

Российская Академия Наук
Институт философии

Л.Н.Митрохин

РЕЛИГИЯ И КУЛЬТУРА
(философские очерки)

Москва
2000

ББК 86.30
УДК 21
М 67

В авторской редакции

М 67 Митрохин Л.Н. Религия и культура (философские очерки). — М., 2000. — 318 с.

Книга включает работы члена-корреспондента РАН Л.Н.Митрохина, недавно отметившего свое семидесятилетие. Созданные в 70–90-е годы, они знакомят читателя с нетривиальными темами, сегодня получившими злободневное звучание: природа ненависти и христианского пацифизма, антиклерикальные выступления С.Цвейга и С.Мюэма, специфика новых «религиозных культов», научное знание и религия на рубеже XXI века. Ряд крупных очерков, посвященных современной российской ситуации, написан запово. Рассчитана на широкий круг читателей, интересующихся религией и историей культуры

ISBN 5-201-02030-5

© Л.Н.Митрохин, 2000
© ИФРАН, 2000

ОТ АВТОРА

За минувшие сорок лет мне довелось опубликовать более 250 работ, большинство которых составили очерки, статьи, рецензии, выступления, посвященные проблемам религии. Многие из них, разбросанные по различным изданиям, явно устарели, поскольку остались в прошлом мотивы и цели, из-за которых они увидели свет. Однако, просматривая недавно свою библиографию, я порой обнаруживал публикации, которые, несмотря на то (а может быть, именно потому), что в стране совершился глубокий социальный перелом, сохранили созвучность сегодняшним духовным поискам и тревогам, а поэтому могут и сегодня представить живой интерес.

Поясню свои соображения. Не секрет, что не только среди верующих (я имею в виду религиозную веру в строгом, церковном смысле слова), но и среди значительной части людей светских возобладало мнение, будто именно вера в Бога может послужить надежной основой духовного возрождения России и реанимации самобытности отечественной культуры. Убеждение это, уверен, возникало как своеобразный идеологический реванш и символ разрыва с принудительным большевистским безбожием. Отсюда и бурный поток религиозных публикаций, как незаслуженно забытых в советские времена, так и написанных после. Трудно переоценить значение этих изданий, открывших глаза миллионам читателей на великие сокровища мировой и российской культуры. Во всяком случае они убедительно показали, что религия – не просто досадный «пережиток», уже исчерпавшая себя вера в сверхъестественное, несовместимая с наукой, а исторически закономерное мироощущение, по-прежнему находящее глубокий и страстный отклик в душах и сердцах наших современников.

Казалось бы, подобная смена главного ориентира – с безбожного на религиозный – обрекла на полное забвение всю массу работ по религии, вышедших в послеоктябрьские

годы. Но такой вывод, уверен, поспешен. Религия – не просто интуитивно переживаемая вера «внутреннего человека», она проявляет себя (или «опредмечивается», как сказал бы философ) в материальных предметах, социальных институтах, в общественных движениях и типах поведения, наконец, в многообразных произведениях литературы и искусства. Иными словами, она выступает в эмпирически фиксируемых элементах социального бытия, которые составляют традиционный предмет человеческого осмысления и познания. Нетрудно видеть, что именно в обстановке нынешнего «религиозного бума», когда доминирует эмоциональное, одностороннее, апологетическое отношение к вере в Бога, возрастает общественная потребность в спокойном, научно-достоверном обсуждении и понимании места и роли религии, церкви в нашем, непредсказуемо развивающемся обществе. Достичь сколько-нибудь заметных успехов в этом невозможно, не опираясь на работы советских авторов (прежде всего, историков, этнографов, философов, искусствоведов), оказавшихся способными преодолеть косные догматы официальной идеологии.

Более того, рискну проявить нескромность: в целом ряде моих публикаций были впервые сформулированы и введены в научный оборот многие нетривиальные темы, именно сегодня получившие злободневное звучание. Среди них, например, проблема ненасилия, наиболее полно осмысленная в статьях о Мартине Л. Кинге, истоки и современное состояние христианского пацифизма (на примере, прежде всего, квакеров), протестантская концепция человека, содержание и перспективы диалога марксистов и христиан, взаимоотношение религии *in vitro*, представленной в церковных изданиях, и религии *in vivo* – реальной «живой» религиозной веры, типология и формы «религий Нового века» и т.д. По-прежнему активно обсуждаются проблемы, возникавшие при характеристике взглядов таких выдающихся религиозно-общественных деятелей, как У.Дюбуа, У.Раушенбуш, Малькольм Х.,

Рейнхольд Нибур, Билли Грэм, И. Каргель, И. Проханов и других религиозно-общественных деятелей, которые многократно фигурировали в моих публикациях.

То же самое, надеюсь, можно сказать и относительно целого ряда рецензий, предисловий, комментариев к художественным произведениям. Религия, как известно, — не теория мира и не его умозрительная конструкция. Ее основу составляет особый житейский опыт со своими ценностями, представлениями, упованиями, установками, находящий выражение в целом мироощущении, в «науке жизни», которая проникает всю повседневное бытие человека. Поэтому незаменимым источником для понимания религии служат не только суждения бесстрастных религиоведов, сделавших ее предметом целенаправленного теоретического исследования, но и творчество поэтов, писателей, художников, моралистов, на своем языке раскрывающих не только ее глубокую и таинственную сопричастность внутреннему миру человека, но и роль религии и церкви в истории. Сошлюсь хотя бы на малоизвестные эпизоды террористического правления Ж. Кальвина в Женеве, предельно образно описанные Стефаном Цвейгом, и произведения блистательного Сомерсета Моэма, постоянно возвращавшегося к теме христианства.

