной семье и по рождению принадлежал к клану Хашим племени Курайш. Рано оставшись сиротой, Мухаммад воспитывался дедом, а затем дядей. После женитьбы на богатой вдове Хадидже стал заниматься караванной торговлей. Уже в зрелом возрасте у него появилась склонность к размышлениям, он любил уединяться в окрестных горах, иногда проводя там по нескольку дней. В один из таких моментов, примерно в 610 г., в пещере на горе Хира на Мухаммада нахлынуло видение: ему явился некий «дух», в руках он держал книгу, завернутую в парчовое покрывало. Ибн Хишам в «Жизнеописании Пророка Мухаммада» приводит рассказ о том, как «дух» приказывал Мухаммаду читать, но тот отказывался, говоря, что неграмотен. Только на третий раз он согласился и прочитал вслед за «духом»: «Читай! Во имя господа твоего, который сотворил человека из сгустка. Читай! Господь твой щедрейший, который научил каламом, научил человека тому, чего он не знал» (Коран 96:1–5). Очнувшись, Мухаммад вышел из пещеры и, дойдя до середины горы, услышал голос с неба: «О Мухаммад, ты посланник Аллаха, а я Джибрил».

Так, согласно преданию, началось пророческое служение Мухаммада, продолжавшееся вплоть до его смерти в 632 г.

Сначала Мухаммад обращался только к родственникам и тем, кто интересовался его проповедью. Их было немного — в основном, бедняки, рабы и рабыни, видевшие в нем защитника своих интересов, и несколько богатых купцов, в том числе будущий первый Праведный халиф Абу-Бакр. Мухаммад прославлял Единого Бога, призывал отказаться от поклонения идолам, угрожал грядущим загробным наказанием. Эмоциональная и временами яростная проповедь единобожия не привлекла особого внимания мекканцев: они принимали его за прорицателя или одержимого поэта. Однако верхушка курайшитов, владевшая привилегиями и доходами от обслуживания паломников, приезжавших в Мекку для поклонения идолам, сразу восприняла проповедь Мухаммада враждебно, поскольку они видели в ней угрозу своим экономическим интересам. Последователи Мухаммада, особенно рабы и бедняки, подвергались суровым преследованиям: их связывали веревками, оставляли под палящим солнцем и даже убивали. Более состоятельные сторонники Мухаммада оказались на грани финансового краха из-за запрета, наложенного на все торговые, деловые, военные

и личные связи с кланом Хашима. В 615 и 617 гг. небольшие группы мусульман были вынуждены покинуть Мекку. Они пересекают Красное море и находят убежище у негуса Абиссинии. После неудачной попытки переселиться в соседний город-оазис Таиф Пророк вступил в переговоры с группой паломников из города Йасриб, расположенного севернее Мекки. Жители Йасриба гарантировали безопасность всем мусульманам, предоставляли Мухаммаду права авторитетного арбитра — *хакама* и, в некоторой степени, главы племени — *сайида*, поскольку признавали его вероучителем и главой общины. В Йасриб Пророк пришел 8-го числа месяца раби ал-ауввала (24 сентября 622 г.). Переезд Мухаммада из Мекки в Йасриб (Мадинат ан-Наби — город Пророка — или *Медина*) называется хиджрой (букв. «переселиться»). *Хиджра* — первое абсолютно достоверное и важнейшее событие в истории ислама. С него начинается мусульманская эра, ведется летосчисление по лунному календарю. Главное значение хиджры состоит в том, что разрыв кровнородственных связей вывел мусульманскую общину из рамок одного племени, создал условия для превращения ее в государство, в котором господствующей стала новая система взаимоотношений, основанная на единстве веры. Жители Йасриба (Медины), принявшие ислам (ансары — «помощники»), вместе с мухаджирами составили элиту общества.

Укрепление мусульманской общины шло одновременно с ожесточенной борьбой между мединцами и мекканской знатью. После нескольких столкновений первое большое сражение, закончившееся победой мусульман, произошло в 624 г. у местечка Бадр. Мухаммад, кроме прежних функций сайида и хакама, принял на себя обязанности военачальника (*акида*). В его руках сосредоточилась огромная власть, прежде распределявшаяся между многими лицами. Противостояние Медины и Мекки завершилось в 630 г. полным поражением мекканцев. Кааба была очищена от идолов, за ней утвердился статус «Дома Аллаха». Мухаммад завещал паломничество в Мекку всем, кто верует в Аллаха. В 632 г., возвратившись из паломничества, Пророк заболел и вскоре умер.

Медина стала вторым по значимости после Мекки священным городом ислама. После паломничества в Мекку мусульмане часто посещают могилу Пророка в Медине. Оба священных города и поныне открыты только для мусульман, остальным въезд в них запрещен.

Со смертью Пророка закончился период существования мусульманской общины, когда она управлялась, по мнению верующих, божественным провидением. Мухаммад был связующей нитью между

человечеством и Богом. Теперь эта связь прервалась; предстояло жить, руководствуясь Кораном и примером Пророка. После недолгих споров мухаджире выбрали халифа («заместителя Пророка»). Первых четырех преемников Мухаммада называют *праведными халифами*. Абу Бакр (632–634), Омар (634–644), Осман (644–656), Али (656–661) продолжили распространение ислама не только среди арабов, но и за пределами Аравии. С именем Абу Бакра связано начало составления сводного текста Корана, завершенное Османом. Али положил начало разделению мусульман на суннитов и шиитов. Омар ввел в 638 г. мусульманский лунный календарь. Отправной точкой нового летосчисления (лунной хиджры) была принята не дата прибытия Мухаммада в Медину (12 раби ул-аввала, что соответствует 24 сентября 622 г. по юлианскому календарю), а первый день мухаррама — первого месяца того же года (16 июля 622 г.). В мусульманском лунном календаре 12 месяцев по 30 и 29 дней, что составляет 354 дня. Почти каждый третий год — високосный (355 дней). Лишний день прибавляется к последнему месяцу зу-ль-хиджжа. Поскольку лунный год короче солнечного на 10–12 дней, все праздники и памятные даты ислама являются переходными. Для перевода дат по хиджре на григорианский календарь существуют специальные таблицы.

После правления Праведных халифов наступила эпоха халифов из рода Омейя (661–750). Политический центр Омейядского халифата переместился из Аравии в Сирию, столицей стал Дамаск.

Немногим больше чем за сто лет, прошедших после смерти Мухаммада, арабы овладели огромными территориями в Азии, Африке и Европе. Держава *Омейядских халифов* стала одним из самых могущественных средневековых государств.

На волне народных восстаний на смену Омейядам пришли *Аббасиды* (750–1258) — прямые потомки ал-Аббаса — дяди Пророка. В халифате Аббасидов арабы утратили свое привилегированное положение, усилилась роль мусульман разного этнического происхождения. К X в. в провинциях и областях утвердились местные династии, лишь номинально признававшие верховенство халифа. После распада Арабского халифата в XIII в. титул халифа, как верховного духовного авторитета в мире ислама, был присвоен турецкими султанами. В результате свержения монархии в Турции в 1924 г. титул халифа был упразднен.

Коран — священная книга мусульман, главный источник вероучения. Слово Коран является производным от глагола «караа» («читать») и в литературе обычно переводится как «чтение». По мнению некоторых исламоведов, наиболее точным является перевод — «чте-

ние вслух речитативом мусульманского *Священного Писания*». Коран стал первым арабским текстом, зафиксированным в виде рукописной книги, и представляет собой запись проповедей Мухаммада, обращенных к его последователям от имени Бога.

Мусульмане считают Коран предвечной книгой, никем не сотворенной, написанной на Скрижали огромной величины, хранимой у престола Аллаха.

Содержание Корана, согласно учению ислама, Аллах передавал Мухаммаду в течение почти 23 лет при посредничестве ангела Джibrила. Проповеди Пророка, составляющие Коран, были зафиксированы письменно лишь в виде отдельных фрагментов, остальные хранились в памяти и передавались из уст в уста. После смерти Пророка стало очевидным, что при отсутствии письменного текста Слово Божье может быть искажено. Первый сводный текст Корана был составлен при халифе Абу Бакре бывшим секретарем Мухаммада Зайдом ибн Сабитом, собравшим все откровения, как записанные, так и хранившиеся в памяти.

Почти одновременно появились другие списки, незначительно отличавшиеся друг от друга составом глав и их расположением. По распоряжению третьего халифа Османа коллегия под руководством того же Зайда ибн Сабита подготовила окончательный, официальный текст Корана, обязательный для всех мусульман. По завершении работы писцы размножили рукопись. В богословской литературе чаще всего упоминается о шести первоначальных рукописях. Один экземпляр остался в Медине у Османа, остальные были посланы в разные города. Предполагалось, что в дальнейшем только с этих рукописей будут изготавливаться новые копии.

Однако в средневековых сочинениях имеются сведения о том, что в мусульманском мире вплоть до X в. встречались неканонические редакции Корана. Эти списки систематически отбирались и уничтожались по приказу халифа и его наместников, и, по прошествии нескольких столетий, все версии Корана исчезли. Остался только один канонизированный текст, признанный всеми мусульманами.

Коран состоит из 114 частей (*сур*), обычно называемых главами. Суры расположены по формальному признаку — в порядке убывающей длины. Исключением является первая короткая сура «ал-Фатиха» («Открывающая»), помещенная в самом начале Корана. В ней в сжатой форме выражена суть веры, она — главная молитва мусульман. В изданиях и рукописях Корана она выделяется украшениями или особой каллиграфией.

Каждая сура имеет название по предмету, относящемуся к содержанию (например, «Трофеи», «Пророки», «Иосиф» и др.), либо к эпизоду, упоминанию или рассказу. Все суры, кроме 9-й, начинаются с фразы «Во имя Бога, Милостивого, Милосердного» (бисмилла или басмала). Суры Корана содержат более 6000 *айатов* («чудо», «знак»), законченных частей («стихов»). По времени и месту произнесения суры подразделяются на мекканские (90) и мединские (24). Критерием для условного определения места ниспослания служит их содержание. Мекканские суры доносили до слушателей главные постулаты веры в Единого Бога. Мединские в основном посвящены религиозно-правовым аспектам жизни мусульманской общины, различным предписаниям, нравственно-этическим правилам.

Начиная проповедь веры в Единого Бога, Пророк неоднократно утверждал, что произносит откровения на «языке арабском, ясном» (К 16:105). Язык Корана стал для мусульман божественным, священным. Мусульманам не возбраняется чтение переводов Корана, но истинным и богослужбным признается только текст на арабском языке. Каждый экземпляр Корана, по представлениям мусульман, обладает особой святостью, поэтому даже почти истлевшие рукописные или печатные Кораны не уничтожаются. Их бережно сохраняют дома или в специальных хранилищах.

Стержневая идея Корана — осуждение многобожия и восстановление веры в Единого и Единственного Бога, первым пророком которой был Ибрахим (Авраам). Значительную часть Корана составляют описания Судного дня, загробного воздаяния, рассказы о деяниях пророков — предшественников Мухаммада и о наказаниях, постигших народы, не уверовавшие в Единого Бога.

Второй источник вероучения — *Сунна* («пример», «обычай»). Слово сунна, первоначально означавшее «путь, направление, по которому следует идти» или «обычай, переданный от предков», употреблялось еще в доисламской Аравии. На смену старой арабской сунне пришла Сунна мусульманская — Священное Предание, зафиксированное в виде сообщений или рассказов (хадисов) о поступках самого Пророка, его высказываниях, о поступках и словах других людей, а также о качествах Пророка.

При жизни Мухаммада его высказывания запоминали и, возможно, записывали ближайшие родственники, друзья и сподвижники. Со временем количество рассказов все увеличивалось и достигло фантастических размеров. Розыском, записью, составлением сборников хадисов занимались профессионалы — мухадисы.

Согласное мнение богословов о структуре хадиса было выработано к IX–X вв. Каждый хадис состоит из двух частей: первая — *иснад* («опора»), так называемая «цепь передатчиков», — перечисление имен тех, кто рассказывал со слов других людей о том, как поступал Пророк или что он говорил по какому-нибудь поводу. Последним называется имя человека, который сам слышал слова или наблюдал поступок Пророка. Признание достоверности хадиса зависело во многом от того, насколько уважаемыми и достойными доверия были передатчики. Постепенно сложилась особая дисциплина — исследование и выявление степени достоверности рассказов через критику надежности иснадов. Устанавливая непрерывную цепь передатчиков, мухаддисы составляли справочники с именами и биографиями всех известных сподвижников Пророка, их учеников и других лиц, передававших хадисы. Самыми достоверными считались хадисы, восходящие к одному из ближайших сподвижников Пророка Абу Хурейре (ум. 677 г.) и жене Пророка Айше (614–678).

Вторая часть хадиса — *матн* («текст») — содержание рассказа. Если иснад внушал доверие, то содержание не подвергалось сомнению за редким исключением, когда оно казалось неприемлемым с точки зрения ортодоксии.

Наибольшим авторитетом у мусульман-суннитов пользуются шесть сборников хадисов. Из них самым надежным считается «Ал-джами ас-сахих» («Достоверный сборник») или сокращенно «ас-Сахих» Абу Абдаллаха Мухаммада ал-Бухари (810–870).

Сунна — вторая по важности после Корана основа ислама, она расширила контуры вероучения, намеченные в Коране, что способствовало развитию всей системы мусульманского мировоззрения. Как исторический источник Сунна содержит громадный материал, отражающий реальные события, потребности и воззрения людей эпохи возникновения и утверждения ислама, позволяющий проследить эволюцию мировоззренческих представлений арабов от политеизма к монотеизму. В ней приводятся характеристики отдельных племен, родов и личностей эпохи раннего ислама, говорится о походах арабских войск и стремлении к единению арабов с другими народами, принявшими ислам.

Вероучение. Ислам, согласно Сунне Пророка, это совокупность трех составляющих:

1. *Иман* («вера») — признание основных догматов ислама.

2. *Амаль* («действие») — обязанность мусульманина не только в теории, но и на практике подтверждать свою покорность воле Аллаха (исполнять предписания пяти «Столпов веры»).

3. *Ал-ихсан* («истовость») — нравственная добродетель и искренность при выполнении религиозных обязанностей и способность противостоять искушению.

Первый и основополагающий догмат ислама, религии строгого монотеизма, состоит в исповедании веры в Единого и Единственного Бога (*таухид*). Согласно учению ислама, Единый Бог Аллах — творец мира и господин Судного дня, обладатель наивысшей власти; его совершенство, могущество и величие неизмеримы; он единственный подлинный царь и судья — справедливый, милостивый, но и грозный, карающий, все в мире совершается по его воле. Осознавая могущество Бога, люди должны быть покорными Аллаху и во всем полагаться на божественную справедливость.

Символ единобожия выражен в 112-й суре Корана: «Он — Аллах — един, Аллах вечный, не родил и не был рожден, и не был ему равным ни один». Самым большим грехом считается «придание Аллаху сотоварищей». Требование поклонения и подчинения только Аллаху заключено в формуле свидетельства веры (*аш-шахада*) — «Свидетельствую, что нет никакого божества, кроме Аллаха, и Мухаммад — Посланник Аллаха». Каждое важное дело, выступление, радио- и телепередачи принято начинать с произнесения формулы «Би-сми-Ляхи-р-рахман ар-рахим» («Во имя — или именем — Бога, Милостивого, Милосердного»).

Согласно учению ислама, человеческий разум не в состоянии постичь сущность Аллаха, и поэтому представить его можно только через Коран и Сунну. В Коране упоминаются тринадцать из 99 имен и качеств Бога («прекрасные имена») — Милостивый, Милосердный, Царь, Священный и др. Список из 99 имен восходит к хадису о том, что Пророк называл эту цифру, обещая рай тем, кто повторяет имена Аллаха в молитвах. Сверх «прекрасных имен» есть еще одно — высшее, известное только пророкам.

Второй догмат — вера в ангелов (*малаика*). Согласно Корану, ангелы созданы «из огня» до сотворения человека, они не имеют пола и обладают невидимыми человеческому глазу телами. Ангелы способны менять форму, обладают огромной силой и передвигаются с высокой скоростью. Их главное предназначение — постоянно пребывать в поклонении Аллаху и восхвалять его.

Ангелы живут на небесах, охраняют рай, окружают божественный престол, спускаются на землю только для выполнения распоряжений Аллаха. У каждого человека есть два ангела, которые записывают его поступки. Они меняют друг друга на утренней и вечерней заре, поэтому молитвы в это время имеют особое значение.

Коран особо выделяет ангелов, приближенных к престолу Аллаха. Чаще других упоминается Джibrил — посредник между Богом и людьми, передающий пророкам божественные Откровения.

После сотворения человека Аллах заставил ангелов поклониться Адаму, признавая его превосходство. Только один ангел Иблис отказался: «Я лучше него. Ты сотворил меня из огня, а его из глины» (К 7:12). Иблис, низвергнутый с небес и обреченный на муки ада после Дня Суда, поклялся вредить Аллаху на земле и совращать людей. Проникнув в рай, Иблис (Шайтан, Сатана) уговорил Адама и его жену вкусить плодов с запретного дерева, за что они были изгнаны на землю. Коран рассматривает проступок Адама и Евы как первый грех, но не первородный, сделавший греховной природу всего человечества. Грех каждого человека — это его личный грех.

Третий догмат — вера во все Божественные Откровения, которые, согласно Корану, передавались разным народам через посланников и пророков. В виде 100 Свитков (сухуф) Откровение было даровано Адаму, Шису (Сифу), Идрису (Еноху), Ибрахиму (Аврааму), Мусе (Моисею). Всего Писаний или Книг было ниспослано четыре: Мусе — Таурат (Тора), Дауду (Давиду) — Забур (Псалтырь), Исе (Иисусу) — Инджил (Евангелие), Мухаммаду — Коран. Разные виды Откровения — Свитки, Писания, Книги — по содержанию, согласно учению ислама, не отличались друг от друга: все они проповедовали единобожие. Различия касались только некоторых правовых норм и форм поклонения. Коран подтвердил, и об этом не раз упоминается в священной книге, истинность и божественное происхождение Откровений, ранее ниспосланных людям, но подлинным Словом Бога мусульмане считают только Коран, поскольку предыдущие Откровения, по их мнению, были искажены людьми.

Четвертый догмат — вера во всех пророков и посланников, избранных Аллахом, чтобы донести до людей ислам. Из тысяч древних пророков, проповедовавших веру в Аллаха, в Коране упоминаются 25 (или 28) имен. Нескольких из них называют стойкими: Нух (Ной), Ибрахим (Авраам), Йакуб (Иаков), Йусуф (Иосиф), Аййуб (Иов), Муса (Моисей), Дауд (Давид), Иса (Иисус), Мухаммад.

Большое место в Коране отведено особо почитаемому пророку Исе (Иисусу), последнему пророку перед Мухаммадом, который предрек его скорый приход: «А вот Иса, сын Марйам, сказал: “О, сыны Исраила! Я послан к вам Аллахом, чтобы подтвердить правдивость того, что было в Таурате (Торе) до меня, и чтобы сообщить благою весть о Посланнике, который придет после меня, имя которого будет Ахмад”» (К 61:6).

Согласно Корану, Иса сотворен, как и первый человек, самим Аллахом: «Воистину, Иса перед Аллахом подобен Адаму, Он сотворил его из праха, а затем сказал ему: “Будь” — и тот возник». (К 3:59). Остальные пророки, в том числе и Мухаммад, потомки Адама, люди, избранные Аллахом, но не сотворенные им. Иса отнесен к числу «приближенных» Аллаха, он «раб Аллаха», пророк, но не божество. Коран отрицает распятие и смерть Исы. На самом деле, говорится в Коране, Аллах вознес его к себе на небо (К 4:157), где он пребудет до второго пришествия на землю. В День Суда он, как и другие пророки, предстанет перед Аллахом и будет свидетельствовать против неверующих и грешников.

Адам — первый человек, созданный Аллахом, и первый пророк. Завершает череду пророков Мухаммад, которого мусульмане почитают как величайшего и последнего (хатим ан-набийин — «*печатъ пророков*») Пророка.

Из Корана и хадисов известно, что Мухаммад не считал себя наделенным даром чудотворчества. Не претендуя на признание его сверхъестественной личностью, способной совершать то, что не под силу простому человеку, он многократно повторял, что избран Аллахом только для служения вере и для обращения людей к истинному единобожию. Однако роль Мухаммада в процессе становления ислама была столь значительной, что после смерти Пророка стали складываться сказания о чудесных явлениях, происходивших в его жизни. Согласно преданию, однажды ночью, когда Мухаммад спал около Каабы, ангел Джibriл подвел к нему чудесное крылатое животное белого цвета, с вытянутой спиной и ликом прекрасной женщины. Ал-Бурак («блистающий», «молниеносный») — так звали это сказочное животное — мгновенно перенес Пророка и ангела Джibriла в Иерусалим на гору Мориа, а затем возвратил в Мекку. Все «путешествие», во время которого случилось много событий — молитва Мухаммада с пророками-предшественниками, вознесение на семь небес и к престолу Аллаха, лицезрение небесной Каабы и Сидра — древа, венчающего мир, рай и ада, — произошло так быстро, что постель Мухаммада не успела остыть, а вода из опрокинутого кувшина — вылиться. Утром Мухаммад

стал рассказывать о том, что с ним случилось, но ему мало кто верил. Предание повествует, что Пророк привел доказательство — он сказал, что видел на перевале караван, во главе которого шел верблюд пепельного цвета. Люди отправились в указанное место и убедились в правильности слов Мухаммада.

С «вознесением Пророка» (*мирадж*) мусульмане связывают статус *Иерусалима* как священного (ал-Кудс) города ислама. Иерусалиму принадлежит видное место в истории формирования раннего ислама. О том, в какую сторону обращали свои молитвы первые мусульмане: на восток (как христиане) или на север (как иудеи), не существует единой точки зрения. Мусульманское предание утверждает, что более года мусульмане в Медине молились в сторону Иерусалима. Изменение направления молитвы (*кибла*) на Мекку и Каабу свидетельствовало, что Пророк окончательно отделил ислам от иудаизма и христианства. Тем не менее, связи между тремя религиями не были кардинально нарушены. Коран назвал христиан и иудеев людьми Писания и предоставил им право сохранять свою веру при условии уплаты налога. В 637 г. Иерусалим сдался арабам-завоевателям на почетных условиях, предложенных халифом Омаром. Признав святость для мусульман горы Мориа, которая, согласно иудейским представлениям, была местом жертвоприношения Авраама, Омар сам расчистил скалу и приказал построить рядом с ней мечеть ал-Акса («Отдаленнейшая»). При омейядском халифе Абд ал-Малике над скалой, с которой, по мусульманскому преданию, вознесся Пророк, была возведена одна из самых великолепных и оригинальных мечетей — Куббат ас-Сахра («Купол скалы»).

Пятый догмат — вера в неминуемое наступление конца света, Судного Дня и загробное воздаяние. Всемирная история, согласно Корану, придет к своему завершению в День Суда. Сначала умрут все живущие на земле, затем после всеобщего воскресения каждому человеку будет определено его место в загробном мире — райское блаженство или муки ада. Согласно мусульманским преданиям, перед концом света произойдет нашествие Йаджуджа и Маджуджа (библейские Гог и Магог). В Коране о них говорится как о враждебных людям силах, распространяющих нечестие. Громадные существа с огромными ушами, закрывающими все тело, убьют множество людей, выпьют воду из всех рек и озер, разрушат стену, воздвигнутую против них Александром Македонским. Затем появится ад-Даджжал — лжемессия (подобие христианского Антихриста), который подчинит своей власти весь мир, кроме Мекки и Медины. Облик ад-Даджжала отвратителен,

а на лбу написаны три буквы — К-Ф-Р — коренные для слова кафир («неверующий»). При нем на 40 дней наступит торжество беззакония, разврата и неверия. На путь покорности Богу — путь ислама — человечество будет возвращено во время краткого (от 3 до 9 лет) правления имама Махди (мессии). Он установит царство справедливости и возродит умму. В это время произойдет второе пришествие пророка Исы. Он спустится на землю в Палестине или в Дамаске «возле большой белой башни», которую многие мусульмане отождествляют с минаретом знаменитой мечети Омейядов. Ад-Даджжал будет повержен. Иса вместе с верными ему людьми совершит молитву, чтобы очистить землю от скверны, после чего пройдет сильный ливень, и земля даст невиданный урожай.

День Суда наступит по прошествии пятидесяти лет «золотого века», когда на земле будут жить только мусульмане. Суд Аллаха не называется «страшным», ибо считается, что истинно верующие, даже если они совершили какие-то греховные поступки, могут быть прощены благодаря заступничеству Мухаммада и милости Аллаха. После смерти и допросов ангелами в могиле душа человека может быть отправлена до Дня Суда в рай или в ад в зависимости от деяний человека.

О начале Судного Дня возвестит зов трубы ангела Исрафила. Добрые и злые дела людей, записанные в книги, будут взвешены, и Аллах определит конечную судьбу каждого человека. В исламе рай — место, где праведники обретут вечное блаженство, — называется ал-джанна («сад»). В тенистых кущах рая текут реки из прозрачной чистой воды и молока. В аду (джаханнам) грешникам предстоит гореть в огне и испытывать страшные муки холода. Над адом протянут мост Сират, «тоньше волоса и острее меча». Праведники пройдут его мгновенно, а грешники упадут в геенну и останутся там навсегда. В эсхатологических представлениях ислама явственно заметно влияние древнеиранской религии зороастризма. Согласно учению ислама, к вечной жизни в раю мусульман приведет не только вера и исполнение обрядов, но и активный труд, добрые дела, помощь бедным.

Шестой догмат — вера в предопределение. В Коране нет однозначного ответа на вопрос, дано ли человеку сознательно делать выбор между добром и злом, быть свободным в своих поступках. Ряд положений священной книги может быть прямо истолкован как полное отрицание свободы воли человека: «Воистину, обещанное вам наступит, и вы не сможете избежать этого» (К 6:134), «Нас постигает только то, что предписано нам Аллахом» (К 9:51). Однако в Коране можно найти и иные высказывания об ответственности человека за свои пос-

тупки и возможности выбора пути: «Каждый человек избирает свой путь, а вашему Господу лучше знать, кто следует более прямым путем» (К 17:84). Догмат о предопределенности всех поступков человека волей Аллаха породил множество споров в теологической науке. Наиболее распространенным в современном мире является представление о том, что творцом всех поступков является Аллах, но истинный мусульманин, следующий нормам и предписаниям ислама, все же обладает некоторой свободой выбора.

Культ в исламе. Для рядового мусульманина, имеющего самое общее представление о догматической стороне ислама, главное в его вере — искреннее и неукоснительное исполнение пяти ее «*столтов*» (аркан ад-дин).

Первый «столт» состоит в требовании к каждому мусульманину постоянно подтверждать веру в Единого Бога и его посланника — Пророка Мухаммада произнесением свидетельства (или символа) веры (аш-шахада) — «Свидетельствую, что нет никакого божества, кроме Аллаха, и Мухаммад — Посланник Аллаха». Провозглашение аш-шахады считается непременным условием спасения человека. Трехкратное произнесение аш-шахады при свидетелях является подтверждением того, что человек принял ислам, стал мусульманином. Сунна приписывает Мухаммаду слова: «...человек, сказавший “Нет божества, кроме Аллаха”, выйдет из огня адского, даже если в его сердце будет добра весом лишь в одно пшеничное зерно или пылинку» (ал-Бухари).

Второй «столт» — ежедневная пятикратная молитва (*салат* или *намаз*). По преданию, пять обязательных молитв были предписаны Аллахом во время вознесения Пророка на небеса. До тех пор мусульмане молились три раза в день. Молитва — самый часто исполняемый ритуал поклонения Аллаху. Особенность мусульманской молитвы состоит в том, что она должна совершаться в строго определенное время суток. Призыв к молитве (*азан*) провозглашается особыми глашатаями — *мудзинами* с минаретов, высоких башен при мечетях. Непосредственно перед молитвой внутри мечети произносится второй призыв (икама). Прежде чем приступить к молитве, мусульманин должен привести себя в состояние ритуальной чистоты — *тахарат*, достигаемой омовением. Омовение производится чистой, текущей водой. Коран допускает омовение с помощью земли или песка, чем подчеркивается его религиозный смысл. Для ограничения «чистого» места предназначены молитвенные коврики. В мечеть входят без обуви.

Важное условие молитвы — лицо человека, приступающего к молитве, должно быть обращено в сторону Каабы (кибла). Молитва со-

стоит из нескольких циклов поз, движений (*ракатов*), сопровождающихся чтением первой суры Корана «ал-Фатиха», произнесением «басмаллы», молитвами и восклицаниями, прославляющими Аллаха. Во время молитвы мусульмане располагаются рядами и выполняют ракаты, следуя за имамом. Перед пятничной молитвой имам произносит две проповеди (хутбы).

Молиться разрешается где угодно, кроме запрещенных мест (перед открытым огнем, на отхожем месте и др.). По пятницам в полдень мужчинам полагается молиться в мечети. Имеется несколько объяснений, почему для общей молитвы была избрана пятница, например, одним из хадисов говорится: «Пятница как священный день была наказана еще иудеям и христианам, но они нарушили приказ. Евреи стали отмечать субботу, а христиане воскресенье». В другом хадисе сказано: «Пятница — лучший из дней, в которые восходит солнце, это день, когда Адам был препровожден в рай, и день, когда он был изгнан оттуда, день, когда он раскаялся и когда он умер. В этот день произойдет воскрешение из мертвых».

Мечеть (*масджид* — «место коленопреклонения») — центр и главный символ религиозной жизни мусульман. В мечети мусульмане не только молятся, но могут найти убежище от зноя, отдохнуть, обсудить важные дела. Три мечети мусульмане считают священными: Масджид ал-Харам («Запретная») в Мекке с Каабой в центре двора, Масджид ан-Наби (Мечеть Пророка) в Медине и Масджид ал-Акса («Отдаленнейшая») в Иерусалиме.

При всем историческом и географическом многообразии архитектурного облика мечетей им присущи некоторые общие черты. Главная часть мечети — молитвенный зал — обычно имеет форму прямоугольника или квадрата. К нему примыкает обширный двор, окруженный крытыми галереями, где богомольцы укрываются от солнца и отдыхают. Здесь же обязательно бьет фонтан или же вырыт небольшой водоем. В странах с суровым климатом при мечетях имеются закрытые помещения для омовения.

В стене молитвенного зала, обращенной в сторону Мекки, находится ниша в виде арки (*михраб*), указывающая, куда должно быть обращено лицо молящегося. Михрабы украшаются геометрическими и растительными орнаментами, каллиграфическими надписями — текстами из Корана. В больших соборных мечетях, где происходят коллективные молитвы по пятницам и в праздники, обязательна кафедра (*минбар*), с которой произносятся проповеди.

Третий «столп» — пост (*саум, ураза*) в течение месяца рамадана — был установлен Пророком в 624 г. Указание на необходимость поста содержится в Коране: «О те, которые уверовали! Вам предписан пост, подобно тому, как он был предписан вашим предшественникам, — быть может, вы устращитесь» (К 2:183).

Еще до ислама рамадан считался у арабов священным месяцем, временем благочестивого уединения. Именно в этот месяц Мухаммад получил первое ниспослание Корана. Мусульманский пост состоит в воздержании от всех видов пищи, всякого питья и любых удовольствий в течение светлого времени дня, пока не наступит полная темнота. Ночью все запретное становится разрешенным. В Коране говорится «Ешьте и пейте, пока заря не позволит вам отличить белую нить от черной...» (К 2:187). Однако даже ночью рекомендуется больше молиться, читать Коран. Смысл поста заключается в отрешении от зла, насилия, жадности. Пост завершается праздником разговения Ид ал-фитр (Ураза-байрам) 1-го числа месяца шаввала.

Четвертый «столп» — уплата обязательного религиозного налога — закята («очищение») с имущества и доходов, который идет на нужды общины и распределяется среди бедных. Первоначально *закят* и *садака* (добровольная милостыня) не различались, но с введением норм уплаты для каждого вида имущества закят стал строго фиксированным налогом. В настоящее время он обычно составляет 2,5% годового дохода.

Пятый «столп» — паломничество (*хаджж*) в Мекку в месяце зул-хиджжа. В отличие от других «столпов веры» он обязателен только для тех, кто в состоянии его совершить. В Коране на этот счет имеется прямое указание: «Люди обязаны перед Аллахом совершить хаджж к Дому, если они способны проделать этот путь» (К 3:96–97). История Каабы и паломничества к ней связывается с пророком Ибрахимом, его сыном Исмаилом и восстановлением ими Дома Аллаха. Кааба, как утверждает традиция, была построена Адамом по образу небесной Каабы. Во время потопа Аллах поднял ее в воздух. Затем Кааба разрушилась. Когда у Пророка Ибрахима и невольницы Хаджар (Агарь) родился сын, Ибрахим привел их в пустыню и оставил в том месте, где находилось основание разрушенного храма. Пока Хаджар металась по окрестным холмам, пытаясь найти воду для умиравшего от жажды сына, ангел Джибрил открыл источник Замзам. Через много лет Ибрахим пришел к Исмаилу и сообщил о повелении Аллаха восстановить Каабу. Вместе они возвели стены храма, в один из углов поместили Черный камень, символизирующий всемогущество Аллаха.

Первая часть паломничества начинается с семикратного обхода Каабы в направлении против часовой стрелки. Паломники стремятся приблизиться к священному Черному камню (метеоритного происхождения), помещенному в восточный угол Каабы, и, по возможности, коснуться его. Затем они совершают ритуальный бег между двумя холмами ас-Сафа и ал-Марва и пьют воду из источника Замзам. На этом малое паломничество (*умра*) заканчивается.

Далее следуют обряды «большого хаджжа»: через долины Мина и Муздалифа паломники прибывают в долину Арафат, где в полдень начинается центральный обряд паломничества — Стояние (*вукуф*) перед Аллахом на горе Арафат. Целый день под палящим солнцем мусульмане молятся, выражая полное смирение перед Аллахом. На закате паломники возвращаются в долину Муздалифа, молятся и собирают камешки, чтобы на следующий день в Мине совершить обряд «побивания» Шайтана (Иблиса, Сатаны). Бросая камни в три столба, мусульмане мысленно обращаются к Аллаху с обещанием изгнать бесов из своей жизни. 10-го числа месяца зу-л-хиджжа происходит заклание жертвенных животных. В этот день мусульмане всего мира приносят жертвы и в течение трех дней отмечают главный праздник ислама Ид ал-адха (Курбан-байрам). Паломничество заканчивается прощальным обходом вокруг Каабы. Совершивший хаджж получает почетное звание хаджи. В дни паломничества больше, чем обычно, мусульманин ощущает себя частицей всемирной исламской общины (*уммы*), единой в исповедании веры и приверженности основным ценностям образа жизни, основанного на Коране, Сунне и законах шариата. В современном мире не каждый здоровый и имеющий средства мусульманин может исполнить мечту своей жизни — совершить паломничество в Мекку, хотя преодолеть путь к святыне сейчас значительно легче, чем в древности. Число мусульман постоянно увеличивается — ислам поощряет большие семьи, не запрещает духовным лицам вступать в брак, не одобряет применение противозачаточных средств. Мекка не может принять одновременно более 2,5 миллионов паломников, и Саудовская Аравия была вынуждена ввести паломническую квоту — 0,1% от числа мусульман, проживающих в том или ином государстве.

Кроме двух праздников, знаменующих окончание поста и завершение хаджжа, мусульмане отмечают несколько памятных дат, связанных с важнейшими событиями в священной истории ислама: Ночь рождения Пророка Мухаммада — 11–12 раби ул-аввала (Мавлид ан-Наби); День женитьбы родителей Пророка — 7–8 раджаба (Ночь Рага-

иб); Ночь Вознесения Пророка к Аллаху — 26–27 раджаба (Мирадж); Ночь очищения от грехов — 14–15 шаабана (Лейлат ал-Бараат); Ночь предопределения — 26–27 рамадана (Лейлат ал-Кадр); День Ашура 10 мухаррама (у суннитов — день поминания пророков и посланников Аллаха; у шиитов — день поминовения имама Хусайна).

Джихад (буквальный перевод этого слова — «усилие», «отдача всех сил на пути Аллаха») — еще одно важное предписание ислама. Оно не входит в число столпов веры, но его значение в мусульманском мире весьма велико. В ранней мусульманской общине джихадом называли борьбу в защиту и за распространение ислама. Откровения Корана о формах этой борьбы отражали конкретные условия, в которых действовал Пророк. Наряду с предписаниями уничтожать многобожников (К 9:5), в Коране имеются и другие положения: «...Истина — от вашего Господа: кто хочет, пусть верует, а кто хочет, пусть не верует» (К 18:29) или «Нет принуждения в религии» (К 2:256), на которых основывается свобода личности в праве выбора веры. Следует отдать должное толерантной линии Корана, обладающей огромным позитивным потенциалом и свидетельствующей о том, что бытующие иногда, в том числе и в научной литературе, представления о некоей особой «агрессивности» ислама необъективны.

Разработанные позже богословские трактовки джихада наполнили термин новым содержанием. Среди многообразных форм джихада главное место в настоящее время отводится не вооруженной борьбе (джихад меча), а нравственному, духовному совершенствованию (джихад сердца), которое Пророк называл «большим джихадом».

Основные направления и течения в исламе. Бóльшая часть мусульман, как в прошлом, так и в настоящее время, являются *суннитами*, то есть «людьми Сунны и согласия общины» при решении вопросов ее жизни (ахл ал-Сунна ва-л-джамаа). После смерти Мухаммада, когда политическая и духовная власть перешла к халифам, на общину возлагалась ответственность за выбор человека, наиболее подходящего для соблюдения установлений Корана и Сунны. Сунниты настаивают на праве общины избирать верховного правителя, признают законность избрания четырех Праведных халифов, считают достоверными шесть сборников хадисов и следуют предписаниям одного из четырех религиозно-правовых толков (*мазхабов*).

В середине XVIII в. в суннитском исламе возникло радикально-традиционалистское движение на основе учения ибн Абд ал-Ваххаба (1703–1792), ныне широко известное как «*ваххабизм*». Ваххабиты

проповедовали возвращение к «чистому» исламу времен Мухаммада, требовали строгого соблюдения принципа единобожия, который, по их мнению, нарушается «нововведениями» (*бида*), культом святых.

Наименование направления, известного как *шиизм*, происходит от слова «аш-шиа» («группировка», «партия»). Так стали называть сторонников Али ибн Абу Талиба (двоюродного брата и зятя Мухаммада), отстаивавших его единоличное право на халифат как ближайшего родственника Пророка. Эта группировка возникла сразу после смерти Мухаммада при выборах халифа Абу Бакра. В правление халифа Османа движение приобрело форму «партии» (шиит). В 656 г. после избрания Али ибн Абу Талиба халифом в борьбу за верховную власть вступил наместник Сирии Муавийа из рода Омейя, объявивший себя халифом. Между соперниками началась затяжная война.

Во время битвы при Сиффине (657 г.), когда Али не довел сражение до победного конца, а согласился на третейский суд, в лагере его сторонников произошел раскол. От Али отошла наиболее радикальная часть общины. Их стали называть *хариджитами* («вышедшими»). Девизом хариджитов был лозунг равенства всех мусульман. Они считали возможным избрание халифом любого человека, не обязательно курайшита, даже негра-раба, лишь бы он хорошо знал Коран и отличался благочестием. Халифа, не радеющего об интересах общины и идущего против нее, по убеждению хариджитов, можно сместить и даже убить.

Хариджиты отрицали некоторые догмы ислама, не придерживались строжайшего исполнения религиозно-бытовых предписаний. Непримируемость и крайняя нетерпимость хариджитов привела в дальнейшем к беспощадной вооруженной борьбе против этого направления. В современном мусульманском мире сохранилось лишь немногочисленное ответвление хариджизма — *ибадиты* в Омане и некоторых странах Северной Африки.

После убийства Али в 661 г. шииты выработали религиозную доктрину верховной власти (*имамата*), кардинально отличавшуюся от суннитского представления о природе власти. Для суннитов имам (халиф) — духовный и светский глава, избираемый или назначаемый людьми; для шиитов — носитель «божественной благодати», передаваемой по наследству в «семье Пророка». Трех первых халифов шииты считают незаконно захватившими власть. По легенде, сам Пророк при жизни объявил Али своим преемником. Шиитская традиция утверждает, что Мухаммад, Али, Фатима — дочь Пророка и жена Али, внуки

Мухаммада — Хасан и Хусайн — созданы Аллахом из божественного света. Учение шиитов, признавая святость Корана, пророческую миссию Мухаммада и пророков-предшественников, догматику и традиционную обрядность (с незначительными изменениями), добавляет к догматам суннизма веру в имамов, считая их избранными Богом непогрешимыми учителями, ведущими людей к вечному блаженству. Шииты имеют свою Сунну, в которую входят только те хадисы, которые передаются со слов членов «семьи Пророка», и добавляют к ним свои собственные ахбары («известия»). Наряду с хаджем в Мекку шииты совершают паломничество к гробницам имама Али в Неджефе, имама Хусайна в Кербеле и др.

Наиболее многочисленная ветвь шиитского ислама — *имамиты* (другие названия — исна-ашариты, «двунадесятники») — признают право на власть за 12 имамами — потомками Али. Последний имам Мухаммад ибн Хасан, согласно учению имамитов, исчез примерно в 878 г. и находится в «скрытом состоянии». С его грядущим появлением имамиты связывают надежды на установление царства справедливости. Все остальные имамы считаются мучениками, погибшими насильственной смертью в результате происков враждебных сил.

Культ мученичества — одна из отличительных черт этой ветви шиизма — сложился на основе реальных исторических событий, произошедших в ходе междоусобной борьбы за главенство в халифате. После смерти Али его старший сын Хасан не стал бороться с Муавией (661–680), получил отступные и вскоре умер. Шииты возлагали надежды на младшего сына — Хусайна. Когда Муавийа умер, жители иракского города Куфа подняли восстание против нового халифа Йазида и намеревались провозгласить халифом Хусайна. По их просьбе Хусайн с небольшим отрядом воинов и родственников направился в Куфу, где к тому времени восстание шиитов фактически было подавлено. Войско Йазида окружило лагерь Хусайна в местечке Кербела, отрезав путь к воде. Аббас — брат Хусайна по отцу — пытался достать воду для страдавших от жажды женщин и детей. Предание говорит, что враги отрубили ему руки, но Аббас не сдавался и продолжал сражаться, держа меч в зубах, пока не был убит. В неравном бою погибли все мужчины. Имам Хусайн пал, получив множество ран. В память о трагической гибели Хусайна и его сподвижников в течение первых десяти дней месяца мухаррам — время Ашуры («быть десятым») — проводятся траурные церемонии. Кульминация траура приходится на 10 мухаррама, день смерти Хусайна: в шествиях и представлениях принимает

участие множество людей, некоторые бьют себя по плечам и спине металлическими цепями.

Кроме имамитов в шиитском направлении имеются и другие ответвления. Наиболее значительные — *зайдиты* и *исмаилиты*. Зайдитское (от имени Зайда ибн Али, внука Хусайна) ответвление образовалось в VIII — начале IX вв. Зайдиты признают право на имамат только за потомками Али, но отрицают его божественную природу.

Возникновение исмаилизма, сыгравшего значительную роль в истории стран мусульманского Востока, относится к середине VIII в. Большинство шиитов признало преемником шестого имама Джафара ас-Садика (ок. 700–765) его четвертого сына Мусу ал-Казима (умер в 799 г.). Однако часть шиитов стала считать наследником другого сына — Исмаила, но он умер раньше отца. После смерти Джафара эта группа шиитов объявила седьмым имамом сына Исмаила — Мухаммада.

Исмаилиты выработали свою идеологическую систему, состоящую из «внешней» *доктрины*, доступной для всех, почти не отличающейся от учения имамитов, и «внутренней» — *тайной*, эзотерической, предназначенной только посвященным. «Внутренняя» доктрина включает аллегорическое толкование Корана и философско-богословское учение о Боге-абсолюте, мировом разуме, мировой душе, совершенном человеке, адаптировавшее идеи Платона, Аристотеля и неоплатоников.

Исмаилиты образовали в отдельных частях халифата обособленные религиозные общины, известные под разными названиями. Некоторые из них, например, карматы, фатимидские исмаилиты давно стали достоянием истории, другие — друзы, низариты, мусталиты — сохранились до настоящего времени.

Суфизм (ат-тасаввуф) — сложное, многоплановое религиозное мировоззрение, относительно которого в науке еще не сложилось единого суждения. Чаще всего его характеризуют как мистико-аскетическое направление в рамках ислама, или исламский мистицизм. Наиболее известное название этого направления — *суфизм*, также как и ат-тасаввуф, восходит, по мнению многих ученых, к слову «суф» («шерсть»), поскольку аскеты-отшельники, мистики носили грубое шерстяное одеяние. Последователи суфизма считают возможным непосредственное духовное общение (соединение) человека с богом. Достигнуть состояния близости к Аллаху, согласно учению суфиев, может человек, идущий по «пути» к Богу с любовью к нему в сердце, путем экстаза или внутреннего озарения. В основу суфийских концепций мистического «пути» была положена идея нравствен-

ного очищения и совершенствования человека. Этапы мистического пути к Богу начинаются с благочестивой жизни согласно общим законам ислама — *шариата*. Второй этап — *тарикат* — путь овладения сводом морально-этических положений и психологических приемов для приближения к Аллаху. Духовный опыт суфии приобретают, последовательно вырабатывая у себя такие качества, как терпение, воздержание, богобоязненность, стремление к бедности. Достижение каждого качества является ступенью на пути приближения к божеству. Переходить к следующей ступени можно только после выполнения всех требований, предъявляемых к предыдущей стадии. Суфии разработали теорию устойчивых (макамат) и кратковременных, возникающих спонтанно (хал) психических состояний, которые приближают их к Истине (Богу).

Третья и высшая стадия постижения Истины — *хакикат* («истина») предполагает духовное растворение в Боге. Достижение мистического экстаза на пути к Богу осуществляется через ритуал зикра («упоминание») — многократного повторения имен Бога вслух или про себя. В общем «громком зикре» для вхождения в транс используются пение, музыка, танец со сменой частоты ритма и дыхания. Благодаря близким и понятным народу морально-этическим идеалам социальной справедливости и равенства людей перед Богом идеи суфизма в середине XI в. распространились по всему мусульманскому миру.

Шариат и ал-фикх. *Шариат* («прямой, правильный путь») — совокупность обязательных к соблюдению норм и предписаний, установленных Аллахом и переданных им через Пророка Мухаммада, общий идейный источник, религиозно-этическая основа мусульманского права (*ал-фикх*). Большинство богословов считает, что поскольку в основу шариата легли положения, закрепленные Кораном и Сунной, то шариат также является божественным, данным раз и навсегда. Нормами шариата регулируется вся жизнь мусульманской общины: определяются правила выполнения религиозных обрядов и правила ведения хозяйства, налогообложения, аренды, торговли, охоты и рыболовства, условия заключения и расторжения брака, нормы морали и этики, запреты и меры наказания и пр. Понятия «шариат», «законы шариата» не имеют юридического смысла и используются для характеристики такого обобщающего понятия, как мусульманский образ жизни.

Шариат предписывает всем совершеннолетним дееспособным мусульманам соблюдение целого ряда предписаний и запретов. Степень обязательности этих предписаний различна и строго регламентирована. Согласно шариату, мусульман, совершающих *харам* («недозволен-

ное»)?) ожидает после смерти строгое наказание. Считается, что избегающие харама получают «благость Всевышнего Аллаха», а отрицающие недозволенное будут сочтены «неверными».

Пищевые запреты касаются, прежде всего, употребления свинины и алкоголя. Свинья — животное, не входящее в состав стада кочевников, в том числе и арабов. Еще в доисламский период свинья, вероятно, была у народов Ближнего Востока сакральным жертвенным животным, что и определило жесткое табу в обыденной жизни. Шариат не только запрещает употребление в пищу мяса свиньи, но также куплю, продажу и даже приобретение продуктов на деньги, полученные от продажи свинины. Нарушение правил убоя других животных, разрешенных к употреблению, также делает их мясо ритуально нечистым. Запрет на употребление алкоголя (от арабского «ал-кухул») не является всеобъемлющим. В Коране пьянство осуждается по религиозным причинам: «О те, которые уверовали! Не приближайтесь к намазу, будучи пьяными, пока не станете понимать то, что произносите» (К 4:43). В современных условиях в различных странах этот запрет соблюдается с разной степенью строгости. В Саудовской Аравии, например, нарушителей подвергают жестоким уголовным наказаниям. В ряде стран, в частности в Египте, такие наказания не практикуются, но возможно общественное порицание, а в Турции, также стране традиционного ислама, на мужских собраниях и просто в обыденной жизни принято ограниченное употребление алкогольных напитков.

Запрет на взимание ссудного процента (*риба*) рассматривается как один из принципов создания мусульманского социально и экономически справедливого общества. Однако функционирование современного банковского дела без *риба* практически невозможно. В обход запрета в практику вошли специальные формы ведения экономической деятельности, например, используется принцип партнерства, что подразумевает либо получение фиксированного размера прибыли от клиента, взявшего кредит, — тем самым он превращается в делового партнера, либо существует практика получения дохода от перепродажи, что уже не квалифицируется шариатом как ростовщичество.

Многие предписания шариата касаются норм поведения в общественной и личной жизни: правила трапезы («ешьте пищу с краев и не ешьте с середины», «не пейте из горлышка» и др.), приветствий, поведения младших по отношению к старикам. Шариат требует, чтобы мусульмане уважали родителей и родственников. Непочтительное отношение к родителям расценивается как тяжкий грех.

Большое внимание уделяется *статусу женщины*, подробно разработаны условия заключения и расторжения брака, имущественные и наследственные права женщин, мужчине предписывается заботиться о женщине, поскольку она нужна ему, и он несет за нее материальную ответственность. Из Корана явствует, что женщина хотя и создана Аллахом, но не во всем равна мужчине: «Женщины имеют такие же права, как и обязанности, и относиться к ним следует по-доброму, но мужа выше их по положению» (К 2:228). Женщины ограничены в праве на наследование (доля женщины меньше доли мужчины), в праве на дачу показаний в суде и др. Ограничения распространяются и на выбор супруга — по шариату мужчина может жениться на иудейке и христианке, но мусульманке разрешается брак только с мусульманином. Согласно Корану, мужчина может иметь до четырех законных жен одновременно при условии равного отношения к каждой из них (К 4:3). По нормам шариата мусульманкам предписано появляться вне дома в особой одежде (хиджаб). Единых правил хиджаба не существует. В одних странах женщины должны полностью скрывать фигуру и лицо, в других допускается ношение чадры, легкого покрывала, головного платка, закрывающего волосы и шею.

Обряды жизненного цикла обычно выполняются без пышных церемоний, дома. Зато после обязательного ритуала устраиваются пиршества с приглашением множества гостей. Сразу после рождения ребенка в оба уха шепчут слова «Аллаху акбар» (Аллах велик), с которых начинаются призывы на молитву, а затем формулу исповедания веры (аш-шахада). На седьмой, четырнадцатый или двадцать первый день новорожденным дают имя и обривают голову. В возрасте от семи дней до пятнадцати лет мальчики подвергаются обряду обрезания крайней плоти (*суннат*), символизирующему приобщение к исламу. При заключении брачного договора (*никах*) имам или человек, его заменяющий, читает специальную молитву, произносит благословение и первую суру Корана. Обряд происходит в присутствии свидетелей с обеих сторон. Невеста может прислать вместо себя доверенное лицо. Одной из первостепенных материальных обязанностей мужа перед женой является преподнесение брачного дара (*махр*). Иногда махр отождествляют с калымом — выкупом за невесту, уплачиваемым ее семье. Этот древний обычай, сохраняющийся у некоторых народов, не имеет ничего общего с исламом. Махр — это плата за брачные отношения, имущество махра принадлежит только жене и обеспечивает ее в случае вдовства или развода. Размер махра оговаривается в брачном

договоре. В настоящее время, как и в прошлом, размеры махра могут быть очень значительными. Поэтому, хотя ислам осуждает безбрачие, многие мужчины могут жениться только в зрелом возрасте, накопив достаточные средства.

Похоронный обряд начинается с обмывания, производимого по определенным правилам, часто профессионалами, затем тело заворачивают в белый саван из трех полотниц и хоронят как можно быстрее. Заупокойная молитва произносится имамом или близким родственником, во время захоронения молятся все присутствующие (обычно это только мужчины). Лицо покойного в могиле должно быть обращено в сторону Каабы. Поминки проходят на третий, седьмой и сороковой дни и через год после смерти.

Мусульманское право и правоповедение (*ал-фикх*) является составной частью шариата. На начальном этапе истории мусульманской общины не существовало никакой системы судопроизводства. Мухаммад лично решал судебные вопросы и выносил приговоры. Первые упоминания о назначении специальных судей (*кади*), которым халиф поручал свои функции, относятся ко времени халифа Омара. Выполнение обязанностей судьи рассматривалось как религиозный долг по отношению к мусульманской общине. В теории кади не должны были получать жалования, но фактически жили на пенсии, выделяемые из доходов с имущества, переданных в распоряжение культовых учреждений в благотворительных целях (*вакф*).

Единственным источником вероучения и права первоначально признавался только Коран. При Омейядах вторым источником были признаны хадисы. Однако и хадисы не могли ответить на все практические запросы, возникавшие в развивавшемся феодальном обществе. Постепенно был выработан комплекс правовых норм (*ал-фикх*), получивших религиозную санкцию.

При Омейядах и особенно при Аббасидах богословы-законоведы стали совершенствовать право, с тем чтобы сделать его сводом, способным охватить все явления и практические требования жизни. Богословы (*муджтахиды*) обсуждали, комментировали, интерпретировали богословско-правовые источники и выносили свои решения. Эта деятельность получила название *иджтихад* («усердствование»). Кроме Корана и Сунны источниками мусульманского права были признаны «*иджма*» (единодушное мнение авторитетных правоведов) и «*кийас*» (суждение по аналогии).

В результате споров, взаимных уступок и компромиссов в VIII–IX вв. сложилось несколько суннитских богословско-правовых школ или толков (*мазхабов*), существующих до сих пор:

1. *Ханафитский мазхаб*. Основателем-эпонимом этого толка был один из знаменитейших мусульманских богословов-законоведов имам ан-Нуман Абу Ханифа (ок. 696–767). Абу Ханифа и его школа, чаще прибегая к кийасу по сравнению с другими толками, выработали принцип истихсан («одобрение»), суть которого состояла в том, чтобы при решении неясных и спорных вопросов выбирать заключение, наиболее соответствующее интересам общины. Ханафиты отличаются от остальных толков также тем, что допускают широкое использование светского, местного права (адата), сложившегося еще до принятия ислама. К этому мазхабу принадлежит большая часть мусульман.

2. *Маликитский мазхаб* получил свое название от имени его основателя имама Малика ибн Анаса (713–795). Маликиты являются строгими приверженцами Сунны, отвергают рассудочное толкование Корана, в ограниченных пределах допускают кийас. Этот мазхаб распространен в странах Северной, Западной и Центральной Африки, Судане.

3. *Шафитский мазхаб* основан имамом Мухаммадом ибн Идрисом аш-Шафии (ум. в 820 г.). Система права шафиитов представляет компромисс между ханафитской и маликитской, но стоит ближе к системе маликитов. Шафииты не одобряют применения принципа истихсан, считая, что он дает возможности для субъективного мнения. Наибольшее распространение получил в Индонезии, странах Западной Азии, Восточной и Южной Африки, в Египте.

4. *Ханбалитский мазхаб* назван по имени Ахмада ибн Ханбала (ум. в 855 г.). Ибн Ханбал сам не создал системы права, но его взгляды систематизировали и развили ученики и последователи. Для ханбалитов характерны крайняя нетерпимость ко всем новшествам (бида) в делах веры, буквализм и отрицание любого свободного и рационального толкования Корана и хадисов. В качестве иджмы ханбалиты признают только согласное мнение сподвижников Мухаммада, к кийасу прибегают в исключительных случаях. Половина населения Саудовской Аравии придерживается ханбалитского мазхаба.

Шиитский мазхаб джафаритов сложился несколько позже и назван по имени учителя Абу Ханифы — Джафара ас-Садика (702–765). Мазхаб джафаритов выражает взгляды шиитских рационалистов, установивших свои «четыре корня права»: Коран, шиитское Предание,

иджма и разум (акл). Джафариты признают временный брак, следуют принципу благоразумного скрывания веры (ат-такийа), позволяющему шииту среди суннитов выдавать себя за суннита, среди христиан — за христианина, отвергают кийас, в сборники хадисов включают только рассказы, подкрепленные авторитетом членов «семьи Пророка». В отличие от последователей суннитских мазхабов, считающих, что разработка богословско-правовых вопросов давно завершена, настаивают на том, что «врата иджитхада остаются открытыми». Это дает возможность довольно гибко приспособлять шиитскую доктрину к требованиям времени.

Мусульманское право делит все судебные дела на две категории: относящиеся к праву Бога (хакк Аллах) и относящиеся к праву человека (*хакк Адам*). Преступления первой категории совершаются против Бога, поэтому не могут быть прощены. Среди них — отступничество от веры. Наказание по праву Бога ждет и прелободеев. Ко второй категории относятся преступления, совершенные против людей. В отличие от первой категории, начинать такие дела можно лишь по жалобе потерпевших или их родственников, которые могут отказаться от судебного преследования обидчиков и простить их. За убийство, ранение, членовредительство назначается кисас, или «воздаяние равным». Причем ислам не настаивает на кровной мести и призывает родственников погибшего по возможности простить убийцу, ибо прощение угодно Аллаху. В таком случае оговаривается дийа, или материальная компенсация. Дийа полагается за непредумышленное убийство, убийство чужого раба или «человека Писания». Наиболее развитая отрасль ал-фикха — личное право, регулирующее семейно-брачные и наследственные отношения.

В мусульманских странах даже в Средние века наряду с ал-фикхом действовали государственные законодательные акты, а в XIX в. стали применяться нормы европейского права. В настоящее время отдельные нормы ал-фикха признаются в качестве действующего права в тех странах, где преобладает мусульманское население. В большинстве исламских стран сохраняются шариатские суды.

Одна из характерных особенностей духовной жизни мира ислама — отсутствие института церкви как централизованной организации, которая осуществляет религиозную политику, устанавливает иерархию духовных лиц. Термин «мусульманское духовенство», часто употребляемый в литературе, не идентичен термину «духовенство» в христианстве. В христианстве человек становится духовным лицом через официальный акт «таинства священства» или приобщения к «божест-

венной благодати». В исламе же такого обряда посвящения в сан не существует, как нет и строгой иерархии лиц, совершающих богослужение, стоящих во главе религиозной общины. Теоретически духовным лицом (имамом, муллой, муэдзином) может стать любой мужчина, отличающийся благочестивым поведением, знанием Корана и шариата. На практике, чтобы стать духовным лицом, особенно в крупных городах и поселениях, нужно пройти довольно длительную подготовку в медресе, исламских институтах и университетах, а нередко — получить поддержку религиозных авторитетов. В быту, повседневной жизни этим лицам не предписывается поведение, в чем-либо противопоставляющее их рядовым мусульманам. Одежда духовных лиц зависит от региональных обычаев.

Необходимость координации деятельности мусульманских государств на международной арене привела к созданию международных исламских организаций. Самая крупная и влиятельная, функционирующая на правительственном уровне, — Организация Исламская конференция (ОИК). Она имеет статус наблюдателя при Организации Объединенных Наций, при ней действует Исламский банк развития.

Ислам не только не утратил способности к развитию и вовлечению в свою орбиту новых приверженцев, но его влияние на формы государственного устройства, экономические, политические и иные сферы жизни современного мирового сообщества возрастает. Ислам и базирующиеся на его основе социальные, нравственные и культурные институты утвердились в современном мире в качестве одной из важнейших составляющих общемировой системы ценностей.

Вопросы для повторения

1. Какое событие сыграло важнейшую роль в становлении ислама?
2. Охарактеризуйте основные источники вероучения ислама — Коран и Сунну.
3. Каковы основные догматы и «столпы» ислама?
4. Когда и по каким причинам образовались основные направления в исламе?
5. Что такое шариат и ал-фикх, в чем их различие?

Рекомендуемая литература

Ал-Бухари. ас-Сахих. Достоверные предания. Перевод с арабского А. Нирша. М., 2004.

- Ибн Хишам.* Жизнеописание Пророка Мухаммада. Перевод с арабского Н. А. Гайнуллина. М., 2002
- Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991
- Керимов Г. М.* Шариат — закон жизни мусульман. СПб., 2007.
- Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм: краткая история. М., 2004.
- Коран. Перевод смыслов. Перевод с арабского Э. Р. Кулиева. М., 2003.
- Петрушевский И. П.* Ислам в Иране VII–XV вв. Л., 1966.
- Пиотровский М. Б.* Коранические сказания. М., 1991.
- Резван Е. А.* Коран и его толкования. СПб., 2000.
- Родионов М. А.* Ислам классический. СПб., 2008.
- Хисматулин А. А.* Суфийская ритуальная практика. СПб., 1996.

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Социология религии в качестве самостоятельной дисциплины оформляется на рубеже XIX–XX вв. Предпосылкой для нее послужило выделение из философского знания такой отрасли науки, как социология (от лат. *societas* — общество и греч. *logos* — наука, наука об обществе и общественных отношениях). Сегодня нет необходимости убеждать кого-либо в том, что общество — это реальность особого рода, не сводимая к другим ее видам, и свойства общества не есть простая сумма свойств составляющих его индивидов. Но в конце XIX в., когда социология только появлялась на свет, одному из ее основателей, французскому исследователю Эмилю Дюркгейму, приходилось отстаивать этот тезис в жарких спорах. Он писал: «Общество — не простая сумма индивидов, но система, образованная их ассоциацией и представляющая собой реальность *sui generis*, наделенную своими особыми свойствами. Конечно, коллективная жизнь предполагает существование индивидуальных сознаний, но этого необходимого условия недостаточно. Нужно еще, чтобы эти сознания были ассоциированы, скомбинированы, причем скомбинированы определенным образом». Идея Дюркгейма, что общество и составляющие его индивиды образуют нерасторжимое целое, что в человеке сосуществуют, взаимодействуют и борются две сущности — социальная и индивидуальная, становится краеугольным камнем социологии и социологии религии в частности.

Классические социологические теории религии были направлены на выявление социальных функций религии и установление ее структуры как неотъемлемого социокультурного элемента. Социология религии в лице ее основателей настаивает, что все попытки объяснить религиозный феномен как некий субъективный опыт с позиций супранатурализма или как форму иррационального мышления, «иллюзию», «ложное сознание», сознательный обман, использующий невежество простого народа с позиций радикальной критики XVIII–XIX вв. не отражают его главной особенности — религия составляет одно из важнейших измерений социальной жизни человечества и образует институт, неразрывно связанный с основами человеческого существования в его социальном аспекте.

На какие же вопросы стремится найти ответы социология религии? Что представляют собой религиозные группы, как религиозная

группа превращается в социальный институт, каковы типы религиозных организаций, какие социальные функции выполняет религия, как она влияет на поведение индивида, какие ценностные установки формирует и как это сказывается на межличностных и межгрупповых отношениях, какую роль в социальном взаимодействии выполняет ритуал? Ну и, наконец, социологи религии пытаются предложить свой вариант ответа на важнейший вопрос: почему религия существовала у всех народов на протяжении всей истории человечества и не утратила своих позиций в современном мире?

§ 1. Классическая социология религии

Основателем социологии считается французский философ *Огюст Конт* (1798–1857). Именно он провел четкое различие между социальной философией и той самостоятельной областью исследования социальных явлений, которую он предложил называть социологией. Конт одним из первых сформулировал главное методологическое требование к новой научной дисциплине: предположения должны проверяться опытом и экспериментом, а теория — строиться на эмпирическом материале. Предназначение новой науки, по мнению Конта, состояло не только в том, чтобы исследовать феномены прошлого и настоящего, но и прогнозировать общественное развитие в будущем.

Предложенная Контом программа изучения социологии состояла из двух разделов: социальной статистики (исследований социальной структуры) и социальной динамики (исследований социальных изменений). Второе направление, отождествленное с идеей прогресса, преобладало в его работах.

Исследуя динамику социального развития, Конт формулирует теорию поступательного развития общества, которая соответствует трем этапам человеческой жизни и трем различным состояниям развития любой отрасли наших знаний: теологической, метафизической и научной (позитивной). Конт пишет: «Человеческий разум в силу своей природы в каждом из своих исследований пользуется тремя методами мышления, характер которых существенно различен и даже прямо противоположен: сначала методом теологическим, затем метафизическим и, наконец, позитивным. Отсюда возникают три взаимно исключающих друг друга вида философии, или три общие системы воззрений на совокупность явлений; первая есть необходимый отправной пункт

человеческого ума: третья — его определенное и окончательное состояние; вторая предназначена служить только переходной ступенью».

На теологической стадии человеческий ум, стремясь достичь абсолютного знания, постичь внутреннюю природу вещей и порождающие их причины, рассматривает явления природы и общественной жизни как результат прямого и непрерывного воздействия сверхъестественных факторов; их произвольным вмешательством объясняются все кажущиеся аномалии мира. На следующей, метафизической стадии, сверхъестественные объяснения уступают место отвлеченным силам, нераздельно связанным с различными предметами сущностям, коим приписывается способность самостоятельно порождать все наблюдаемые явления. Объяснение явлений теперь сводится к определению соответствующей им сущности. Научный этап принципиально отличается от первых двух тем, что возможность достижения абсолютно знания человеческим разумом отвергается, а потому все внимание человека переносится на наблюдение явлений мира и установление отношений последовательности и подобия между ними. Объяснить факты отныне означает установить связи между частными и общими явлениями.

Теологическая эпоха охватывает самый продолжительный период в истории человечества с древнейших времен до конца Средневековья и может быть в свою очередь подразделена на три этапа. Первый из них — фетишизм — заключается в том, что «всем внешним телам приписывается жизнь, аналогичная нашей». Затем теологическое мышление эволюционирует в политеизм, в котором почитание материальных предметов сменяется поклонением невидимым существам. На третьей фазе — монотеизма — начинается упадок теологического мышления, вызванный стремлением разума выявить неизменные законы бытия.

Таким образом, Конт сделал три наблюдения о природе и функциях религии в обществе, которые оказались чрезвычайно плодотворными и были развиты социологами религии в дальнейшем. *Первое* — это утверждение, что «теологический метод должен был быть долгое время столь же необходимым, как и неизбежным», хотя впоследствии на смену ему пришел научный взгляд на вещи. *Второе*, что каждая из выделенных им стадий связана с преобладающим развитием соответствующей ей социальной структуры и группы: духовенства, бюрократии, ученых. *Третье* — признание важной роли религии в жизни общества и индивида. Отвергая религию как веру в сверхъестественные силы, Конт предрекает появление новой религии — общественной, в которой

место древних богов займет человек в его социальном измерении, коллективное «Великое Существо».

Другим родоначальником европейской социологии был английский философ *Герберт Спенсер* (1820–1903). Будучи, как и Конт, последовательным эволюционистом, Спенсер считал религию необходимым атрибутом социального способа жизни человека. В своей работе «Принципы социологии» он стремится обнаружить элементарную форму религии, из которой впоследствии произошли все религиозные верования, и называет в качестве таковой первобытный анимизм и культ предков. И хотя взгляды Спенсера на происхождение религии не оказали большого влияния на последующее развитие религиоведения, ему принадлежит заслуга признания за религией важной роли в социальной «статике» и «динамике», а также выделения ее социальных функций: интегрирующей, легитимирующей, оправдания частной собственности и укрепления национального единства.

Бурное развитие естественнонаучных знаний в середине — второй половине XIX в. было не только причиной популярности эволюционных схем в гуманитарных науках, но и породило стремление объяснить социальное и культурное развитие по аналогии с закономерностями развития биологических организмов. Именно с именем Спенсера, который сформулировал постулат, что общество есть организм, потому что организм есть общество, связано становление органической, или биоорганической школы в социологии. отождествление общественного организма с биологическим, уподобление общества живому организму, который живет и развивается как интегрированное целое, приводит к утверждению в социологии и антропологии религии первой половины — середины XX в. функционального подхода, который сосредоточился на исследовании функционирования и взаимодействия отдельных элементов, образующих общество.

Впервые рассмотрел религию не просто как социальный феномен, а как явление, порожденное общественными отношениями, немецкий философ, экономист и общественный деятель *Карл Маркс* (1818–1883). Еще в ранней статье «К критике гегелевской философии права. Введение» (1843) он писал, что «религиозное убожество» есть выражение «убожества» действительного мира и одновременно — протест против него. Этот протест, однако, выражен не в реальной, а в фантастической, иллюзорной форме. Маркс определял религию как своеобразную форму идеологии, выполняющую компенсаторную и интегративную функции, как «отчужденное сознание», возникшее на основе экономического отчуждения личности. Он считал, что религия имеет

историческую природу, что она возникла и существует в силу того, что имеются социальные причины, породившие и воспроизводящие ее, прежде всего это социальное неравенство. Религия выступает как важный фактор социальной интеграции, ибо укрепляет авторитет господствующих классов и помогает им в поддержании общественной стабильности, выступая в качестве идеологического оправдания существующей системы социальных отношений и способствуя примирению с социальной несправедливостью, внушая покорность и социальную пассивность. Именно поэтому следует критиковать религию, так как эта критика представляет собой разоблачение «той юдоли плача, священным ореолом которой является религия». Таким образом, в отличие от многих более поздних социологов религии, даже испытавших его влияние, Маркс негативно оценивал выполнение религией интегративной функции в обществе, подавляющей возможность реализации духовной и социальной свободы личности; по его мысли, преодоление религиозного отчуждения возможно только тогда, когда будут созданы максимально гармонические отношения между личностью и обществом, обществом и природой.

Наибольший вклад в разработку социологической теории религии внес последователь Конта, французский социолог *Эмиль Дюркгейм* (1858–1917). В труде «Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии» он стремился через исследование прошлого объяснить современность, а именно, религиозную природу человека сегодняшнего дня, природу, которая способна повлиять на его идеи и поступки. Для того чтобы постичь суть религиозного феномена, по мнению Дюркгейма, необходимо обратиться к его элементарным, простейшим формам, к так называемым примитивным первобытным верованиям, так как прийти к пониманию новейших религий можно, только проследив тот исторический путь, которым они постепенно сформировались. Только изучение «низших обществ», с присущим им интеллектуальным и моральным единообразием, стереотипным поведением, конформизмом мышления, в которых народная фантазия или духовенство еще не успели преобразовать исходный материал религиозных идей и действий, а второстепенное не скрывает главное и «все сведено к необходимому, к тому, без чего религия не может существовать», позволит ответить на главный для Дюркгейма вопрос, что есть религия, каково ее происхождение. «В основе всех систем верований и всех культов, — пишет он, — с необходимостью должно существовать некоторое число основных представлений и риту-

альных установок, которые, несмотря на все возможное разнообразие принимаемых ими форм, везде имеют одно и то же объективное значение и выполняют одинаковые функции. Это постоянные элементы, образующие в религии то, что есть в ней вечного и человеческого; они составляют объективное содержание идеи, которую выражают, когда говорят о религии вообще».

Труды этнографов и антропологов убеждают Дюркгейма в том, что простейшую форму религии, в которой «религиозный факт еще несет на себе видимый отпечаток своего происхождения», можно обнаружить в Австралии, где среди аборигенов сохранилась примитивная клановая социальная структура. Каким образом семьи, образующие клан и не связанные родственными узами, поддерживают социальное единство? По мнению исследователя, его поддерживает именно религия австралийцев в ее классической форме тотемизма. Цементируя общество, тотемизм с его коллективным ритуалом и верой в силу табу выступает в качестве важнейшего фактора внутригрупповой интеграции. Он выполняет функцию принуждения и контроля социума над индивидом, берет на себя роль транслятора культурного наследия в условиях дописьменных обществ, порождает социальную эйфорию, что особенно важно, когда группа сталкивается с кризисными ситуациями. Религия в своей первобытной форме, говорит Дюркгейм, была эффективным способом осознания социального единства в мифах о тотемических предках и средством его упрочения через участие каждого в тотемической обрядности и подчинения воли индивида интересам коллектива. По мере развития религии ее подлинная социальная функция интегратора была сокрыта позднейшими напластованиями: многочисленными богами, утонченными теологическими построениями и сложными ритуалами. Но, несмотря на это, и сегодня, убежден Э. Дюркгейм, социальная сущность религии остается актуальной и неизменной. Это и есть душа религии, «притаившаяся за пышно разросшимся деревом мифов и символов».

Позиция Дюркгейма была последовательно социологична. Установив взгляд на религию как на нечто земное и функциональное, он ставит знак равенства между коллективным и религиозным. Отличительной чертой религиозных чувств, по его мнению, является то, что они едины «для определенного числа людей, живущих вместе, и, кроме того, они имеют достаточно высокую их среднюю интенсивность. Всякое социальное — религиозно. Эти два слова являются синонимами». Такое отношение к исследуемому феномену повлияло на сформулированное Дюркгеймом определение религии.

Отказавшись применять для определения религии ранее используемый критерий наличия веры в сверхъестественные существа, ибо есть верования, которые единодушно признаются религиозными, хотя в них и отсутствует понятие трансцендентного Бога, Дюркгейм сталкивался с необходимостью выявить иные универсальные атрибуты религиозного феномена; таковыми в его теории становятся понятия священного (сакрального) и мирского (профанного). Религиозное мировоззрение, по Дюркгейму, характеризуется тем, что все явления и объекты подразделяются на два противоположных класса. Одни объявляются запрещенными и обособленными, в силу чего превращаются в объект любви и почитания, источник запрета и принуждения; другие должны оставаться на расстоянии от первых. Первые объявляются священными потому, что за ними все общество признает особый моральный авторитет; вторые же являются областью личных эгоистических интересов и стремлений. Таким образом, священное имеет общественный характер и олицетворяет социум как источник запрета и принуждения для составляющих его индивидуумов; противоположность священного и мирского трансформируется в дихотомию социального и индивидуального.

Специфической чертой священного является то, что круг объектов, которые могут быть признаны таковыми, ничем не ограничен и напрямую зависит от ценностей, принятых в данном обществе. Это не существенное качество объекта, а та высшая оценка, которой его наделяет общество. В религии австралийских аборигенов, например, по мнению Дюркгейма, священным является тотем, который представляет собой не что иное, как символ клана, источник силы и единства признающей его таковым социальной группы.

Обозначив религиозные верования как представления о природе священных вещей, а религиозные действия — как правила отношений к ним, Дюркгейм сформулировал следующее определение: «Религия есть сплоченная система верований и практик, относящихся к священным, то есть обособленным и запретным, вещам; она объединяет всех людей, которые разделяют эти верования и действия, в единую моральную общность». Таким образом, носителем религии является социальная группа, а источником — коллективный способ жизни людей. Это определение религии стало классическим в социологии.

Рассматривая религию с функционалистских позиций, Дюркгейм не стремился установить истинность или ложность религиозных представлений. Для него религия — один из социальных институтов, существующий постольку, поскольку выполняет строго определенные

функции в обществе. И в силу того что каждое общество заинтересовано в поддержании целостности и сохранении стабильности, религия будет существовать вечно. В этой ее социальной функции религию ничем нельзя заменить.

Предложенная Дюркгеймом теория религиозного феномена впоследствии не раз критиковалась, особенно в том, что касалось клановой организации жизни австралийских аборигенов, экстраполяции функций, выполняемых религией в примитивных дописьменных культурах, на высокоразвитые религиозные системы. Однако не эти специальные теории, относящиеся скорее к этнологии и социальной антропологии, составляли главное у Дюркгейма. Сегодня, как и сто лет назад, остается актуальной его общая социальная теория, предметом рассмотрения которой является общество как таковое, исследуемое в качестве самостоятельной эмпирической реальности во всем многообразии ее проявлений.

Эмиль Дюркгейм был первым, кто применил функциональный анализ для исследования феномена религии, понимая под функцией социального института его соответствие потребностям социального организма. Дальнейшее развитие функционализма было связано с именами ученых, занимавшихся социальной антропологией: Бронислава Малиновского и А. Р. Радклиффа-Брауна, а также основателя системного функционализма Талкота Парсонса и критика «всеохватывающего» функционализма Роберта Мертона.

Эмиль Дюркгейм признавал, что социальные функции религии не ограничиваются интеграционно-цементирующими. Поскольку религия влияет на формирование идеалов, которыми руководствуются люди в своей деятельности, она тем самым влияет и на общественное развитие, может выступать в качестве стимулирующего его фактора. Дальнейшую разработку эта теория получила в работах немецкого социолога *Макса Вебера* (1864–1920) — «Хозяйственная этика мировых религий», «Протестантская этика и дух капитализма», «Социология религии (типы религиозных сообществ)».

В отличие от Дюркгейма, Вебер не нашел такого определения религии, которое исчерпывало бы многообразие данного явления и удовлетворяло бы его как исследователя. Опираясь на функциональный подход и метод сравнительно-исторического анализа, Вебер предпринимает грандиозное для своего времени исследование мировых религий, предметом рассмотрения в котором становится религиозная деятельность и мировоззрение. Использование материалов о религиозной, общественной, культурной и хозяйственной жизни народов,

населяющих Европу и Азию с древнейших времен, позволяет Веберу провести четкое размежевание между религией и магией, обнаружить факт «обусловленности “хозяйственного мышления”, “этоса” данной формы хозяйства определенной религиозной направленностью» и на этой основе предложить собственную классификацию религий, выявить социальные функции религии.

Одной из центральных тем в его социологии религии становится процесс рационализации. По мнению Вебера, рационализация обнаруживает себя везде, но в наиболее полном и законченном виде — в западном обществе. Для анализа данного явления Вебер разрабатывает специальную терминологию и вводит в социологию понятия социального действия, идеального типа, харизмы, «рутинизации» и «расколдовывания».

С точки зрения Макса Вебера, социология — это наука, предметом которой является смысл поведения; ее цель — изучение социального действия, обуславливающих его процессов и порождаемых им следствий. При этом под действием понимается такое действие, с которым индивид связывает какой-либо субъективный смысл, а под социальным понимается такое действие, которое по предполагаемому действующим лицом смыслу соотносится с действием других людей и ориентируется на него. Задачей социологии должно быть интерпретирующее понимание осмысленно ориентированных человеческих действий. Это наука, конструирующая типовые понятия, устанавливающая общие правила явлений и процессов, выявляющая и изучающая типы поведения (например, религия для социолога — не просто социальный институт, но, прежде всего, особый способ мотивации и тип социального поведения).

В своей работе социолог часто имеет дело с теоретическими конструкциями, поэтому ему необходим некий критерий, который позволил бы судить о степени отклонения реального явления от теории (установление степени и характера такого отклонения — одна из задач социологии). В качестве такого критерия Вебер предлагает понятие «идеального типа»; под ним понимается «конструкция целенаправленного действия, которая служит в социологии идеальным типом именно в силу своей понятности и основанной на рациональности однозначности. С ее помощью реальное, обусловленное различными иррациональными факторами (аффектами, заблуждениями) поведение может быть понято как “отклонение” от рационально сконструированного». К числу идеальных типов, разработанных Вебером, относится его дихотомичная классификация религиозных объединений, представленная

такими идеальными типами, как «церковь» и «секта». Другое понятие, непосредственно связанное с процессом рационализации, — харизма, которая определяется Вебером как необычные качества человека, одаренного сверхъестественными или сверхчеловеческими способностями, недостижимыми для простых смертных и потому выделяющими его на общем фоне; следствием этого является признание его в качестве посланника Божьего, образца для подражания, общественного предводителя и вдохновителя. Веберовское понятие харизмы отчасти родственно дюркгеймовскому священному, ибо в обоих случаях подчеркивается нерациональная и неутилитарная привязанность адептов к своему духовному учителю (священному объекту у Дюркгейма), отношение к которому основано в большей степени на чувствах, а не разуме. Вебера как социолога интересует вопрос, каким образом харизма включается в социальную структуру: по его мнению, единственно возможный способ ее длительного существования — это подвергнуться процессу «рутинизации». Рутинизация — это утрата явлением некоторых сверхъестественных свойств с целью вписаться в существующий общественный порядок, оформиться в качестве социального института. В социологии процесс правового и организационного закрепления тех или иных отношений, превращение их в новые общественные институты называется институционализацией. Институционализация, по Веберу, — неизбежный путь развития всех религиозных учений, предполагающий эволюцию от эмоционального переживания религиозного опыта в ранних формах к формализованным и упорядоченным ритуально-обрядовым практикам в более поздних.