Так что постепенно у меня крепла мысль переиздать некоторые из своих очерков и статей отдельной книгой. А когда неожиданно выяснилось, что совсем скоро мне исполнится 70 лет, противиться честолюбивому соблазну я не стал.

Серьезное отношение к религии всегда носит личный характер, а поэтому книга открывается развернутым интервью журналу «Вопросы философии» по случаю избрания в члены-корреспонденты Российской академии наук (31 марта 1994 г.), в котором я рассказал и о причинах моего интереса к религии, и о многотрудных попытках понять ее суть, запечатленных в целом ряде философских, религиоведческих и литературных работ.

Особо следует сказать о публикациях, появившихся, начиная со второй половины 80-х годов. Это было время, нелегкое для пера. С одной стороны, особую остроту (не только теоретическую, но и практическую) обрели новые проблемы (например, место религии в международных отношениях, принцип свободы совести, религиозный пацифизм, причины и формы проявления так называемого «религиозного возрождения» и др.), а с другой — приходилось преодолевать вьезшиеся, не всегда осознаваемые штампы большевистского безбожия, разрушительные для серьезного осмысления упомянутых тем. Ведь если, например, согласиться с настойчивыми уверениями «научных» атеистов в полном торжестве принципа свободы совести при «развитом социализме», то само это понятие утрачивает всякий смысл.

Между тем, большинство моих публикаций минувшего десятилетия было, прежде всего, посвящено таким злободневным темам. И хотя в их стилистической агрессивности ощущается напряженность атмосферы, в которой они были написаны, надеюсь, что мне удалось способствовать их спокойному профессиональному осмыслению. Что же касается упомянутой тональности статей, то она легко объяснима. Я уже говорил о засилье литературы, написанной в защиту религиозной веры. Причем здесь образовалось два полюса, мне как философу религии одинаково чуждые. Во-первых, Русская Православная Церковь (РПЦ) стала энергично отвоевывать статус главной, едва ли не официальной (государственно-«домашней») церкви, в своих требованиях (а часто и на практике) нередко игнорируя конституционное положение о светском характере нашего государства¹. Во-вторых, многочисленные зарубежные миссии, располагавшие громадными финансовыми возможностями, развернули бурную и далеко не безуспешную борьбу за принятие такого законодательства, которое означало бы полный отказ от контроля за деятельностью каких-либо религиозных и псевдорелигиозных объединений. Все это создавало крайне нервную атмосферу: появление в mass-media явно «заказных» материа-

лов, поиски компроматов на отдельные церкви, а нередко и заведомые искажения фактов. И все это, замечу, при удручающем невежестве в религиозных вопросах правительственных чиновников, ведающих соответствующим законодательством и системой образования

Свою задачу я видел не в том, чтобы как-то примирить сталкивающиеся мнения. Я стремился остаться философом, относящимся к ним, как к предмету исследования, иными словами, пытался выявить подсудный механизм и реальные мотивы их формирования в этой хаотичной социальной обстановке. Отсюда, между прочим, и особое внимание к социально-онтологическим корням религии, позволяющим реалистически понять и суть религиозной веры как бытийствующего сознания, и ее место и роль в системе культуры. Этот подход можно было бы назвать этнографическим, если бы не мучительная тревога за судьбы Отечества и древней уникальной русской культуры. При этом я опирался на свой солидный опыт американиста, знающего Новый Свет не понаслышке, не через иллюминаторы вертолета, облетающего Статую Свободы.

При отборе текстов, написанных за минувшее десятилетие, возникла еще одна трудность. По каждой из этих тем я опубликовал целый ряд статей, акценты и содержание которых совпадали далеко не всегда. Поэтому я отобрал те, в которых проблема была разработана наиболее полно, дополнив их материалами из других публикации. Так что фактически получились новые работы.

Наконец, последнее соображение. В предисловии к своей монографии «Философия религии» (1991) я писал: «В последние годы религия предстает передо мной в некоем цельном виде, позволяющем интегрировать в него (или убедительно, как мне кажется, объяснить) самые различные интерпретации. Но пока это скорее интуитивная целостность, и далеко не все моменты, предметные связи и аспекты достаточно продуманы и могут быть содержательно выражены. Отсюда очевидные разрывы, «пустоты» в изложении, пере-

бивы в стилистике, которые трудно замаскировать. Да и вообще, одному человеку предложить разработанную философию религии просто не под силу» (с. 16). Не думаю, что такая самооценка устарела. Скорее напротив, я все больше убеждаюсь в неисчерпаемой глубине этой темы. Впрочем могу добавить без тени лукавства, что всегда стремился придерживаться четкой и самокритичной позиции в характеристиках религии и церкви (хотя далеко не всегда мог ее адекватно выразить, а целый ряд моих прежних интерпретаций и суждений представляются мне удручающе поверхностными) и, кстати сказать, никакой духовной ломки в «перестроечное» время не испытал. А поэтому сегодня, когда каждому человеку, пишущему о религии, приходится размышлять не только о тех или иных конкретных событиях, но и о принципиальной теоретической позиции в отношении религии и церкви, мой авторский опыт, возможно, может внести некоторую ясность если не в исчерпывающее решение конкретных проблем религии, то в понимание бездонной глубины ее тайны, как, впрочем, и тайны самого человеческого существования.