Проявлениями рационализации в западном обществе, по мнению Вебера, можно считать развитие научного знания, появление бюрократии, рост индивидуализма, оправдание власти на основе нормативных правил, а не авторитета традиции. Результат рационализации — уменьшение влияния на жизнь индивида так называемых высших ценностей и «расколдовывание» или «разволшебствование» мира. Толчком к процессу «расколдовывания» послужило появление первой монотеистической религии в лице ветхозаветного иудаизма; на смену магическому мироощущению, в котором человек и боги жили и действовали по соседству, пришло разделение вселенной на два существующих параллельно мира, магическое отношение к природе уступает место рациональному, трансцендентный Бог уходит из мира людей.

Завершающим этапом в религиозном развитии человечества Вебер считал протестантизм с его специфической религиозно окрашенной трудовой этикой. Вслед за изменением мировоззрения эволюциони-

рует и религиозная деятельность: от управления посредством магии разлитыми в природе сверхъестественными силами, через все более сложную символизацию отношений между человеком и сверхъестественным, к этическим религиям, основу которых, как, например, в иудео-христианской традиции, составляет идея греха и воздаяния. Одним из социальных последствий этих изменений стало формирование особой прослойки в обществе — специалистов, или бюрократов от религии — в лице жречества и священничества, монополизировавших в своих руках религиозные знания и полномочия совершать ритуалы. Таким образом, процесс рационализации приводит к изживанию из религиозного сознания элементов магии, а вместе с этим — к уменьшению эмоциональной насыщенности религиозных переживаний и «расколдовыванию» мира, которое достигает своего апогея в мировых религиях спасения. Но, и для Вебера это чрезвычайно важно, подобная линейная схема эволюционного развития не всегда прямолинейна; общая тенденция к рационализации и институционализации не исключает возможности появления пророков.

Кто такой пророк в социологическом смысле? Это обладатель личной харизмы, возвещающий религиозное учение или волю бога. Успех его проповеди определяется не привлекательностью учения, а уверенностью в личном призвании, которое принципиально отличает пророка от священнослужителя (последний основывает свой авторитет на традиции, пророк притязает на этот авторитет в силу дарованного ему откровения). Пророк характеризуется тремя свойствами:

- 1) невозможностью своего пророчества, он несет идею в мир ради нее самой;
- 2) его религиозная миссия не была ему никем делегирована, но самостоятельно узурпирована в силу явленного откровения;
- 3) его этически окрашенная актуальная и эмоциональная проповедь возвещает истину и дарует спасение.

Вебер выделяет два типа пророков: тип Будды, который своим личным примером открывает путь к спасению и предлагает всем им следовать, — данный тип получил распространение в Индии и Китае, в регионе, где традиционно отсутствовала идея личного, надмирного, этического Бога; и тип Заратустры/Мухаммеда, где пророк призван Богом возвещать людям волю божью (получил распространение в Передней Азии). Какова судьба основанных пророками религий? Возродив живое эмоциональное начало, пророки, говорит Вебер, не могут защитить свои учения от общей участи подвергнуться впоследствии процессу «рутинизации» и институционализации.

Применение сравнительно-исторического анализа позволяет Веберу составить собственную классификацию религий, в основу которой было положено два критерия:

- 1) религия требует от своих адептов для спасения активной деятельности (аскетизма) или пассивно-созерцательного отношения к миру (мистицизма);
- 2) где обретается спасение — в этом мире или же это событие отодвинуто в перспективу.

Получившаяся у Вебера схема может быть представлена следующим образом:

	Спасение в этом мире	Спасение в ином мире
Мистицизм	Религии Китая, или <i>религии приспособления к миру</i>	Религии Индии, или <i>религии бегства от мира</i>
Аскетизм	Иудаизм	Христианство
	<i>Религия овладения миром</i>	

В связи с тем, что каждому из этих типов религии присуще свое мировоззрение, своя хозяйственная этика, особый способ мотивации социального действия, Вебер не говорит о неких универсальных функциях религии; на различных этапах развития культуры и общества религия выступает в разных ролях и ее социальные последствия не одинаковы, тем не менее Веберу удается выделить две важнейшие, с его точки зрения, социальные функции религии. Смыслополагающая, или мировоззренческая функция состоит в том, чтобы нарисовать человеку картину мира, задать систему морально-нравственных координат и разрешить проблему смысла жизни на индивидуальном уровне, наделив смыслом социальное действие. Религия, по Веберу, поддерживает межличностные и общественные отношения посредством апелляции к сверхъестественному.

Сравнительный анализ экономического развития европейских государств привел Вебера к выводу, что существует большой разрыв между теми странами, в которых преобладает большинство населения составляют католики, и теми, где в XVI–XVII вв. церковь была реформирована в духе протестантизма. Объяснение этого феномена, по его мнению, кроется в особой трудовой этике, сформировавшейся в период Реформации под влиянием учений о призвании М. Лютера и предопределении Ж. Кальвина. Рационализация производственного процесса, в основу которого было положено давнее стремление чело-

века к обогащению и получению прибыли (стихийный, ростовщически-авантюрный капитализм), и новая для европейского сознания протестантская, в большей степени кальвинистская, концепция мирского аскетизма приводят к невиданному ранее прогрессу в области средств производства и появлению иного типа капитализма — промышленного. Обнаруженная Вебером связь между религиозным сознанием и хозяйственной деятельностью человека позволила ему сделать вывод, что протестантизм был одной из необходимых предпосылок для формирования современного капитализма.

Предложенный Вебером подход значительно расширял взгляд исследователей на религиозный феномен. Он позволял рассматривать религию не только как фактор социальной стабильности в рамках дюркгеймовой теории, но и как фактор социальной динамики. Веберовская парадигма в социологии религии оказалось чрезвычайно плодотворной. Она была представлена в XX в. такими крупными именами, как Э. Трельч, В. Зомбарт, Л. Brentano, А. Торнер, Р. Белла.

Свой взгляд на проблему соотношения религиозной и общественной жизни предложил другой немецкий социолог, современник Вебера — *Георг Зиммель* (1858–1918) в своих трудах «Религия. Социально-психологический этюд», «К социологии религии», «Религиозный элемент в отношениях между людьми», «Личность Бога», «Проблема религиозного положения».

По мнению Зиммеля, религиозный мир и противоположный ему мир опыта и практики вырастают из одного и того же образного и понятийного материала, но в религии образы и понятия образуют новое содержание, которое заставляет рассматривать ее в совершенно ином, отличном от эмпирического или философского, ракурсе. Существует три сегмента жизненного круга, где религиозность проявляет себя наиболее ярко. Это отношения религиозного человека к природе, к судьбе и к окружающему миру людей. Именно последняя сфера и должна стать предметом исследования социолога.

Ключевыми в социологии религии Зиммеля являются слова «отношение», «взаимоотношение», «связь» и «взаимосвязь». Жизнь общества состоит из взаимосвязей составляющих его элементов, объединившихся на основе общих интересов, целей, стремлений; часть этих взаимосвязей воплощается в виде устойчивых образований — учреждений и законов. Одной из наиболее ранних форм общественной жизни, посредством которых общество обеспечивало целесообразное с его точки зрения поведение своих членов, был обычай; позднее условия, необходимые для выживания общества, регламентируются в виде пра-

ва. Обычай, право, нравственные убеждения — это различные способы связи социальных элементов, содержанием которых являются одни и те же заповеди, существующие у различных народов в различные времена. К этим формам, посредством которых людское общество создает для себя гармонию правильного поведения индивидуума, принадлежит, по Зиммелю, и религия. Религиозный характер отношений характеризует одну из стадий общественного развития: одно и то же содержание общественных отношений в один из периодов может принять форму религиозной связи. Смена способов регулирования жизни людей от обычая к праву, от нравственных устоев к религиозной санкции есть не что иное, как формальное перемещение одинаковых практических жизненных содержаний, которые в религии обретают обоснованность и эмоциональную наполненность в силу собственной трансцендентной ценности.

По мнению Зиммеля, религия становится формой социальных связей благодаря удивительному сходству, аналогии, существующей между отношением индивида к божеству и к социальной общности. Решающую роль здесь играет чувство зависимости: индивидуум чувствует себя привязанным к всеобщему, к высшему, к тому, из чего он возникает и куда уходит, с чем тождественен и от чего отличается. Изменчивые отношения между человеком и богом повторяют типы отношений, существующих между индивидуумом и общественной группой. В обществе также существует подчинение личности общественной верховной власти, которая предоставляет ему определенную меру свободы; также может иметь место как притяжение человека общественной группой, так и его полное неприятие и т. п. Таким образом, Зиммель обнаруживает параллели в религиозной и общественной формах существования людей.

Какие социальные отношения обладают религиозной окраской? Отношения ребенка к родителям, патриота к Родине, космополита к человечеству, подданного к государю. У этих столь разных по содержанию отношений есть объединяющее начало — религиозный тон, выражающийся в напряженности чувства, особой искренности, настроенности на категории высокого ранга. Чувства, возникающие на подобной почве, квалифицируются как религиозные, то есть отличные от тех, которые основаны на человеческом эгоизме. Из религиозного чувства вырастают религиозные отношения, формирующиеся, однако, на эмпирическом, социальном материале. Религиозные отношения, по мнению Зиммеля, есть не что иное, как отражение в фантастических формах предшествующих им по времени возникновения соци-

альных отношений. В отношениях людей друг к другу развиваются чувства, которые «психологически усиливаются до абсолюта и как бы гигантскими буквами рисуются на небе». В то же время присутствует и обратное воздействие. Представления о божествах могут влиять на структуру социальной группы.

Таким образом, для Зиммеля религия оказывается важнейшим фактором социального взаимодействия. С одной стороны, общественные формы являются источником жизни религиозной, с другой — развитые религиозные интересы облекаются в социологические формы.

Представители классической социологии религии и их последователи опираются на представление, что религия является продуктом социальной среды, в которой она прочно укоренена, и, следовательно, заданные в ней смыслы и значения могут быть раскрыты только посредством изучения прежде всего социальных, а также экономических факторов. Наиболее четко эта позиция была сформулирована Э. Дюркгеймом, который писал: «Основной постулат социологии состоит в том, что созданный человеком институт не может базироваться на заблуждении и обмане: иначе он не смог бы существовать достаточно долго. Если бы он не основывался на природе вещей, он встретил бы в вещах сопротивление, которое не смог бы преодолеть. Нет религий, которые были бы ложными. Все они по-своему истинны; все они, хотя и по-разному, соответствуют данным условиям человеческого существования».

Социологи, работающие в этом направлении, не признают религию настолько «реальной» (то есть наделенной самостоятельной надприродной и надобщественной сущностью), чтобы к ней было невозможно применить эмпирические методы научного познания природы и общества. Для них деятельность, направленная на достижение религиозных целей, — один из возможных видов социальной деятельности, и потому к ее исследованию применимы те же методы, что и к изучению иных социальных фактов в рамках социальной науки.

§ 2. Конфессиональная и феноменологическая социологии религии

В том случае, если религия признается автономной областью человеческого существования, которая противостоит деятельности мирской — экономической, социальной, политической, и религиозный феномен рассматривается как надличностное, надобщественное и над-

природное явление, не поддающееся влияниям извне и поэтому полностью недоступное для научного анализа, социология религии как эмпирически ориентированная дисциплина оказывается невозможной. Несмотря на то что религия как целое при таком подходе остается за рамками исследования, социологические методы могут селективно применяться для защиты отдельно взятого вероисповедания и критики оппозиционных ему религиозных групп. Пример тому — работы католического социолога *Вернера Старка*, имеющие ярко выраженную апологетическую направленность.

В то же время можно выделить концепции, принадлежность авторов которых к тому или иному вероисповеданию не мешает им использовать данные эмпирических исследований и, напротив, признавать полезность социологических методов для изучения взаимного влияния религии и общества. Это направление называется конфессиональной, или религиозной социологией (от фр. *sociologie religieuse*). Предтечей этого направления принято считать немецкого теолога А. фон Эттингена, исследовавшего влияние христианской морали на поведение личности, но свой законченный вид она приобрела в период между двумя мировыми войнами во Франции в работах Ф. Ле Пляя, Г. Ле Бра и Ф. Булара.

С именем *Габриэля Ле Бра* (1891–1970), французского социолога и историка канонического права, связано превращение социологии религии во Франции в самостоятельную социологическую дисциплину, то есть дисциплину, имеющую не только теоретически обоснованный предмет и собственные методы исследования, но и подкрепленную эмпирическими данными, накопленными в ходе непосредственной работы с населением. И хотя сам Ле Бра изложил программу религиозной социологии как «изучение всех когда-либо существовавших и существующих, древних и современных религий», отличительной чертой этой дисциплины сегодня является ее конфессиональный характер. Поскольку в большинстве случаев она направлена на изучение состояния Римской католической церкви и исследование проводится католическими социологами, иногда ее называют католической социологией религии.

Габриэль Ле Бра был первым, кто привлек внимание историков и социологов к проблемам наиболее влиятельной во Франции конфессии — Римской католической церкви. Он писал: «Тщательные научные труды посвящены всем великим событиям в нашей религиозной истории, но самое значительное из них — религиозная жизнь 40 000 приходов Франции — никогда не имела своего историка». Бо-

лее того, он не только заставил исследователей перевести свои взоры с «экзотических» религий на близкий, привычный, и потому казавшийся не столь привлекательным предмет — католицизм, но он также сумел убедить их в необходимости изучения не столько доктринальных особенностей и крупных религиозных личностей, сколько повседневного поведения рядовых верующих. Подобная расстановка акцентов была вызвана специфической для Франции ситуацией. Религиозная вера и принадлежность к традиционно доминировавшей католической церкви, требовавшей от своих адептов посещения воскресных служб и приобщения к таинствам, в XIX–XX столетиях в результате процесса секуляризации оказались частным делом каждого. В качестве инструмента для измерения религиозности масс Ле Бра выбрал религиозную практику. По его мнению, только такие измерения позволят избежать субъективности при определении религиозной принадлежности индивида.

Конечная цель Ле Бра заключалась в том, чтобы установить максимально точную картину «религии населения», то есть религии не как она должна быть, а как она есть на самом деле. Каким образом этого можно достичь? Путем измерения (подсчета) действий, которые официальная католическая церковь признает в качестве религиозных, и создания на основе этого типологии практикующих католиков по степени и формам их участия в религиозной практике. При этом Ле Бра отмечал, что религиозная деятельность должна рассматриваться одновременно и как зависимая переменная, на которую влияют различные факторы (географический, социальный, исторический и т. д.), и как независимая величина, вызывающая ряд социальных последствий, влияющая на окружающую среду, семью, работу, гигиену и т. п.

Призыв Ле Бра нашел отклик прежде всего со стороны тех, кто искал средства для поддержания статуса самой католической церкви в условиях кризиса (Ле Бра описал его как «момент, когда церковь в большей мере сама испытывает воздействия гражданского общества, чем влияет на него»). Охваченное идеей измерить реальное влияние церкви на жизнь общества, а также сравнить ее положение в различных регионах страны, французское духовенство во главе с каноником Фернаном Буларом уже, главным образом, после Второй мировой войны сосредоточило свои усилия на тщательных подсчетах обрядов, совершаемых в католических храмах. Результатом этой работы стало появление в 1947 г. первой карты, отражающей уровень религиозности в сельских районах страны, а в 1968 г. была составлена карта религиозности в городах Франции. В 1980 г. весь накопленный обширный

социографический материал был обобщен Франсуа-Андре Исамбером и Жан-Пьером Терренуаром в фундаментальном «Атласе религиозной жизни католиков во Франции».

Демонстрируя огромный потенциал систематического изучения показателей религиозной активности, Г. Ле Бра в то же время прекрасно осознавал тот факт, что изучение религиозности населения не может сводиться только к анализу религиозного поведения, даже если этот анализ распространяется далеко за рамки простого подсчета практикующих верующих и включает изучение форм религиозной практики. Он подчеркивал, что статистический материал необходимо дополнить исследованием взаимоотношений религиозной группы с ее социальным окружением. Этой теме была посвящена его книга «Церковь и деревня», опубликованная посмертно в 1976 г. Затронутые в ней вопросы нашли отклик у исследователей следующего поколения, например Лилиан Войе, которая в работе «Социология религиозных жестов» продемонстрировала на бельгийском материале, насколько плодотворным может быть социологическое изучение католической воскресной обрядности.

Практически одновременно с Ле Бра социологические методы для изучения религиозности начали применять и американские католические социологи (Д. Фичтер, К. Д. Ньюс, Т. Д. Хат). Предметом их исследования стала церковная община как «социальная система».

Однако было бы заблуждением думать, что конфессиональная социология религии представлена исключительно работами католических социологов. Одним из первых был немецкий протестантский теолог *Эрист Трельч*. Ему принадлежит заслуга применения «исторического метода» для изучения раннехристианских источников, роли христианства, в особенности протестантизма, в современной культуре, и разработки типологии религиозных организаций. Православная социология религии представлена именами *С. Н. Булгакова*, *Н. А. Бердяева*, *В. С. Соловьева*, *А. И. Введенского*. В их работах поднимаются проблемы соотношения церкви и общества, взаимодействия религии и государства, поведения религиозной личности, специфики религиозного сознания, места церкви как организации в современном секулярном мире.

Таким образом, в противоположность чисто теологическому подходу, который считает любую попытку социологического исследования религии несанкционированным проникновением на запретную территорию, в конфессиональной социологии, напротив, социологические

методы приветствуются, но в тех пределах, которые устанавливают содержание теологической догмы как чего-то данного свыше и не зависящего от социальной действительности.

На стыке с конфессиональной социологией работают социологи, разделяющие феноменологический подход к религии. Признавая реальность «священного» и стремясь постичь религию как источник человеческого существования, феноменология занимает промежуточное положение между науками о религии и теологией. Феноменологическая социология религии отрицает возможность постижения трансцендентной сущности и природы религии, а потому стремится исследовать то, что эмпирическому наблюдению доступно — социальные проявления религии, то есть те феномены социальной жизни, в которых влияние религии на общество и их взаимодействие наиболее ярко себя обнаруживает. По мнению феноменологов, социологи в первую очередь должны сосредоточиться на изучении религиозных групп и организаций. Их внимание привлекают вопросы: как формируются и функционируют религиозные группы, каковы их сущностные характеристики, какие типы религиозных объединений сложились в ходе исторического развития христианства, какие связи устанавливаются между обществом, религиозной группой и индивидом.

Крупнейшим представителем этого направления в религиоведении XX в. был немецкий исследователь *Иоахим Вах* (1898–1955). Ему принадлежит авторство ставших хрестоматийными работ «Социология религии» и «Сравнительное изучение религии».

И. Вах был одним из тех, кто вслед за Э. Дюркгеймом отстаивал за социологией религии право на существование в качестве самостоятельной дисциплины. В связи с этим в его работах большое внимание уделялось методологическим аспектам социологического религиоведческого исследования. По его мнению, социология, так же как история, психология и феноменология религии, в отличие от нормативной теологии, является описательной дисциплиной, имеющей своей целью посредством систематических и сравнительных исследований взаимного влияния религии и общества выявить различные формы выражения религиозного опыта. «Религия, — пишет Вах, — означает и опыт, и его выражение в мыслях и в действиях: в виде учения, культуры и организации. Чрезвычайно важно соотносить выражение с опытом, которому оно соответствует, ибо гораздо легче проследить влияние социальных сил, структур, движений на способы выражения религиозного опыта, чем на религиозный опыт непосредственно...» Социологу

религии открывается обширное поле для деятельности: исследование социальных корней и функций мифа-доктрины-догмы, культа и форм религиозных объединений. Он должен найти ответы на вопросы: в какой мере различные способы выражения религиозного опыта социально детерминированы? каково влияние социальных сил на многообразие форм религиозной жизни? насколько в религиозной жизни отражается социальная стратификация и дифференциация (деление общества по половому, возрастному, профессиональному, имущественному принципам)? каков социальный контекст и происхождение религиозных движений? А также проследить обратное влияние — «в какой мере религия обуславливает сплоченность социальной группы, динамику ее исторического развития?».

На протяжении тысячелетий замкнутые этнические группы развивались в отдельных регионах мира. С течением времени они сформировали общества, результатом деятельности которых стало появление разнообразных культур. По мере их развития нарастала внутрigrупповая дифференциация. Пять континентов оказались раздробленными на регионы и культурные области, каждая из которых представлена поселениями, жилищами, семьями. Исходя из этого, говорит Вах, задачей социолога религии является определение роли религии в жизни этих сообществ, выделение в чрезвычайно пестром эмпирическом материале типичных (устойчивых, повторяющихся) структур. Чтобы подобное социологическое исследование было продуктивным, оно должно учитывать временной, географический, этнический, культурный и социальный факторы, для чего необходимо активное привлечение данных смежных научных дисциплин — археологии, антропологии, психологии, этнографии и географии.

Наряду с описательностью необходимо учитывать широкий объем разнообразных фактов и активно взаимодействовать с другими науками о человеке. Среди методологических требований, предъявляемых Вахом к социологу религии, мы обнаруживаем требования беспристрастного и объективного подхода, понимания высокой оценки природы и значения религиозных явлений, ощущения родства с предметом своего изучения, по возможности благожелательной интерпретации материала и, самое главное, правильной интерпретации смысла изучаемых феноменов. Только через проникновение в смысл тех или иных концепций и дефиниций, принятых в изучаемой религиозной группе для выражения своего религиозного опыта, социологу религии, по мнению Ваха, удастся приблизиться к правильной интерпретации

данного социального явления. Исследователь может познать феномен только в контексте, к которому он принадлежит, и поэтому так важно сосредоточить внимание на самоинтерпретации (идеологии) изучаемой религиозной группы. Социолог должен изучать развитие религии в свете ее же идей.

Отталкиваясь от однажды сформулированного определения религии как опыта священного (определения, в котором, по мнению Ваха, подчеркивается объективный характер религиозного опыта в противовес психологическим теориям о субъективной природе религии) и понимая религиозный опыт как переживание священного, Вах выделил три формы его выражения: теоретическую — *миф-доктрина-догма*, практическую — *религиозный культ* и социологическую — *религиозная община*. Не включаясь в давний спор о соотношении верований и практики в религии и признавая их тесное взаимное переплетение, Вах как социолог сосредоточивает свое внимание на третьем аспекте. Область религии, говорит Вах, — это область межличностных отношений, и, следовательно, второй важнейшей задачей социолога должно быть исследование феномена образования, роста и распада религиозных групп, тщательный анализ их структуры и устройства с целью последующей классификации с учетом размера, характера, отношения к другим религиозным группам, типа лидерства и самоинтерпретации группы.

Как связаны между собой эти три формы выражения религиозного опыта? Каждая религиозная группа характеризуется особым типом взаимоотношений членов. Этот тип устанавливается по двум параметрам: отношение каждого ее члена к священному и отношение друг к другу. Исследовать религиозную группу означает исследовать эти два типа взаимоотношений, ибо ее происхождение, длительность существования и организационный тип в каждом конкретном случае зависят от способа, которым верующие выражают свой религиозный опыт (например, общения с Богом) и переживание чувства братства и духовного единения внутри общины. Факт объединения верующих в общину, по мнению Ваха, укрепляет веру и стимулирует культовую деятельность. Первичным основанием для ассоциации верующих в религиозную группу служит зафиксированная в мифе-доктрине-догме священная традиция, или, по Ваху, теоретическая форма выражения религиозного опыта, она же инициирует шаги к сложению официальной организации внутри общины и, в конечном счете, приводит к появлению конфессий. Таким образом, все религиозные группы об-

разуются в силу приверженности их членов определенным ценностям и идеалам, сформулированным в символе веры или вероучении, которые реализуются на практике в системе культовых действий, выполняемых совместно. Культ призван упрочить данное сообщество, культивировать в нем чувство братства в духе проповедуемых идеалов. Все три формы выражения религиозного опыта, настаивает Вах, взаимно дополняют друг друга, а религия выступает в качестве важнейшего средства поддержания социальных связей.

Однако, напоминает Вах, несмотря на то что сформулированные в вероучении идеалы, ценности и нормы во многом определяют отношение индивида к обществу, а такие социальные институты, как семья, брак, родство воспринимаются в соответствии с базовым религиозным опытом, нельзя забывать о том, что выражения религиозного опыта, в свою очередь, оказываются под сильнейшим воздействием внешних социальных сил. Выявление и изучение этого влияния также входит в задачи социолога.

§ 3. Социальные функции религии

Одним из центральных вопросов социологии религии является вопрос о социальных функциях религиозного феномена. Понятие функции, заимствованное Спенсером и Дюркгеймом из биологии, было применено к социальной науке в том смысле, что между определенной потребностью организма-общества и физиологическими процессами, осуществляемыми его органами — социальными институтами, должно существовать отношение соответствия. Функция каждого органа — социального явления или института — состоит в налаживании такого соответствия. По определению Б. Малиновского, выполнять определенную функцию означает «решать некоторую задачу, представлять собой необходимую часть внутри действующего целого».

Причины и функции всех общественных явлений объективны, настаивал Дюркгейм. Только их объективный характер может объяснить длительное существование и сохранность тех или иных социальных фактов. Если есть такие явления культуры, которые присущи всем и всегда, то это означает, что они имеют своим источником некие универсальные потребности человека и общества. Функционализм настаивает, что любое социальное отношение или институт существует постольку, поскольку выполняет определенную функцию в обществе, удовлетворяет его потребности. Применительно к религии функци-

анализм подразумевает, что всякое религиозное верование является полезным для функционирования социальной системы, религия играет в обществе исключительно позитивную роль и незаменима с точки зрения выполняемых ею функций. Религия при таком подходе воспринимается как независимая переменная, которая не столько испытывает воздействие со стороны общества, сколько сама влияет на него. Воспринимая религию как данность, исследователь-«функционалист» ищет ответ на вопрос: «Что религия дает обществам и личностям?».

Основные социальные функции религии можно представить в виде таблицы:

Функции	Социологи религии	Содержание функции
Компенсаторная	К. Маркс	Религия является иллюзорным восполнением социального бессилия личности; она подобна наркотическому веществу, облегчающему боль и уводящему от реальности в мир грез и сновидений: «Религия — это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, ...дух бездушных порядков. Религия есть опиум народа»
Мировоззренческая, или смыслополагающая	М. Вебер, Р. Белла, Э. Фромм	Предназначение религии в том, чтобы придать смысл человеческой жизни, разрешить проблему иррациональности человеческого существования, придав смысл социальному действию, нарисовать человеку картину мира, задать систему координат, в рамках которой выстраивается иерархия морально-нравственных норм и регулируемых ими социальных отношений
Интегрирующая, или «цементирующая»	Э. Дюркгейм, Б. Малиновский, Т. Парсонс	Религия призвана укреплять социальное единство. Средство достижения этого — ритуальная деятельность. В моменты регулярного совершения ритуала социальная группа заново утверждает себя, переживая свое единство. Ритуал позволяет восстанавливать социальное единство при неизбежной прерывности социальной жизни

Продолжение ►

Функции	Социологи религии	Содержание функции
Регулирующая, или дисциплинирующая	Э. Дюркгейм, Б. Малиновский, А. Р. Радклифф-Браун	Религия мотивирует действия индивида таким образом, чтобы они отвечали требованиям общества, служили целям его сохранения и упрочения, чтобы интересы и предписания общества имели моральный приоритет по сравнению с желаниями и стремлениями индивида, человеческие потребности всегда уступали дорогу социально детерминированным божественным предписаниям. Культовая практика помогает людям совершенствоваться в самоотречении, терпении, послушании, без которых не может быть ни религии, ни общества
Социализации	Э. Дюркгейм, Б. Малиновский	Религиозный ритуал подготавливает индивида к социальной жизни, налагая на него ограничения, подвергая принуждению и контролю; ритуалы инициации делают индивида полноправным членом общества, обязывая его соблюдать лежащие в его основе «священные» ценности и нормы
Трансляции	Э. Дюркгейм	Религия как система знаков способствует поддержанию традиций и образцов, осуществляет через ритуал передачу социально значимой информации из поколения в поколение
Эйфорическая	Э. Дюркгейм, Б. Малиновский	Важная функция ритуалов состоит в создании радостного чувства социального благополучия. Эта функция особенно важна, когда группа сталкивается с социальным неблагополучием или со смертью сородичей, то есть явлениями, способными породить беспокойство и дезорганизацию

Функции	Социологи религии	Содержание функции
Легитимирующая	Т. Парсонс	Чтобы достичь конформного поведения человека, подчинить его интересы интересам общества, необходим авторитет морального абсолюта. Моральные нормы, от выполнения которых зависит социальная стабильность, объявляются божественными заповедями, то есть укореняются в непреходящем и вечном. Нормативный порядок, связанный с культурной системой ценностей, называется трансцендентным по отношению к социальной системе
Моторная, или социальной динамики	М. Вебер	Поскольку религия влияет на формирование идеалов, которыми руководствуются люди в своей деятельности, она может выступать в качестве стимулирующего общественное развитие фактора. Религиозное сознание, влияя на хозяйственную деятельность человека, определяя его трудовую этику, может стать необходимой предпосылкой для развития новых экономических отношений

§ 4. Типология религиозных объединений

Одной из важнейших задач социологии религии является решение проблемы типологии религиозных движений и организаций.

Появление религиозной организации является результатом длительного процесса институционализации и следствием предшествующего ей религиозного движения. Религиозное движение рассматривается в социологии как разновидность социального движения — коллективной деятельности с целью построения нового общественного порядка. Социальное движение берет свое начало в чувстве беспокойства и неудовлетворенности, которое охватывает общество, если люди не могут реализовать свои фундаментальные потребности и желания. В случае религии это означает, что традиционные средс-

тва выражения религиозного опыта утратили эффективность, контакт с Богом нарушен, наступил духовный кризис. Этот этап, когда люди выражают свое беспокойство неосознанно и неорганизованно, согласно классификации социологов К. Даусона и У. Геттиса, является первым из четырех этапов социального движения, каждому из которых соответствует свой тип лидерства.

На первом этапе лидер — агитатор, его задача состоит в разрушении традиционных представлений и верований, возбуждении масс, придании им необходимого импульса для последующей организованной деятельности.

Второй этап может быть обозначен как социальное волнение или брожение. Появляется новая система религиозных представлений, которая, по мнению верующих, может восстановить социальный порядок, разрешить их личностные проблемы, наполнив жизнь смыслом. Он отмечен чрезвычайно высокой степенью эмоционального и социального напряжения и характеризуется пророческим типом лидерства. Но социальное движение не может существовать длительное время исключительно за счет энтузиазма масс. Для того чтобы реализовать свои цели, защититься от критики оппонентов и утвердиться в качестве стабильного института, религиозное движение должно оформиться в виде организации. Это означает, что должны быть сформулированы групповая идеология и методы достижения поставленных целей, выработана система разделения труда, делегирования власти, контроля рядовых членов, упорядочена культовая деятельность. Лидерство играет здесь важную роль, но трансформируется в тип, близкий к государственному или политическому деятелю, где харизма совмещается с практическими навыками организатора. На данном, третьем этапе религиозное движение, если речь идет о мировых религиях, начинает проявлять свой миссионерский потенциал, оно стремится разделить возможности и блага нового образа жизни с максимально большим числом людей, расширить свою социальную базу за счет привлечения новых последователей.

Четвертый этап представляет собой заключительную стадию развития религиозного движения. Процесс институционализации, следствием которого является оформление церкви в качестве нового социального института, завершается. Он характеризуется стабильностью, нарастанием формализма и конформизма, снижением эмоциональной насыщенности религиозных переживаний, отсутствием внутренних потенциалов для дальнейшего роста и потому может служить источником

недовольства части верующих и стать отправной точкой для нового религиозного движения. Лидерство здесь носит административно-бюрократический характер и направлено на сохранение установившегося порядка.

Основу религиозных движений и образовавшихся из них организаций составляют верующие. Социологами неоднократно предпринимались попытки разработать классификацию верующих. Одна из наиболее удачных была осуществлена Габриэлем Ле Бра. Несмотря на то что данная классификация была разработана на материале католической церкви во Франции, она может быть применена ко всем христианским конфессиям. Современных верующих, по мнению Ле Бра, следует разделять на четыре группы:

- «чужие» по отношению к церкви (люди, которые либо полностью от нее отошли, либо никогда к ней и не принадлежали);
- «сезонные конформисты» (посещают церковь эпизодически с целью совершения возрастных (сезонных) таинств: крещение, брак, отпевание; по меткому выражению Ле Бра — «они ходят в церковь, когда по ним звонит колокол»);
- «регулярные верующие» (посещают воскресные службы, совершают исповедь и причастие на Пасху);
- «ханжи», или воинствующие верующие (их религиозная деятельность выходит за рамки обязательного минимума религиозных предписаний).

Объединение верующих, придерживающихся определенного верования и связанного с ним культа, называется религиозной общиной. Совокупность религиозных общин образует религиозную общность, или объединение, которое, выработав организационную структуру и вписавшись в существующий порядок, превращается в церковь как социальный институт. На основе изучения христианства М. Вебером и Э. Трельчем была предложена дихотомическая типология религиозных организаций, представленная церковью и сектой, рассматриваемой как *ecclesia in ecclesia* («церковь внутри церкви»), то есть сформировавшейся внутри церкви и затем выделившейся из нее. Во второй половине XX в. она была расширена американскими исследователями Р. Нибуrom, который ввел понятие деноминации для обозначения промежуточной ступени в развитии религиозной организации от секты к церкви, и Г. Беккером, предложившим называть новые современные формы религиозных объединений культами. Секта может превратиться

ся в деноминацию, а затем в церковь, но может и остановиться в своем развитии на одном из этапов.

Типы религиозных организаций различаются по нескольким позициям: как мыслится организационная структура, каково отношение к светскому миру (обществу, государству), где и как достигается спасение, каким образом можно стать членом данной общины (см. табл.).

Взаимоотношение этих четырех типов религиозных объединений может быть представлено в виде следующей схемы:

		Отношение к светскому миру	
		Позитивное	Негативное
Позиция по вопросу о спасении	Эксклюзивность (<i>extra ecclesiam nulla salus</i>)	Церковь	Секта
	Плюрализм	Деноминация	Культ
		Открытое	Закрытое
		Принцип членства	

Чрезвычайное множество и разнообразие практик и верований, которые подразумеваются в социологии под термином «секта», стало побудительным мотивом для дальнейшей разработки классификации. Одна из наиболее детальных типологий была предложена американским социологом Брайаном Уилсоном. Сравнив секты по трем показателям: отношение к миру, деятельность и верования, он выделил следующие, по его мнению, типичные черты секты:

- 1) добровольность членства;
- 2) членство приобретает в ходе некоего испытания;
- 3) уверенность в исключительности собственного объединения;
- 4) самооценка как сообщества избранных;
- 5) требование индивидуального совершенствования;
- 6) в идеале — священство всех верующих;
- 7) верующие спонтанно выражают религиозные чувства;
- 8) высокий уровень вовлеченности в мирские дела;
- 9) враждебное или индифферентное отношение к социальной действительности;
- 10) тоталитаризм.

При этом Уилсон подчеркивал, что данный перечень весьма приблизителен, а указанные в нем характеристики проявляются в конкретных религиозных объединениях только в комбинациях. Исходя из этого, он предложил следующую классификацию христианских объединений, называемых им сектами.

1. «Обращенцы» — сосредоточены на евангелизации широких масс, для них важен опыт обращения (Армия спасения, пятидесятники).
2. «Адвентисты» — акценты ставятся на грядущем втором пришествии Христа и падении существующих порядков; характеризуются отрицательным отношением к традиционным церквям и мирским делам (секты британского или американского происхождения, возникшие в XIX столетии: ирвингиане, свидетели Иеговы, мормоны, адвентисты).
3. «Пиетисты» — призывают последователей сосредоточиться на самом себе, тем самым отвлекают внимание верующих от мира, присуща сильная внутрigrупповая мораль и индифферентное отношение к другим религиозным движениям (немецкий пиетизм XVII–XVIII вв.).
4. «Гностики» — предлагают новое, в эзотерическом духе, толкование христианского учения, имеются претензии на эксклюзивность собственного вероучения, с которым адепт может знакомиться лишь постепенно, принимаются культурные стандарты и общественные ценности (христианская наука, новое мышление).
5. «Чудотворные» — религиозные объединения, увлекающиеся спиритизмом.
6. «Реформисты» — организации, которые, кажется, стоят в стороне от общей группы сектантства, ибо не отстраняются от мира и его проблем, а, напротив, стремятся включиться в процесс их решения добрыми делами. Маргинальная категория в сектантстве, которую трудно отличить от деноминации (квакеры).
7. «Утописты» — отстраняются от мира с той же целью его преобразования, но начать хотят с себя, с собственного сообщества.

Даже краткое описание выделенных Уилсоном типов сект показывает, что одной из серьезных проблем, скрытых в категории «секта», является сосуществование этики сепаратизма и изоляционизма («гностики» и «пиетисты») с провозглашаемой во многих сектах необходимостью проповеди благой вести о спасении и активной социальной деятельности по преобразованию мира («обращенцы», «адвентисты», «реформисты»). Однако чрезвычайно серьезной трудностью является

то, что на уровне обыденного сознания или в рамках конфессионального подхода термин «секта» обладает устойчивым негативным оттенком и служит для обозначения другого/иного типа верующих и религии других/чужих, часто с целью их дискредитации. В формировании подобного представления принимают участие различные факторы: например, недостаток информации о вероучении и практиках «чужого» объединения; требовательность представителей этого объединения к своим адептам; наличие лидера, облеченного неограниченной властью; активный прозелитизм с целью привлечения в общину новых членов и т. д. Более того, история религий показывает, что этот социологический феномен можно наблюдать практически в любой религии мира в определенный момент ее исторического существования. В каждой конфессии (церкви) могут появляться религиозные группы, склонные к новациям, которые можно квалифицировать как сектантские; или могут появляться фундаменталистские тенденции, которые в той или иной форме будут проявлять негативизм по отношению к существующей религиозной практике, оказывать сильное влияние на своих приверженцев и также выражать сектантские настроения.

Данные обстоятельства послужили причиной того, что многие исследователи теперь используют выражение «миноритарная религиозная группа» и призывают отказаться от употребления термина «секта». Однако часть социологов продолжает его использовать как удобный социологический концепт, то есть термин, принятый для обозначения лишь одного из возможных способов социального существования религиозной группы. Следует иметь в виду, что при употреблении этого термина большинство социологов не стремится оценить ту или иную религиозную организацию по позитивно-негативной шкале с позиций исповедуемого ею вероучения. Их целью является изучение этого типа религиозной организации при помощи психолого-социологических критериев, а также выявление особенностей функционирования ее в обществе через исследование связей индивид/группа, группа/социальное окружение. Таким образом, «секта», «церковь», «деноминация», «культ» — это термины, применяемые в социологии для описания различных способов социального существования религиозных групп, это «идеальные типы» (М. Вебер), теоретические концепты, которые не существуют в чистом виде в действительности, но помогают эту действительность «прочитать»; их использование позволяет исследователю внести порядок в описание типологии религиозных объединений и понять логику их социального функционирования.

§ 5. Теория секуляризации

Термин «секуляризация» происходит от позднелатинского *saecularis*, что означает мирской, светский. В XVI–XVIII вв. он употреблялся для обозначения обращения государством церковной собственности, главным образом земли, в светскую (секуляризация активно проводилась в Европе во время Реформации и в России при Петре I и Екатерине II). Впоследствии его применяли в тех случаях, когда необходимо было подчеркнуть различие между светским и церковным правом и имуществом. В XIX в. он был использован британским вольнодумцем Дж. Холиоуком, основавшим «Светское общество», члены которого отвергали веру в сверхъестественное вмешательство и признавали исключительно мирские законы и мораль в качестве мотивирующих факторов поведения индивида. С тех пор термин секуляризация прочно утвердился для обозначения процесса освобождения общества и человека от влияния религии.

Различают секуляризацию на трех уровнях. Секуляризация на макроуровне — это процесс, начавшийся во второй половине XVIII в. в странах Европы и Америке, вследствие которого политическая сфера жизни общества освободилась от влияния религиозных институтов и символов. Отделение церкви от государства и образования было зафиксировано законодательно, провозглашена свобода совести и вероисповедания. Место религиозных идеалов заняли принципы демократии и общечеловеческие ценности. Секуляризация на среднем уровне подразумевает автономию культурной, интеллектуальной и экономической сферы жизни общества от религии. В XIX–XX вв. в большинстве развитых стран свершилась секуляризация на индивидуальном уровне, то есть религия превратилась в частное дело граждан, стала вопросом личных убеждений и предпочтений. Наиболее весомый вклад в разработку теории секуляризации внесли западные исследователи П. Бергер, Т. Парсонс, Р. Белла, Б. Уилсон, К. Доббеларе, Э. Уоллес.

Голоса философов и социологов в пользу того, что религия как социальный феномен доживает свои последние дни, звучат уже более трех столетий. Впервые этот тезис был сформулирован в Англии в XVII в., этому способствовали события буржуазной революции и последовавшая за этим в 1660 г. реставрация монархии. Один из самых ранних прогнозов на этот счет был сделан Томасом Вулстоуном примерно в 1710 г. По его мнению, окончательная победа современности над религиозной верой должна была свершиться к 1900 г. Вольтер предрекал это событие в ближайшие пятьдесят лет, а Огюст Конт связывал

его с модернизацией и вступлением человечества во второй половине XIX столетия в новую эру позитивного знания. В 1878 г. Ф. Макс Мюллер жаловался: каждый день страницы журналов пестрят сообщениями, что время религии прошло, что вера — это галлюцинация или детская болезнь, что боги, в конце концов, должны быть низвергнуты. В середине XX столетия антрополог Энтони Уоллес придерживался мнения, что будущее религии — это ее полное исчезновение, а Брайан Уилсон подчеркивал длительный, но неуклонный характер процесса секуляризации. В 1968 г. американский социолог религии Питер Бергер предположил в своем интервью, что «в XXI в. религиозные верования можно будет обнаружить только в среде немногочисленных сект, которые будут вынуждены объединять усилия, чтобы противостоять распространившейся по всему миру секулярной культуре».

В основе теории секуляризации лежат пять основных положений.

- Главной причиной и двигателем секуляризации является заявившая о себе с середины XIX в. модернизация всех сторон жизни человека и общества. Модернизация проявляется в индустриализации, урбанизации, рационализации, доступности образования, неуклонном росте влияния средств массовой информации.
- Секуляризации способствовало бурное развитие науки, начавшееся в Новое время. По мнению Конта и Уоллеса, именно наука должна была освободить человечество от оков суеверия. Б. Уилсон писал: «Христианство с появлением научных и социальных теорий утратило способность внушать доверие».
- Секуляризация связана не только с деинституционализацией, то есть уменьшением влияния религиозных институтов на культурную и политическую жизнь общества, но и со спадом индивидуальной религиозности и личного благочестия. П. Бергер писал в 1967 г.: «Необходимо признать, что наряду с секуляризацией общества и культуры прогрессирует секуляризация сознания. Это означает, что все возрастающее число наших современников, живущих на Западе, смотрят на мир и свою жизнь без оглядки на религиозные объяснения».
- Секуляризация — явление всемирное. Начавшись в европейских странах с падения авторитета христианских церквей, она неизбежно вовлечет в свою орбиту все регионы мира.
- Секуляризация необратима.

Пик популярности теории секуляризации пришелся на 1960–1970-е гг. Однако в 1980-е гг. появились признаки того, что процессы, происходящие в религиозной области, не столь однозначны. Первое критическое замечание в адрес теории секуляризации прозвучало уже в 1965 г. от Д. Мартина, который считал, что ее появление было вызвано в большей степени идеологическими, чем научными соображениями. В 1977 году Глэснер назвал секуляризацию очередным мифом. С этого момента начинается активное переосмысление теории в работах Питера Бергера и ее серьезная критика такими социологами, как Р. Старк, Г. Дэйви, У. Свайтос, И. Ламбер, Д. Эрвье-Леже, Ж. Казанова.

Критики теории секуляризации приводят следующие аргументы.

1. Конкретные социологические обследования населения в различных странах Европы и Америки не подтверждают факта длительного и значительного по сравнению с предшествующими столетиями спада религиозности. Более того, новейшие исследования медиевистов показывают, что представление о Средних веках как эпохе расцвета христианской веры ошибочно и связано с недостаточной изученностью этого периода. Средневековая набожность — не более чем миф, возникший в позднейший период, доказательство тому — многочисленные еретические движения, необходимым условием для появления которых является слабость официальной церковной организации и настроения недовольства в обществе.
2. Несмотря на достижения науки, остается целый ряд серьезных вопросов, перед лицом которых научное знание пока бессильно (войны, бедность, неизлечимые болезни, смерть). Это толкает людей искать иные пути решения насущных проблем, а посему в современном мире, как и тысячу лет назад, процветает паломничество, шаманство, колдовство и вера в чудеса и сверхъестественные силы.
3. Секуляризация не необратима, лучшее тому доказательство — процессы активного возрождения религиозности и увеличение потока верующих в храмы в странах Восточной Европы после распада Советского Союза.
4. Секуляризация — не всемирное явление, это особенность христианской Европы. П. Бергер в своих последних работах находит тому два объяснения:
 - а) традиционно тесная в Европе связь между государством и церковью породила сильную антиклерикально настроенную политическую оппозицию;

б) в отличие от Америки, в Европе сложилась система преимущественно светского публичного образования и воспитания, основанная на идеях гуманизма эпохи Просвещения.

Религиозная ситуация в странах Востока и Африки, а также на Американском континенте, за исключением Канады, сильно отличается от Европы и не подтверждает теории секуляризации.

5. Главным критерием снижения религиозности населения в европейских странах для социологов являлась частота посещения храмов и совершения культовых действий.

На этом основании первой страной, где секуляризация почти победила, была объявлена Исландия (только 2% населения страны посещают регулярно храмы). Но как показывают проводимые с 1980-х гг. обследования ценностных ориентаций европейцев, 88% исландцев верят в жизнь после смерти, 40% — в реинкарнацию, 82% обращаются с просьбами к Богу в повседневной жизни и только 2,4% считают себя убежденными атеистами. Эти данные поставили перед социологами задачу выработки новых критериев определения религиозности и показали важность проведения регулярных социологических обследований населения. Сегодня большинство исследователей уверены, что для получения объективного знания необходимо проводить измерения множества переменных. Классической стала предложенная в 1962 г. американским социологом Ч. И. Глоком методика определения религиозности по пяти показателям:

- 1) идеологическому (в какой мере религиозно настроенная личность разделяет те или иные верования);
- 2) культовому (вовлечен ли верующий в религиозную деятельность);
- 3) интеллектуальному (насколько хорошо он знаком со священными текстами и разбирается в основных положениях вероучения);
- 4) экспериментальному (практически во всех религиях адептам для достижения истины предписывается следование определенным практикам);
- 5) поведенческому (как религиозные верования, деятельность, знания и опыт влияют на поведение человека в миру).

В конце XX в. во многих странах появились новые нетрадиционные формы религиозности. Сначала Америка, а потом Великобритания, Германия и другие европейские и восточные страны стали свидетелями появления и быстрого роста популярности многочисленных культов и сект, которые оппозиционировали себя в качестве альтернативных и отличались от исторических религий целым рядом догматических

и обрядовых нововведений. В научной литературе их объединяют под общим названием «новые религиозные движения» (НРД). Многие из них берут свое начало в молодежном движении 1960–1970-х гг. и были вызваны кризисом и структурной перестройкой западного общества. Российским исследователем И. Я. Кантеровым была предложена следующая классификация НРД по направлениям:

Направление	Названия организаций (примеры)	Краткая характеристика
Неохристианские течения	Церковь Христа, Новоапостольская церковь	Харизматические культы, лидеры заявляют о «новом прочтении» христианства, полученном ими в результате озарения или откровения
Неоориенталистские объединения	Международное общество знания Кришны, Брахма Кумарис, Миссия Божественного Света	Ведут свою родословную с Востока, модернизируют различные варианты индуизма, буддизма
Синкретические и универалистские движения	Церковь объединения, Вера Бахаи, Саентологическая церковь, «Аум Синрикё»	Одни из данных движений призывают к объединению всех церквей и всего человечества, другие претендуют на открытие тайн психики
Оккультно-мистические учения и школы	Конгломерат разнородных групп, движение «Нового века»	Вероучительные доктрины не имеют жестких формулировок и обязательных ритуалов. Заимствуют представления восточных религий о безличности бога, божественности человека
Неоязычество	Движение Порфирия Корнеевича Иванова	Возрождают дохристианские верования как основу гармоничного взаимодействия человека с природой

Продолжение ►

Направление	Названия организаций (примеры)	Краткая характеристика
Сатанинские группы	Церковь сатаны, Зеленый орден, Южный крест, Общество сатаны	Проповедуют поклонение силам зла. Сатана понимается как личностное существо или как символ, олицетворяющий все темные силы человеческой природы

Во второй половине XX в. в различных религиях мира заявили о себе ответные, консервативные и фундаменталистские религиозные движения, борющиеся против секуляризации общества и модернизации религий.

Накопленный в последние десятилетия обширный эмпирический материал показывает, что религиозная ситуация сегодня, как и в прошлом, не столь однозначна, как представлялось в середине XX в. Это дает основание некоторым исследователям выступать с довольно резкими предложениями «выбросить секуляризацию на кладбище неподтвердившихся теорий» (Р. Старк). Питер Бергер, напротив, призывает отказаться от трактовки теории секуляризации в качестве универсальной социологической парадигмы и, четко обозначив географические и социальные рамки процесса секуляризации, использовать ее для описания одной из многочисленных тенденций в современном религиозном мире.

Подавляющее большинство социологических опросов в западных странах фиксируют отток верующих из храмов и падение интереса к традиционно распространенным в этом регионе вероисповеданиям, но не упадок религиозности. На индивидуальном уровне вера в Бога и сверхъестественное не исчезла, она сохраняется в самых разнообразных, не всегда осознанных формах, как личное дело каждого. Социолог Грэйс Дэйви, исследовавшая это явление, охарактеризовала его как «вера без принадлежности» (к церкви), а Жозе Казанова, изучив современную церковную жизнь, установил обратный феномен — «принадлежность без веры».

Начавшееся в XIX в. активное проникновение элементов восточной нехристианской религиозности в традиционно христианскую, западную культуру способствовало неуклонному росту популярности «восточных духовных практик» и появлению альтернативных нетрадиционных вер, круг которых пополняется неязыческими, универса-

листскими и оккультно-мистическими учениями. По оценкам социологов, современную религиозную ситуацию в Европе и Америке можно охарактеризовать как «рынок вер». Плюрализм представленных религиозных учений и авторитетов ведет к «лоскутной религиозности», когда каждый может создать для себя индивидуальную веру, соединив воедино фрагменты, заимствованные из различных традиций.

§ 6. Религия, политика, общество

В силу многообразия религиозных движений и конфессий, их особенностей, регионов их распространения, анализ проблем религиозно-политического взаимодействия должен опираться на конкретный фактический материал, то есть исследователю принципиально важно знать, о какой конкретно религии, стране, политической системе идет речь и в какой период общественного развития данное взаимодействие рассматривается. Однако это не означает отсутствия общих закономерностей, обуславливающих развитие и характер взаимоотношений религии и политики, отсутствия общих оснований, позволяющих им во все эпохи (за исключением первобытной, когда политика как особая сфера жизнедеятельности людей, связанная с властью в обществе, с государственным устройством, еще не сформировалась) вступать в соприкосновение, зачастую тесно переплетаясь.

Во-первых, религия и политика есть явления общественные. Религия формируется и развивается в обществе и под его влиянием, в свою очередь оказывая воздействие на многие процессы, происходящие в социуме. В политический процесс вовлечены люди или обладающие религиозным сознанием, или занимающие какую-либо позицию (пусть неопределенную) в отношении религии. Известный отечественный исследователь религии Л. Н. Митрохин подчеркивал, что специфика религии, позволяющая ей выступать средством оправдания различных социально-политических идеалов и программ, заключается в ее способности оформлять частные, исторически изменчивые политические интересы во всеобщей, универсальной форме, апеллируя к ценностям, имеющим сверхъестественное происхождение, а потому превосходящим по значению любые земные интересы. Так, Крестовые походы на Восток в XI–XIII вв. преследовали в том числе и задачу канализации энергии безземельных западноевропейских рыцарей, являвшихся источником бесконечных столкновений и смут. Однако на передний план вышли лозунги освобождения от «неверных»

«Гроба Господня», вызвавшие колоссальный религиозный энтузиазм и обеспечившие длительную популярность крестоносного движения. Впервые призыв к походу на Восток прозвучал в выступлении папы Урбана II в Клермоне (1095), причем понтифик прямо говорил о «повелении Христа», а слушавшие его громко восклицали: «Так хочет Бог! Так хочет Бог!».

Во-вторых, наибольшими возможностями для влияния на политический процесс располагают эксклюзивистские религии. Для них (или их отдельных направлений) характерно представление об обладании высшей, исключительной, «единственно верной» истиной, автоматически ведущее к отрицанию аналогичного статуса за другими религиозными системами. К числу эксклюзивистских относятся прежде всего такие монотеистические религии, как христианство и ислам, в меньшей степени — иудаизм. Конечно, взаимосвязь с политикой характерна и для политеистических религий. Но только в рамках эксклюзивистских систем интегрирующе-деинтегрирующая функция религии, в особенности ее второй компонент, проявляется наиболее рельефно, вплоть до появления политических конфликтов. Например, в Древней Греции и Древнем Риме религия была важным фактором интеграции общества, но не играла сколько-нибудь существенной роли во внешней политике. Римляне, осуществляя завоевания, не стремились навязать другим народам веру в своих богов, полагая невозможной их связь с иными социумами, кроме римского, и в то же время не считая религии подчиненных народов ложными. Экспансия же христианских и мусульманских стран всегда в той или иной степени сопровождалась стремлением навязать побежденным свою религию, полагаемую «истинной», да и сами завоевания часто осуществлялись с официально прокламируемой целью «обращения неверных». Именно в христианском и мусульманском мирах наиболее часто присутствуют готовность жертвовать жизнью во имя веры и рассмотрение тех, кто не разделяет ее догматов, в качестве «чужих» и, соответственно, отталкивание от них.

В-третьих, необходимо иметь в виду, что потенциал, по крайней мере, крупнейших религий допускает самые разнообразные возможности их использования. Опираясь на те или иные сакральные тексты, различным образом их интерпретируя, можно отстаивать подчас совершенно противоположные политические позиции. Используя Библию и Коран, нетрудно отыскать аргументы как в пользу негативного, так и терпимого и уважительного отношения к иноверцам. Современные воинствующие исламисты предпочитают не ссылаться

на те суры Корана, где христиане и иудеи названы «людьми Писания», акцентируя внимание на жестких и непримиримых коранических высказываниях в их адрес. Напротив, либеральные мусульмане с целью опровержения мифа об особой нетерпимости ислама обязательно процитируют следующие аяты: «Нет принуждения в религии» (К 2.256); «И скажи: Истина — от вашего Господа: кто хочет, пусть верует, а кто хочет, пусть не верует» (К 18.29). В связи со сказанным выше встречающиеся даже в научной литературе обобщения типа «ислам (или христианство) — религия мира» (или, наоборот, войны), «Библия и Коран всегда призывают к миру» и т. д., следует считать несостоятельными. В случае необходимости ссылками на те или иные священные тексты, на «волю Бога» обосновываются как Крестовые походы, так и вооруженный джихад против «неверных».

В-четвертых, следует учитывать, что влияние религиозного фактора на политику может быть большим или меньшим, иногда — практически неуловимым, но никогда не является единственно определяющим. Религиозные конфликты в чистом виде, не связанные с какими-либо общественно-политическими явлениями, возможны (и то далеко не всегда) лишь в форме богословских дискуссий, например, споров по догматическим вопросам на Вселенских соборах. В этой связи представляются одинаково неприемлемыми существующие как в обыденном сознании и СМИ, так и в научной литературе тенденции к недооценке или переоценке роли религиозного фактора в политической жизни.

Недооценка обычно выражается в вынесении за скобки религии при анализе важнейших тенденций политического развития целых исторических периодов (например, отечественные историки до сего дня в значительной степени игнорируют роль религиозного фактора во внутренней и внешней политике стран европейской культуры в XVIII–XIX вв.), или в утверждениях о том, что религия лишь цинично используется теми или иными силами для решения политических задач. Хотя последнее, безусловно, имело и имеет место — Наполеон Бонапарт, будучи далеко не религиозным человеком, способствовал восстановлению прерванных в годы Великой французской революции отношений с папством и даже иногда представлял войну против Англии в качестве акта борьбы с «протестантской ересью», исключительно в расчете на укрепление своего внутри- и внешнеполитического престижа; советские руководители в 1970–80-е гг. побуждали духовенство к заявлениям о поддержке «миролюбивой внешней политики КПСС», проведению различного рода миротворческих форумов с це-

люю иллюстрации тезиса о «морально-политическом единстве» всего советского народа — как верующей его части, так и нерелигиозной. На субъективном уровне исключать искреннюю религиозную мотивацию тех или иных политических действий ни в коем случае не следует, поскольку основная масса населения нашей планеты (в том числе и политики) как в настоящем, так и, в особенности, в прошлом является религиозной. Несомненно, исламисты-«камикадзе», атаковавшие США 11 сентября 2001 г., были убеждены в божественной справедливости своего дела, в том, что они исполняют «волю Аллаха». Говорить о политизации религии можно лишь тогда, когда политические средства используются в религиозных целях, а не наоборот.

Переоценка роли религиозного фактора выражается в представлениях о том, что религиозная принадлежность людей полностью детерминирует их политическое поведение. Так, в Англии XVIII — начала XIX в. отказ предоставить католикам политические права мотивировался обычно тем, что, находясь в духовной зависимости от иностранного монарха — папы, они не могут быть полностью лояльны к английскому королю. Современные северокавказские мусульманские лидеры и политики склонны ставить знак равенства между понятиями «ваххабит» и «террорист», хотя на практике идея ведения «вооруженного джихада» против России часто выдвигалась и осуществлялась представителями традиционного для данного региона суфийского ислама. В свою очередь, далеко не все сторонники «очищения» ислама (не вполне основательно именуемые «ваххабитами») являются сторонниками создания шариатского государства, тем более — вооруженным путем. Наконец, утверждения о неизбежности распада полиэтничной и многоконфессиональной Югославии, произошедшего в начале 1990-х гг., оставляют без ответа следующий вопрос: почему при наличии долговременных тесных связей между религиозной и этнической принадлежностями (сербы в основном православные, хорваты и словенцы — католики, босняки — мусульмане и т. д.) югославское государство, пусть и с перерывом, просуществовало около семи десятилетий?

Таким образом, учитывать (но не переоценивать) влияние религиозного фактора на политику совершенно необходимо в целях понимания политических процессов прошлого и настоящего. Рассмотрим теперь конкретные формы взаимодействия религии и политики.

Религиозно-политическое взаимодействие в христианском мире.

Теоретически в христианстве религия и политика выступают в качестве автономных сфер, что выражено в словах Христа о необходимости отдавать «кесарево кесарю, а божие Богу» (Мф. 22:21). Однако сам

Иисус, несмотря на заявления о «неотмирности» его Царства, был отправлен на казнь после того, как прокуратор Иудеи Понтий Пилат убедился (или дал себя убедить) в том, что признание им себя мессией («Царем Иудейским») политически опасно. В дальнейшем, вплоть до начала IV в. христиане в Римской империи подвергались преследованиям прежде всего по политическим мотивам — как нарушители законов, предписывающих обязательное отправление культа императора и традиционных богов. В то же время гонения не приводили к ответным восстаниям христиан. В Новом Завете неоднократно подчеркивается необходимость повиновения власти (1 Петр. 2:13; 1 Тим. 2:2; Рим. 13:1–2), хотя и утверждается, что «должно повиноваться больше Богу, нежели человекам» (Деян. 5:29).

Миланский эдикт (313) императора Константина провозглашал свободу вероисповедания всех религий, включая христианство. Однако римские власти недолго удерживались на таких позициях, и уже при преемниках Константина началось активное ограничение прав язычников, превращение христианских догматов в предмет государственного законодательства. Противники христианства, а также еретики рассматривались государством как возмутители общественного спокойствия. Проведению жесткой политики в отношении язычников в немалой степени способствовал эксклюзивистский потенциал христианства, востребованный властями в полной мере в условиях формальной христианизации государства.

Наличие в христианстве такого специфического регламентирующего института, как церковь, которая возглавляется специально рукополагаемым духовенством, имеет особую организационную иерархию и обладает монополией на формулирование и трактовку догматики, приводит к тому, что в дальнейшем религиозно-политические взаимодействия оказываются в значительной мере связанными с проблемами церковно-государственных отношений. На Западе происходит постепенное усиление института папства, а католическая церковь оформляется в качестве особой надтерриториальной корпорации.

В XI–XIV вв. наибольшей остроты достигает конфликт между папами и светской властью (императоры Священной Римской империи, некоторые короли) по вопросу о назначении епископов и регулировании деятельности церкви в пределах отдельных государств. Папа Григорий VII в 1075 г. провозгласил так называемый Диктат папы, утверждавший верховенство католической церкви над земной властью, вплоть до права папы низлагать императоров и освобождать подданных «нечестивого» государя от присяги на верность. Церковью было

также разработано учение о двух мечях, одним из которых она владеет непосредственно, а другой передает государям, которые, однако, должны пользоваться им лишь с ее санкции. Папы активно побуждали правителей к принесению им вассальной присяги, неоднократно налагая на целые королевства интердикты (временное запрещение на совершение богослужения и обрядов). Напротив, монархи возводили свою власть непосредственно к Богу, подчеркивая значение коронационного помазания и воспринимая себя как «наместников Христа». В данной борьбе обе стороны фактически выдвигали претензии на руководство всем христианским универсумом. Она шла с переменным успехом, способствуя постепенному размежеванию сфер действия и прерогатив светской и духовной власти, которое завершится уже в XVIII–XX вв.

В Средние века христианство определяло весь строй жизни общества, поэтому ересь, воспринимавшаяся как измена богу и церкви, начиная с XII в. каралась смертной казнью. И светская, и духовная власть не сомневались в необходимости преследования еретиков, что не исключало использования обвинений в ереси для расправы с политическими противниками (ликвидация французским королем Филиппом IV Красивым ордена тамплиеров в начале XIV в.).

На христианском Востоке, в Византии, сложилась концепция так называемой симфонии властей, согласно которой церковь и государство при отсутствии четкого юридического разграничения сфер деятельности тесно сотрудничают и взаимодействуют друг с другом, составляя фактически неразделимое целое. Периодически случавшиеся конфликты между византийскими императорами и Константинопольскими патриархами никогда не приводили к спорам о том, чья власть выше. На практике «симфония властей», как правило, вела к преобладанию той из них, которая обладала реальными силовыми возможностями — то есть государства, которое в значительной степени контролировало церковь, непосредственно вмешиваясь и в процесс избрания патриархов (вплоть до их прямого назначения), и в решение богословских вопросов. Церковь, в отличие от Западной Европы, не являлась в Византии самостоятельным «игроком» на политической сцене. Масштабы же сакрализации церковью государственной власти были гораздо более значительны, чем на Западе, вплоть до превращения императора в объект культа. Впоследствии, начиная с XVI столетия, произойдет рецепция идеи «симфонии властей» на русской почве, и точно так же решающую роль в этом союзе будет играть государство.

Реформация XVI в. в Западной Европе, ставшая возможной в том числе и в силу ослабления политического влияния института папс-

тва, утратившего в XIV–XVI вв. прежние возможности контроля над духовной жизнью, и последовавшая вслед за Реформацией эпоха так называемых религиозных войн, когда союзы строились преимущественно (но не исключительно) по конфессиональному признаку, привели к созданию новой религиозно-политической ситуации. Подписание в 1648 г. Вестфальских соглашений, предусматривавших взаимное юридическое признание католических и протестантских государей в рамках охватывавшей значительную часть Западной Европы Священной Римской империи и предоставлявших каждому из них выбирать религию для себя и своих подданных в соответствии с принципом «чья власть, того и вера», означало не только фиксацию на длительное время конфессиональной карты континента, но и готовность обеих сторон признать возможность в области политики иметь дело с тем, чьи религиозные воззрения ты не разделяешь. Политика, международные отношения получили значительный импульс к секуляризации. Не случайно против Вестфальских соглашений энергично, хотя и безрезультатно протестовал папа Иннокентий X.

К концу XVII столетия складываются и основные модели религиозно-политического взаимодействия в странах христианской культуры. Их определение и характеристика предложены известным британским социологом Д. Мартином. Из выделяемых им семи моделей религиозно-политического взаимодействия (Д. Мартин именует их секуляризационными) наибольший интерес представляют три: латинская, североамериканская и английская. Первые две из них являются полярными, а последняя — промежуточной. В качестве важнейшего отличительного критерия рассматривается наличие или отсутствие закрепленного государством монопольного положения той или иной церкви.

Для стран латинской модели (Франция, Испания, Португалия, латиноамериканские государства) характерно существование в течение длительного времени (во Франции — с конца XVII по конец XVIII в., в Испании и Португалии — вплоть до конца XIX в.) безраздельной монополии католической церкви. Существование иных конфессий или прямо запрещалось, или было крайне затруднено. Усилившаяся, по сравнению со средневековым периодом, государственная власть в значительной степени поставила католическую церковь под свой политический контроль. Это привело к тому, что все недовольные существующим политическим режимом почти автоматически оказались в лагере противников католической церкви, тесно связанной с государством. С другой стороны, все, кто испытывал религиозный дискон-

форт в рамках католической церкви, не имели возможности легальным путем сменить вероисповедание. Эти люди превратились если не в активно неверующих, то в антиклерикалов, и обратили свой гнев не только на церковь, но и на существующий политический порядок.

В обществе произошел раскол на два полюса — клерикальный и антиклерикальный. Их наличие придало всем общественным конфликтам дополнительную остроту, а их участники с трудом проявляли готовность к достижению компромисса. История стран латинской модели богата различными потрясениями и революциями, в ходе которых вопрос о статусе и положении господствующей церкви оказывался одним из центральных. Например, во время Великой французской революции конца XVIII в., после неудачной попытки поставить католическую церковь под контроль новой власти, делались попытки введения «сверху» культов Разума и Верховного существа, проводилась кампания дехристианизации. В Испании приход к власти республиканцев в 1931 г. сопровождался решительным отделением Католической церкви от государства. В ходе вспыхнувшей в 1936 г. гражданской войны приверженность, или, наоборот, ненависть к церкви стали отличительным признаком соответственно националистов и республиканцев. На территории, контролировавшейся националистами, активно поддерживавшимися католическим духовенством, малейшее подозрение в приверженности антиклерикальным, либеральным и левым взглядам могло служить основанием для расстрела. Республиканцы же убивали священников и разрушали церкви.

Совершенно иные тенденции обнаруживаются в ходе развития североамериканской модели. На территории будущих США начиная с XVII в. расселились представители самых различных христианских (в первую очередь — протестантских) конфессий. С самого начала религиозный плюрализм оказался весьма значительным, а в дальнейшем, по мере прибытия иммигрантов из различных европейских стран, он только увеличивался. Попытки утвердить монополию той или иной церкви, предпринимавшиеся в рамках отдельных колоний, были малоудачны. Первая поправка к Конституции США, принятая в 1789 г., гласила: «Конгресс не должен принимать законов, устанавливающих какую-либо религию или ограничивающих ее свободное исповедание...». Таким образом было обозначено четкое разделение религиозных объединений и государства. В тексте самой федеральной Конституции (1787) содержалось положение о свободном доступе ко всем должностям вне зависимости от религиозной принадлежности. Таким образом впервые в мировой истории было провозглашено офи-

циальное отделение религиозных объединений (церквей) от государства, и между ними воздвигалась, говоря словами главного идеолога американской демократии Т. Джефферсона, «стена разделения».

Однако это вовсе не привело к падению общественной и политической значимости религии. Напротив, посетивший США в 1830-е гг. французский историк и литератор А. де Токвиль называл религию «первым политическим институтом этой страны». Огромное общественное влияние религии Токвиль объяснял как раз отделением церкви от государства, не позволяющим конкретным религиям устанавливать тесные связи с властными структурами и делающим невозможной ситуацию, при которой, подобно тому, как это происходило в современной ему Западной Европе, священник отвергался скорее не как представитель Бога, но как представитель власти. С другой стороны, отмечал Токвиль, политик в США может критиковать какое-то религиозное течение, «но если он ополчится против религии как таковой, то от него отвернутся все...».

В итоге отсутствие привилегированной государственной церкви привело к тому, что в американском обществе так и не сформировались клерикальный и антиклерикальный полюса. Недовольство какой-либо конкретной конфессией никогда не переносилось на государство, поскольку ни одна из них не была с ним непосредственно связана. Общественные конфликты оказались лишены той остроты, которая свойственна странам латинской модели, и разрешались чаще всего путем компромисса. В то же время для американской общественно-политической традиции чрезвычайно значима принадлежность к какой-либо религии, безотносительно ее конкретных форм. Политик, позиционирующий себя как неверующий, даже сегодня практически не имеет шансов на успех.

Точкой отсчета формирования *английской* модели можно считать 1689 г., когда Парламент принял Акт о веротерпимости, предоставивший свободу отправления культа протестантам, не принадлежавшим к государственной англиканской церкви. Однако всей полнотой политических и гражданских прав ни они, ни в еще большей степени — католики, вплоть до конца первой трети XIX в. не обладали. Религиозный плюрализм здесь оказался большим, чем в странах латинской модели, но меньшим, чем в США. Тесная связь англиканской церкви с государством провоцировала отдельные антиклерикальные вспышки, но по мере предоставления политического и гражданского полноправия приверженцам всех вероисповеданий они сошли на нет. Политическая борьба в Англии шла в гораздо более острой форме по сравнению

с США, несколько раз страна оказывалась на грани революций, но эта грань, в отличие от стран латинской модели, так ни разу с конца XVII в. не была перейдена.

Разумеется, Д. Мартином была предложена лишь общая схема. В известном смысле религиозно-политическое взаимодействие в каждой стране является уникальным. В некоторых случаях (Ирландия, Польша) религиозная монополия католической церкви не привела к формированию антиклерикального полюса, поскольку все общество сплотилось вокруг нее как символа нации, не имеющей или утратившей свою государственность, но подвергающейся угнетению со стороны не католических стран. Тем не менее, без учета выделенных выше моделей, позволяющих достаточно точно определить влияние религиозного фактора на политику стран европейской культуры в Новое время, понимание процесса их политического развития не может быть вполне адекватным.

Вместе с тем, влияние религиозного фактора на политику в христианском мире в прошлом и начале нынешнего столетия в целом оказывается значительно меньшим, чем в предшествующие эпохи. Главным «виновником» этого является процесс секуляризации, проявляющийся в различных странах и регионах с различной степенью интенсивности, но в конечном счете приводящий к тому, что религия из «общего дела» превращается преимущественно в частное. Уже в XX в. различия между моделями религиозно-политического взаимодействия постепенно сглаживаются. Во многих странах происходит процесс отделения религиозных объединений от государства, предоставляются равные политические и гражданские права вне зависимости от вероисповедания, причем это имеет место и там, где сохраняются государственные конфессии (Англия, большинство Скандинавских стран). Все страны европейской культуры проходят путь, начатый некоторыми из них еще в XVI в.: от веротерпимости (практика допущения существования в государстве наряду с господствующей и других религий, количество которых обычно жестко регламентировано) к свободе вероисповедания (законодательно закрепленное право на исповедание любой религии) и далее — к свободе совести. Характерно, что принцип свободы совести (право каждого человека на свободный мировоззренческий выбор, определение отношения к религии, включая право выбирать, иметь, менять, распространять как религиозные, так и нерелигиозные убеждения при исключении каких-либо преимуществ или ограничений в пользовании гражданскими правами в зависимости от данного отношения) в настоящее время признан и подавляющим

большинством христианских конфессий, в том числе и католической церковью, одновременно заявляющих об отсутствии намерений непосредственно влиять на политический процесс. Духовное и светское оказались в итоге достаточно очевидно разграничены. Почти все страны европейской культуры в настоящее время являются светскими — то есть стремящимися к обеспечению мировоззренческой свободы личности, законодательному закреплению и практическому осуществлению свободы совести.

Все это не означает, конечно, исчезновения религиозного фактора из политической жизни. Однако в последнее время в Европе он в наиболее очевидной форме проявляется преимущественно там, где конфессиональные вопросы тесно переплетены с национальными (Ольстер, Балканы). По-прежнему велика роль религиозного фактора в политической жизни США. Социологи считают установленной корреляцию между уровнем экономического развития страны и религиозностью: как правило, низкий уровень первого сопровождается весьма высокой степенью приверженности религиозным традициям. Однако США являются исключением: 59% американцев (данные 2002 г.) согласны с тезисом «религия очень важна для меня», что значительно уступает количеству позитивно ответивших на вопрос о значимости религии жителей слаборазвитых стран, и столь же существенно (более чем вдвое) превосходит число поддержавших это тезис западноевропейцев. Более того, в последние тридцать лет наметился ранее отнюдь не очевидный «религиозный разрыв», выражающийся в поддержке более религиозными американцами Республиканской партии, а менее религиозными — Демократической.

Сами выборы в значительной степени превратились в «моральные референдумы», где дебаты ведутся главным образом об абортах, молитвах в школах, правах сексуальных меньшинств, исследованиях стволовых клеток. Политики все чаще прибегают к «стратегии Бога» (термин К. Ко и Д. Домке), хотя и наполняют ее различным содержанием. Президентом-республиканцем Р. Рейганом (1981–1989) она использовалась с целью достижения внутренней мобилизации в борьбе с «безбожным коммунизмом». Дж. Буш-младший (2001–2009) неоднократно говорил о возложенной на него Богом особой миссии нести свободу всему миру. Иные акценты характерны для демократа Б. Обамы (2009 — по настоящее время). Он представляется либеральным христианином, верящим в толерантность, отрицательно относящимся к монополии на истину. Этого, в условиях начавшегося в 2008 г. экономического кризиса, способствовавшего снижению общественного

веса «моральных вопросов», оказалось достаточно для победы на президентских выборах. Особенно внушительную поддержку Обаме оказали редко ходящие на богослужения, неверующие и агностики. Однако все категории активных верующих в большинстве своем (хотя и не столь значительном) остались на стороне республиканцев, что свидетельствует о сохранении «религиозного разрыва» и предвещает новые варианты использования «стратегии Бога» в политике.

Религиозно-политическое взаимодействие в мусульманском мире. Спецификой ислама является отсутствие теоретического отделения религии от власти и политики, которое наличествует в христианстве. Основатель ислама пророк Мухаммад был создателем не только религии, но и государства, масштабы которого первоначально ограничивались общиной верующих-мусульман. После его смерти в 632 г. избирается халиф («заместитель Пророка»), задачей которого является следование «божественному порядку», установленному Мухаммадом. Соответственно в руках правителя-халифа оказывается сосредоточена как светская, так и духовная власть, а сам он считается подотчетным Аллаху, правящим от его имени, поощряющим (в идеале) добродетель и искоряющим грех. Ни о каком принципиальном разделении «цесарева» и «божьего» говорить здесь не приходится. В дальнейшем развитие государственных форм в мусульманском мире претерпело определенную эволюцию, титул халифа как главы всей мусульманской общины мира утратил свое значение и в начале XX в. был упразднен, но отсутствие разделения власти на светскую и духовную сохраняется.

Этому в немалой степени способствует отсутствие в исламе такого института, как церковь, а с ней и соответствующей духовной иерархии, специально рукополагаемого духовенства. В христианстве именно церковь считается носителем высшей истины, в исламе же — вся община верующих (умма). Здесь невозможна та степень «приватизации» сакральных текстов, которая наличествует в христианстве, где их толкование (за исключением протестантизма) допустимо в достаточно жестко очерченных церковными институтами рамках. Отсюда проистекает значительное разнообразие позиций, оценок и трактовок, в том числе имеющих непосредственное отношение к сфере политики. Их гораздо труднее, по сравнению с христианством, объявить «неистинными», «еретическими», «неисламскими», если, конечно, они не вступают в явное противоречие с основными догматами ислама.

Одной из важнейших характерных черт ислама является его всеохватность, регулирование всех проявлений человеческой активности

системой норм и предписаний, установленных, как считается, Аллахом и зафиксированных в Коране и Сунне. Эти нормы и предписания, как известно, именуется шариатом. Хотя его единой стандартизированной версии не существует, в принципе шариат считается неотделимым от ислама. Сегодня более 20 государств с численно преобладающим мусульманским населением не только официально провозглашают ислам государственной религией, но и шариат — основой законодательства. Поэтому в мусульманском мире каждый, кто выступает против ислама, тем самым фактически ставит себя вне социума.

Принимая во внимание все сказанное выше, можно констатировать, что в мире ислама религия и политика находятся, как правило, в гораздо более тесной взаимосвязи, чем в регионах традиционного преобладания христианства. В то же время, по крайней мере теоретически, ислам представляет собой менее эксклюзивистскую систему, нежели христианство, благодаря наличию в Коране такой категории, как «Люди Писания». К их числу обычно относили иудеев и христиан, которые, согласно исламской традиции, обладают, пусть и в искаженном виде, Писанием Бога. При овладении какой-либо территорией мусульмане не требовали от «Людей Писания», в отличие от язычников, обязательного принятия ислама. Они получали статус «покровительствуемых» и возможность отправления культа. В Средние века на территории Арабского халифата (VII–XIII вв.) отношение к иудеям было даже несколько лучшим, чем к христианам: как по причине отсутствия у них представлений о Троице, являющихся, по мнению мусульманских богословов, искажением единобожия, так и вследствие того, что за ними не стояли никакие внешние по отношению к «миру ислама» политические силы. Все это не мешало в отдельные периоды времени причислять христиан и иудеев к категории «неверных» и подвергать их преследованиям.

В Коране трудно обнаружить призывы к непротивлению злу насилием. Напротив, легитимируется право на оборону в случае нападения: «И сражайтесь на пути Аллаха с теми, кто сражается с вами, но не преступайте, — поистине, Аллах не любит преступающих!» (К 2.190); «...Кто же преступает против вас, — то и вы преступайте против него подобно тому, как он преступил против вас» (К 2.194). Однако в случае необходимости любое действие, в том числе и агрессивное, можно представить как ответный удар. Характерно, что враждебные действия, совершаемые против Израиля, в исламском мире рассматриваются в качестве обороны от агрессора — «сионистского образования», посягнувшего на традиционно исламскую территорию. Таким образом

очевидно, что хотя применительно к мусульманскому миру труднее говорить о моделях религиозно-политического взаимодействия (можно отметить лишь глубокие расхождения между суннитами и шиитами по вопросу о том, кто имеет право на верховную власть в государстве), те или иные религиозные идеи, как и в христианском мире, оказываются востребованы в определенных обстоятельствах для легитимации тех или иных политических действий.

Долгое время мусульманский мир по уровню своего экономического развития по крайней мере не уступал христианскому. Но утверждение на Западе преобладания индивидуального, личного начала, развитие демократических форм привели к резкому экономическому скачку, позволив оставить уже к XVII–XVIII вв. страны Востока, в том числе исламский мир, далеко позади. Попытки «догнать» Запад, заимствуя в первую очередь технические достижения, несмотря на амбициозные заявления руководителей мусульманских государств, успехом не увенчались, что стало очевидным в 1970-е годы. И тогда начинается так называемое «исламское возрождение», проявляющееся в стремлении к восстановлению «чистого», первоначального ислама, возврату к шариатским нормам, постепенно отошедшим на периферию общественной жизни. Наиболее ярким политическим проявлением этих процессов явилась Иранская революция 1978–1979 гг.

При этом мусульманский мир, конечно, является неоднородным. А. А. Игнатенко констатирует наличие трех основных проектов в современном исламском мире: *либерального*, *традиционалистского* и *джихадистского*. Первый из них, реализуемый в некоторых мусульманских государствах, предполагает активное восприятие западных форм социальной жизни при одновременном изменении самого ислама. Второй проект оправдывает сложившийся статус-кво и не предполагает никаких резких трансформаций.

Наиболее радикальным политически, вплоть до оправдания совершения террористических актов, является джихадистский проект. Еще в 1928 г. была создана организация «Братья-мусульмане», фактически явившаяся родоначальницей современных исламистских движений, ратующих за возвращение к «чистому», первоначальному исламу, подчеркивающих его универсальный характер, неотделимость от общества и политики. Один из идеологов «Братьев-мусульман» С. Кутб рассматривал современное общество, включая и формально мусульманские страны, как находящееся в состоянии глубокого заблуждения и неверия. Задача, по его мнению, заключается в том, чтобы восстановить суверенитет Аллаха, для чего истинные мусульмане должны

объединиться и вести вооруженный джихад против погрязших в неверии правителей номинально мусульманских государств, равно как и против всех, не разделяющих их взгляды. Отрицая допустимость насильственного обращения людей в ислам, С. Кутб вместе с тем утверждал: «Господствующая на Земле система должна основываться на поклонении Аллаху и никому, кроме Него. Это достигается путем подчинения только Его законодательству и никакому иному... когда на пути религии возникают препятствия и появляются факторы материального воздействия, то возникает необходимость уничтожить их прежде всего силой».