Поскольку довольно скромный объем книги не позволил включить в нее некоторые работы, возможно, того заслуживающие, я снабдил ее выборочной библиографией моих публикаций.

Октябрь 1999 г.

ХРИСТИАНСКИЙ ПАЦИФИЗМ НА ЗАПАДЕ

Еще недавно термин «пацифизм» вызывал в памяти взгляды немногих интеллектуалов, далеких от понимания суровой политической реальности, — взгляды пусть благородные, но явно непрактичные, заслуживающие в лучшем случае снисходительного отношения. Правда, в 60-е годы пацифистские организации (преимущественно в Англии) активизировались, но вскоре их деятельность лишилась серьезного общественного интереса.

80-е годы, однако, стали свидетелями бурных антиядерных выступлений, которые в западной прессе квалифицируются как «пацифистские». Для этого имеются серьезные основания. Все больше людей на Западе осознают, что война с применением новейших средств массового уничтожения поставит на карту будущее человечества. Поскольку накопление и распространение таких средств неминуемо увеличивает вероятность перерастания любой «локальной» войны в ядерную, то, естественно, оживают настроения и взгляды, которые отвергают войны в принципе, то есть, специфически пацифистский подход.

Такой «пацифизм» обычно выступает не в виде завершенной, концептуально оформленной доктрины, но как элемент, окраска стихийно возникающих массовых умонастроений, как их вектор и катализатор. Иными словами, он далеко не всегда принимает законченную, максималистскую формулу: отрицание всякой войны,

применения любого оружия — даже в ответ на насилие. Существенно и то, что пацифизм (в широком понимании) получил организационное оформление, стал «практической», рабочей идеологией массовых общественных движений и кампаний, которые способны оказать, оказывают и будут оказывать реальное воздействие на общественно-политические процессы. Поэтому неудивительно, что милитаристские круги расценивают его как растущее препятствие осуществлению своих агрессивных планов. Нет числа высказываниям высокопоставленных политических и военных деятелей Запада, обличающим «пацифизм» как проявление антипатриотизма, свидетельство «руки Москвы» и т. п.⁴ Пацифистские идеи, таким образом, стали предметом острой идейной полемики. А поэтому их всестороннее исследование оказывается предельно актуальным.

Крайне важно, например, выяснить действительную роль пацифистских идей в идеологии антивоенных выступлений, их способность оказывать воздействие на внешнеполитические решения, зависимость их проявления от местных условий и т. п. Мы уже не говорим о практических задачах укрепления антивоенных движений, о возможности диалога и практического сотрудничества с другими их участниками, о наиболее эффективных формах совместных выступлений, о перспективах и рамках возможных компромиссов и т. п.⁵

Вместе с тем, имеется один срез, исследование которого может составить исходную теоретическую предпосылку для решения этих вопросов. Речь идет о рассмотрении пацифизма в категориях философского знания. Антивоенные доктрины, в тканях которых он живет и находит питательную почву, формируются отнюдь не по процедуре научной теории. Они суммируют стихийно возникающие умонастроения, систематизируют опыт повседневного, «практического» сознания, иными словами, являются фрагментами определенной идеологии.

Выявление специфики идеологических образований и разработка метода их анализа — одно из ключевых положений марксистской философии. Единственно материалистическим, а следовательно, единственно научным методом Маркс считал «выведение», «объяснение» их из «саморазорванности», «самопротиворечивости» земной основы. На принципиальное значение такого подхода неоднократно указывал В. И. Ленин. Напомним, что, анализируя взгляды Л. Н. Толстого, пожалуй, наиболее влиятельного пацифиста своих дней, он подчеркивал: «...противоречия во взглядах Л. Толстого надо оценивать не с точки зрения современного рабочего движения и современного социализма (такая оценка, разумеется, необходима, но она недостаточна), а с точки зрения того протеста против надвигающегося капитализма, разорения и обезземеления масс, который должен быть порожден патриархальной русской деревней»⁶.

Иными словами, научный подход требует рассмотрения, так сказать, «вертикального» измерения пацифизма, то есть выяснения конкретно-исторических смещений и разрывов в социальной реальности, обусловливавших кардинальные переломы, переориентации в массовом антивоенном сознании, создававших потребности и возможности для возникновения и исторического воспроизводства бескомпромиссных пацифистских доктрин. В этом и состоит специфика философского исследования, выясняющего конечные, «предельные» основания мыслительных и поведенческих актов, духовных образований, теоретических построений. Подчеркнем: нас будет интересовать не история антивоенных концепций, но процесс формирования некоей онтологической заданности, которая только и может объяснить их современное состояние. Конечно, это и вопрос об особом «религиозном» языке, сделавшем возможным оформление стихийных антивоенных настроений в цельную пацифистскую доктрину.