Современные исламисты продолжают возвращаться в том же самом круге идей. Ключевыми для них являются понятия «вооруженный джихад», «неверие», «лицемеры». Следует отметить, что в последние годы в российских СМИ (в меньшей степени — в научной литературе) все приверженцы радикальной версии ислама, в том числе готовые распространять ее с оружием в руках, прибегая и к совершению террористических актов, обычно именуются ваххабитами. Это название происходит от имени аравийского теолога и политика ибн Абд ал-Ваххаба (1703–1792), выступавшего за возврат к изначальным жестко монотеистическим установлениям ислама путем очищения его от беда (недопустимых нововведений), культа святых. Хотя сам ал-Ваххаб значительное место отводил идее джихада против многобожников и мусульман, отступивших от принципов раннего ислама, в дальнейшем ваххабизм в значительной мере утратил свой воинственный дух. Сегодня в таких странах, как Саудовская Аравия, Бахрейн, Катар, ОАЭ, ислам, окрашенный в ваххабитские тона, выступает в качестве традиционного. Поскольку эти государства, несмотря на имеющиеся серьезные проблемы с соблюдением прав человека, никак не могут рассматриваться в качестве «террористических», а многие противники (в том числе и в России) таких беда, как культ святых, празднование дня рождения пророка Мухаммада, пышные похороны, ношение четок, использование амулетов, вовсе не являются сторонниками утверждения своих взглядов силой оружия, то использование термина «ваххабизм» в качестве синонима понятия «исламский экстремист» представляется не вполне правомерным. Для характеристики тех сил и личностей, которые активно развивают интолерантный потенциал ислама, вплоть до его абсолютизации, нам представляются более приемлемыми термины «исламисты», «исламские радикалы» (или экстремисты). При этом не следует забывать и о том, что далеко не все ис-

ламисты являются реальными или потенциальными приверженцами террористических методов борьбы.

В рамках джихадистского проекта многозначное понятие «джихад» трактуется исключительно как вооруженная борьба с «неверными», в число которых попадают не только иноверцы, но и те мусульмане, которые не проявляют готовности вернуться к «чистому» исламу и шариатскому законодательству. Наиболее известными организациями, реализующими данный проект на практике, являются ХАМАС, «Исламский джихад», «Талибан» и, конечно, «Аль-Каида», ответственная за террористическую атаку на США 11 сентября 2001 г. В качестве целей прокламируются: борьба за освобождение «мира ислама» (рассматриваемого предельно широко) от оккупации «неверными» (в качестве примера обычно приводятся Иерусалим, Афганистан, Ирак, пребывание американских солдат в Саудовской Аравии), восстановление шариата и в конечном счете — разрушение «неисламского» образа жизни.

Следует отметить, что в настоящее время ни одно правительство официально не поддерживает джихадистов. Предпринимаются и шаги по выработке согласованной, представительной позиции относительно тех радикалов-исламистов, которые полагают лишь свою версию ислама «истинной».

В июле 2005 г. в столице Иордании Аммане состоялась международная конференция, в которой приняли участие более 170 ученых и богословов, представляющих различные течения в исламе. В итоговом документе конференции признается множественность направлений и школ в исламе, подчеркивается, что никто, не обладая специальной квалификацией, не может издавать фетвы, равно как и создавать новые мазхабы и претендовать на абсолютный иджихад. Таким образом, решения конференции оказались очевидным образом направлены против радикалов-исламистов, объявляющих, как уже отмечалось, всех своих противников из числа мусульман «отступниками» и претендующих на то, чтобы считаться единственными приверженцами «истинного» ислама. Именно лидеры исламистов, часто не обладая необходимой богословско-юридической квалификацией, издавали фетвы, оправдывающие терроризм и насилие.

Либеральную концепцию реформирования ислама предлагает суданский мыслитель А. Ан-Наим, живущий в настоящее время в эмиграции в США. Стержнем его концепции является идея создания нового шариата, который, в отличие от исторического, основанного на мединских сурах Корана, должен базироваться на более ранних, мекканских

сурах. Мекканское откровение, по мнению А. Ан-Наима, является вечным и основным посланием ислама, адресованным всем людям, в отличие от мединского, данного Аллахом применительно к конкретным условиям. Поэтому суданский мыслитель предлагает вновь использовать принцип «насха» (отмены или отрицания юридической значимости некоторых стихов Корана), но в обратном направлении: если ранее отмененными в качестве источника шариата считались в основном мекканские аяты, то теперь таковыми предлагается полагать мединские, в том числе требующие применения силы против немусульман.

В настоящее время трудно прогнозировать, какой из охарактеризованных выше проектов окажется наиболее жизнеспособным и востребованным в будущем. Характерно, что как либералы, так и традиционалисты и джихадисты именуют свои подходы «исламскими», регулярно апеллируя к Корану и Сунне, обнаруживая, тем самым, по-прежнему сохраняющийся огромный политический потенциал ислама.

§ 7. Методы социологических исследований

Современная социология религии перестала быть сугубо теоретической дисциплиной. Все ведущие специалисты в этой области осознали необходимость проверять и подтверждать теории эмпирическими данными. Следовательно, особую важность приобрел вопрос о том, каким способом исследователь пришел к тем или иным выводам или, иначе, какой метод социологического исследования он использовал.

Выбор метода зависит от теоретических и практических целей исследовательской программы, возможностей, которыми располагает социолог, а также возникающих в ходе исследования технических и этических ограничений. К числу основных методов социологического исследования относятся эксперимент, метод включенного наблюдения, биографический метод, массовый опрос, а также конкретные методики, используемые на разных стадиях исследовательского процесса (в частности, методики построения выборки, измерения и анализа данных).

Наилучшие эмпирические данные для проверки гипотез позволяет получить метод эксперимента. Это самое надежное средство для решения многих практических задач. Однако данный метод изначально ориентирован на лабораторные условия, поэтому при его использовании возникает целый ряд этических проблем, связанных с возможным манипулированием людьми в экспериментальных целях. К числу не-

достатков метода относится и то, что полученные результаты нельзя распространить на общество в целом или на большие социальные группы, он не позволяет увидеть «срез» широкомасштабных социальных процессов, а также требует довольно больших денежных затрат.

Самым популярным и доступным методом социологических исследований является массовый опрос. Среди его достоинств отмечают высокие дескриптивные (описательные) возможности, позволяющие оценивать не только социальную статистику, но и отслеживать малейшие изменения социальной динамики. Современные техники построения выборки и анализа данных максимально приближают возможности проверки гипотез методом массового опроса к возможностям эксперимента. Недостатком метода является довольно низкая чувствительность к выявлению уникального и индивидуального.

Под включенным наблюдением в социологии понимается такое исследование, в ходе которого наблюдатель в течение длительного времени явно или неявно участвует в повседневной жизни интересующего его сообщества (например, религиозной организации) и посредством неформализованных интервью-бесед собирает необходимую информацию. К особенностям этого метода относится нестатистический подход при обосновании выводов и построении моделей, а также возможность получить уникальные сведения об исследуемой группе непосредственно от носителей тех или иных верований и представлений. Данный метод широко используется при изучении НРД.

Биографический метод имеет много общего с методом включенного наблюдения, но его отличительными чертами являются интерес к уникальным аспектам истории жизни человека, группы, организации и субъективный, личностный подход к описанию явления. Внимание социолога привлекает документальное или устное описание событий. Источником биографических данных становятся личные документы (мемуары, записки, дневники и т. п.), материалы интервью и бесед. Специфика метода заключается в том, что он позволяет воссоздать историческую, развернутую во времени перспективу событий. Через рассказы людей социолог реконструирует историю социальных институтов и изменений.

Вопросы для самопроверки

1. Когда появляется социология религии как самостоятельная научная дисциплина?
2. На какие вопросы стремится найти ответы социология религии?

3. Каковы основные направления социологии религии?
4. Охарактеризуйте функциональный метод в социологии религии. Назовите его представителей.
5. Каковы социальные функции религии?
6. Что такое религиозное объединение? Какие типы религиозных объединений вы знаете? Дайте их краткую характеристику.
7. Дайте определение секуляризации, назовите породившие ее причины и проявления.
8. Что понимается под выражением «новые религиозные движения»?
9. Назовите основные методы социологических исследований.
10. Назовите общие закономерности, обуславливающие развитие и характер взаимоотношений религии и политики.
11. Каковы общие особенности взаимодействия религии и политики в христианском мире?
12. Как можно охарактеризовать религиозно-политическое взаимодействие в мусульманском мире?

Литература

- Баркер А.* Новые религиозные движения. СПб., 1997.
- Гараджа В. И.* Социология религии. Учебное пособие. М., 1996.
- Девятко И. Ф.* Методы социологического исследования. М., 2002.
- Игнатенко А. А.* Ислам и политика. М., 2004.
- Красиков А. А.* Религиозный фактор в европейской и российской политике (исторический аспект). М., 2000.
- Левада Ю. А.* Социальная природа религии. М., 1965.
- Митрофанова А. В.* Политизация «православного мира». М., 2004.
- Митрохин Л. Н.* Религия и политика // Вопросы научного атеизма. Вып. 33. М., 1985.
- Работы Макса Вебера по социологии религии и идеологии. Реферативный сборник. М., 1985.
- Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии / Сост. В. И. Гараджа и Е. Д. Руткевич. М., 1996.
- Салмин А. М.* Современная демократия: очерки становления. М., 1997.
- Синелина Ю. Ю.* Секуляризация в социальной истории России. М., 2004.
- Социология религии: классические подходы. Хрестоматия / Науч. ред. и сост. М. П. Гапочка и Ю. А. Кимелева. М., 1994.
- Фурман Д. Е.* Религия и социальные конфликты в США. М., 1980.
- Яблоков И. Н.* Социология религии. М., 1979.

АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Антропология религии изучает разнообразные формы религиозной жизни человека, сравнивая религиозные верования и практики в различных культурах в диахроническом и в синхроническом аспектах, то есть «как живую деятельность и как продукт прошлого» (Ф. Соссюр). Одной из главных методологических проблем антропологии религии является вопрос о возможности универсального определения религии. На протяжении многих десятилетий исследователи предлагали различные критерии определения религии. В 1966 г. американский антрополог *Клиффорд Гирц*, рассматривавший религию как своеобразный символический культурный код, предложил определение религии, которое стало весьма популярным, так как не было редуccionистским (то есть сводящим религию к какой-то иной реальности), но, тем не менее, определяло ее сущность: «Религия — это система символов, которая способствует возникновению у людей сильных, всеобъемлющих, устойчивых настроений и мотиваций посредством формирования представлений об общем порядке бытия, она придает этим представлениям такой ореол подлинности, что возникшие настроения и мотивации кажутся единственно реальными».

§ 1. Проблема происхождения религии и формирование антропологического религиоведения

Современная наука считает, что религия существует столько же, сколько существует *homo sapiens*, и главное свидетельство тому — погребения людей. Так, в пещере Шанидар в Северном Ираке было обнаружено неандертальское погребение, которому 60 000 лет; человеческие останки лежали на сосновых ветках, пересыпанных остатками цветов. В пещере Киик-Коба в Крыму и в пещере Тешик-Таш в Узбекистане были обнаружены неандертальские погребения, скелеты в которых лежали в необычных позах — на боку с подогнутыми коленками. В пещерах Драхенлох (Швейцария), Петерсхеле (Германия), Регурду (Франция) обнаружены созданные неандертальцами специальные хранилища черепов и костей пещерных медведей. С какой целью это было сделано?

Кого изображали на стенах пещер первобытные художники эпохи мезолита и неолита в виде антропоморфных персонажей, с некоторыми характерными деталями, отличающими их от людей, — шаманов или духов? Можно предположить, что погребения были связаны со стремлением первобытного человека обезопасить себя от покойников, а сохранение останков промыслового зверя — с желанием обеспечить себе удачу в будущей охоте; однако точного ответа у нас нет. Археологи занимаются датировкой и классификацией обнаруженных артефактов, оставляя осмысление их антропологам, культурологам, историкам религии, особенно, когда дело касается не орудий труда, а объектов, связанных с так называемой символической деятельностью. Ответы на поставленные вопросы можно дать путем *экстраполяции*, то есть переноса информации о фактах, относящихся к более поздним этапам истории человеческой культуры, на более ранние, — а это многие современные исследователи делают очень осторожно и неохотно. В XIX в. в период зарождения антропологии религии в рамках этнографии исследователи не проявляли такой осторожности.

На создание эволюционных антропологических концепций религии повлияли идеи, изложенные *Чарльзом Дарвином*, в его знаменитой книге «Происхождение видов» (1859). Эволюционистские теории происхождения религии строились на представлении о единстве человеческого рода и единообразии культурного развития человечества, проходящего последовательно определенные стадии. Глава английской антропологической школы *Эдуард Тайлор* (1832–1917), наряду с другими эволюционистами — *Дж. Леббоком*, *Г. Спенсером*, считал, что религия постепенно развивалась от более простых форм к более сложным, и называл анимизм — веру в душу и духов (от лат. *anima* — душа) «минимумом религии». Он писал в своем труде «Первобытная культура», что первобытный человек, стремясь понять, в чем причина смерти или сна, пришел к выводу, что в каждом человеке есть его двойник, душа, которая может покидать тело человека. Из этих представлений постепенно развились более сложные верования о бессмертии души, о духах природы, о богах древних религий и о едином божестве. Первым религиозным общественным институтом Тайлор считал культ предков, то есть почитание душ умерших. Именно он предложил использовать для реконструкции прошлого «метод пережитков» — суждение о прошлых стадиях общественного и культурного развития по сохраненным на более поздних стадиях древним элементам культуры.

Представитель той же антропологической традиции *Джеймс Фрэйзер* (1854–1941) считал, что человечество прошло в своем интеллек-

туальном развитии три стадии: магическую, религиозную и научную, то есть противопоставлял магию религии, считая ее своеобразной «рудиментарной наукой» первобытного человека, связанной с верой его в собственные возможности оказания непосредственного воздействия на природу и других людей. Религия, по Фрэйзеру, возникла тогда, когда человек, разуверившись в своих магических способностях, стал приписывать ее сверхъестественным силам, к которым стал обращаться за помощью.

Роберт Маретт (1866–1943) считал, что религия и магия не исключают друг друга, так как они основаны на вере в безличную, недифференцированную силу. Они родились из неоформленных верований и переживаний, связанных с таинственной и вызывающей страха сверхъестественной силой, которую миссионер Р. Кодрингтона в книге «Меланезийцы» (1891) называл меланезийским словом «мана». Маретт считал, что вера в мана — выражение страха и благоговения первобытного человека перед таинственным, эту веру он назвал преанимистической. Маретт придавал большое значение аффективности первобытного сознания. По его мнению, магия возникает из эмоционального напряжения, а религия «вытанцовывается» первобытным человеком, находящимся во власти эмоций, поэтому в религии первичной составляющей стал ритуал, который породил миф. Природу сверхъестественного в его позитивном и негативном аспектах выражает оппозиция мана — табу, в котором мана выступает как чудотворяющий модус, а табу — как запретительный. Это соображение Маретта очень примечательно, так как сравнительный анализ обозначений «священного» в разных языках показал, что представление о священном у различных народов имело похожую амбивалентную природу. Выдающийся лингвист XX в. Э. Бенвенист писал, что исследование обозначения священного заставляет предполагать в предыстории языка наличие одного понятия в двух видах: положительном — «освященное присутствием божества» и отрицательном — «то, соприкосновение с чем для человека запрещено».

У истоков российского религиоведения как самостоятельной научной дисциплины стоял выдающийся этнограф *Лев Яковлевич Штернберг* (1861–1927). В своей статье «Сравнительное изучение религии», опубликованной в 1900 г., он выделил основной методологический принцип антропологического исследования религий: «Между примитивными императивами первобытных культур и грандиозными этическими учениями высших религий — разница лишь в стадии социального и умственного развития». Не будучи еще знаком с ани-

мистической концепцией Э. Тайлора, Штернберг в своих ранних исследованиях культуры гияльков пришел к тем же выводам, что и британский исследователь: анимизм — универсальное мировоззрение первобытных народов. Первобытный человек приписывает духам свою собственную психологию и облакает их в антропоморфный облик. Анимизм — стадия философско-религиозного мышления, через которую прошло все человечество. В отличие от Тайлора, рассматривавшего возникновение представлений о душе как начало формирования анимистического мировоззрения, в процессе которого возникает одушевление природы и вера в духов, Штернберг считал, что представления о душе появляются в результате процесса оживотворения окружающей природы, имеющего три стадии. Первая — одушевление и очеловечение природы, или аниматизм (всеобщее оживотворение, перенесение на природу основных признаков человеческого естества), вторая — открытие духов (первичный спиритуализм, или одухотворение природы, население ее духами), и лишь третья — открытие души (возникновение представления о душе). Причем первоначально душа мыслится как нечто материальное, и лишь постепенно в процессе эволюции формируются представления о бестелесной душе и различных видах душ (внешние, парциальные и т. д.). Штернберг считал, что концепция универсального дуализма, то есть деления духов на добрых и злых, возникает в результате борьбы за существование, в которой он видел основу религии.

Штернберг критиковал Фрэйзера, считая, что магия — вторичное по отношению к анимизму явление, что это так называемый магодинамизм, или преанимизм. Штернберг считал, вера в мана выросла из первоначального анимизма. Он полагал, что «не тотемизм создал родовых богов, а родовые боги создали тотемизм», что родовая организация, теротеизм и культ природы, так же как и специальный родовой культ и экзогамия, предшествовали возникновению тотемизма. Однако он придавал тотемизму большое значение в процессе эволюции религии. В статье «Тотемизм» (1901) он писал, что в тотемизме, как в зародыше, заключаются все главнейшие элементы дальнейших стадий религиозного развития: родство божества с человеком, табу, запретные и незапретные животные, жертвоприношение животного и обязательное вкушение его тела, выделение из тотемного класса избранного индивида и содержание его при жилищах, отождествление человека с божеством-тотемом, власть религии над социальными отношениями, санкция общественной и личной морали и мстительное заступничество за оскорбленное божество.

Штернберг рассматривал процесс формирования представлений о божествах как эволюцию от веры в антропоморфных духов к политеизму, монотеизму и пантеизму. Особое значение придавал Штернберг изучению шаманизма. Шаман — избранник духов, принявший свой дар как тяжкое бремя. Штернберг считал, что в основе шаманского избранничества лежит половой мотив, связанный с особенностями патологической психики и эротическими сновидениями. Сексуальный мотив Штернберг раскрыл и в культе близнецов, рассматривая его на этнографических материалах не только народов Сибири и Сахалина, но и Южной Америки, Африки и Китая. Он доказывал существование этого культа у древних египтян, вавилонян, иранцев, греков, германцев, славян. Штернберг полагал, что близнецность — это не только внешний символ парных божеств, связанный с небесными светилами, а важный элемент первобытных верований и культа, вызванный верой в участие в зачатии близнецов, помимо действительного отца, существа высшего порядка.

Наиболее значительным трудом Штернберга стал его курс лекций «Эволюция религиозных верований», прочитанный 1925–1927 гг. и опубликованный уже после его смерти.

Основные труды другого выдающегося отечественного исследователя ранних форм религии *Владимира Германовича Богораза* (1865–1936) посвящены исследованию культуры народов Евразии и Америки. Важнейшим из них является четырехтомная монография о чукчах, вышедшая впервые по-английски в начале XX в. В результате изучения религии чукчей у Богораза сложилась оригинальная концепция развития религиозных верований. Он считал, что первобытная вера в духов связана с почитанием предметов, от которых духи отделяются сравнительно поздно. Религиозные представления первобытного человека, согласно его теории, прошли пять стадий. Первая — субъективное и бесформенное отождествление с природой. Вторая — отыскивание внешнего сходства с человеком (хотя бы в смутной и случайной форме). Третья — возникновение идеи о двух формах предметов (обыкновенной и человекообразной, преображенной). Четвертая — возникновение идеи о гениях, живущих внутри предметов и связанных с ними, способных покидать их на время; возникновение идеи о человеческой душе, отличной от тела. Пятая — возникновение идеи о человекообразных, независимых от предметов, свободно движущихся невидимых духах; возникновение идеи об усопших, существующих после уничтожения тела; начало культа предков.

Богораз выдвинул концепцию о трех этапах развития шаманства — поголовном, семейном и индивидуальном. Он писал, что шаманизм — это стадия развития обрядового анимизма, а анимизм представляет теологию и философию шаманства. Богораз считал, что встречаются два типа шаманов: нервный и истеричный тип, от которого при дальнейшем социальном развитии произошли пророки, и холодный, волевой тип, для которого камлание — лишь обрядовая форма; от этого типа шаманов произошли жрецы. Сравнивая шаманство и магию, Богораз отмечал, что магия — более древняя форма культа, свойственная всем членам определенной группы, в то время как в шаманстве шаман выделяется из общего числа людей как избранник духов. Если в магии в психологическом отношении преобладает активный элемент, то в шаманстве — пассивный. Шаман может совершать магические действия и побеждать лишь с помощью духов-помощников. Признавая ценность концепции Штернберга о половом избранничестве, Богораз, возражая против ее всеобщности, указывал на многочисленные материалы, свидетельствующие об избранничестве шамана без сексуального элемента. В 1923 г. Богораз написал книгу «Эйнштейн и религия. Применение принципа относительности к исследованию религиозных явлений», в которой доказывал, что в религиозных представлениях исчезает различие между реальным и воображаемым, создается иное представление о времени и пространстве.

В 1932 г. по инициативе В. Г. Богораз и под его руководством в Ленинграде был создан Музей истории религии Академии наук, ставший центром по изучению религии.

§ 2. Антропологические теории мифа

Считается, что антропологическая традиция в интерпретации мифологии начинается во второй половине XIX в. и связывается с эволюционизмом в этнографии. Однако она, бесспорно, восходит к натурической теории, созданной еще античными философами, о возникновении мифологии в результате антропоморфизации первобытным человеком природных явлений.

Э. Тайлор возводил возникновение мифологии к первобытному анимизму, возникшему в результате размышления первобытного «философа» о природе смерти и сновидений; он видел в мифах наивный способ объяснения окружающего мира. Дж. Фрэйзер, считавший, что мифу предшествовал ритуал, отрицал когнитивные аспек-

ты мифа, рассматривая его как сценарий ритуала. Однако его труд «Золотая ветвь» (1890), написанный как сравнительное исследование ритуальной практики умерщвления царя-жреца в земледельческих сообществах, стал колоссальным компендиумом информации по распространению мифологемы об умирающем и воскресающем боге растительности, по календарной мифологии, по представлениям о циклически повторяющейся смерти и возрождении природы, и оказал огромное влияние на развитие сравнительного религиоведения. Фрэйзер и его последователи, особенно Ф. Рэглан, считавший все мифы лишь ритуальными текстами, утверждали приоритет ритуала над мифом. *Бронислав Малиновский* признавал наличие внутреннего единства между мифом и обрядом, указывая, что миф и обряд существуют в неразрывном единстве. В книге «Миф в первобытной психологии» (1926) он указывал, что миф является для архаического человека психологической реальностью, так как хотя и относится к далекому прошлому, тем не менее воспроизводится в ритуале. Миф «переживается» архаическим человеком всякий раз заново и имеет не когнитивное, а социальное — интеграционное — значение, ибо поддерживает преемственность культурной практики на основе установленной традиции, которую легитимирует миф. В труде *Конрада Пройса* «Религиозный обряд и миф» (1933) поддерживается и уточняется мнение о единстве мифа и ритуала, воспроизводящем события доисторического (мифологического) времени по упорядочиванию мира и регулярному воспроизведению этого порядка.

Эмиль Дюркгейм в труде «Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии» (1912) подчеркивал социальное значение мифологии, рассматривая ее как регулирующие поведение коллективные представления, в которых священным является само племя, сакрализованное в образе тотема, и которые сплачивают людей в единое социальное целое. При этом он рассматривал тотемические классификации как особую логическую систему первобытного человека; эти идеи повлияли на развитие очень популярной концепции первобытного мышления, созданной *Люсьеном Леви-Брюлем*. Последний считал, что открыл законы первобытного мышления, принципиально отличающегося от мышления современного человека, и выразил его особенности в трех понятиях — это мышление мистичное (нет различия между естественным и сверхъестественным), дологическое (безразличное к противоречию) и подчиненное закону сопричастности (все связано со всем), имеющему аффективную природу. Для сопричастности нет ничего случайного: соединяя в причинно-следс-

твенную зависимость многие явления, которые этой связи не имели, первобытный человек исходил из мнения, что если нечто один раз случилось, то оно повторится при всех обстоятельствах, и рассматривал не логическую цепь событий, а каждое событие в отдельности, нередко путая причину и следствие. Мифологические представления демонстрируют несоблюдение принципов формальной логики — например закона исключенного третьего, показывая, что мифологические персонажи могут пребывать одновременно в нескольких местах, а время — двигаться по-другому. В конце своей жизни Леви-Брюль отказался от важнейших положений своей концепции, прежде всего — от идеи о принципиальной разнице между современным и первобытным мышлением, однако его достижения в выявлении специфических особенностей мифологического мышления оказались очень плодотворными.

В развитии антропологических представлений о природе мифа большую роль сыграли идеи немецкого философа *Эрнста Кассирера*, который сам широко использовал достижения этнологии в своем фундаментальном труде «Философия символических форм», второй том которого так и называется «Мифологическое мышление» (1925). Кассирер рассматривал мифологизацию как древнейший вид духовной деятельности человека, называя ее символической деятельностью. Мифология рассматривалась им как независимая символическая система, главной функцией которой является моделирование мира, то есть как своеобразный язык, в котором обобщение происходит на конкретно-чувственном уровне, а абстракция воспринимается как конкретное явление, которое становится знаком, символом других явлений или предметов. Таким образом, идеальное воспринимается как материальное, часть заменяет целое, а причинно-следственные связи воспринимаются как метафоры. Особое значение Кассирер придавал исследованию мифологических представлений о пространстве и времени как основополагающих в мифологической картине мира, рассматривая их во взаимосвязи с диалектическим взаимодействием священного и профанного. Американская исследовательница *Сюзен Лангер* вслед за Кассирером также полагала, что человек — «символическое животное», а основная функция сознания состоит в символической трансформации эмпирических чувственных данных в символы. Она выделила два вида символизма: дискурсивный, то есть связанный с языком, словом, и недискурсивный, к которому отнесла символы, проявляющиеся в сновидениях, эмоциях, искусстве, ритуале. Рассматривая миф как форму фантазии, она противопоставляет его сказке, считая, что функция мифа, в отличие от субъективных функций

сказочных историй, заключается в создании метафорической картины мира, а мифологический герой выступает носителем космических сил, в отличие от сказочного героя, являющегося субъектом эгоцентрических грез. Сказка существует для «обеспечения замещающего опыта», то есть для вымышленной реализации желаний личности, а миф — для понимания реального опыта, для определения фундаментальных основ человеческого существования.

Основатель структурной антропологии французский этнолог *Клод Леви-Строс*, признавая особенности первобытного мышления как чувственно-конкретного и метафорического, доказал, что этому мышлению, так же как и мышлению современного человека, свойственны логический анализ и способность к классификации. В четырехтомном сочинении «Мифологические» (1964–1971), написанном на основе анализа мифологии американских индейцев, и в последующих работах он рассматривает мифологию как своеобразный инструмент для разрешения логических противоречий. В мифологическом мышлении процесс абстрагирования осуществляется через сходства и различия чувственных характеристик, свойств объектов. Логика мифологического мышления осуществляется на основе принципа, названного исследователем «бриколаж». Это слово обозначает все, что ремесленник складывает вместе, вещи, попадающиеся ему под руку и, как ему кажется, нужные для его работы. Леви-Строс с помощью этого слова пытается объяснить принцип первобытной классификации, связанный с тем, что первобытный человек объединял в длинную и сложную цепь ассоциаций самые разнородные (и несоединимые, с нашей точки зрения) вещи. Исследователь считает, что через создание мифологической иерархии многочисленных бинарных оппозиций (сырое — вареное, низкое — высокое, левый — правый, мужское — женское и т. п.), вычленяемых первобытным мышлением, происходит определенное разрешение этих оппозиций, «облегчение» их благодаря медиации, то есть процессу посредничества, в котором противоположности, имеющие космическое, фундаментальное значение (свой — чужой, добрый — злой), «снимаются» через менее значимые. Так, важнейшая оппозиция «жизнь — смерть» снимается через оппозицию «животное царство — растительное царство», а эта, в свою очередь, — через более узкую оппозицию «травоядные — плотоядные», а последняя снимается введением в качестве культурного героя существа, питающегося падалью (ворон). Таким образом, анализ логики мифологического мышления подводит к анализу мифологической семантики, когда одни мифы рассматриваются как трансформация других, а в результате структурной

иерархии мифов один миф становится метафорой другого мифа. Миф представляет собой, таким образом, одновременно и историческое повествование (диахронический аспект), и инструмент для объяснения настоящего и будущего (синхронический аспект); первый необходим для восприятия мифа, второй — для его понимания.

§ 3. Антропологические теории ритуала

В антропологии религии ритуал рассматривается как синоним религиозного поведения, как религиозная практика, как способ и порядок определенных действий, связанных с остальными компонентами религии. В конце XIX — начале XX в. в изучении ритуала возникли споры по выявлению его приоритета по отношению к мифу и сформировались две традиции. Одна, идущая от Тайлора, рассматривала ритуал как выражение мифологических представлений, другая, восходящая к трудам У. Робертсона-Смита и Дж. Фрэйзера, рассматривала миф как закрепление и рационализацию ритуала. Представители второй традиции, в основном филологи-классики и историки Древнего Востока, видели в ритуалах важнейший источник развития не только мифологии, но и других, более поздних форм духовной культуры. В 1930–1940 гг. ритуалистическая традиция стала доминирующей, рассматривающей все мифы как ритуальные тексты, а мифы, существующие вне ритуала, — как сказки и легенды. Особенную роль в распространении этой позиции в послевоенный период сыграли книги М. Элиаде, который, хотя и не затрагивал проблему приоритета в генетическом плане, рассматривал миф, прежде всего, с точки зрения его роли в религиозной практике, как священную историю, которая актуализируется в ритуале. Ритуалистическая традиция нашла свое подкрепление в открытиях экспериментальной психологии, подчеркивающей значение действия для развития интеллекта, а также в этологии. Некоторые крайности ритуализма, связанные с недооценкой познавательного значения мифа, подвергались критике таких антропологов, как К. Клакхон и К. Леви-Строс, причем последний не просто утверждал «равноправное» единство мифа и ритуала в структуре религии, как был склонен считать, например, Б. Малиновский (который рассматривал миф и ритуал в контексте их функционального взаимодействия в культурной практике), но и утверждал вторичность ритуала.

Рассмотрим некоторые влиятельные теории религиозного ритуала. Значительный вклад в изучение ритуала внесла французская социоло-

гическая школа. Э. Дюркгейм, исходя из своей теории о том, что разделение мира на священное и профанное (мирское) воспроизводит отделение общества как сакральной реальности от посюстороннего мира, рассматривал ритуал как действие, направленное на осуществление и поддержание этого дуализма. Именно поэтому он разделял ритуалы на два типа: отрицательные, представляющие собой систему запретов (табу), отделяющих сакральный мир от профанного, и положительные ритуалы, направленные, наоборот, на приближение к миру сакрального, на приобщение к нему. К этой группе ритуалов относятся обряды умножения тотема, жертвоприношения, обряды почитания предков, а также искупительные обряды. Социальная функция ритуала — поддержание социальной сплоченности.

Другой французский этнолог, *Арнольд ван Геннеп* в книге «Обряды перехода» (1908) описал ритуалы, связанные с этапами жизненного цикла человека (рождением, половым созреванием, заключением брака и т. д.) и назвал их ритуалами перехода, имея в виду перемещение человека от одного социального статуса к другому. Он считал эти ритуалы инициациями (посвящениями) и полагал, что каждый такой ритуал состоит из трех ступеней: отделение индивида от занимаемого ранее места, переход через «порог» и восстановление, то есть получение нового места. В некоторых случаях инициации отождествляются со смертью и новым рождением, в результате чего индивид утрачивает старую идентичность и приобретает новую, поэтому инициации сопровождаются сменой имени. Ван Геннеп относил к ритуалам перехода и календарные обряды, связанные с циклическими изменениями в природе, существенно влиявшими на жизнь и хозяйственную деятельность человека традиционной культуры. Идеи ван Геннепа существенно повлияли на теорию ритуала английского антрополога *Виктора Тернера*. В книге «Ритуальный процесс: структура и антиструктура» (1969) он предлагал рассматривать ритуал с четырех позиций, каждая из которых позволяет охватить одну из его граней: во-первых, ритуал — это собрание символов, представляющих собой «самые мелкие единицы ритуала», которые сохраняют особенности ритуального поведения; во-вторых, ритуал — это форма передачи информации о важнейших ценностях сообщества и об их иерархии; в-третьих, ритуал — система средств и целей, которые не имеют отношения к религии; и, в-четвертых, ритуал — это продукт взаимодействия различных социальных статусов и положений. Тернер считает, что функция ритуалов заключается во вступлении в контакт с невидимым миром тогда, когда возникает необходимость обновления цикла развития (будь то цикл

жизни индивида или природы). При этом каждый ритуал имеет три уровня смыслового восприятия: явный смысл, полностью осознаваемый участником ритуала ввиду того, что цели ритуала ему ясны; латентный смысл, который не может быть до конца осознан участником, и скрытый смысл, который является бессознательным и относится к всеобщему человеческому опыту. Рассматривая ритуалы перехода, Тернер уделил особое внимание второй ступени этих ритуалов — переходу через «порог» (лат. *limen*), назвав пребывание на этой ступени состоянием лиминальности, которое часто ассоциируется со смертью, утробным существованием, темнотой и т. п. Индивид, находящийся в этом переходном состоянии, «выпадает» из сообщества, он не имеет не только статуса, но и имущества и даже традиционной одежды. Однако лиминальность — это «кладовая возможностей», процесс взревания новых форм, пригодных для последующего существования.

§ 4. Современные направления антропологии религии

Изучение народной религиозности. В первой четверти XIX в., в период становления российской этнографии выдающийся археолог и издатель древнерусских текстов, академик П. М. Строев (1796–1876) призывал исследователей: «Желательно было бы, чтобы кто-нибудь обратил внимание на нынешние игры простого народа, на суеверные обряды и обычаи сельских жителей, в коих, по всей вероятности, осталось весьма много языческого. Такое сочинение, ученым образом написанное, было бы драгоценно». Почти за два века истории изучения крестьянской религиозной культуры этнографами и фольклористами был собран огромный материал, который осмыслялся в рамках существовавших теорий, в том числе и с точки зрения теории противостояния языческого/народного христианскому/официальному или с точки зрения теорий «пережитков» или «двоеверия». Современные антропологические исследования, опирающиеся на признание любой культурной системы как самодостаточной и равновесной другим системам ценностей, подчеркивающие единство религиозного этоса и религиозного мировоззрения, позволили взглянуть на этот феномен по-новому.

Как известно, существующие религии включают в себя не только системы религиозных представлений, выраженные в священных текстах и догматических конструкциях, но и практики повседневной жиз-

ни, нередко по своему идейному смыслу и внутренней логике далеко отстоящие от этих конструкций или даже противоречащие им. Такие формы религиозности, связанные с субъективными аспектами веры и неофициальной религиозной практикой, распространенные, прежде всего, в малообразованной низовой социальной среде, в современной антропологии религии получили название «народная религиозность» (раннее использовался термин «народная религия»). Употребление в этом случае понятия «религиозность» подчеркивает проявляющуюся в этом феномене субъективность религиозной повседневной деятельности и индивидуально-специфическое отношение к священному, связанное с религиозным опытом верующего индивида.

В рамках различных письменных религий возникают особые простонародные формы представлений и действий, с одной стороны, безусловно, противоречащие так называемой официальной, или церковной, «интеллектуальной» религиозности, а с другой — оказывающие огромное влияние на религиозную культуру того или иного общества в целом. Эти представления и практики, по преимуществу, имеют неинституциализированный характер, однако со временем могут настолько распространиться и укорениться, что приобретают необходимую институциализацию и даже легитимируются на официальном церковном уровне; иногда же они воплощаются в формы самостоятельных и даже оппозиционных религиозных институтов. В религиях, имеющих как письменную, так и устную, «высокую» и простонародную традицию, возникает своеобразный «коктейль» представлений, в котором попытаться выделить «ингредиенты» можно лишь методом интеллектуальной деконструкции, настолько плотно в народном сознании перемешивается традиционное, и, условно говоря, «новое», то есть принесенное письменной культурой. К примеру, существующая в русских деревнях традиция украшать в праздник Троицы жилища молодыми ветками березы восходит к древнему славянскому празднику весны Семику, во время которого «завивали» березу, а известная всем песня «Во поле березонька стояла» когда-то была обрядовой и исполнялась во время весеннего хоровода для «оживления» сил природы. Народную религиозность отличает соединение того, что именуют «суеверием», с официальными обрядовыми предписаниями и нормами; в ней ярче всего проявляется национальная и социально-историческая окрашенность той или иной конфессии (хотя она может иметь и вообще внеконфессиональный характер).

Антропологические исследования того, что иногда называют «народной редакцией» той или иной религии (например, «народное пра-

вославие»), подразумевают как диахронические исследования (то есть историю повседневности) на базе архивных источников, так и изучение религиозности на основе экспедиционных (полевых) материалов, но при анализе и того и другого используются новейшие теоретические положения и методологии социальных наук. Например, современный итальянский исследователь *Карло Гинзбург*, опираясь на материалы инквизиционных процессов и используя так называемую микроисторическую методологию, написал свой знаменитый труд о мировоззрении средневекового крестьянина «Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI веке» (1980). В этой книге рассказывается о судьбе средневекового итальянского простеца, по-своему интерпретировавшего Священное Писание: «Сначала все было хаосом, и земля, и воздух, и вода, и огонь, — все попеременно. И все это сбилось в один комок, как сыр в молоке, и в нем возникли черви, и эти черви были ангелы... среди ангелов был также Бог, возникший вместе с ними из того же комка...». Не следует думать, что изучение народной религиозности ограничивается лишь воссозданием прошлого; напротив, изучение современного состояния народной религиозной культуры представляет огромный интерес и привлекает исследователей, как в России, так и за рубежом.

Отличительной особенностью народной религиозности является сведение догматически и символически сложных представлений к простым, понятным, обыденным. В народном сознании происходит опредмечивание «священного» — оно воплощается в мирские образы и действия, поэтому космогония может осмысляться в виде появления червей в сыре, а общение со священным (сверхъестественным) может сопровождаться умиловительными приношениями по принципу «ты — мне, я — тебе» в виде пестрых тряпочек, денег, пирогов, полотенец и т. п. Среди объектов поклонения могут быть как официально закрепленные, так и местные святыни, среди которых и могила почитаемого человека, и чудотворная икона, и дерево, уцелевшее при пожаре, и родник или речка, и камень с отпечатком ступни и т. п. Иногда святому или даже самому Богу (как у Стены Плача в Иерусалиме) пишут записочки с просьбами о помощи. Известно, что в конце XIX в., несмотря на официальные запреты католической церкви, недалеко от французского города Лиона было распространено почитание св. Гинефора — борзого пса, который, по преданию, спас от змеи младенца, но был случайно убит своим хозяином, после чего его стали почитать как святого. Считалось, что св. Гинефор помогает от детских болезней, и матери приносили на его могилу больных детей и обращались к нему с молитвами.

Народная религиозность представляет собой своеобразный вариант преломления догматически оформленной официальной религиозной системы, пропущенной через призму традиционных верований, имеющих порой архаическое происхождение. В результате этого возникает особая простонародная религиозная система, по-своему организующая и регулирующая деятельность человека. Подобно любой другой религиозной системе, она формирует мировоззренческие установки и мотивации: определяет членение времени, создавая календарь; характеризует пространство, в том числе и мир иной; придает значение рождению и смерти, свадьбе и похоронам, труду и праздности — то есть всему тому, что включается в понятие «повседневная жизнь».

Когнитивные исследования. С начала 1990-х гг. в западном религиоведении сформировалось течение, возвращающее исследования религии в русло объяснительных теорий, ищущее генезис религии в особенностях языка и мышления. Это направление, рассматривая религии как формы познавательной деятельности, связывает проблемы генезиса религии с общими вопросами происхождения сознания и выявления специфики его ранних его форм. Когнитивное религиоведение возникло как определенный ответ на неудовлетворенность структуралистским и интерпретативным подходами в антропологическом анализе религии и, безусловно, как антитеза герменевтическому феноменологическому религиоведению, с его эмпатией как методом познания религиозного опыта. Все шире получает развитие точка зрения, что язык — это не только набор языковых единиц, образующих автономную систему, но проявление специфических форм мышления и культуры, в том числе и архаических, которые можно реконструировать благодаря изучению языка.

Следует отметить, что еще в 30–70-х гг. XX в. отечественными исследователями религии были написаны труды, в которых исследовались возникновение и трансформация таких культурных форм, как миф и ритуал, на основе перехода от образного к понятийному мышлению, развитие модели мира от мироощущения к мировосприятию и мировоззрению, и возникновение мифологических образов и ритуала объяснялось когнитивным сдвигом в архаическом сознании (О. М. Фрейденберг, И. Г. Франк-Каменецкий, И. М. Дьяконов, М. И. Шахнович и др.).

В 1975 г. американский исследователь *Дэн Снербер* в труде «Пересмысливая символизм» критиковал семиотический подход в изучении культурных форм. Он писал, что любая культурная деятельность,

подобная символизации, свидетельствует о наличии у человека особых познавательных механизмов, которые необходимо исследовать для понимания культуры, ибо разные ментальные способности имеют каждая свою причинно-обусловленную роль в культурном процессе. Переосмысление символизма привело к необходимости переосмысления всего поля религиозоведческих изысканий, сосредоточенных лишь на расшифровке культурных кодов и символических моделей.

Один из создателей нового направления, американский профессор *Томас Лоусон* так определяет задачу когнитивного исследования религии: «Никто не может отрицать, что мышление подвержено влиянию культурных процессов; задача состоит в том, чтобы описать и объяснить, что же происходит в тот момент, когда наше мышление создает, использует и передает всевозможные понятия, включая те, которые относятся к сфере религии». С его точки зрения, задача этого направления исследования религии заключается в поиске ответа на три вопроса: как возникают религиозные идеи; как происходит репрезентация религиозных идей в мышлении; какие формы действия эти идеи вызывают.

Революционным исследованием в области когнитивного исследования религии стал труд *Паскаля Бойера* «Естественность религиозных идей» (1994). В нем доказывается, что для того чтобы в сознании возникли религиозные идеи, нерелигиозные представления о том, чем является окружающий мир, должны быть нарушены в самых незначительных деталях. Имеются в виду два возможных изменения: либо нарушение одного из представлений внутри одной категории, либо перестановка одного из представлений из одной категории в другую. Например: наши обычные представления о человеке заключаются в том, что он существо биологическое (то есть физическое и живое) и мыслящее. Нарушение наших представлений относительно только физических свойств существа приводит к возникновению понятия сверхчеловеческого существа, то есть существа мыслящего и живого, но бестелесного. Бойер доказывает, что сознание устроено таким образом, что идеи абсурдные, нелепые, противоречащие здравому смыслу укрепляются в нашем сознании намного прочнее, чем идеи без нарушений. Он называет это *мнемоническим преимуществом абсурдных идей*. Религиозная идея, по его мнению, должна иметь те свойства, которые присущи любой другой идее, и в то же время иметь что-то, что выделяет ее среди конкурирующих идей, и тогда она оказывается более влиятельной. Строго говоря, не существует никакого специального поля религиозной информации. Человеческий мозг устроен так, что

реагирует на любую информацию, если она захватывает его внимание исключительно благодаря запоминаемости или необычности.

В начале этого столетия Паскаль Бойер в книге «Объясненная религия» (2001) и Скотт Атран в книге «Веруем в богов. Эволюционный ландшафт религии» (2002), основываясь на достижениях когнитивной и эволюционной психологий, выдвинули гипотезу о том, что религия представляет собой «*побочный продукт*» эволюции мозга, возникший в результате определенных сбоев в работе отдельных «модулей», или участков, мозга, предназначенных для обработки информации только определенного типа. У этой теории появилось немало сторонников и в среде нейропсихологов.

Когнитивное религиоведение создает предпосылки для создания *объяснительных теорий религии*, не умаляя ценности интерпретационного подхода, но выводя его за скобки своего направления. Исследователи религии, позиционирующие себя как представители этого направления, опираются на достижения когнитивной лингвистики и эволюционной психологии, а также на экспериментальные исследования в рамках когнитивной психологии. Такие исследования сочетаются с эволюционистской трактовкой человеческого сознания, что, естественно, влечет за собой и возвращение к натуралистическим теориям.

Этологический подход в антропологии религии. В конце 70-х гг. прошлого века на основе синтеза науки этологии, описывающей поведение животных, этнологии и психофизиологии человека возникла этология человека — наука, изучающая поведение человека, «не испорченного» культурой, находящегося в «естественном» состоянии. Это новое направление антропологических исследований поставило своей целью изучить влияние филогенетических особенностей человека на его онтогенетическое развитие, исследовать историю развития коммуникации от животного к человеку, изучая поведение детей в разных культурах, а также сравнивая поведение взрослых современного общества и так называемых естественных культур (охотников и собирателей). Особое значение в этой научной традиции придается изучению невербальных коммуникаций, выражению эмоций, прежде всего в виде жестов, а также проявлениям агрессивности, насилия и страха, в связи с чем следует отметить влияние на ее становление работ *Конрада Лоренца* («За зеркалом», 1977 и «Упразднение человечности», 1983). Наиболее авторитетным трудом этого направления считается работа немецкого исследователя *И. Эйбл-Эйбесфельдта* «Этология человека» (1989), в которой выразилось стремление создать целостное

представление о человеке как биокультурном существе, что отличает ее от трудов, написанных в рамках социобиологии, авторы которых пытаются найти биологические основания человеческой культуры. Это направление в последнее десятилетие стало также очень популярным, достаточно сказать, что известный швейцарский филолог-классик В. Буркерт, автор многочисленных трудов по греческой и римской религиям, не избежал увлечения натурализмом и опубликовал книгу «Сотворение священного. Следы биологии в ранних религиях» (1996).

И. Эйбл-Эйбесфельдт показал зависимость, существующую между агрессивностью, присущей человеку, и ритуалом. Агрессивное поведение может быть ограничено ритуалом как определенной социокультурной моделью, позволяющей контролировать агрессию и предотвращать насилие, перенося агрессивное возбуждение в игру, позволяющую имитировать ситуацию, моделируя ее в воображении. С другой стороны, предварительное совершение охоты «понарошку» или имитация битвы в воинственном танце перед началом активных военных действий могут способствовать подготовке к реальной охоте или сражению. Ритуалы выполняют компенсаторно-заместительную функцию, а также функцию сдерживания как на индивидуальном, так и на коллективном уровне, то есть и при межличностном общении, и при взаимоотношении различных групп. Исследователь полагал, что ритуалы также способствуют преодолению страха, причем не только в случае столкновения с агрессией, но и в случае встречи с чем-либо непонятным, таинственным, что обычно соотносится с миром сверхъестественного. Ритуалы, способствующие достижению транса или экстаза с помощью различных приемов и (или) употребления определенных галлюциногенных или успокоительных веществ, снимают страх перед неизвестным и необъяснимым. Важным вкладом в развитие представлений о поведении человека явилось открытие внутренних биохимических регулятивных механизмов этого поведения, связанных с влиянием вырабатываемых в организме самого человека веществ, которые способствуют возбуждению и агрессии или, наоборот, создают состояние пассивности и умиротворения. Это открытие сыграло решающую роль в возникновении нового направления в изучении мистического опыта, одного из важнейших компонентов религиозной практики.

Изучение измененных состояний сознания. Современные антропологические исследования измененного состояния сознания исходят из положения, что мнение об абсолютном разделении телесного и психологического устарело; человек в них рассматривается как цельная

психобиологическая система, существующая в природном и социокультурном окружении. Например, доказывается, что «шаманское» поведение, а также некоторые формы психических заболеваний — так называемые «этнические психозы» (амок, имэрик — полярная истерия, винидиго и т. п.) — определяются как биологическими и социальными, так и географическими факторами. Считается, что потеря контроля над собой, неистовство, утрата контакта с окружающими, судороги (свойственные полярной истерии, существующей у некоторых народов Крайнего Севера) вызваны недостатком кальция в питьевой воде, а похожая форма поведенческой аномалии, проявляющаяся у людей, живущих высоко в горах, вызвана недостатком кислорода и гипогликемией.

Различают «нормально бодрствующее», или «обычное», сознание и измененные состояния сознания, к которым относят сон в активной фазе (когда возникают сновидения), медитативное состояние, транс (галлюцинаторный или истерический), религиозное озарение, экстаз и т. п. Измененные состояния сознания — это такие состояния, которые изменяют ощущения, восприятия, эмоции в когнитивной сфере, меняют отношение человека к самому себе, лишают его чувства тождественности с самим собой (последнее нашло отражение даже в языке: «он был вне себя», «не знаю, что на меня нашло», «я был сам не свой»).

В антропологических исследованиях религиозного смысла измененных состояний сознания можно выделить три направления: *первое*, которое изучает культурное и социальное значение этого феномена в рамках различных, прежде всего традиционных или синкретических религий, например культа вуду; *второе* направление связано с изучением влияния наркотических веществ — галлюциногенов — на формирование анимистических представлений и шаманизм; *третье*, наиболее тесно связанное с изучением физиологии человека, исследует влияние нейрохимических процессов, обуславливающих выработку в организме человека особых веществ — эндорфинов (аналогов опиатов), которые продуцируют возникновение таких же состояний сознания, как и те, которые возникают во время шаманских практик.

К первому направлению следует отнести труды американской исследовательницы Э. Бургиньон, которая считает, что институционализация измененных состояний сознания универсальна для всех человеческих обществ, однако типы состояний, способы их вызывания, их ритуализация и истолкования в разных обществах различаются. Для обществ, где главным видом хозяйственной деятельности является охота и собирательство, характерен так называемый мужской тип измененного

состояния — галлюцинаторный транс, в котором осуществляется поиск воображаемого помощника или покровителя. В обществах, где определяющей хозяйственной деятельностью является земледелие, распространен так называемый женский тип — транс одержимости (истерия), в котором осуществляется разрядка запрещенных и подавленных чувств, вызванных социальной приниженностью и послушностью. Бургиньон показывает, что человек, впадающий в галлюциногенный транс, который может быть вызван наркотическими веществами, постом, одиночеством, неподвижностью, темнотой, бессонницей и т. п., ощущает, видит и слышит духа, то есть взаимодействует с ним. В этом случае коммуникация с иным миром возникает как внутреннее переживание, которое, однако, можно вспомнить. Впадающий в этот тип трансa остается самим собой и, общаясь с духом, а иногда борясь с ним, получает «силу» или «помощь». Транс одержимости, вызванный как правило, громкими ритмичными звуками, пением и танцами, эмоциональным заражением толпы, не дает никаких воспоминаний. Это своего рода представление для зрителей, в котором впадающая в истерическое состояние женщина объявляется «оседланной духом», «женой духа» или сосудом для него; на момент одержимости она утрачивает свое «Я», становясь самим духом. Вспомним древнегреческую пифию, устами которой «говорил» Аполлон.

Ко второму направлению можно отнести труды антропологов У. Ла Барре и Ж. Сискинд, которые изучают влияние наркотиков-галлюциногенов на возникновение мифологических образов. Они доказывают, что содержание переживаний при измененных состояниях сознания, то есть то, что будет «увидено» в состоянии трансa, определяется культурным контекстом и теми ценностями и смыслами, в которых воспитан и которые разделяет тот или иной человек. Он должен научиться придавать своим ощущениям и галлюцинациям ту форму, которая принята в данной культуре, то есть научиться определенным образом контролировать себя (ср. известную разницу в воспоминаниях о пережитом состоянии у людей, переживших клиническую смерть: католики описывали видение чистилища, а неверующие говорили о том, что лишь видели яркий свет и слышали голоса).

Определенные наркотики вызывают ощущение полета по воздуху; некоторые способствуют иллюзорному изменению в размерах того, что воспринимается; некоторые способствуют изменению восприятия размеров собственного тела. Исследователи видят в этом причины возникновения мифов о великанах и карликах (маленьких людях), о путешествиях по небу и т. п.

К третьему направлению принадлежат исследования на стыке нейробиологии и антропологии, связанные с открытием в 1975 г. веществ, позволивших соотнести поведение человека с химическими процессами, происходящими в его организме. В этих исследованиях экзотические ритуалы рассматриваются как важный психофизиологический регулятор поведения. Так, Б. Лекс в статье «Нейробиология ритуального транса» (1979) рассматривает намеренно вызванное измененное состояние сознания, возникающее в ритуале как результат манипулирования нейрофизиологическими структурами, позволяющий человеку в той или иной форме оказывать воздействие на собственное психическое состояние. Канадский исследователь Р. Принс высказал гипотезу о том, что возникновение особого состояния блаженства во время ритуалов связано с изменениями на нейрофизиологическом уровне. Он связал это явление с наличием в организме человека особой защитной системы из эндорфинов, количество которых в период повышенного напряжения или гиперстресса резко увеличивается, а когда достигает критического числа, то и вызывает чувство спокойствия, уверенности и даже блаженства.

Вопросы для повторения

1. Перечислите теории «минимума религии» в антропологии религии XIX — начала XX в.
2. В чем проблема интерпретации археологических находок, связанных с палеолитическими преднамеренными погребениями людей?
3. Каковы основные направления интерпретации мифа в антропологической традиции?
4. Каковы основные направления интерпретации ритуала в антропологической традиции?
5. Как вы понимаете выражение «народная религиозность»?
6. В чем состоят когнитивные исследования религии?
7. В чем смысл этнологического подхода в изучении религии?
8. Какие существуют направления в антропологическом изучении измененных состояний сознания?

Литература

- Антропология религиозности // Кануны. Альманах под общ. ред. Д. С. Лихачева. СПб., 1998.
- Геннеп А. Обряды перехода. М., 1999.

- Гинзбург К.* Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. М., 2000.
- Гириц К.* Интерпретации культур. М., 2004.
- Дуглас М.* Чистота и опасность. М., 2000.
- Дюркгейм Э.* Священные объекты как символы // Религия и общество. Хрестоматия. М., 1996.
- Леви-Брюль Л.* Первобытное мышление. М., 1994.
- Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1983.
- Малиновский Б.* Магия, наука и религия. М., 1998.
- Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. Гл. 1. М., 1976.
- Мосс М.* Социальные функции священного. СПб., 2000.
- Радклифф-Браун А. Р.* Структура и функция в примитивном обществе. М., 2001.
- Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983.
- Фрэйзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1980.

ПСИХОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

§ 1. Психология религии как наука

Психология религии — это наука, изучающая особенности религиозного сознания, структуру, функции и типы религиозности, специфику религиозного опыта, религиозной веры, религиозных чувств, особенности религиозного развития личности и т. д. В широком смысле психология религии охватывает все многообразие духовной жизни верующего и сферу его духовных ценностей. Также психология религии имеет дело и с социально-психологическими факторами, исследуя психологические аспекты жизни религиозных общин, религиозного культа, обращения к религии, а также социально-психологические функции религии в жизни как общества, так и индивида.

Как отдельная отрасль знания психология религии оформилась сравнительно поздно — на рубеже XIX–XX вв., поскольку и психология вообще, как самостоятельная наука, хотя и зародилась еще в античности, стала независима от других наук, в первую очередь, от философии и медицины, только во второй половине XIX столетия.

Одними из самых первых работ по психологии религии являются труды выдающегося немецкого философа и психолога *Вильгельма Вундта* (1832–1920), объединенные в десятитомную монографию «Психология народов», опубликованную в 1873–1874 гг. Вундт выдвинул оригинальную идею о том, что высшие мыслительные процессы находят свое отражение в таких культурных явлениях, как язык, миф и религия, и могут быть поняты посредством исторических и этнографических методов изучения. Под влиянием воззрений немецкого философа Артура Шопенгауэра Вундт предположил, что основу психики человека составляют эмоции и волевые акты; религия также основана на эмоциях и аффектах, в первую очередь — на чувстве страха и надежды. Вундт пытался реконструировать отдаленное прошлое религий, рассматривал процесс их эволюции из простейших нерелигиозных явлений.

В это же время психология религии активно развивалась и в США. Основателем психологии религии в Америке и вообще пионером американской психологии справедливо считается *Стенли Холл* (1844–

1924), преподававший в университете Кларка, поэтому его школа традиционно называется школой университета Кларка. Другие выдающиеся представители этой школы — *Эдвин Старбэк* и *Джеймс Леуба*, они впервые начали исследовать явления религиозной жизни посредством опросов и статистического анализа.

Принципиально другой подход представлен философом *Уильямом Джеймсом* (1842–1910). В отличие от представителей школы Кларка Джеймс предпочитал исследовать редкие и необычные случаи проявления религиозности. Ценность его ставшей классической работы «Многообразие религиозного опыта» (1902) определяется подчеркнуто эмпирическим подходом к индивидуальным религиозным переживаниям. Джеймс разграничил религию на институциональную и личную, причем его интересовала исключительно последняя. Принципиальное отрицание различия между нормой и патологией религиозного чувства, выраженное в труде Джеймса, не могло не вызвать критики, тем не менее, его вклад в исследования в области психологии религии и, в первую очередь, религиозного опыта трудно переоценить.

В начале 20-х гг. XX в. в США складывается так называемое бихевиористское направление (от английского слова behavior — поведение), находившееся под сильным влиянием выдающегося российского физиолога *Ивана Петровича Павлова* (1849–1936). Бихевиористы попытались превратить психологию в строгую естественную науку, поэтому они отказались от исследования сознания, сосредоточившись исключительно на исследовании поведения, поскольку оно может быть объективно наблюдаемо. *Раймонд Уэлс* первый попытался применить бихевиористские теории к религии в своей работе «Биологические основы веры» (1921), а через десять лет *Дэвид Трот* продолжил бихевиористское исследование религии в работе «Религиозное поведение» (1931).

В дальнейшем одним из наиболее влиятельных направлений в психологии вообще и в психологии религии в частности становится психоанализ, создателем которого является австрийский врач и философ *Зигмунд Фрейд* (1856–1939). Не будет преувеличением сказать, что Фрейд совершил настоящую революцию в психологии, поскольку именно ему принадлежит открытие бессознательного. Хотя имя Фрейда, как правило, связывают с исследованиями сексуальности человека, область его научных интересов была значительно шире. Фрейд внес значительный вклад в психологию религии, выдвинув целый ряд оригинальных идей, наиболее важными из которых являются: концепция

религии как коллективного невроза; теория происхождения тотемизма, а по существу, религии вообще. Вокруг Фрейда очень быстро собрался кружок последователей и учеников, часть которых в дальнейшем отошла от идей своего учителя и создала оригинальные концепции, например Альфред Адлер (1870–1937) и Карл Густав Юнг (1875–1961), в то время как другие, например Отто Ранк (1884–1939) и Геза Рохейм (1891–1953), остались верны Фрейду и разрабатывали теории в ключе фрейдизма.

А. Адлер создал свое направление, получившее название *индивидуальной психологии*, поскольку он подчеркивал роль целей и мотивации, а основной потребностью человека, в отличие от Фрейда, делавшего упор на сексуальности, считал потребность доминировать и властвовать. Согласно Адлеру, в единении с Богом человек пытается достигнуть совершенства и компенсировать свои слабые стороны. Подход Юнга обычно называют *глубинной психологией*, поскольку он исследовал не только бессознательное отдельных индивидов, но пытался выделить универсальные системы, составляющие единое коллективное бессознательное человечества, которые были им обозначены как архетипы. Архетипы восходят к глубокой древности, а память о них передается из поколения в поколение на бессознательном уровне. Уникальный материал для исследования архетипов Юнг черпал в мифологии различных религиозных систем, и изучение религиозного символизма оказалось необыкновенно продуктивно для понимания природы религии. Ранк и Рохейм также активно исследовали мифы, но исходили, в первую очередь, из фрейдистской концепции эдипова комплекса. Как последователи Фрейда начинали свою профессиональную деятельность и Эрик Эриксон (1902–1994), создавший эго-психологию, и Абрахам Маслоу (1908–1970).

Значительный вклад в психологию религии внесла французская психологическая школа. В первой половине XX в. в ней можно было проследить две традиции. Первая была связана с развитием психиатрии, прежде всего с изучением различных психопатологий, сопряженных с религией. Так, знаменитый врач *Жан Мартин Шарко* (1825–1930), исследуя мистицизм, определял демонические наваждения как порождение истерии и психологической заразительности, а исцеления верой считал результатом самовнушения. *Пьер Жане* (1859–1947), ученик Шарко, основатель психологии образа действия, исследовал психопатологии, наблюдая за своими пациентами, впадавшими в мистическое состояние, например религиозный экстаз, во время которого пациент находился в позе распятого, или же, напротив, одержимость

злыми силами, левитацию, появление стигматов; такое состояние Жане назвал психастенией. *Теодюль Рибо* (1839–1916) утверждал, что область религиозного в человеке более всего зависит от психического состояния; экстатические состояния — это спонтанный выход индивидуального состояния и темперамента. Религиозная страсть может перерасти в патологию, при которой, согласно Рибо, она принимает две формы: депрессивную (меланхолическую), когда человека преследует чувство вины и страха, и экзальтированную, когда человек переполнен невероятным чувством любви.

Некоторые исследователи подчеркивали невозможность распространения идеи патологизма, относящейся, в первую очередь, к мистицизму, на всю психологию религии. Так, швейцарский физиолог и психолог *Теодор Флурнуа* (1854–1920) утверждал, что существуют два принципа психологии религии. Первый — это принцип исключения трансцендентного: психолог религии никогда не должен ни отвергать, ни утверждать независимое существование религиозного объекта, так как философский или теологический смысл этого объекта находится вне компетенции психолога. Согласно второму принципу — принципу биологической интерпретации — психология религии предполагает:

- 1) психологический подход в исследовании органических условий религиозных явлений;
- 2) генетический и эволюционный подходы в отношении исследования как внутренних, так и внешних факторов развития религиозных явлений;
- 3) компаративистский подход к изучению индивидуальных различий;
- 4) динамический подход, предполагающий утверждение религиозной жизни как живого, изменяющегося и необыкновенно комплексного процесса, включающего в себя множество факторов.

Вторая традиция французской психологии религии — социально-психологическая — восходит к социологии Эмиля Дюркгейма (1853–1917), создавшего теорию коллективных представлений. Это, прежде всего, социально-психологические исследования Люсьена Леви-Брюля (1857–1939), применившего теорию Дюркгейма к исследованию первобытного мышления.

После Второй мировой войны в психологии религии, как и в психологии в целом, появляются новые идеи и направления и видоизменяются уже ранее существовавшие подходы. Исследование духовного мира человека и религиозности оказывается в центре гуманистической психологии, которая, в первую очередь, исследует развитие и рост

личности. Проблематика психологии религии особенно ярко выражена в работах *Абрахама Маслоу* (1908–1970) — основателя гуманистического движения, *Гордона Олпорта* (1897–1967) — одного из крупнейших теоретиков личности и *Виктора Франкла* (р. 1905), который назвал свой подход логотерапией. В предисловии ко второму изданию своей книги «По направлению к психологии бытия» (1962) Маслоу провозгласил развитие новой области психологии: он писал, что рассматривает гуманистическую психологию, которую называл третьей силой (в противовес психоанализу и бихевиоризму), как подготовку к еще более «высокой», четвертой психологии, трансперсональной, трансчеловеческой, центрированной скорее на космосе, чем на человеческих потребностях и интересах, выходящей за пределы человеческого, идентичности, самоактуализации и т. п. Эта новая трансперсональная психология, самым известным представителем которой является *Станислав Гроф* (р. 1931), выросшая на основе гуманистической, вызывает большие споры. Многие специалисты считают, что концепцию Грофа саму по себе можно назвать своего рода религиозной системой. Он рассматривает космос как живой организм, каждая частичка которого содержит всю информацию о целом; соответственно, каждый человек потенциально владеет знаниями о периоде собственного пребывания в утробе матери, родах и младенчестве, своих предыдущих жизнях и даже о создании Вселенной. Память об этих событиях может вернуться к человеку при практике так называемого холотропного дыхания — специальной методики, разработанной Грофом на основе различных психотехник, выработанных в религиозных традициях и ведущих к измененному состоянию сознания.

§ 2. Homo religiosus с точки зрения психологии религии

В центре психологии религии находится религиозная личность — homo religiosus (человек религиозный) — во всем многообразии ее внутренне-го мира и его внешних проявлений. Многие психологи рассматривают человека как априорно религиозное существо; это не означает, однако, что человек, по их мнению, всегда принадлежит к какому-либо религиозному сообществу и признает некое религиозное учение. В данном случае религиозное понимается как духовное вообще; предполагается, что у человека, в отличие от животного, есть не только материальные, но и духовные потребности. Вот как формулирует подобную точку

зрения Виктор Франкл в работе «Доктор и душа»: «Духовность, свобода и ответственность — это три экзистенциала человеческого существования. Они не просто характеризуют человеческое бытие как бытие именно человека, скорее даже они конституируют его в этом качестве. В этом смысле духовность человека — это не просто его характеристика, а конституирующая особенность: духовное не просто присуще человеку, наряду с телесным и психическим, которые свойственны и животным. Духовное — это то, что отличает человека, что присуще только ему, и ему одному». Такой духовностью обладают и верующие, и агностики, и атеисты. *Карл Густав Юнг* в статье «Психология и религия» замечал, что так же, как человек обладает даром речи независимо от всех исторических форм языка, он обладает способностью верить независимо от всех исторических религий. Говоря о том, что религия отличает человека от животного, мы имеем в виду способность ума или предрасположенность, которая независимо от чувства и разума, а иногда даже вопреки им, дает возможность человеку постигать Бесконечное под различными именами и в разнообразных формах; без этой способности были бы невозможны ни универсальные религии, ни поклонение фетишам. Юнг писал о том, что мы можем почувствовать во всех религиях томление духа, стремление постичь непостижимое, выразить невыразимое, жажду Бесконечного, любовь к Богу. Человек ищет чего-то за пределами чувств и разума, более того, ищет то, что отрицается чувствами и разумом. Источник религиозности Юнг видел в коллективном бессознательном, архетипические образы которого находят свое выражение в мифологии и символизме. Юнг считал, что религиозность служит основой психического здоровья человека; религия, со всеми ее ритуалами, таинствами, символикой и мифами, выступает своеобразным буфером, защищающим человечество от собственного бессознательного, поскольку облачает его в символическую, доступную и безопасную для психики человека форму.

Источником религиозности, по мнению исследователей, является осознание и переживание слабости, страха и чувства угрозы; переживание человеком собственной ограниченности и предельности, экзистенциального и творческого беспокойства, связанного с выработкой ценностей и поиском смысла жизни. *Эрих Фромм*, очень широко понимавший религию и религиозность, в своей статье «Психоанализ и религия» заметил в связи с этим, что нет такого человека, у которого не было бы религиозной потребности — в системе ориентации и объекте для служения; но это ничего не говорит нам о специфическом контексте ее проявления. Фромм утверждал, что человек может поклонять-

ся животным, деревьям, золотым или каменным идолам, невидимому богу, святому человеку или вождям с дьявольским обличем; он может поклоняться предкам, нации, классу или партии, деньгам или успеху; его религия может способствовать развитию разрушительного начала или любви, угнетению или братству людей; она может содействовать его разуму или приводить разум в состояние паралича; человек может считать свою систему религиозной, отличающейся от систем светского характера, но может также думать, что у него нет религии, и интерпретировать свое служение определенным, предположительно светским целям — таким как власть, деньги или успех, — лишь как заботу о практическом и полезном. Фромм подчеркивал, что вопрос не в том, есть религия или отсутствует, но в том, какого рода религия: такая, которая способствует человеческому развитию, раскрытию собственно человеческих сил, или которая эти силы парализует. И полагал, что тезис о том, что потребность в системе ориентации и объекте для его служения коренится в условиях человеческого существования, видимо, достаточно подтверждается фактом универсального присутствия религии в истории. Бесспорно, существенное влияние на религиозность человека оказывает социальная и культурная среда, в которой он находится. Тем не менее, многие исследователи придерживаются мнения, что главный и первичный источник религии находится в индивидуальной психике, а социальные и культурные влияния носят вторичный характер.

Классификация типов религиозности. Обычно выделяют два основных типа религиозности — внешнюю и внутреннюю, что, в определенном смысле, восходит к идеям И. Канта о статутарной (церковной) и личной (моральной) вере. Если человек выполняет религиозные предписания, не наделяя свои действия глубоким внутренним смыслом и верой (так, например, он может регулярно посещать церковь, соблюдать посты, отмечать христианские праздники, но при этом не обладать глубокой верой и слабо разбираться в догматических вопросах), то его тип религиозности можно назвать внешним. Если же человек делает акцент в первую очередь на вере, нравственном самосовершенствовании, хорошо разбирается в учении, то его тип религиозности можно обозначить как внутренний. Наиболее четко эту типологию впервые сформулировал Гордон Олпорт в своей статье «Религиозный контекст прерассудка» (1966). Так, к внешнему типу он отнес людей, для которых религия является способом достижения целей, внешних по отношению к самой религии: социальной респектабельности, лояльности по отношению к общепринятому образу жизни, утешения,

душевного комфорта, преодоления отрицательных переживаний. К людям с внутренним типом религиозности он отнес тех, для кого религия представляет собой самостоятельную и конечную ценность, и вся их жизнь и деятельность основывается на их религиозных представлениях и вере. Близкая, но слегка иная классификация — это разграничение на аперсональную религиозность (когда человек относит себя к какой-то религии, но не ощущает собственной внутренней связи с божеством) и личную религиозность (в данном случае человек может как быть, так и не быть адептом какой-либо религии, но обладать глубоким духовным миром и чувствовать связь с трансцендентным). Эрих Фромм в этом вопросе исходил из градации религий на авторитарные и гуманистические, проводимой им на основе интерпретации категорий свободы и греха в религиозных учениях: авторитарная религия основывается на признании высшей силы, требующей от человека подчинения и поклонения; в религии гуманистической главным выступает не доктрина, а отношение к человеку, бог в ней выступает символом собственных сил человека. К авторитарным религиям Фромм отнес библейский иудаизм, христианство после Вселенских соборов и ислам, к гуманистическим — буддизм, даосизм, дзэн-буддизм, раннее христианство, хасидский иудаизм, религию разума времен Французской революции, а также учения Сократа и Спинозы.

Интересны исследования, посвященные поискам связи между, с одной стороны, особенностями строения человека, его темпераментом и характером, а с другой — его религиозностью. Темперамент — характеристика человека со стороны динамических особенностей его нервной системы: скорости психических процессов, их интенсивности, ритма и темпа, характер — совокупность устойчивых индивидуальных особенностей личности. Если темперамент остается неизменным, то характер может развиваться и меняться в зависимости от ситуации и с возрастом. Первой работой, связавшей теорию темпераментов с религией, можно считать трактат англиканского священника *Роберта Бартона* «Анатомия меланхолии» (1621), в которой автор представил полный портрет религиозной меланхолии. Работа направлена против «папистов», которым он приписывает идолопоклонство и суеверия; эти качества являются продуктом религиозной меланхолии, так же как посты, уход от мира и медитация — все это противоречит человеческому разуму и идет от дьявола. Дж. Г. Стивенсон в книге «Религия и темперамент: популярное исследование их взаимоотношений, действительных и возможных» (1913) указывал, что люди с меланхоличе-

ским типом темперамента более всего повлияли на развитие религии. К ним он причислял библейских пророков, апостола Павла, Савонаролу и других. Меланхолики становятся великими аскетами и мистиками, но они опасны, поскольку склонны к крайнему аскетизму, а потому в религии необходимы сангвиники, которые бы привнесли «радость спокойной молитвы». Американский психолог *Джордж Кое* в книге «Психология религии» (1916) исследовал людей, склонных к резкой религиозной трансформации, и пришел к выводу, что для них характерна повышенная чувственность, чувства и эмоции доминируют над разумом и волей. В людях, несклонных к религиозным трансформациям, доминирует интеллект. Применяв эти наблюдения к исследованиям типов темперамента, Кое пришел к выводу, что к религиозным трансформациям и религиозному опыту склонны сангвиники и меланхолики, а чувство религиозной неудовлетворенности характерно в основном для холериков. Он утверждал, что христианская традиция долгое время была психологически односторонней — меланхолической, что нашло свое отражение не только в идеале святого человека, но и в церковных гимнах, даже протестантских. Кое также считал, что христианство адаптировано в первую очередь к женской психологии с ее чувственностью, и призывал сангвиников уделять больше внимания религии.

Немецкий психиатр и психолог *Эрнст Кречмер* (1888–1964) соотнес психические свойства человека, в том числе его религиозность, с его конституцией и организмом, разграничив астенический тип, характеризующийся длинной и узкой грудной клеткой, длинными конечностями, удлинённым лицом, слабой мускулатурой, пикнический тип, характеризующийся широкой грудью, коренастой, широкой фигурой, круглой головой, выступающим животом, и атлетический тип — смешанный. Астеникам присущ шизоидный тип темперамента, которому свойственны замкнутость, уход во внутренний мир, контрасты между судорожной порывистостью и скованностью движений, в то время как пикническому типу присущ циклоидный темперамент, которому свойственны открытость, естественность и мягкость. В качестве иллюстрации своей концепции Кречмер приводит примеры двух великих деятелей Реформации — Мартина Лютера, который, как известно, был крупным, круглолицым человеком, и Жака Кальвина — худощавого, с узким лицом. В их внешности и темпераменте Кречмер находит соответствие религиозным доктринам, ими созданным: лютеранству, достаточно либеральному учению, и кальвинизму, с его чрезвычайной строгостью.

Схожую теорию предложил американский врач и психолог *Уильям Шелдон* (1898–1977), на базе соматических признаков выделивший основные типы человеческих темпераментов — эндоморфный, мезоморфный и эктоморфный. Для эндоморфного типа характерны мягкость и округлость внешнего облика, слабое развитие костной и мускульной систем; ему соответствует висцеротонический темперамент — с любовью к комфорту, с чувственными устремлениями, расслабленностью и медленными реакциями. Мезоморфный тип характеризуется жестокостью и резкостью поведения, преобладанием костно-мускульной системы, атлетичностью и силой; с ним связан соматонический темперамент — с любовью к приключениям, склонностью к риску, жадой мускульных действий, активностью, смелостью, агрессивностью. Эктоморфному типу конституции свойственны изящество и хрупкость телесного облика, отсутствие выраженной мускулатуры; этому соматотипу соответствует церебротонический темперамент, характеризующийся малой общительностью, склонностью к обособлению и одиночеству, повышенной реактивностью. Шелдон заметил, что христианская традиция долгое время превозносила женственный идеал с его чувственностью, теплотой и таинственностью. Он исследовал множество изображений Христа и обнаружил историческую тенденцию к изменению его облика: постепенно, с изменением идеальных представлений общества, изменяется и характер религиозности: от эндоморфного к мезоморфному (внешние характеристики становятся более атлетическими, а внутренние — более сангвинистическими).

Существуют классификации типов религиозности, исходящие из того, что преобладает в человеке: мышление, воля или чувства, и определяющие тип личности соответственно как интеллектуальный, волевой или эмоциональный. Люди, у которых доминирует мышление, воспринимают религию через разум, как говорил еще Ансельм Кентерберийский (ум. 1109): «Понимаю, чтобы верить». Волевой тип воспринимает религию как результат волевого ценностного выбора, в этом случае религия не только хорошо осмыслена, но и проникает очень глубоко, охватывая всего человека. Эмоциональный тип обладает яркой религиозностью, поскольку воспринимает религию чувственным богатством своей психики. Он не подвергает религиозные догмы анализу, воспринимая их как априорные истины.

Даже если признать, что религиозное чувство является врожденным, невозможно отрицать, что религиозность отнюдь не статична и в раннем детстве отличается от подростковой и от той, которая приходит в зрелости.

Проблема развития религиозности. Одной из самых авторитетных теорий психологического развития является концепция *Эрика Эриксона*, выдвинутая им в работе «*Детство и общество*» (1963) и имеющая существенное значение для психологии религии. Эриксон предположил, что наряду с описанными Фрейдом фазами психосексуального развития (оральной, анальной, фаллической, латентной и генитальной) существуют восемь психологических стадий развития «Я», в ходе которых устанавливаются основные ориентиры по отношению к себе и своей социальной среде. Согласно Эриксону, становление личности не заканчивается в подростковом возрасте, а продолжается на протяжении всей жизни, и каждой стадии развития присущи свои собственные параметры, принимающие положительные и отрицательные значения. На начальной стадии (первый год жизни ребенка) развивается социальное взаимодействие, положительным полюсом которого служит доверие, а отрицательным — недоверие. Вторая стадия охватывает второй и третий год жизни, когда ребенок осваивает различные движения, вырабатывая самостоятельность, противоположностью которой служит нерешительность. Третья стадия приходится на возраст от 4 до 5 лет, развивая инициативность, отрицательным полюсом которой является чувство вины. Четвертая стадия — возраст от 6 до 11 лет, когда вырабатывается либо умелость, либо чувство неполноценности. Пятая стадия (подростковый возраст) — наиболее существенная, когда человек должен успешно пройти кризис самоидентификации, вырабатывая систему приоритетов и ценностей, в противном же случае произойдет путаница ролей. Средний возраст (шестая стадия) также не свободен от конфликта, разворачивающегося между близостью и одиночеством. Седьмая стадия — зрелый возраст, когда человек может либо оказаться полностью поглощенным собой, либо культивировать в себе общечеловечность. Старость — восьмая стадия — протекает между целью, когда, оглядываясь назад, человек удовлетворен своей жизнью, и безнадёжностью, если жизнь представляется чередой упущенных возможностей и досадных ошибок. Две небольшие работы Эриксона иллюстрируют пятую и седьмую стадии. Книга «*Молодой человек Лютер*» (1958) посвящена анализу непростого пути к самоопределению и выработке собственного мировоззрения Мартина Лютера, а в «*Правде Ганди*» (1969) Эриксон демонстрирует человека, обеспокоенного судьбой своей родины, который, посредством радикальных социальных преобразований не только пытается сделать свою страну лучше, но и развивает собственную личность. Концепция

Эриксона легла в основу многих теорий религиозного развития. Так, психолог *Джеймс Фаулер* выделяет семь стадий развития веры:

- 1) первичная, или недифференцированная вера, когда младенец постепенно развивает доверие к окружающей среде и к своему «Я»;
- 2) интуитивно-проекционная вера, когда дети 4–7 лет копируют веру родителей;
- 3) мифическо-буквальная вера (дети 7–11 лет);
- 4) синтетическо-конвенциальная вера (дети 11–13 лет), когда, пытаясь соединить разрозненные факты своего повседневного существования в осмысленное целое, дети выбирают веру, типичную для их культуры;
- 5) индивидуально-рефлексивная вера, когда молодые люди, вышедшие из подросткового возраста, подвергают сомнению и отрицанию традиционные убеждения, пытаясь окончательно выработать собственные;
- 6) объединяющая вера, или «вера как парадокс», которая приходит не ранее чем в 30 лет, и человек вновь открывает для себя богатство символа и таинства;
- 7) всеохватывающая вера, для которой свойственно полное самоотречение.

Гордон Олпорт в работе «Индивид и его религия» (1950) указал на то, что религиозность может быть незрелой и зрелой, и предположил, что в процессе развития личности религия преломлялась через:

- 1) физиологические потребности;
- 2) темперамент и умственные способности;
- 3) психогенные интересы и ценности;
- 4) поиски рационального объяснения мира;
- 5) реакцию на окружающую культуру.