Лишь выявив глубинные, тектонические сдвиги, которые определяют современный идеологический ландшафт, можно обратиться и к его «горизонтальным» измерениям, в частности к вопросу о взаимоотношении пацифизма с другими формами антивоенной идеологии. Кстати сказать, такой подход поможет точнее определить и само понятие пацифизма применительно к современным условиям: оно обычно употребляется в весьма расплывчатом, далеко не однозначном смысле.

I

Трудно найти другую сферу, где «саморазорванность и самопротиворечивость» социальной реальности проявлялись бы столь явно и драматично, как в войнах. Война имеет общественно-политическую природу и ведется специализированными «коллективами»: армиями, ополчениями, партизанскими соединениями и т.п. Социальная обусловленность войн означает, что их причины (поводы) не обязательно осознавались (принимались) участниками в качестве личных целей и достаточного основания для уничтожения «противника». Поэтому здесь острее, чем в каком-либо ином типе социального поведения, проявлялась потребность в его «организации», «обеспечении», «дисциплинировании». Тем самым становится очевидной потребность классов и социальных слоев, непосредственно заинтересованных в войне, обеспечить ее идеологическое обоснование. Подчеркнем при этом, что речь идет об объективной, исторически закономерной потребности, обусловленной развитием классово-антагонистического общества.

Маркс обращал специальное внимание на это обстоятельство. В прошлом, писал он, историческое развитие осуществлялось за счет индивида, принесением в

жертву его духовных, личностных интересов, а нередко самой жизни. Содержание понятия «общественно-исторический прогресс», его критерии выводились Марксом из состояния общественного целого, прежде всего уровня развития производства. Иными словами, внутренней пружиной исторического процесса было «развитие производительных сил человечества... Если противопоставить этой цели благо отдельных индивидов,.. то это значит утверждать, что развитие всего человеческого рода должно быть *задержано* ради обеспечения блага отдельных индивидов, что, следовательно, нельзя вести, к примеру, скажем, никакой войны, ибо война во всяком случае ведет к гибели отдельных лиц... интересы рода всегда пробивают себе путь за счет интересов индивидов»⁷.

Таковы объективно-исторические предпосылки, которые задают содержание и принципиальную направленность теоретической мысли, исследующей природу войн, которые в прошлом выступали как закономерно возникший, неотъемлемый элемент процесса становления человеческой цивилизации.

Само собой разумеется, что необходимым условием той или иной классификации войн служит выделение специфической сферы социальных закономерностей, отличающихся от природных. Поэтому, скажем, в древнегреческой социально-теоретической мысли, которая носила преимущественно космологический характер и формировалась как мировоззрение рабовладельческого класса, война (как между различными городами-государствами, так и между греками и «варварами») рассматривалась как естественное и закономерное явление. «Война, — писал, например, Гераклит Эфесский, — отец всего и царь всего... Одних она сделала рабами, других свободными». Эта традиция претерпевает существенные изменения лишь у Платона и особенно у Аристотеля, который хотя и оправдывает войны против «варваров» как «естественное средство» для приобретения дополнительной собственности

и рабов, вводит более широкие оценочные критерии различения войн, первым намечая понятие «справедливая война».

Принятие войны как неизбежного и естественного факта жизни было господствующим и в Древнем Риме. Пожалуй, лишь стоики, исходившие из космополитического представления о единстве человеческого рода, рассматривали войны как нечто уродливое и оскорбительное.

Впервые в западноевропейской культуре антивоенные мотивы (мы говорим о «теоретической» их форме, поскольку они отчетливо проявились уже в древнегреческой драме) зазвучали в Библии, преимущественно в Новом Завете⁸. Некоторое время и ведущие богословы (Юстиниан, Тертуллиан, Климент Александрийский) также рассматривали войны как нечто несовместимое с учением Христа. Но после превращения христианства в государственную религию такие мотивы сходят на нет, и уже в V веке Аврелий Августин включает понятие «священной» войны в свою грандиозную богословскую систему.

В последующие века, когда в Европе устанавливается идеологическая монополия церкви, ее официальной доктриной становится концепция «священных», «справедливых» войн, то есть тех, которые санкционируются Ватиканом. Как известно, церковь часто оправдывала именем Бога самые разбойничьи, захватнические войны. Кстати сказать, эта концепция до сих пор остается официальной доктриной католицизма.

Проблемы войны и мира, которые в средневековом богословии занимали скромное место, начинают подробно обсуждаться идеологами ранней буржуазии. Решающими стали два обстоятельства. С одной стороны, развивавшиеся торговля и промышленность страдали от междоусобных войн, характерных для средневековья, и антивоенная проблематика закономерно включалась в идеологию Возрождения с ее культом разума,

свободы, гуманизма. С другой — новый строй утверждался в упорной, часто вооруженной борьбе с феодальными порядками. Поэтому осуждение войны как проявления феодального варварства сочеталось с оправданием войн ради утверждения «справедливости», «свободы», «сокрушения тиранов» и т. п. При этом критерии оценок войн постепенно освобождались от религиозной оболочки и все более ясно выражали их реальные «земные» интересы.

Размышления буржуазных идеологов по проблемам войны и мира растекаются по трем руслам: 1) гуманистически-утопические проекты будущего общества; 2) буржуазные социально-философские концепции; 3) антивоенные доктрины как религиозного, так и светского характера. И хотя они строятся по той же дихотомической схеме, налицо неуклонный прогресс в познании войн и совершенствовании их критериев. Все более серьезно осознается как антигуманный, катастрофический характер войн, так и их реальные социально-политические корни⁹.

Таким образом, концепция «справедливых» и «несправедливых» войн сыграла решающую роль в формировании знаний по данной проблеме. Дело вовсе не в самом факте такого различия. Исторически все более углублялись сами эти понятия, отвлекаясь от конкретных узкоклассовых соображений воюющих сторон, принимались и разрабатывались критерии, исходившие из интересов общественно-исторического прогресса, векового общечеловеческого опыта и демократических идеалов трудящихся. В своих наиболее радикальных формах антивоенная домарксистская мысль вплотную подошла к убеждению, что достижение «вечного мира» невозможно без ликвидации частной собственности и эксплуататорского строя.

Марксистское понимание истории означало новый этап в объяснении войн. У нас, конечно, нет возможности подробно говорить на данную тему. Но отметим,

что объяснение войн как продолжения политики дало возможность точно оценивать их подлинную сущность, независимо от корыстной пропаганды, апеллирующей к интересам «нации», «священным» символам и нравственным категориям.

2

При всем многообразии антивоенных программ, о которых шла речь, ни одна из них не может квалифицироваться как пацифистская, поскольку они так или иначе признавали «законность», «оправданность» войн определенного типа. На европейской сцене пацифизм впервые выступил в рамках протестантского вероучения.

Разумеется, буржуазная гуманитарная мысль — социальный утопизм, гуманизм, философия истории, этика и т. д. — с самого начала была органически связана с христианством. Представители ранней буржуазной культуры часто апеллировали к евангельским сюжетам и символам и свой протест против «неразумного» средневековья оформляли как восстановление «истинного духа» учения Христа. Больше того, именно работы такого рода, как правило, отличались наибольшей категоричностью и концептуальностью в отрицании войн, намечая подступы к пацифистским доктринам (Эразм Роттердамский, Э. Круа, С. Франк и др.). Но исторически эти доктрины возникают, повторяем, в протестантстве, причем не в его главных течениях (Лютер, Кальвин, Цвингли, Меланхтон и др. охотно признавали «справедливые войны»), а в гонимых «сектах» — голландских анабаптистах и меннонитах, — которые (XVI в.) категорически отказывались участвовать во всякой деятельности, так или иначе связанной с войной. В результате их с одинаковым рвением истребляли и католики и протестан-

ты. Немногим более века спустя появились квакеры, или «друзья», которые зарекомендовали себя как наиболее последовательная и влиятельная пацифистская организация. Эту репутацию они сохранили по сию пору. Поэтому остановимся подробнее на «Свидетельстве в пользу мира», которое является неотъемлемым элементом учения квакеров¹⁰.

Антивоенная доктрина квакеров в особой, религиозной форме отразила мироощущение новых мелкобуржуазных слоев и групп (торговцев, мелких производителей и т. п.), которые непосредственно ощущали, что любая война, независимо от мотивов и исхода, ведет к расстройству экономики и в конечном счете неизбежно наносит ущерб интересам всей нации. Весьма трезво на этот счет рассуждал У. Пенн, основатель американских квакеров. Как бы предвосхищая аргументацию утилитаристов XIX века, он восклицал: «Чего мы жаждем больше, чем мира... Мир сохраняет наше имущество; наша торговля оказывается свободной и безопасной; мы встаем и ложимся без чувства страха. Богатые выявляют свои резервы и нанимают неминуемых работников. Развиваются предприятия, осуществляются различные проекты для получения прибыли и удовлетворения потребностей... Но война, подобно стуже, сразу же сковывает эти преимущества, блокирует гражданские каналы общества. Богатые устремляются на свои склады, бедные становятся солдатами, ворами или нищими. Никакой промышленности, никакого строительства и производства, минимум гостеприимства и благотворительности. То, что приносит мир, война отнимает!»¹¹

Впрочем, антивоенные мотивы квакеров несправедливо сводить к чисто утилитаристским соображениям. Они осознавались и формулировались в рамках общей концепции буржуазного индивидуализма: «Войны ведутся потому, что правительство находит войну удобной для поднятия налогов, укрепления исполнительной власти и тем самым расширения своего контроля над гражданами»¹².

Здесь и возникает вопрос, центральный для философской интерпретации современного пацифизма. Случайно ли, что исторически он возник именно в религиозной форме? Если да, то в чем специфика религиозного «языка», обеспечившего такую возможность?

Несомненно, что антивоенные настроения сопутствовали всей истории. Так или иначе они отразились в мифах о «золотом веке», в утопических проектах и мечтах, в фольклорных источниках и художественных произведениях. Но сами по себе они еще не составляют цельной, «теоретической» доктрины. Для этого отдельные, эмпирические настроения должны «подключиться» к каким-то завершенным концептуальным схемам — обрести форму системы, исходящей из неоспоримых, самоочевидных положений, обладать аргументацией, обосновывающей ее универсальность, и т. п. В определенной мере эту роль играл гуманизм, опирающийся на представление о человеке как высшей ценности. Но он был, как известно, продуктом формирующихся буржуазных отношений, строился из идеологического материала, отразившего «разорванность» бытия, а поэтому признавал «справедливость» войн в защиту своих социальных идеалов.