К развитию религиозности можно подходить и принципиально иначе, связывая ее с историческими особенностями когнитивных процессов, протекающих в человеке (от архаики до нашего времени). *Л. Леви-Брюль* выдвинул теорию первобытного мышления как качественно отличного от мышления современного человека. Согласно его концепции, первобытное мышление дологично, логические законы и абстрактные категории ему не свойственны; мир воспринимается в нем через призму так называемого закона партиципации (мистического сопричастия) — отождествления явлений, несовместимых с точки зрения логики и здравого смысла. В силу закона партиципации все в мире мистически взаимосвязано. Сознание первобытного человека

не индивидуально, а коллективно, поэтому понять первобытные верования исходя из индивидуальной психики нельзя, они — явление социальное и представляют собой часть общественного сознания, имеющего свои собственные законы. Леви-Брюль полагал, что в первобытном обществе преобладают коллективные представления, а на более поздних стадиях исторического развития они не исчезают полностью, но их значение уменьшается. Религией Леви-Брюль считал лишь ее развитые формы, а первобытные верования называл дорелигией, тесно переплетенной с нерелигиозными представлениями.

Современная наука, как правило, не противопоставляет первобытное и развитое мышление, говоря о единстве когнитивных механизмов (механизмов мышления) на всех уровнях исторического развития человека. Тем не менее, влияние идей Леви-Брюля можно обнаружить в современной когнитивной психологии, восходящей еще к работам *Льва Семеновича Выготского* (1896–1934) и *Александра Романовича Лурии* (1902–1977), и культурно-исторической психологии, посвященной в том числе и исследованию соотношения мышления и речи, развития значений. Согласно их теории, процесс образования понятий не сводим к ассоциациям, вниманию, представлению, суждению, а важнейшее значение играет функциональное употребление знака. Ключ к пониманию мышления первобытного человека в том, что оно не совершается в понятиях, а носит комплексный характер; слово в том или ином арахаическом языке получает совершенно другое функциональное применение, употребляется иным способом, является не средством образования и носителем понятия, а выступает в качестве фамильного имени для называния объединенных по известному фактическому родству групп конкретных предметов.

Психологические функции религии. Выделяемые исследователями психологические функции религии в целом можно типологизировать так: экзистенциальная (религия убеждает в победе добра над злом, жизни — над смертью; она помогает разрешить кризисные ситуации, нивелировать беспокойство, наделить человеческое существование смыслом, преодолеть ощущение пустоты); компенсаторная (восполняющая человеческую слабость, дающая утешение, гарантирующая чувство безопасности); интегративная (способствующая единению сообщества); регулятивная (дающая определенные законы и предписания, нравственные и поведенческие правила и нормы); коммуникативная (способствующая взаимодействию индивида с обществом). К этому можно добавить познавательную функцию, призванную объяснить действительность и указать человеку его место в ней.

§ 3. Религиозный опыт

Религия — это не только мировоззренческая система, включающая в себя догматику, культ, ритуал и набор признанных верующими истин и правил, но это и живые чувства, переживания, мистический опыт. Термин «религиозный (мистический) опыт» — весьма широкое понятие, которое охватывает всю совокупность религиозных чувств и переживаний, психологическое состояние верующего.

Классические теории мистического опыта. То, что религиозный опыт, опыт откровения, является основой религии, было замечено еще философом Фридрихом Шлейермахером (1768–1834), считавшим, что суть религии — человеческое переживание бесконечности, или бога. Подобное переживание находит свое выражение в благоговении, почтительном удивлении и глубоком ощущении абсолютной зависимости, которая является сутью религиозного опыта. У. Джеймс в своем труде «Многообразии религиозного опыта» (1902) следовал этому же, предположив, что корни и центр религии следует искать в мистических состояниях сознания. Под религией Джеймс понимал «совокупность чувств, действий и опыта отдельной личности, поскольку их содержанием устанавливается отношение к тому, что она почитает божеством», также предположив, что религия — это «полное реагирование человека на жизнь». Видимый мир является лишь частью иного, духовного мира, в котором он черпает свой главный смысл, а истинной целью жизни человека является гармония с этим высшим миром. Необычным для того времени является понимание Джеймсом религиозного чувства, поскольку большинство психологов XIX в. предполагало, что существует некий особый орган религиозного восприятия, в то время как Джеймс отказался от этой гипотезы, а под религиозным чувством понимал «собирательное имя для всех тех чувств, которые в разных случаях порождаются религиозными объектами». Таким образом, есть религиозная любовь, религиозный страх, религиозное чувство возвышенного, религиозная радость и т. д., — писал он. — Но религиозная любовь — это лишь общее всем людям чувство любви, обращенное на религиозный объект. Религиозный страх — это обычный трепет человеческого сердца, но связанный с идеей божественной кары. Религиозное чувство возвышенного — это то особое содрогание, какое мы испытываем в ночную пору в лесу или в горном ущелье; только в данном случае оно порождается мыслью о присутствии сверхъестественного. Религиозный опыт ведет к более интенсивному протеканию всех психических процессов, расширяя возможности человека, пережившего его».

Следует подчеркнуть, что свои исследования Джеймс основывал в первую очередь на изучении самых ярких и крайних проявлений религиозного опыта — психопатологий, поскольку, как он сам заметил: «Не благоприятствует ли температура в 39 и 40 градусов посеву и произрастанию семян истины в нашем мозгу больше, чем температура 36,6 градуса?». Поэтому Джеймс подробно рассматривает так называемые мистические состояния сознания, которые выделяются им на основании четырех критериев.

1. Неизреченность: «Самый лучший критерий для распознавания мистических состояний сознания — невозможность со стороны пережившего их найти слова для описания, вернее сказать, отсутствие слов, способных в полной мере выразить сущность этого рода переживаний; чтобы знать о них, надо испытать их на личном непосредственном опыте, а пережить по чужим сообщениям их нельзя».
2. Интуитивность: «Хотя мистические состояния и относятся к сфере чувств, однако для переживающего их они являются особой формой познания. При помощи их человек проникает в глубины истины, закрытые для трезвого рассудка».
3. Кратковременность: «За редкими исключениями, пределом их является, по-видимому, срок от получаса до двух часов, после чего они исчезают, уступив место обыденному сознанию».
4. Бездеятельность воли: «Хотя мистические состояния можно вызвать с помощью волевых актов, например сосредоточением внимания, ритмическими телодвижениями или другим каким-нибудь способом, взятым из руководства для мистиков; но раз состояние сознания приобрело характерные для данного переживания признаки, мистик начинает ощущать свою волю как бы парализованной или даже находящейся во власти какой-то высшей силы».

Помимо всего прочего, согласно Джеймсу, мистические состояния всегда оставляют воспоминание об их сущности и глубокое чувство их важности, а их влияние простирается на время между их проявлениями. Джеймс предлагает читателям обзор различных религиозно-психологических явлений, начиная с неврозов и различного рода психозов и заканчивая рассмотрением особенностей религиозного сознания, а также религиозного обращения, молитвы, святости и т. д. Между тем, при всем множестве различных проявлений религиозного опыта нетрудно увидеть схожие черты в таких, на первый взгляд, казалось бы, совершенно разных традициях, как, например, йога, исихазм или суфизм, поэтому скорее следует говорить не столько о многообразии религиозного опыта, сколько о его единообразии.

Карл Густав Юнг свою концепцию религиозного опыта основывал на понятии *numinosum* (нуминозное), предложенном *Рудольфом Отто* (1869–1937). Юнг замечал, что религия есть тщательное наблюдение за тем, что Рудольф Отто называл нуминозным — динамическим существованием или действием, вызванным произвольным актом воли. Напротив, оно охватывает человека и ставит его под свой контроль; он тут всегда скорее жертва, нежели творец нуминозного. Какой бы ни была его причина, нуминозное выступает как независимое от воли субъекта условие. Согласно Юнгу, переживание встречи с нуминозным — страшное потрясение для человеческой психики, поскольку в этот момент человек входит в прямой контакт с архетипическими слоями коллективного бессознательного, они явлены ему в своем чистом виде, а не в привычной аллегорической форме символов, мифов и сновидений. Для того чтобы не сойти с ума, человек нуждается в защите, в качестве которой выступает религия. Так, Юнг приводил пример мистического видения Троицы Николаю из Флюэ. Этот швейцарский мистик и затворник предполагал, что ему привиделась сама Святая Троица, образ его видения был запечатлен на стене церкви в Заксельне в виде разделенной на шесть частей мандалы с нерукотворным образом в центре. Явившийся в видении лик был столь ужасающим, что, с точки зрения Юнга, Николай не смог бы его пережить, если бы его сознание не переработало это видение в догматический образ Троицы.

В XX веке, по мнению Юнга, христианская цивилизация, переживая глубокий мировоззренческий кризис, пытается обратиться к религиозному опыту Востока, но оказывается неспособной его воспринять, поскольку он является «чужой кровью»; более того, мистический опыт Востока способен принести европейцам вред. Юнг полагал, что, пройдя свой путь исторического развития, европеец настолько удалился от своих корней, что его ум в конце концов расколос на веру и знание. Европейцу нужно возвращаться не к природе — на манер Руссо, — а к своей собственной натуре. Он должен заново открыть в себе естественного человека. Однако вместо этого европеец обожает системы и методы, способные лишь еще более подавить в человеке естественное, которое все время становится европейцу поперек дороги. Поэтому он наверняка станет употреблять йогу во зло, ибо психические предрасположенности у него совсем иные, нежели у человека Востока. Так, Юнг писал: «Изучай йогу, и ты многому научишься, но не пытайся применять ее, поскольку мы, европейцы, попросту не так устроены, чтобы правильно употреблять эти методы. Индийский гуру все тебе

объяснит, и ты сможешь во всем ему подражать. Но знаешь ли ты, кто применит йогу? Иными словами, знаешь ли ты, кем являешься, как ты сам устроен?»

Новое измерение религиозный опыт приобретает в гуманистической психологии *Абрахама Маслоу*. Всю свою психологическую работу Маслоу связывал с проблематикой личного роста и развития, настаивая, что адекватная и жизнеспособная личность должна касаться не только глубин, но и высот, которых каждый индивидуум способен достичь. Одним из центральных понятий психологии Маслоу является самоактуализация, под которой он понимал «полное использование талантов, способностей, возможностей и т. п.». Одним из неизменных условий достижения самоактуализации Маслоу называл наличие опыта специфического психического состояния, обозначенного им пик-переживанием. Так, в книге «Дальние пределы человеческой психики» (1974) он подчеркивал, что пик-переживания — это переходные моменты самоактуализации. Человек более целостен, более интегрирован, больше сознает себя и мир в моменты «пика». В такие моменты мы думаем, действуем и чувствуем наиболее ясно и точно. Мы больше любим и в большей степени принимаем других, более свободны от внутреннего конфликта и тревожности, более способны конструктивно использовать нашу энергию. В своей работе «Религии, ценности и пик-переживания» (1964) Маслоу заметил, что сейчас становится ясно, что «откровения» или мистические вдохновения могут быть объединены под названием пик-переживаний. С точки зрения Маслоу, самоактуализировавшиеся люди практически всегда являются религиозными людьми и переживали религиозный опыт. Правда, Маслоу трактует религиозность очень широко, понимая под этим не столько внешнюю сторону и принадлежность к определенной религиозной конфессии, сколько внутренний духовный мир человека. Поэтому под пик-переживания религиозного характера подпадает весьма значительный спектр состояний, позволяющий более остро и полно ощущать собственное бытие. В этом смысле Маслоу возвращает нас к уже приведенной формуле Джеймса (религия — полное реагирование человека на жизнь).

Проблему переживания религиозного опыта можно рассматривать не только в психологическом аспекте, но и с точки зрения его влияния на генезис религии. Переживание сильного мистического опыта, откровения, по мнению многих исследователей, служит началом для возникновения или трансформации той или иной религии; институциональная религия строится на основе полученного индивидуально-

го откровения. Интересную теорию предложил в этой связи Виктор Франкл, разделив людей, напрямую связанных с религией, на харизматиков и жрецов. Харизматики являются носителями религиозного опыта и обладают глубокой внутренней религиозностью, жрецы же — люди, которым не посчастливилось пережить религиозный опыт, поэтому им остается только трансформировать религиозный опыт других в догматы, законы и основывать религиозные институты.

Психотехники и религиозный опыт. Религиозный опыт является элементом любой религии. Наиболее яркие его проявления можно найти в шаманизме, где в процессе камлания шаман входит в транс и «отправляется в шаманское путешествие», во время которого, как считается, его душа путешествует в иной мир и общается с духовными сущностями, которые могут входить в его тело и таким образом общаться с реальным миром. Большое значение для получения мистического опыта сознания имеют психотехники, существующие во всех религиях. Так, йога является специфическим искусством, направленным на духовное самосовершенствование, в процессе различных психотехнических практик которой достигается измененное состояние сознания; ее венцом должно стать достижение состояния нирваны. В восточном христианстве, например, формой обретения мистического опыта является так называемая умная молитва в исихазме (от греч. исихия — безмолвие, мир, покой) — в системе монашеской духовной практики, направленной на богопознание и обожение. Для западного христианства также характерны духопереживания, и католическая традиция знает множество подобных феноменов (примеры св. Франциска Ассизского, св. Терезы Авильской, Мейстера Экхарта, Игнатия Лойолы и т. д.). В исламе ярким мистико-аскетическим течением является суфизм, целью которого также является общение с богом.

Бесспорно, что с точки зрения большинства религиозных традиций ничем не спровоцированное переживание религиозного опыта является наиболее ценным и желанным. В этом случае божество как бы само избирает индивида, с которым входит в контакт. Между тем, существует ряд техник, направленных на искусственное и сознательное облегчение достижения религиозного опыта. Ни для кого не секрет, что психологическое состояние сильно зависит от манипуляций с организмом, которые можно проводить осознанно. Один из типов подобных манипуляций — угнетение определенных ресурсов организма, которые обычно необходимы для нормального самочувствия; эти практики обычно проводятся в одиночестве и иногда ведут к экзотическим состояниям и галлюцинациям. Следующий тип, противополо-

ложный, связан со стимуляцией определенных органов, в результате которой достигается состояние транса (негаллюциногенного). Если экстатическое состояние человек затем может восстановить в памяти, то состояние транса забывается, человек не отдает себе в нем отчета. С достижением измененного состояния сознания тесно связана физиологическая депривация (лишение), например, пост, воздержание от сна, погружение в темноту, молчание, различные дыхательные практики. Они могут сознательно выбираться конкретным человеком для достижения своих целей, но чаще предписываются религиозной традицией. Самой распространенной из этих практик является пост, который обычно проводится не для достижения модифицированного психологического состояния, какими бы ни были его мотивы, а по другим причинам, например как акт траура. Эта реакция на скорбь иногда может практиковаться для достижения ее психологического облегчения. Посты проводятся для приготовления тела к каким-либо ритуальным действиям, обрядам, праздникам, а также для искупления прегрешений. Вне зависимости от причины поста человек ощущает его воздействие — грезы наяву, видения, уменьшение сексуального влечения. Так пост становится одним из способов поиска и достижения пророческого откровения и духовной дисциплины. Известны случаи так называемой святой анорексии; например, в джайнизме существует феномен голодания до смерти как практики ахимсы (принципа непричинения вреда ничему живому). Согласно легендам, некоторые святые долгие годы обходились без сна, пищи и даже без воды. У Джеймса описывался случай святого Петра из Алкантары, который, согласно традиции, спал не больше полутора часов в сутки в течение 40 лет. Чтобы усложнить свой сон, святой Петр занял очень маленькую келью, в которой хватало места только для того, чтобы стоять или стоять на коленях. Святая Екстерина из Сиены, помимо того, что голодала и бичевала себя железными цепями трижды в день по полтора часа, практически не спала. Тереза Ньюмен спала два-три часа в сутки, но не потому, что уменьшала время сна, а потому, что не нуждалась в большем. Современные исследования показывают, что при полном прекращении сна человек, как правило, испытывает галлюцинации, его преследуют видения; естественно, если отказ от сна связан с религиозным фанатизмом, то эти видения носят религиозный характер. Сильное сокращение сна также ведет к полубредовому состоянию, рассеянности внимания, галлюцинациям, мании преследования. Когда продолжительность сна сильно уменьшается, организм способен частично приспособливаться к этому, максимизируя и углубляя определенные стадии сна.

Еще один метод основан на длительном уединении и полном отказе от общения с внешним миром, что влечет за собой серьезные последствия для организма и психики. Человек уходит в себя, замыкается, становится склонен к видениям и галлюцинациям, истерии, неконтролируемым эмоциям. Известны многочисленные случаи умопомешательства арктических исследователей, моряков, путешественников, заключенных в одиночных камерах, у них часто возникает идея присутствия другого, например помощника. Особенно сильно воздействие уединения, если деятельность человека при этом лишена разнообразия. Отшельник заполняет свое время молитвой, у него возникает чувство божественного присутствия, разговора с богом, которое разрушается при появлении другого человека. Дыхательные практики (ритмичное дыхание и задержка дыхания), которые особенно разработаны в йоге, но также широко использовались исихастами, выступают другим неотъемлемым способом достижения измененного состояния сознания. Ритмичное и медленное глубокое дыхание может приносить чувство облегчения и успокоения, а учащенное дыхание может вызывать повышенную раздражительность, потерю сна, диарею, потерю аппетита и видения. Также на психику человека, безусловно, воздействуют различные религиозные ритуалы, танцы и шествия, совершаемые под ритмичную музыку, в полумраке, в помещениях, наполненных благоговениями. В религиозных традициях известны и случаи применения различных психотропных и наркотических веществ, вызывающих галлюцинации — напиток сома (индуизм) и хаома (зороастризм), употребление грибов (шаманизм) и т. д.

§ 4. Религиозная вера

Вера — столь широкое понятие, что, даже если ограничить его прилагательным «религиозная», пониматься оно может по-разному: с философской, теоретико-познавательной точки зрения (истинна или ложна), с социологической точки зрения (как влияет на личность в социальном контексте), с психологической точки зрения (с какими психическими процессами связана); существует и теологическое понимание веры. Теологическая проблематика веры охватывает ее содержание и практику, оказываясь в христианской теологии центральным понятием, поскольку связывает человека с Богом и рассматривается как «дар Божий», нечто, исходящее от Бога, а не от человека. Так, известный протестантский теолог *Карл Барт* (1886–1968) в своем труде

«Очерк догматики» (1946) заметил, что христианская вера есть *дар встречи* с Богом; основанием веры служит божественное Откровение, данное в Библии. Важно учитывать, что с христианской точки зрения вера является необходимым условием спасения человека. Например, Мартин Лютер писал, что христианская вера представляет собой непрерывное условие справедливости, благочестия и спасения человека, а отсутствие веры означает грех. По-другому подходил к трактовке веры немецкий протестантский теолог XX в. *Пауль Тилlich* (1905–1965). В своей работе «Динамика веры» (1957) он определил религиозную веру как «предельный интерес» личности, который находится в центре ее духовной жизни и охватывает все структуры, включая как бессознательные элементы, так и сознание. Вера, по его мнению, реализует непосредственную связь между человеком и Богом, при этом сам Бог, в отличие от предшествующей протестантской традиции, рассматривается не столько как трансцендентная сущность, сколько как «основа и источник» человеческого бытия.

Философия рассматривает проблему соотношения веры и разума. Раннехристианскому апологету Тертуллиану (ок. 160–222) приписывается крылатая фраза «Верую, ибо абсурдно», противопоставляющая веру разуму; однако уже схоластическая традиция предложила путь гармонизации истин веры и истин разума, согласно которому вера и разум не противоречат друг другу, а, напротив, являются разными путями приближения к Богу, при бесспорном подчинении разума вере. *Иммануил Кант* (1724–1804) в «Критике чистого разума» рассматривал веру как особый способ признания истинности суждений, имеющих три ступени: мнение, веру и знание. «Мнение есть сознательное признание чего-то истинным, недостаточное как с субъективной, так и с объективной стороны. Если признание истинности суждения имеет достаточное основание с субъективной стороны и в то же время считается объективно недостаточным, то оно называется верой. Наконец, и субъективно и объективно достаточное признание истинности суждения есть знание». Кант стремился связать веру с практическим разумом, с поведением человека, прежде всего — моральным, полагая, что вера в Бога и бессмертие души для него необходимо. Существенным является то, что Кант отделял «моральную веру» от «статутарной» — церковной. «Основывающийся на Библии богослов есть, собственно, знаток Священного Писания для церковной веры, покоящейся на уставах, то есть на законах, исходящих от воли другого. Рациональный же богослов есть знаток разума для религиозной веры, следовательно, для веры, покоящейся на внутренних законах, которые могут быть

развиты из собственного разума каждого человека». Именно религиозную, а не церковную веру считал Кант необходимой из моральных соображений, поскольку она обеспечивает соблюдение нравственного императива. В философской системе *Г. В. Ф. Гегеля* (1770–1831) вера трактуется как одна из форм постижения «мирового духа». Так, в труде «Философия религии» Гегель рассматривал веру как свидетельство духа об абсолютном духе, или уверенность в истине, но вера не сводится исключительно к эмоциональному отношению, поскольку она — тоже знание, только в своеобразной форме. Гегель также разводил два понятия, характеризующих акт веры: достоверность и истинность, полагая, что считаемое достоверным вовсе не обязательно является истинным.

Принципиально по-другому интерпретировал веру датский мыслитель *Серен Кьеркегор* (1813–1855), резко выступая против рационализации веры и истины Гегелем. Согласно Кьеркегору, истина, а, тем более, вера, субъективны. Его трактовку можно назвать фидеистической (от лат. *fides* — вера, подход, при котором знания, содержащиеся в вере, в первую очередь вере в бога, не нуждаются в доказательствах и рациональной аргументации). «Христианство не является делом познания, — замечал Кьеркегор, — вера не есть знание, а акт свободы, выражение воли».

Специфические особенности религиозной веры изучаются психологией религии. Американский психолог *Джеймс Леуба* (1868–1946) предложил *интегральную трактовку* веры, включающую как уверенность в истинности определенных суждений или взглядов, предполагающую когнитивные (мыслительные) процессы, так и эмоционально-волевой компонент — чувства, потребности личности и волю к их реализации. Уильям Джеймс в своей ранней работе «Воля к вере» (1896) подчеркивал, что вера подразумевает уверенность в том, что с теоретической точки зрения еще может возникнуть сомнения, а так как мерилом веры служит готовность к действию, то можно сказать, что вера — это готовность действовать ради цели, удачное достижение которой не гарантировано нам вперед. Таким образом, Джеймс выделял роль воли как важнейшего компонента веры.

Понятие «религиозная вера» определяется Гордоном Олпортом как утверждение или уверенность, которую мы испытываем в отношении реальности объекта чувства. Причем любые позитивные чувства неизбежно влекут за собой определенную степень веры. Существенно, что Олпорт жестко разграничивает два слова, употребляемых в английском языке для обозначения веры: *belief* и *faith*. *Belief* использует

ся в широком смысле и включает «веру в образование, в гражданские права, в Организацию Объединенных Наций», а также употребляется в значении «верование», в то время как faith интерпретируется Олпортом как личная религиозная вера и как «высшая ступень веры», вызывающая глубокие переживания и воздействующая на всю жизнь личности. У. Кларк в работе «Психология религии» (1959) выделял четыре уровня веры:

- 1) элементарный буквализм, предполагающий принятие на веру всего священного текста;
- 2) интеллектуальное постижение, которое включает лишь работу мышления;
- 3) подтверждение веры поведением, подразумевающее благие поступки;
- 4) высший уровень веры, предполагающий целостную интеграцию всех предшествующих. Кларк, как и Олпорт, именно этот «высший» уровень веры обозначает термином faith.

Интересные замечания относительно веры были высказаны создателем *теории когнитивного диссонанса*, американским психологом *Леонаром Фестингером* (1919–1989). Согласно Фестингеру, когнитивный диссонанс имеет место, когда у человека присутствует два взаимосвязанных убеждения, намерения (или установки), противоречащих друг другу. Анализируя этот феномен, Фестингер уделял значительное внимание устойчивости религиозной веры, обладающей значительной степенью сопротивляемости к противоречащей ей информации, что объясняется Фестингером тремя основными факторами: значением веры в жизни индивида и в системе его ценностей, социальным престижем и социальным воздействием на человека других членов той религиозной общности, к которой он принадлежит. В своей монографии «Теория когнитивного диссонанса» (1959) Фестингер приводил примеры устойчивости религиозной веры даже в тех случаях, когда реальность опровергала многие основополагающие доктрины (например, одним из базовых положений основателя движения адвентистов в США У. Миллера было предсказание о неизбежном конце света в 1843 г., что не сбылось, но никак не повлияло на существование адвентистов).

Интересное предположение относительно способности или неспособности к вере было высказано Эриком Эриксоном в его труде «Детство и общество» (1963). Эриксон предположил, что религиозность напрямую связана с условиями, в которых растет ребенок, в том смысле, что если окружающая его среда комфортна и дружелюбна по отношению к ребенку, то есть он окружен любовью и заботой ро-

дителей, удовлетворяющих не только его физиологические потребности, но и потребность в любви и ласке, в нем формируется доверие к миру, а без доверия невозможна и религиозная вера, поскольку она требует того, чтобы человек был способен вверить свою жизнь Богу. Эриксон считал, что глубокая личная религиозная вера возможна только начиная с подросткового возраста, когда человек не просто следует культурной и семейной традиции, но проходит период самоидентификации, и его выбор веры, как и остальные основные ценности, подвергается проверке, переосмысливается и в результате оказывается осознанным.

§ 5. Религиозный символизм и мифология: психологические аспекты

Начиная с работ В. Вундта изучение религиозного символизма оказалось в центре психологического исследования религии. Новый подход и новое понимание религиозного символизма, выраженного в мифах, было предложено психоанализом.

Классический психоанализ о религии. Зигмунд Фрейд видел в мифологии отражение человеческого бессознательного. Анализируя сновидения и используя древнегреческий миф об Эдипе, убившем своего отца Лая и женившемся на своей матери Иокасте, Фрейд создал концепцию эдипова комплекса, выраженного в желании сына убить отца и овладеть матерью. Книга «Тотем и табу (психология первобытной культуры и религии)», вышедшая в 1913 г., — самая важная работа Фрейда, посвященная религиозной проблематике. Фрейд исходил из того, что существует значительное сходство между «психологией первобытных народов» и «психологией невротиков», поэтому он попытался интерпретировать представления и обычаи первобытных людей на основе данных психоанализа. В центре его исследования оказались экзогамия, «избегание» определенных родственников, разного рода табу, магия, анимизм и тотемизм. Для объяснения этих явлений Фрейд выдвинул гипотезу о том, что все эти феномены связаны с убийством вожака рода, происходившим в первобытную эпоху. Фрейд основывался на теории шотландского этнографа Аткинсона, изложенной им в работе «Первобытное право» (1903). Аткинсон предполагал, что первоначальной формой общежития человека была «циклопическая семья», состоявшая из одного старого самца и самок с детенышами. Самки находились в безраздельном подчинении у этого

самца; молодых же взрослых самцов он изгонял из семьи, и они бродили поодаль, пока один из них не оказывался достаточно силен для того, чтобы сменить одряхлевшего отца. Фрейд в этой связи замечает, что в один прекрасный день изгнанные братья соединились, убили и съели отца и положили, таким образом, конец отцовской власти. Согласно Фрейду, существенным является то, что сыновья испытывали к отцу сложные чувства: с одной стороны, он их притеснял, и они его ненавидели и боялись, но с другой — он был их отцом, заботился и защищал их в детстве, поэтому они его любили. По мнению Фрейда, эрос и танатос, то есть созидательная и деструктивная энергия, всегда переплетены в человеке, соответственно, любовь и ненависть связаны. Совершив убийство отца, сыновья испугались и раскаялись в своем злодеянии, поэтому они его обожествили в образе тотемного предка и наложили табу на инцест и убийство тотемного животного. «Тотемическая религия произошла из сознания вины сыновей как попытка успокоить это чувство и умиловить оскорбленного отца поздним послушанием. Все последующие религии, — писал Фрейд, — были попытками разрешить ту же проблему различными способами, в зависимости от культурного состояния, в котором они предпринимались, и от путей, которыми шли».

Другой работой Фрейда, важной для понимания его интерпретации мифологии, стала книга «Человек Моисей и монотеистическая религия» (1937–1939). Фрейд высказал идею о том, что Моисей был египтянином, одним из сподвижников фараона Аменхотепа IV (Эхнатона), пытавшегося реформировать египетскую религию и ввести монотеистический культ солнечного бога Атона. После смерти Эхнатона и наступления жреческой реакции, уничтожившей следы реформы, Моисей, по мнению Фрейда, попытался ввести монотеизм среди живших в Египте евреев. Но его убили. Однако появился второй законодатель, уже из евреев, с таким же именем. Тем временем под влиянием арабов-мадианитян бог вулканов Ягве приобрел черты единого мирового бога Атона, и монотеизм восторжествовал. По мнению Фрейда, совершенное в первобытную эпоху коллективное убийство отца повторилось: возмущенный введением новой религии народ убил своего отца-пророка (Моисея), но спустя некоторое время раскаялся, признал его святым и принял его религию. Такое же умерщвление Бога Отца произошло, по словам Фрейда, и в раннем христианстве: Иисус был распят, но потом оплакан и обожествлен, а христианское таинство причастия — отголосок древней тотемической трапезы. Фрейд указы-

вал, что христианство зарождалось как религия примирения человека с Богом Отцом, но в результате, тем не менее, произошло вытеснение Богом Сыном Бога Отца. И само христианство, не удержавшись на высоте монотеистической идеи, сделало много уступок политеизму, введя культ Божьей Матери и Святого Духа.

В числе наиболее убежденных последователей Фрейда были *Вильгельм Райх*, *Отто Ранк* и *Геза Рохейм*. Центральная идея психоанализа Ранка, выдвинутая им в труде «Травма рождения» (1924), заключается в том, что потрясение, испытываемое человеком при появлении на свет, налагает отпечаток на всю его дальнейшую жизнь. Память о внутриутробном состоянии, свободном от какого-либо конфликта, содержится в подсознании и находит свое символическое выражение в представлениях о рае; смерть воспринимается как повторение рождения, поэтому человек так ее боится. На основе концепции эдипова комплекса Фрейда Ранк написал труд, посвященный мифам о рождении героя, повлиявший, в свою очередь, на Джозефа Кэмпбелла, опиравшегося в своих трудах как на классический психоанализ, так и на глубинную психологию Карла Густава Юнга.

Учение о коллективном бессознательном и проблема религиозно-символизма. К. Юнг считал, что опыт, отраженный в мифах и догматах вероучений, — это прежде всего опыт встречи с коллективным бессознательным. Юнг многократно наблюдал, как в сновидениях, галлюцинациях, состояниях бреда, фантазиях его пациентов возникали мотивы, встречающиеся в тех или иных мифологических и религиозных системах. Согласно его мнению, первичными являются естественные символы, которые значительно более индивидуальны, непонятны или наивны, нежели мифы, человек продуцирует их спонтанно и бессознательно в форме снов, фантазий, художественных образов. Культурные символы возникают в результате рациональной переработки естественных символов в сторону общезначимости, освобождения от индивидуальных наслоений, осуществляемой на протяжении многих поколений, результатом которой является религия. Чем прекраснее, грандиознее и обширнее становится наследуемый традицией образ, тем больше он отчуждается от индивидуального опыта, поэтому старые боги умирают, и их сменяют новые религиозные символы, не утратившие изначальной жизненности. Религиозные символы могут изменяться, поскольку они отражают природу психического мира человека. В то же время, в коллективном бессознательном присутствуют некоторые устойчивые структуры, заявляющие о себе в системах куль-

турных символов; эти структуры Юнг обозначил термином архетипы, определяемым как «испокон веку наличные всеобщие образы» и как «...формы и образы, коллективные по своей природе, встречающиеся практически по всей земле как составные элементы мифов и являющиеся в то же самое время автохтонными индивидуальными продуктами бессознательного происхождения».

Архетипы Юнга связывают архаические пласты сознания, то есть коллективное бессознательное (своеобразный итог жизни рода, передающийся по наследству и выступающий базовым основанием личностной психики) с рациональным сознанием современного человека. Встретить архетипы в максимально чистом виде возможно в сновидениях, галлюцинациях, бреде; в символической форме они проявляются в творчестве и служат основой религии. Мифология была изначальным способом обработки архетипических образов; с развитием цивилизации адаптацию к образам бессознательного берут на себя все более сложные религиозные учения, по-прежнему покоящиеся на интуитивном опыте нуминозного, но вводящие абстрактные догматы. С развитием науки и процессом секуляризации (с которой Юнг связывал психолого-экзистенциальный кризис, постигший современного человека) потребность в религии не исчезает, но на смену ее традиционным формам приходят новые идеологические системы, основанные на тех же древних архетипических моделях и мифологии, например мифология нацистов и коммунистический миф о «золотом веке». Юнг описывал постепенный процесс секуляризации христианской культуры, называя историю протестантизма «хроникой штурма священных стен»; с его точки зрения, протестанты, отказавшись от посредничества церкви между Богом и человеком, убрали «защитные стены», и человек утратил священные образы, выражающие важные факторы бессознательного; тем самым высвободилось огромное количество энергии, которая устремилась по древним каналам любопытства и приобретения. С тех пор протестантизм стал источником быстрого роста науки и техники, настолько привлекших к себе человеческое сознание, что оно забыло о неисчислимых силах бессознательного. По мнению Юнга, за Реформацией последовали Просвещение и естественнонаучный материализм, разложивший на составляющие и объяснивший таинственную символику космоса, превративший человека в представителя животного мира. Именно процесс секуляризации как, прежде всего, процесс утери защитной «символической прослойки» между сознанием человека и архетипами коллективного бессознательного, по мнению Юнга, привел к катастрофическим войнам XX в. Факельные

шествия, массовый экстаз и речи политических лидеров, использование архаичной символики (свастика) — все это свидетельствует о символическом проявлении архетипов в жизни человека. Таким образом, символы в интерпретации Юнга выступают как своего рода промежуточная форма — необходимый отголосок архетипа коллективного бессознательного, который несет его посыл, в виде, приемлемом для человеческого сознания. Символы открывают человеку Священное в доступной форме, предохраняя его от непосредственного соприкосновения с колоссальной психической энергией архетипов коллективного бессознательного.

В одной из своих последних работ «Ответ Иову» (1951) Юнг предложил шокирующую интерпретацию ветхозаветного Бога Яхве как персонификации коллективного бессознательного. По его мнению, Иов выступает в качестве жертвы, необходимой для развивающегося сознания Яхве, и его образ близок архетипу самости (самость, по Юнгу, — центр целостного субъекта, охватывающий как сознательную, так и бессознательную сферы психики; важнейший для каждого человека процесс индивидуации (самоосуществления) направлен на реализацию собственной самости).

Наследуя психоаналитической традиции, Джозеф Кэмпбелл (1904–1987) предлагал рассматривать миф как то, что происходит из бессознательных глубин и имеет характер сновидения. Образы сновидения глубоко укоренены в коллективном бессознательном, чьи архетипы выражаются также и символами мифологии. Можно предположить, что мифы — это макрокосмические двойники образов сновидения, персонификации тех же сил природы, которые проявляются во сне. Таким образом, на этом уровне два мира — микрокосм и макрокосм, внутреннее и внешнее, индивидуальное и коллективное, частное и общее — становятся едины. Кэмпбелл наделял миф практически онтологическим статусом; так, он заметил, что миф связан со структурой, которая проходит через разум человека, через «все существо, вплоть до самых внутренностей». Окончательная тайна бытия и небытия превосходит все категории знания и мысли. Между тем, это нечто, трансцендентное всему, является самой сущностью собственного бытия человека, его основой, и человек знает это. Функция мифологических символов — дать ощущение вроде: «Да. Я знаю, что это! Это я сам». Кэмпбеллом был исследован героический миф, в котором он рассматривал перипетии, происходящие с героем, как символическое отражение в мифологии внутреннего психического процесса индивидуации, предложенного Юнгом.

Вопросы для повторения

1. Что такое психология религии?
2. Какие направления в психологии религии вы знаете?
3. Какие типологии религиозности и религиозного развития человека вам известны?
4. Каковы психологические функции религии?
5. Перечислите основные направления изучения религиозного опыта в психологии религии.
6. Какие существуют интерпретации религиозной веры?
7. Какова интерпретация религиозного символизма в психоанализе?

Литература

Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М., 1992.

Классики мирового религиоведения. М., 1996.

Маслоу А. Самоактуализация / Психология личности. Тексты. М., 1982.

Маслоу А. Новые рубежи в развитии человека // Хрестоматия по гуманистической психотерапии. М., 1995.

Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1997.

Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990.

Фрейд З. Тотем и табу. М., 1915.

Фромм Э. Типы религии и религиозного опыта // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. М., 1996.

Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1989.

Юнг К. Архетип и символ. М., 1991.

Юнг К. Проблема души нашего времени. М., 1994.

Юнг К. Человек и его смысл. М., 1996.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

§ 1. Феноменология религии: история и метод

История феноменологического изучения религии, предполагающего понимание религии и выяснение ее сущности путем анализа ее проявлений, восходит к концу XVIII — началу XIX в. Уже тогда были заложены три основных принципа феноменологии религии как направления религиоведения: признание особого религиозного чувства как основания религии, феноменологическое описание, создание классификаций религиозных феноменов. В истории феноменологии религии выделяют три этапа: описательный, классический и современный.

В своей ранней форме феноменология религии была лишь более или менее систематизирующей формой истории религии, видом межкультурного сравнения конституирующих элементов религиозной веры и практики. Эту первую форму, или первый этап феноменологического изучения религии можно назвать описательной феноменологией религии.

Само понятие «феноменология религии» сформировалось под влиянием учения И. Канта об эмпирическом явлении (феномене), отличном от вещи-в-себе (непознаваемого ноумена, существующего вне познающего субъекта), а также понимания феноменологии как пропедевтической науки, исследующей принципы чувственности. Г. Ф. В. Гегель использовал это понятие в своем первом большом труде «Феноменология духа», откуда оно и было воспринято голландским теологом, профессором Амстердамского университета *П. Д. Шантени де ла Соссе* (1848–1920), который считал себя последователем Гегеля как первооткрывателя связи между эмпирической и концептуальной сторонами религии, утверждая, что феноменология религии тесно связана с психологией, так как имеет дело с проявлениями человеческого сознания.

Формирование феноменологической методологии в религиоведении связано с творчеством голландского протестантского теолога *Корнелиса Тиле* (1830–1902). Главной задачей науки о религии Тиле считает преодоление присущей конфессиональной теологии внутренней несогласованности, вызванной пренебрежением знаниями о язычес-

ких религиях и господством спекулятивного метода. Наука о религии, по его мнению, должна изучать религии всего человечества в целом, преодолевая резкое разграничение естественных религий и религий откровения, интегрируя исследование библейских религий в круг остальных мировых религий. Она должна состоять из двух частей: исторической, которая занимается морфологией, и психологической, которая вскрывает сущность религии. В работе «Основные принципы науки о религии» (1897–1899) Тиле назвал эти две части морфологическим и онтологическим исследованиями религии, последнее распадается на два подраздела: аналитико-феноменологический и психолого-синтетический.

Шантепи де ла Соссе рассматривал науку о религии как единство трех частей: философии, определяющей сущность религии; истории, понимаемой как исследование развития религии культурных народов; и феноменологии, задача которой — исследовать религию с точки зрения религиозного сознания, опираясь на особое феноменологическое описание. Именно этому описанию и классификации по группам религиозных явлений и был посвящен его знаменитый учебник «История религии» (1891), в котором он выделял следующие религиозные явления: идолы, священные камни, деревья и животные; поклонение стихиям природы, людям, богам; магия и оракулы, жертвоприношения и священнослужители; священные места и святыи; религиозные сообщества и церкви; священные книги и учения; догмы и мифы; философия и этика, искусство и архитектура.

С именем *Натана Зедерблома* (1866–1931), епископа шведской церкви и канцлера университета в Уппсале, связано дальнейшее развитие феноменологического метода в религиоведении. Зедерблом искал источник религии в психической жизни человека, считая, что сущность религии определяется категорией «священного». Он предпочитал сравнительно-исторический подход к материалу, не стремясь к систематизации, связанной с описательной феноменологией, и развивая феноменологический метод в истории религии. Тем самым он заложил основания для последующего этапа развития феноменологии религии, который позже стал называться классическим.