В конкретных исторических условиях придать антивоенным настроениям всеобщий, не допускающий никаких исключений характер могло лишь христианство, предлагавшее шкалу ценностей «не от мира сего». В результате настроения, которые существовали как некие фактические состояния, соотносимые с реальными условиями жизни, располагаются в иной системе отсчета, выступают как фрагменты учения, цельность которого обеспечивается авторитетом «высших», Божественных заповедей, а поэтому оно принимает независимый в отношении к земным противоречиям характер. В этом и таится секрет поразительной устойчивости и долговечности антивоенной программы квакеров, как, впрочем, и любой социально-политической доктрины, ассимилированной религиозным вероучением.

Каков же, говоря конкретно, тот катализатор, «отвердитель», который придал квакерскому отрицанию войны абсолютный характер, непроницаемый для естественных апелляций к реальным земным интересам? В этой роли выступило учение о «внутреннем свете», или «живом Боге» в каждом человеке, которое, кстати сказать, решительно расходится с лютеровско-кальвиновской доктриной предопределения и «избранности» к спасению.

По учению квакеров, «Святой Дух» («внутренний свет») всегда присутствует в сердце каждого человека, если он обратился к Богу. Таков принципиальный теологический фундамент пацифизма квакеров. Они заявляют: «Это Божественное в каждом человеке делает его нашим братом, и мы не можем обречь на смерть того, в ком имеются элементы Божественного»¹³. Одним словом, речь идет не о воспроизведении обычных рассуждений христиан о том, что убийство человека противоречит воле Бога или что войны «братоубийственны». Нет, по мнению квакеров, они «богоубийственны», а поэтому не могут быть оправданы никакими доводами и ссылками на преходящие «человеческие» (государственные, национальные, гуманистические, демократические и пр.) соображения. Убить человека — значит убить Бога, говорят квакеры, а все остальные рассуждения на этот счет — несущественны. А поэтому, продолжают они, «наш отказ участвовать в войне и военных приготовлениях не допускает никаких «если» и «однако». Он является абсолютным и приложим ко всем видам войн, внутренним и внешним, агрессивным и оборонительным»¹⁴.

Конечно, возникает искушение заявить, что в обстановке классовых антагонизмов такая позиция заведомо утопична. Но, оказывается, квакеры и не претендуют на создание универсального рецепта исцеления социального зла. Напротив, говорят они, «мы не способны практически внедрить свой метод в общество, придерживающееся совершенно иной философии —

философии силы, которую мы отвергаем»¹⁵, и оцениваем наши усилия и воззрения не по практическим результатам, а по тому, насколько моральны их основания. Иными словами, свое «Свидетельство в пользу мира» квакеры рассматривают как нравственную установку и программу поведения прежде всего для своих последователей, и в этой роли она оказалась весьма эффективной.

Не будем описывать дальнейшую историю «Общества друзей». Отметим лишь, что они, как правило, неуклонно следовали своей доктрине, отказываясь не только от непосредственного участия в военных действиях, но и от любой деятельности, даже косвенно связанной с ней. Больше того, они категорически отказывались применять оружие даже в ответ на нападение, даже для защиты собственной жизни. Их принцип категоричен: «Мы не желаем убивать наших друзей. Вы можете делать с нами, что хотите. Мы не боимся смерти»¹⁶. Разумеется, такое поведение не могло оставаться безнаказанным. История квакерских общин полна примеров судебных преследований, наказаний, а то и прямых расправ с их членами. Упомянем и о том, что реальное воздействие их программы в прошлом было весьма незначительным.

Вообще говоря, до наполеоновских войн проблемы войны и мира не привлекали особого внимания широкой публики, поскольку войны непосредственно задевали обычно интересы лишь небольшой части населения. Но когда военный каток стал перемешаться по Европе, без видимого смысла обескровливая целые нации, эта тема приобрела особую остроту. Именно в это время зарождается светское антивоенное движение, также именуемое пацифистским. Прежде всего оно было представлено сторонниками свободной торговли — фритредерами.

Это, конечно, уже иной пацифизм — конъюнктурно-практический, отражавший заинтересованность промышленников и торговцев в «мирном» развитии капитала. Так, с осуждением войн выступили английские утили-

таристы, доказывавшие экономическую невыгодность любой войны и предлагавшие реформы, которые обеспечили бы беспрепятственные и выгодные торговые отношения между странами. Подобный «пацифизм» все более принимал форму либерально-буржуазного движения, призывавшего исключить войну путем ряда реформ, соглашений, отказа от экспансии, отмены тарифных барьеров и т. п. Маркс саркастически отзывался о таких программах: «Присвоить имя всеобщего братства эксплуатации в ее космополитическом виде — такая идея могла зародиться только у буржуазии»¹⁷. Эта доктрина мира «сводится лишь к тому, что феодальный метод ведения войны должен быть заменен торговым, что место пушек должен занять капитал»¹⁸.

В русле такого движения возникают и различные социальные институты, которые активно проповедают фритредерские проекты. С 1843 г. начали созываться международные конгрессы в защиту мира, активизируется деятельность буржуазных и мелкобуржуазных партий. В 1867 году создается «Международная лига свободы и мира», которая выдвигает требование замены монархии демократическим способом правления, создания «Соединенных штатов Европы», международной «армии мира» для пресечения агрессии, разоружения членов СШЕ, усиления антивоенной пропаганды и просвещения. Значительное внимание уделялось разработке проблем международного права, заключению соответствующих договоров, конвенций, правил арбитража, процедуре решения спорных вопросов и т. д. Это был, так сказать, парламентско-реформистский вариант пацифизма, и именно его имел в виду В. И. Ленин в своих резко критических замечаниях¹⁹.

3

Нас прежде всего интересует современная ситуация, которая, как известно, приобрела качественно новые особенности. Память о невиданных разрушениях и стра-

даниях, которые принесла человечеству вторая мировая война, осознание катастрофической мощи оружия массового уничтожения (прежде всего ядерного), бессодержательность понятия «победоносная атомная война» и т.п. — все это обусловило подлинный взрыв антивоенных движений, которые обычно и именуют пацифистскими²⁰.

Уже осенью 1981 года более 2 млн. жителей Западной Европы приняли участие в антивоенных демонстрациях. В следующем году их число заметно возросло, в том числе и в США²¹. Дело даже не в цифрах. Налицо радикальный сдвиг в общественном мнении. «Взрыв пацифизма в ФРГ означает конец четверти века стабильности в этой стране и начало новой эры политической и социальной неопределенности. Последствия этого для США не могут не вызывать беспокойства»²², — отмечает американский еженедельник. Видный политический деятель ФРГ Эрхард Эпплер говорит: «Мы являемся свидетелями фундаментального изменения в сознании людей»²³. В 1981 году бывший помощник государственного секретаря США Дж. Болл заявил: «Меня беспокоит, что за демонстрациями на улицах, в которых участвует не так много людей, стоит громадное число людей, которые сидят дома и думают точно так же»²⁴.

Известно, что в современных антиядерных выступлениях активную роль играют церковь и различные религиозные организации. Поэтому закономерен вопрос: каковы судьбы религиозного пацифизма в современных условиях, как его призывы соотносятся с практикой «светских» антивоенных выступлений, как он вообще вписывается в антимилитаристскую мысль Запада?

Отметим, что аргументация религиозного пацифизма не претерпела существенных изменений. Квакеры, например, по-прежнему делают упор на «господстве насилия, ставшем повсеместным и привычным явлением» как во внутривнутриполитической жизни, так и в международных отношениях: стремление решать проблемы с

«позиции силы» приводит к вооруженным конфликтам. В чем же причина? Почему «люди верят в силу водородной бомбы больше, чем в силу любви?»²⁵. Причина, отвечает религиозный пацифист, коренится в забвении «высших» ценностей, в господстве идолопоклонства, в пренебрежении человеческой личностью, игнорировании Бога и применении насилия или любых других средств²⁶. Таким образом, строго говоря, религиозный пацифизм является «неотъемлемым элементом борьбы за построение Царства Божия на земле при помощи духовного оружия»²⁷, когда главным средством объявляется лозунг евангельской любви²⁸.

В наших размышлениях это, пожалуй, одно из центральных положений: религиозный пацифизм не научная теория, но морализаторская доктрина, особая программа нравственного поведения. А поэтому его серьезная оценка упирается в достоверное понимание места и роли морального знания в современном западном обществе. На этот счет можно констатировать растущее разочарование в способности науки, разума решать так называемые экзистенциальные проблемы, проблемы «смысла жизни» и т. п. Возрастание общественной потребности (и ее осознание) в моральной регуляции общественных отношений красноречиво проявляется в бурном росте разного рода антисциентистских, антропологических, иррационалистических, религиозных доктрин, призванных обуздать утилитарно-рационалистический подход к «жизненному миру» людей.

Такая тенденция вполне закономерна. Мораль — весьма специфический способ регуляции поведения людей; она осуществляет социальные функции, которые не под силу никакой иной форме общественного сознания, в том числе и науке. Нормы и принципы морали — не произвольные благие пожелания, они аккумулируют и воспроизводят особый общественно-исторический опыт, уникальное знание, без которого развитое общество суще-

ствовать не может²⁹. Свою функцию мораль реализует особым способом. Ее непременным свойством является выявление ряда нормативных категорий и норм, которые образуют сферу «должного», так сказать, по определению, не совпадающую с «сущим». Да и реальное поведение индивидов далеко не всегда, мягко говоря, соответствует признанным нравственным предписаниям. Однако, как выясняется, это нисколько не уменьшает их авторитета и социальной значимости. Больше того, собственно моральный выбор оценивается не столько по практическим результатам (в этом квакеры правы), сколько по исходной моральности мотивов

Можно, например, констатировать, что евангельская заповедь «не убий» утопична и никогда прежде не реализовывалась в своей универсальной форме. Но вовсе не утопической является ее моральная ценность, поскольку она заключает в себе глубоко гуманистическое требование, тот содержательный критерий, который позволяет бескомпромиссно судить о том или ином общественном строе – содержательный, поскольку он исходит из реальных, исторически сформировавшихся общечеловеческих потребностей и идеалов

Да, человеческая история была историей войн, но мир, исключаящий все (в том числе и «справедливые») войны, является одной из главных общечеловеческих ценностей. Так основоположники научного социализма высказывали мысль, что в ходе войны «общая склонность к варварству приобретает методический характер»³⁰, и призывали «искоренить всякие войны»³¹, добиваться, чтобы «простые законы нравственности и справедливости... стали высшими законами в отношениях между народами»³². Международным принципом нового, коммунистического общества, подчеркивал Маркс, «будет мир»³³ «Окончание войн, мир между народами, прекращение грабежей и насилий, – писал В. И. Ленин, – именно наш идеал»³⁴. Социалисты, говорил он, «всегда

осуждали войны между народами, как варварское и злодейское дело»³⁵, и характеризовали коммунизм как общество «всеобщего благосостояния и прочного мира»³⁶.