Философская интерпретация понятия «феноменология» была предложена *Эдмундом Гуссерлем* (1859–1938). Его учение о феноменологической редукции позволило вывести объект изучения науки о религии из окружающего контекста, очистить его от тех элементов, которые скрывают его действительную сущность, свести к «чистому

феномену». Однако его идеи существенно не повлияли на развитие феноменологии религии как направления религиоведения, никто из феноменологов религии не стал последовательным учеником его школы; единственное исключение — голландский теолог и историк религии *Герард ван дер Леув* (1890–1950). Он, став профессором истории религии в Гронингене в 1918 г., посвятил свою инаугурационную лекцию обсуждению отношений между протестантской теологией и историей религии. В этой лекции он подчеркнул необходимость теологического понимания религиозных феноменов. Ван дер Леув указал, что феноменология религии состоит не только в классификации религиозных феноменов в процессе их проявления в истории, но также и в психологическом описании, связанном с систематической интроспекцией, интуитивным вчувствованием, с личным религиозным опытом самого исследователя. Эти идеи нашли отражение в его книге «Введение в феноменологию религии» (1925), вышедшей на голландском языке, и в фундаментальном труде «Феноменология религии», опубликованном впервые на немецком языке в 1933 г.

Ван дер Леув считал, что, в отличие от теологии, феноменология не может говорить о Боге, потому что само понятие Бога не может быть рассмотрено феноменологическими методами, следовательно, для феноменолога, изучающего религиозный опыт и наблюдающего людей, переживающих божественное откровение, само откровение остается недоступным. Ван дер Леув писал, что человек никогда не сможет понять изреченное Богом с помощью чисто интеллектуальных средств: то, что мы можем понять, — это лишь наш собственный опыт. Считая себя теологом, он, тем не менее, всегда стремился отделить теологию от феноменологического метода. Теология основывается на откровении, а феноменология призвана помогать теологии, систематизируя факты, проникая в их сущность, прежде чем теология сможет их использовать для своих доктринальных заключений: таким образом, феноменология религии, по его мнению, выступает как пропедевтика теологии. Религия есть нечто данное а priori, поэтому феноменолог религии не должен себя утруждать проблемами генезиса и развития религии. Его задача сводится к определению групп религиозных феноменов (жертва, молитва, миф и т. п.), исследованию личного религиозного опыта (своего и чужого) и описанию того, что явлено религиозному сознанию.

Среди исследователей середины XX в., интерпретировавших феноменологию религии как ступень в теологических штудиях, особое место принадлежит *Фридриху Хайлеру* (1892–1967), одному из круп-

ных деятелей экуменического движения, профессору сравнительной истории религии и теологии Марбургского и Мюнхенского университетов. В 1961 г. Хайлер опубликовал труд «Явления и сущность религии», в котором обрисовал основные пути развития феноменологического метода в религиоведении в виде диаграммы. Он считал, что его метод позволяет рассмотреть все мировые религии как одно целое, рассматривая так называемые высшие и низшие формы религии одновременно. Каждый религиозный феномен исследуется в становлении от наиболее примитивных форм до самых сложных; это теоретическое положение находилось в тесной связи с религиозно-практическими мотивациями немецкого теолога, призывавшего к диалогу и даже объединению религий. Диаграмма состоит из четырех концентрических окружностей, представляющих собой три субъективных мира: мир внешних проявлений религии, то есть институциональный элемент религии; мир духовных представлений, то есть повествовательный элемент религии; мир психического опыта, то есть мистический элемент религии; в центральном круге находится объект религии — божественная реальность. Мир внешних проявлений религии разделен на три части — священные объекты (сакральное пространство и время, священные числа, священные действия и т. д.), священные слова (священные тексты, слово божие, имя бога, мифы, пророчества, доктрины, молитвы, обращения к богу, благодарение и т. д.), святые и священное сообщество — этот мир изучает феноменология религии. Мир духовных представлений, связанных с невидимым богом и его видимыми делами, — объект теологии, понимаемой как собственно теология (учение о боге), космология (учение о творении), антропология (включая проблемы нравственности), эсхатология и христология. Мир религиозного опыта отражает отношения человека к священному объекту и связан со страхом, верой, надеждой, любовью, то есть, с одной стороны, это мир высших ценностей, а с другой — мир переживаний, включающий визионерство и экстаз, речи на иностранных языках и т. д.; этот мир — область психологии религии. Божественная реальность, представляющая объективный мир религии, воспринимается только через внешние проявления, познается индивидуальным опытом и выступает в виде единства внешнего и внутреннего образов бога: первого, открывающегося человеку в виде благодати, истины, спасения, любви и т. п., и второго — бога неведомого, понимаемого как Абсолют. Таким образом, феноменологический метод Хайлера увязывает феноменологию и психологию религии с теологией.

В начале XX в. феноменологическая традиция обогащается герменевтической методологией. Методы иудеохристианской экзегезы были перенесены на другие религиозные традиции и стали использоваться при анализе разнообразных материалов, более того — в сравнительном плане. Особенно эта герменевтическая линия в исследовании религии была развита *Йоахимом Вахом* (1898–1955). В 1935 г. нацисты запретили ему преподавать в Лейпциге и он перебрался в США, где в Чикагском университете сформировал круг единомышленников, получивший название «Чикагской школы» в религиоведении; в этот круг входили и Пауль Тиллих, и Мирча Элиаде.

Идея герменевтического изучения религии была сформулирована И. Вахом следующим образом: «...главной целью Religionswissenschaft (науки о религии. — *М. Ш.*) должно быть понимание других религий». Понимание достигается через творческую интуицию, которая не может быть подделана: или она есть, или ее нет. Вах считал, что каждому исследователю следует иметь такую интуицию, однако в каждом из нас может зазвучать нечто необычное — такое, что для нас, детей другого времени, другой культуры, других обычаев, покажется странным в проявлениях религиозности отдаленных стран. Герменевтическая методология требует наличия некоего религиозного инстинкта, и в этом заключается ее существенное отличие от собственно феноменологической; в то время как феноменолог религии стремится не демонстрировать свои субъективные пристрастия и особенности своего личного восприятия, герменевтик, напротив, эксплуатирует их. Это касается и проблемы ценностей: если феноменолог пытается избежать оценочных суждений, то Вах считает, что он имеет право и смелость оценивать. В своей книге «Сравнительное изучение религий» он указывал на роль сравнительного религиоведения как дополнительного инструмента для теологии: «Сравнительное изучение религий дает возможность иметь более полное представление о том, что значит религиозный опыт, какие формы может принимать его выражение и что он значит для человека». Стремление подчинить религиоведческие изыскания теологическому пониманию религии было свойственно и датскому исследователю *Вильяму Бреде Кристенсену* (1867–1953).

Важнейшей методологической проблемой, рассматривавшейся Кристенсенем, был вопрос об оценочных суждениях. Он писал, что не существует никакой другой религиозной реальности, чем вера индивида; если мы действительно хотим понять религию, то мы должны обратиться к свидетельству самого верящего и, прежде всего, к письменным источникам, поэтому возможно подлинное изучение только

религий письменных культур. То, что мы, исходя из нашей точки зрения, думаем о природе и ценности другой религии, является относительным свидетельством нашей собственной веры, но если наше мнение о другой религии отличается от мнения и оценки ее верующими, мы не имеем права говорить более об их религии; мы можем говорить только о себе. Что же остается исследователю, который, если верить Кристенсену, никогда не постигнет то, во что верит другой? По мнению датского профессора, только история религии может приблизить к общему интегральному знанию и пониманию религии, которые, тем не менее, никогда не будут абсолютно верными.

Феноменология религии первой половины XX в., представленная, по преимуществу, трудами протестантских теологов, характеризует это направление религиоведения как теоретическое оправдание научных изысканий вне христианской сферы. Это было связано с мнением исследователей о том, что, будучи христианами, они не могут до конца понять другие религии. Высказываются мнения, что феноменологические изыскания в религиоведении первых двух этапов носят личностный характер и являются формой литературного творчества в большей степени, чем наукой, поэтому, якобы, существует столько феноменологий, сколько феноменологов. Особенностью описательного и классического феноменологического религиоведения является рассмотрение религии в целом или, напротив, исследование одного явления, относящегося к религии, путем сквозного анализа по всем культурам. Особенно ярко это проявилось в энциклопедических изданиях.

Современная феноменология религии отличается от описательного или классического типа феноменологического религиоведения первой половины XX в. прежде всего тем, что перестает интерпретировать христианство как высшую форму религии. В современном религиоведении не существует «чистой» феноменологии религии. Она достаточно плодотворно сосуществует с другими направлениями: историей и антропологией религии. Одним из важнейших вопросов, волнующих современных религиоведов феноменологического направления, является проблема выявления общих черт и фундаментального единства различных религий, позволяющего утверждать, что все религии имеют общее основание и в них лишь осуществляются различные пути достижения общей цели.

Вилфред Кантвел Смит, директор центра по изучению мировых религий в Гарвардском университете, писал в книге «Сравнительное

религиоведение: куда и почему» (1959), что религиозная история человечества выражается, прежде всего, в том, что свойственно всем религиям вместе, а не в том, что отличает их одну от другой. Признавая, что трансцендентное невозможно описать и что оно, вообще говоря, irrelevantно миру, считая, что мифы, ритуалы, нравоучения, иконография и т. п. важны не сами по себе, а лишь в связи с верой, Смит предлагал переориентировать религиоведение. История религии, по его мнению, должна подняться от собирания фактов до рассмотрения проблем, важных для выживания всего человеческого сообщества, то есть до главных вопросов всех религий — отношений людей между собой и отношений человека и Бога, и тем самым сомкнуться с теологией. Однако он понимал под теологией не узко конфессиональное учение, а некую глобальную теологию, соотносимую со всеми религиозными традициями, своего рода теологию *homo religiosus* вообще.

Другое мнение представлено в трудах протестантского теолога *Джона Хика*, который считает, что человечество стоит на пороге новой коперниканской революции, на этот раз — в вопросах религии. Подобно тому, как Коперник указал, что Земля вращается вокруг Солнца наряду с другими планетами, современное понимание религии требует признать, что христианство, иудаизм, ислам, индуизм и другие религии вращаются вокруг бога или Вечного начала, которое концептуализируется с помощью человеческого опыта; разница заключается лишь в формах концептуализации бога, обусловленных культурными факторами. Хик выделял два способа осуществления религиозного опыта, проявляющиеся в различных культурных традициях: восприятие бога как личности (Отец, Адонай, Аллах, Шива, Кришна и т. д.) и восприятие его как Абсолюта или безличной высшей реальности (Дао, Брахман, Дхарма и т. д.); таким образом, каждый божественный образ представляет Вечное начало, воспринятое через призму отдельной религиозной традиции. В качестве эмпирического основания своей концепции Хик использует феноменологические сравнительные классификации религиозных явлений. И у Хика, и у Смита имеется немало сторонников и оппонентов среди авторитетных западных и восточных (например, индийских или японских) историков религии, участвующих в дискуссии по проблеме религиозного плюрализма и межконфессионального диалога (Н. Сمارт, Р. Паниккар, Дж. Кобб, Н. Накамура, Д. Сузуки и др.).

Существующая несколько веков проблема взаимоотношений теологии и светского изучения религии в современную эпоху оказалась

в той или иной степени ликвидированной благодаря феноменологии религии, снимающей острые противоречия, позволяющей развиваться так называемому конфессиональному религиоведению.

Американский историк религии *Дж. М. Китагава* в 1968 г. в статье «Созидание историка религии» писал, что история религии (сравнительное религиоведение) часто воспринимается лишь как прикрытие интереса к нехристианским религиям, однако в объективном смысле история религии означает изучение природы и структуры религиозного опыта всего человечества в целом.

§ 2. Феноменология религии и история религий

В своей работе «Эссе по истории религий» (1954) итальянский профессор *Рафаэле Петтацони* (1883–1959) сетовал на то, что большинство исследователей религии подходят к предмету поверхностно, поскольку заключают себя в узкие рамки какой-либо одной дисциплины, будь то филология, этнология, археология, социология, психология и т. п. Петтацони считал, что религия — это всегда общность, а следовательно, для ее оптимального изучения необходимо учитывать все многообразие индивидуальных проявлений религиозного, эту общность составляющих. Поэтому история религии в классическом понимании этой дисциплины, в том, что традиционно подразумевалось под *Religionswissenschaft*, также не удовлетворяла ученого. Во-первых, по мнению Петтацони, речь должна идти об истории религий. Во-вторых, в истории религии религиозные феномены исследуются в их исторических связях не только с другими религиозными феноменами, но и в связи с феноменами искусства, произведениями литературного творчества, фактами социальной истории и т. д. Петтацони задавался вопросом, не рискует ли подобное исследование религии отойти от своей настоящей цели, а именно — самой религии? Он писал, что исследователь религии «хочет знать не только, что случилось и как именно, но и значение случившегося», и для ответа на этот вопрос нужна феноменология религии. Она должна обязательно сопрягаться с историческим изучением религиозных феноменов, понимаемым как история религий. Петтацони писал, что сама феноменология религии никак не связана с историческим развитием религии; что ее задача — классифицировать множества религиозных феноменов и выделять различные структуры, которые могут помочь в понимании значения тех или иных феноменов. Только таким образом феноменология ре-

лигии может достичь необходимого универсализма. По мнению Петацони, феноменология религии — наиболее важная инновация в исследовании религии первой половины XX в., а идеал науки о религии для итальянского исследователя — синтез феноменологии и истории религий, который позволит избежать разделения в изучении религии и достигнуть необходимой систематизации.

Популярный исследователь религии американский профессор *Мирча Элиаде* (1907–1986) также называл свой подход к исследованию религии «историей религий», хотя и не подразумевал, что его метод исследования сугубо историчен. История религий Элиаде включает в себя и феноменологию, и герменевтику. Она не только заключена в поиске и систематизации фактов религиозной истории человечества, но пытается посредством компаративистского и феноменологического методов выявить основу проявлений религии, а посредством герменевтических приемов — понять их. Для Элиаде история религий становилась не историей отдельных религий, но общей историей человеческого духа. Свой метод Элиаде основывал на изучении внутренних законов самой религии: внимание историка религий должно быть сфокусировано одновременно как на значении религиозного факта, так и на его истории; систематизация результатов исследования должна основываться на феноменологии и религиозной философии, поэтому в широком смысле история религий охватывает и религиозную феноменологию, и философию религии. Вслед за классиками феноменологического метода он писал о том, что для понимания любого религиозного явления в него следует «вжиться», только через внутренний опыт каждый может узнать о религиозных поступках христианина или первобытного человека. Элиаде замечал, что для понимания того или иного религиозного феномена его необходимо рассмотреть в экзистенциальном плане, «причащаясь» к религиозному опыту иной традиции. Он утверждал, что специалист по истории и феноменологии религий подходит к мифам и обрядам не как к отчужденным объектам: вот надпись, которую надо расшифровать, вот институция, которую надо проанализировать; чтобы понять древний мир изнутри, он должен пропустить его сквозь себя. Элиаде сравнивал исследователя религии с актером, который входит в роль и становится неотделим от нее. Под историей религий Элиаде подразумевал не только научную дисциплину; он сделал ее основанием своего учения о новом гуманизме, призванном обогатить западную цивилизацию духовным опытом Востока и помочь тем самым человеку постиндустриального общества выйти из экзистенциального кризиса, в котором, согласно Элиаде, он находится.

§ 3. Категория «священное»

Феноменология религии рассматривает категорию «*священное*» как важнейшее понятие, определяющее сущность религии. Рассмотрим понимание этой категории в трех исторических формах феноменологического религиоведения.

Описательная феноменология религии. В статье «Священное» (1913) Н. Зедерблом определил его как интенциональный объект религиозного сознания, как вид переживания, интуиции, соединяющих богочувствование и богопознание, понимание бога как бога существующего. Однако Зедерблом полагал, что первобытный человек не связывал священное с образом бога; по его мнению, формирование идеи бога происходило постепенно. В отличие от своих предшественников, Зедерблом опирался на антропологические исследования религии и считал, что самой ранней формой проявления представления о «священном» является табу.

Вслед за Дюркгеймом и Вундтом Зедерблом искал то, что объединяет современного человека и человека первобытного общества, и обратил внимание на преанимистическое представление о силе. Особый интерес вызвало у него исследование Г. Кодрингтоном религии меланезийцев, выявившее представление о мана — безликой колдовской силе, связывающей мир духов и мир вещей. Зедерблом полагал, что это верование имело универсальный характер и предшествовало почитанию отдельных предметов и явлений природы, вере в духов и душу. В основе религии лежит вера в безликую силу, происхождение которой связано с особой психической реакцией людей на нечто особенное, то есть генезис представления о «священном» — в самой психической жизни человека. Переживание встречи со священной силой, которая может именоваться в разных культурах по-разному (мана, оренда, шехина, брахман, нумина), — источник возникновения идеи Бога, благодаря этому переживанию человек воспринимает существование сверхъестественного как реального. «Священное» — это то, что объединяет все религии и является важнейшим фактором религиозности.

Эдвард Леманн впервые в 1914 г. в своем труде «Наука о религии» предложил систематизацию «мира религиозных феноменов и идей», в основе которой лежало понятие «священное». Он выделил священные действия, к которым отнес все явления, связанные с магией и ритуалом (предметы культа, святилища, обряды, праздники), священные слова (заклинания, молитвы, проповеди, песнопения), священное поведение, понимаемое как состояние (экстаз, таинство, благословение),

а также священных людей, обладающих святостью (пророк, аскет, король, священник и т. п.).

Классическая феноменология религии. Наиболее известным трудом выдающегося немецкого протестантского теолога и феноменолога религии *Рудольфа Отто* (1869–1937) стала его книга «Священное» (1917), в которой он рассматривал «священное» как экзистенциальный опыт человека, первичный по отношению к рациональной обработке и формирующий догматический элемент религии. Рассматривая оппозицию «священное/святое», Отто различал то, что принято считать «священным», и то, что является «священным» на самом деле. Он считал, что «священным» принято называть то, что обычно связывается с некими моральными ценностями и концептуализируется в виде этических доктрин и теологических построений, но это не подлинно «священное». «Священным» на самом деле является то, что проявляется в человеческом переживании; и это, по мнению Отто, следует называть «святым». Для того чтобы акт «встречи со священным», то есть переживание «святого», состоялся, должны присутствовать три элемента. Во-первых, нумен (от лат. *numen* — сила, воля, божественность), открывающийся человеку в момент встречи с ним и проявляющийся в осознании своей тварности, в мистическом ужасе или чувстве восторга перед явленной потусторонней тайной; во-вторых, наличие в сознании априорной категории святого, позволяющей воспринимать нумен в откровении; в-третьих, осознание святого как ценности (лат. *sanctum*). Отто рассматривал «священное/святое» не только как первичное религиозное чувство, присущее индивидуальному сознанию, но и объяснял через него всю историю религии, рассматривая ее как проявление священного в истории, высшим явлением которого является Иисус Христос. В работах 1920–30-х гг. Отто использовал сравнительный анализ проявлений «священного/святого» в религиях Востока и Запада, прежде всего, сравнивая христианство с религиями Индии. Он доказывал необходимость обмена мнениями, отражающими особенности религиозного опыта у представителей разных религиозных направлений, и даже основал при Марбургском университете собрание религиозных символов и предметов культа, исследование которых должно было, по его мнению, способствовать межрелигиозному пониманию.

Герард ван дер Леув в своем фундаментальном труде «Феноменология религии» (1933) рассматривал антитезу «священное — мирское» как противоречие, присущее сознанию человека, понимаемого им как *homo religious*, как оппозицию того, что имеет реальную силу, тому,

что абсолютно бессильно. Вслед за Дюркгеймом ван дер Леув подчеркивал амбивалентность «священного», которое одновременно вызывает ужас, страх, чувство униженности, но одновременно порождает любовь, восторг и экстаз. Особое внимание он обращал на проблему вербализации опыта встречи со «священным», на те слова, которыми представители разных религиозных традиций описывают такой опыт.

Современная феноменология религии. М. Элиаде полагал, что любой объект становится священным, как только он начинает означать для человека нечто большее, чем он является по природе. Для определения акта столкновения человека со «священным» Элиаде ввел категорию «иерофания» (от греч. явление священного). Основные положения его учения о иерофании заключаются в следующем: священное качественно отлично от мирского и выражает себя в человеческом мире через иерофанию; диалектика «священного» и мирского присуща всем религиям и может быть выражена как в почитании фетишей, так и в высшей тайне, какой является боговоплощение; существуют два типа иерофаний — элементарные и высшие, которые проявляются в высших религиозных формах (то есть в универсальных религиях), часто они несводимы к элементарным, хотя иногда и сочетаются с ними. Каждая иерофания имеет три составляющие: реальный природный объект, невидимую реальность (мифическое время и пространство) и медиатор, осуществляющий соединение первого со вторым; в результате этого соединения и происходит иерофания, то есть встреча со «священным». Функцию медиации осуществляют миф, символ и ритуал: символ — язык иерофании; миф — священная история, познание которой приобщает к «священному»; а в ритуале священное актуализируется, то есть выявляется его доля в предметах, в людях, в пространстве и во времени.

§ 4. Феноменология религии о *homo religiosus*

В феноменологии религии любой человек, даже считающий себя атеистом, рассматривается как человек религиозный, как *homo religiosus*, что связано со специфическим пониманием религиозности, которая трактуется очень широко и не подразумевает принадлежности человека к какой-либо конфессии. Так, в одной из частных бесед Мирча Элиаде заметил, что для того, чтобы быть религиозным человеком, просто достаточно видеть сны. Представители феноменологического религиозоведения утверждают, что источником религиозности является опыт

переживания «священного», универсальный для всех людей, независимо от их культурной или религиозной принадлежности, поэтому религиозный опыт — главный объект изучения. Иоахим Вах в работе «Типы религиозного опыта» (1951) сформулировал особенности религиозного опыта: во-первых, он представляет собой «целостный ответ» на «целостное бытие», на выражение «конечной реальности», являясь наиболее интенсивным из всех переживаний, на которые только способен человек; во-вторых, он носит практический характер, так как всегда является побуждением к конкретному действию; в-третьих, он всегда универсален, а различные формы, которые он принимает, сходны по своей структуре.

Согласно Мирче Элиаде, человек, будучи homo religiosus, всегда стремится актуализировать бытие «священного». Например, люди традиционной культуры пытаются воссоздать в своем жизненном пространстве небесный архетип посредством приобщения своего поселения, храма или жилища к «символизму центра», считая таким «центром мироздания» некое сакральное место, где происходит объединение небесного, земного и подземного уровней пространства. Таким центром может выступать Мировой столп, Мировое древо, Мировая гора и т. п. Вокруг этой космической оси и простирается жизненное пространство человека, «наш мир», и, находясь таким образом в центре мира, в «пупе земли», человек оказывается приобщенным к сакральному пространству. Человек, перенося свои представления о мире божественном на мир профанный, «космизирует» его, а акт творения повторяет в ритуалах. Вновь сотворяя мир, homo religiosus упорядочивает хаос и освящает свое жизненное пространство, в чем, по мнению Элиаде, находит выражение его желание вернуться к изначальной святости космоса, к его чистым истокам, к тому состоянию, в котором он вышел из рук Бога-создателя. Homo religiosus всегда притягивается к воссоединению со «священным», в данном примере выражающаяся в стремлении к возвращению к изначальному состоянию пространства. Ритуал с течением времени может трансформироваться, видоизменять свое значение, даже терять свою сакральную ценность в процессе секуляризации, но в нем до сих пор можно увидеть воспроизведение космологического архетипа.

Homo religiosus, с точки зрения Элиаде, ощущает потребность погружения в священное непреходящее время — *Время Оно*. Подобная возможность появляется у него в момент праздника Нового года, когда ритуал имитирует те действия, что были совершаемы богом-создателем во времена сотворения мира. Элиаде считал, что именно благодаря

этому священному времени возможно время профанное, именно оно делает возможным ход истории, служит основой для исторического времени, являясь его «образцовой моделью», или архетипом. Элиаде считал, что в область сакрального времени человека может увести искусство: например, классическая музыка может отвлечь нас от мирского и обыденного. Элиаде даже заявлял, что он верит в реальность опытов «выхода из времени» и «выхода из пространства».

С точки зрения Элиаде, миф является сакральной историей. Важнейшая функция мифа заключена в экзистенциальном утверждении человека, «знать» миф — означает приблизиться к пониманию сущности всего, к тайне происхождения. Космогонический миф «рассказывает сакральную историю», при этом «рассказывает только о том, что действительно случилось». Для Элиаде существенно, что миф «спасает от гнета истории», отводит от человека страх, дает ему чувство безопасности; homo religiosus, повторяя мифологическую модель, ничего не боится, поскольку повторяет действия божества, культурного героя или мифологического предка. Миф находит свое воплощение в ритуальном поведении; любые действия homo religiosus, такие как сельскохозяйственные работы, охота, война и т. д., изначально были ритуалами, следующими за мифологической моделью. Согласно Элиаде, каждому ритуальному повторению космогонии предшествует символическое возвращение в хаотическое состояние, соответственно, для того чтобы быть созданным заново, необходимо сначала быть уничтоженным (ср. с инициацией: чтобы стать взрослым членом общины, нужно, чтобы предварительно был символически «уничтожен» ребенок в иницируемом). В этой связи Элиаде приходит к выводу, что в архаическом обществе смерть воспринималась иначе, чем сейчас. Для архаического человека смерть не была небытием, полным исчезновением, он воспринимал ее как некое возвращение в латентное состояние, неопределенную, хаотическую форму.

Известный американский феноменолог и историк религии *Ниниан Смарт* (1927–2000) в работе «Феномен религии» (1973) доказывал, что миф является «первичным контекстом» ритуала. Мифическая модель, выражая «события и взаимодействия между божествами и людьми», обычно воспроизводится в праздничных обрядах, например в ежегодном «разыгрывании» Рождества Христова. Смарт подчеркивал связь между мифом и ритуалом и концепциями времени и пространства, когда замечал, что в ритуале одно время (профанное) подменяется другим (сакральным), что ритуал всегда выступает откликом и отголоском «истинного события», о котором повествует миф. Джозеф

Кэмпбелл также считал, что миф и ритуал «отделяют» верующего от тех исторических, реальных условий, в которых он пребывает, то есть от профанного пространства, и ведут к «невыразимому опыту», — опыту трансцендентного.

Феноменологи религии предполагают, что мир «говорит символами», раскрывает себя через них. Соответственно, всякое исследование религии — это еще и исследование символизма. Согласно Элиаде, существует множество вариантов прочтения одного и того же религиозного символа, когда в ряде случаев часть значений будет совпадать, а какие-то значения могут отсутствовать вовсе. В этой связи очень показателен пример символизма Мирового дерева, которое может, во-первых, символизировать связь между тремя уровнями пространства (небо, земля, подземный мир); во-вторых, его основной ролью может быть воплощение символизма центра; в-третьих, оно может подчеркивать и символику периодичности возрождения.

Человек современного секулярного общества, по мнению большинства феноменологов религии, отказываясь от религиозной веры, теряет важную часть самого себя. Чтобы компенсировать эту потерю, он вынужден изобретать различные механизмы, в той или иной мере способные восполнить неизбывную жажду священного, создавая различные идеологические системы, суррогаты религиозных, или прибегая к определенным общественным движениям (хиппи, панки, футбольные фанаты и т. д.). Экзистенциальный кризис современного человека, по их мнению, может быть преодолен лишь его осознанием себя как homo religiosus.

Вопросы для повторения

1. Каковы основные этапы истории феноменологии религии?
2. Каковы особенности феноменологического метода в религиоведении?
3. Как понимается категория «священное» в феноменологии религии?
4. Каковы особенности понимания человека как homo religiosus в феноменологической традиции исследования религии?

Литература

Зедерблом Н. Становление веры в Бога // Мистика, религия, наука. М., 1998.

Отто Р. Священное // Религиоведение. 2003. № 1–3.

Петтацони Р. Высшее существо: феноменологическая структура и историческое развитие // Религиоведение. 2002. № 1.

Тиле К. Основные принципы науки о религии // Классики мирового религиоведения. М., 1996.

Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1995.

Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. М., 2001–2003.

Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. СПб., 1998.

Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1995.

Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

Дополнительная литература

Михельсон О. К. История религий и новый гуманизм М. Элиаде // Религиоведени. 2002. № 4.

Шахнович М. М. Феноменологическое религиоведение: между теологией и «наукой о религии» // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2001. Сер. 6. Вып. 4 (№ 30).

Религиоведение: Учебное пособие
2-е издание,
переработанное и дополненное
Под редакцией М. Шахнович

Заведующая редакцией
Ведущий редактор
Литературный редактор
Художник
Корректор
Верстка

М. Трофимова
Е. Власова
Б. Файзуллин
С. Маликова
М. Котова
А. Шляго

ООО «Мир книг», 198206, Санкт-Петербург, Петергофское шоссе, 73, лит. А29.
Налоговая льгота — общероссийский классификатор продукции ОК 005-93, том 2;
95 3005 — литература учебная.
Подписано в печать 02.08.11. Формат 60х90/16. Усл. п. л. 28,000. Тираж 1000. Заказ
Отпечатано с готовых диапозитивов в ООО «СЗПД».
188306, Гатчина, ул. Железнодорожная, 45Б.

ВАМ НРАВЯТСЯ НАШИ КНИГИ? ЗАРАБАТЫВАЙТЕ ВМЕСТЕ С НАМИ!

У Вас есть свой сайт?

Вы ведете блог?

Регулярно общаетесь на форумах? Интересуетесь литературой, любите рекомендовать хорошие книги и хотели бы стать нашим партнером?

ЭТО ВПОЛНЕ РЕАЛЬНО!

СТАНЬТЕ УЧАСТНИКОМ ПАРТНЕРСКОЙ ПРОГРАММЫ ИЗДАТЕЛЬСТВА «ПИТЕР»!



Зарегистрируйтесь на нашем сайте в качестве партнера по адресу www.piter.com/ePartners



Получите свой персональный уникальный номер партнера



Выбирайте книги на сайте www.piter.com, размещайте информацию о них на своем сайте, в блоге или на форуме и добавляйте в текст ссылки на эти книги (на сайт www.piter.com)

ВНИМАНИЕ! В каждую ссылку необходимо добавить свой персональный уникальный номер партнера.

С этого момента получайте 10% от стоимости каждой покупки, которую совершит клиент, придя в интернет-магазин «Питер» по ссылке с Вашим партнерским номером. А если покупатель приобрел не только эту книгу, но и другие издания, Вы получаете дополнительно по 5% от стоимости каждой книги.

Деньги с виртуального счета Вы можете потратить на покупку книг в интернет-магазине издательства «Питер», а также, если сумма будет больше 500 рублей, перевести их на кошелек в системе Яндекс.Деньги или Web.Money.

Пример партнерской ссылки:

<http://www.piter.com/book.phtml?978538800282> – обычная ссылка

<http://www.piter.com/book.phtml?978538800282&refer=0000> – партнерская ссылка, где 0000 – это ваш уникальный партнерский номер

**Подробнее о Партнерской программе
ИД «Питер» читайте на сайте
WWW.PITER.COM**

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ
ПИТЕР[®]
WWW.PITER.COM


КНИГА-ПОЧТОЙ



ЗАКАЗАТЬ КНИГИ ИЗДАТЕЛЬСКОГО ДОМА «ПИТЕР» МОЖНО ЛЮБЫМ УДОБНЫМ ДЛЯ ВАС СПОСОБОМ:

- на нашем сайте: www.piter.com
- по электронной почте: postbook@piter.com
- по телефону: **(812) 703-73-74**
- по почте: **197198, Санкт-Петербург, а/я 127, ООО «Питер Мейл»**
- по ICQ: **413763617**

ВЫ МОЖЕТЕ ВЫБРАТЬ ЛЮБОЙ УДОБНЫЙ ДЛЯ ВАС СПОСОБ ОПЛАТЫ:

-  Наложным платежом с оплатой при получении в ближайшем почтовом отделении.
-  С помощью банковской карты. Во время заказа Вы будете перенаправлены на защищенный сервер нашего оператора, где сможете ввести свои данные для оплаты.
-  Электронными деньгами. Мы принимаем к оплате все виды электронных денег: от традиционных Яндекс.Деньги и Webmoney до USD E-Gold, MoneyMail, INOCard, RBK Money (RuPay), USD Bets, Mobile Wallet и др.
-  В любом банке, распечатав квитанцию, которая формируется автоматически после совершения Вами заказа.

Все посылки отправляются через «Почту России». Отработанная система позволяет нам организовывать доставку Ваших покупок максимально быстро. Дату отправления Вашей покупки и предполагаемую дату доставки Вам сообщат по e-mail.

ПРИ ОФОРМЛЕНИИ ЗАКАЗА УКАЖИТЕ:

- фамилию, имя, отчество, телефон, факс, e-mail;
- почтовый индекс, регион, район, населенный пункт, улицу, дом, корпус, квартиру;
- название книги, автора, количество заказываемых экземпляров.



Основанный Издательским домом «Питер» в 1997 году, книжный клуб «Профессионал» собирает в своих рядах знатоков своего дела, которых объединяет тяга к знаниям и любовь к книгам. Для членов клуба проводятся различные мероприятия и, разумеется, предусмотрены привилегии.

Привилегии для членов клуба:

- карта члена «Клуба Профессионал»;
- бесплатное получение клубного издания — журнала «Клуб Профессионал»;
- дисконтная скидка на всю приобретаемую литературу в размере 10 или 15%;
- бесплатная курьерская доставка заказов по Москве и Санкт-Петербургу;
- участие во всех акциях Издательского дома «Питер» в розничной сети на льготных условиях.

Как вступить в клуб?

Для вступления в «Клуб Профессионал» вам необходимо:

- совершить покупку на сайте **www.piter.com** или в фирменном магазине Издательского дома «Питер» на сумму от **1500** рублей без учета почтовых расходов или стоимости курьерской доставки;
- ознакомиться с условиями получения карты и сохранения скидок;
- выразить свое согласие вступить в дисконтный клуб, отправив письмо по электронной почте: postbook@piter.com;
- заполнить анкету члена клуба (зарегистрированным на нашем сайте этого делать не надо).

Правила для членов «Клуба Профессионал»:

- для продления членства в клубе и получения **скидки 10%** в течение каждого **6 месяцев** нужно совершать покупки на общую сумму от **1500** до **2500** рублей, без учета почтовых расходов или стоимости курьерской доставки;
- если же за указанный период вы выкупите товар на сумму от **2501** рубля, скидка будет увеличена до **15%** от розничной цены издательства.

Заказать наши книги вы можете любым удобным для вас способом:

- по телефону: (812)703-73-74;
- по электронной почте: postbook@piter.com;
- на нашем сайте: www.piter.com;
- по почте: 197198, Санкт-Петербург, а/я 127 000 «Питер Мейл».

При оформлении заказа укажите:

- ваш регистрационный номер (если вы являетесь членом клуба), фамилию, имя, отчество, телефон, факс, e-mail;
- почтовый индекс, регион, район, населенный пункт, улицу, дом, корпус, квартиру;
- название книги, автора, количество заказываемых экземпляров.



ПРЕДСТАВИТЕЛЬСТВА ИЗДАТЕЛЬСКОГО ДОМА «ПИТЕР»
предлагают эксклюзивный ассортимент компьютерной, медицинской,
психологической, экономической и популярной литературы

РОССИЯ

Санкт-Петербург м. «Выборгская», Б. Сампсониевский пр., д. 29а
тел./факс: (812) 703-73-73, 703-73-72; e-mail: sales@piter.com

Москва м. «Электрозаводская», Семеновская наб., д. 2/1, корп. 1, 6-й этаж
тел./факс: (495) 234-38-15, 974-34-50; e-mail: sales@msk.piter.com

Воронеж Ленинский пр., д. 169; тел./факс: (4732) 39-61-70
e-mail: piterctr@comch.ru

Екатеринбург ул. Бебеля, д. 11а; тел./факс: (343) 378-98-41, 378-98-42
e-mail: office@ekat.piter.com

Нижний Новгород ул. Совхозная, д. 13; тел.: (8312) 41-27-31
e-mail: office@nnov.piter.com

Новосибирск ул. Станционная, д. 36; тел.: (383) 363-01-14
факс: (383) 350-19-79; e-mail: sib@nsk.piter.com

Ростов-на-Дону ул. Ульяновская, д. 26; тел.: (863) 269-91-22, 269-91-30
e-mail: piter-ug@rostov.piter.com

Самара ул. Молодогвардейская, д. 33а; офис 223; тел.: (846) 277-89-79
e-mail: pitvolga@samtel.ru

УКРАИНА

Харьков ул. Суздальские ряды, д. 12, офис 10; тел.: (1038057) 751-10-02
758-41-45; факс: (1038057) 712-27-05; e-mail: piter@kharkov.piter.com

Киев Московский пр., д. 6, корп. 1, офис 33; тел.: (1038044) 490-35-69
факс: (1038044) 490-35-68; e-mail: office@kiev.piter.com

БЕЛАРУСЬ

Минск ул. Притыцкого, д. 34, офис 2; тел./факс: (1037517) 201-48-79, 201-48-81
e-mail: gv@minsk.piter.com

Ищем зарубежных партнеров или посредников, имеющих выход на зарубежный рынок.
Телефон для связи: **(812) 703-73-73**. E-mail: fuganov@piter.com

Издательский дом «Питер» приглашает к сотрудничеству авторов. Обращайтесь
по телефонам: **Санкт-Петербург – (812) 703-73-72, Москва – (495) 974-34-50**

Заказ книг для вузов и библиотек по тел.: (812) 703-73-73.
Специальное предложение – e-mail: kozin@piter.com

Заказ книг по почте: на сайте **www.piter.com**; по тел.: (812) 703-73-74
по ICQ 413763617

ДАЛЬНИЙ ВОСТОК

Владивосток

«Приморский торговый дом книги»
тел./факс: (4232) 23-82-12
e-mail: bookbase@mail.primorye.ru

Хабаровск, «Деловая книга», ул. Путевая, д. 1а
тел.: (4212) 36-06-65, 33-95-31
e-mail: dkniga@mail.kht.ru

Хабаровск, «Книжный мир»

тел.: (4212) 32-85-51, факс: (4212) 32-82-50
e-mail: postmaster@worldbooks.kht.ru

Хабаровск, «Мирс»

тел.: (4212) 39-49-60
e-mail: zakaz@booksmirs.ru

ЕВРОПЕЙСКИЕ РЕГИОНЫ РОССИИ

Архангельск, «Дом книги», пл. Ленина, д. 3
тел.: (8182) 65-41-34, 65-38-79
e-mail: marketing@avfkniga.ru

Воронеж, «Амиталь», пл. Ленина, д. 4

тел.: (4732) 26-77-77
http://www.amital.ru

Калининград, «Вестер»,

сеть магазинов «Книги и книжечки»
тел./факс: (4012) 21-56-28, 65-65-68
e-mail: nshibkova@vester.ru
http://www.vester.ru

Самара, «Чакона», ТЦ «Фрегат»

Московское шоссе, д. 15
тел.: (846) 331-22-33
e-mail: chaconne@chaccone.ru

Саратов, «Читающий Саратов», пр. Революции, д. 58

тел.: (4732) 51-28-93, 47-00-81
e-mail: manager@kmsvrn.ru

СЕВЕРНЫЙ КАВКАЗ

Ессентуки, «Россы», ул. Октябрьская, 424

тел./факс: (87934) 6-93-09
e-mail: rossy@kmm.ru

СИБИРЬ

Иркутск, «ПродаЛитъ»

тел.: (3952) 20-09-17, 24-17-77
e-mail: prodalit@irk.ru
http://www.prodalit.irk.ru

Иркутск, «Светлана»

тел./факс: (3952) 25-25-90
e-mail: kkcbbooks@bk.ru
http://www.kkcbbooks.ru

Красноярск, «Книжный мир»

пр. Мира, д. 86
тел./факс: (3912) 27-39-71
e-mail: book-world@public.krasnet.ru

Новосибирск, «Топ-книга»

тел.: (383) 336-10-26
факс: (383) 336-10-27
e-mail: office@top-kniga.ru
http://www.top-kniga.ru

ТАТАРСТАН

Казань, «Тамс»,

сеть магазинов «Дом книги»
тел.: (843) 272-34-55
e-mail: tais@bancorp.ru

УРАЛ

Екатеринбург, ООО «Дом книги»

ул. Антона Валека, д. 12
тел./факс: (343) 358-18-98, 358-14-84
e-mail: domknigi@k66.ru

Екатеринбург, ТЦ «Люмна»

ул. Студенческая, д. 1в
тел./факс: (343) 228-10-70
e-mail: igm@lumna.ru
http://www.lumna.ru

Челябинск, ООО «ИнтерСервис ЛТД»

ул. Артиллерийская, д. 124
тел.: (351) 247-74-03, 247-74-09, 247-74-16
e-mail: zakup@intser.ru
http://www.fkniga.ru, www.intser.ru