Одним словом, если судить в масштабах всей истории, войны — показатель несовершенства достигнутой человечеством стадии развития, и именно этот факт в бескомпромиссной форме закрепляется в доктрине последовательных пацифистов. Именно в этом — в функции постоянного индикатора бесчеловечности войны, необходимости отыскания способов ее окончательного преодоления, в мобилизации нравственного чувства — ныне и состоит главная социальная роль религиозного пацифизма. Важно и другое: в последние годы между религиозным и светским пацифизмом складываются качественно новые отношения, которые обуславливают специфические пути и каналы воздействия пацифистской доктрины на антивоенное движение в целом.

Раньше пацифистские призывы оставались чисто моральными, непрактичными идеалами. Всечеловеческая опасность ядерной катастрофы существенно меняет их социальный статус. Они как бы спускаются на землю и все принудительные осознаются как сугубо практические неотложные проблемы обеспечения будущего цивилизации.

В прошлом осознание единства интересов всего человеческого рода — а без этого последовательный пацифизм невозможен — не могло быть достигнуто указанием на социальную реальность (она была «саморазорванной», классово антагонистической). Это можно было сделать, лишь декларируя особое, потустороннее, «богочеловеческое» единство, некую трансцендентную основу, скрывающуюся за видимостями «дольнего» мира.

Ныне создание средств массового уничтожения, так сказать, «внешним образом» (а именно угрозой всеобщего уничтожения) поставило под сомнение идею о разделенности судеб отдельных наций и людей в случае

войны, заставило замыкать их будущее в единые скобки. Это обстоятельство закономерно формирует «глобальное» сознание, выступающее от «имени человечества», — выражается ли оно в тревожных раздумьях космонавтов о «маленькой голубой планете», или в пугающих расчетах ученых и медиков относительно возможных последствий ядерной катастрофы³⁷. В результате у пацифизма на Западе появляется второе дыхание, причем не только у религиозного, но и у светского.

Если раньше религиозные пацифисты бескомпромиссно отвергали всякую войну как «богоубийственную», то теперь эта же логика мышления может фиксировать «человекоубийственность» ядерной войны. Тем самым пацифизм получает возможность освободиться от религиозной основы и выступить как элемент светской мысли, черпающий свои ресурсы не только из внепрактичной морали, но и из предельно прагматической науки.

Однако подобное «объединение» судьбы человеческого рода совершилось как бы извне, с сохранением глубочайших классово-политических антагонизмов, а поэтому осознание этого «единства» (именно оно определяет отношение к пацифизму) совершается крайне противоречиво, сложно, захватывает прежде всего сферы культуры, наиболее отдаленные от непосредственной политической реальности: искусство, литературу, «бесклассовые» точные науки — медицину, биологию, физику.

Следует указать и на другой момент, крайне существенный для нашей темы. Сдвиги в массовом мироощущении ассимилируются религиозным сознанием и приводят к появлению новых форм пацифизма, отражающего современные социально-политические реалии. Так, реформатская церковь Нидерландов уже в 1962 году осудила ядерное оружие и стала инициатором создания Межцерковного совета мира (1966), ныне объединившего большинство церквей страны, антивоенная деятельность которых, несомненно, оказала существенное воздействие

на позицию правительства. Активно выступают и другие протестантские церкви, особенно в ФРГ. Серьезные сдвиги происходят и в позиции англиканской церкви. Весьма симптоматично заявление руководителей 27 национальных англиканских церквей, представляющих 44 млн. верующих (1981): «В прежние эпохи при определенных обстоятельствах церковь оправдывала войну. Однако идея «справедливой войны», которая ведется с ограниченным применением силы и за справедливое дело, уже не соответствует современному положению вещей»³⁸.

Наиболее красноречива позиция католической церкви, в прошлом тесно связанной с реакционными и агрессивными политическими силами. Католические священники Западной Европы давно участвуют в активной антивоенной деятельности. В последние годы, например, заметно активизировалась пацифистски ориентированная католическая организация «Пакс Кристи». Однако сейчас мы являемся свидетелями в чем-то даже неожиданного явления: решительную антиядерную позицию в католическом мире занимает церковь США. Не будем останавливаться на предыстории вопроса³⁹. Напомним лишь, что в октябре 1982 г. был обнародован второй вариант епископского послания, где, например, говорилось: «Мы считаем, что разумные политические цели не оправдывают моральной ответственности за развязывание ядерной войны»⁴⁰. В нем имелось и предписание, не на шутку встревожившее агрессивные круги: «Ни один христианин не может на законном основании выполнять приказы или предпринимать действия, обдуманно нацеленные на убийство мирного населения»⁴¹.

Специфика церкви такова, что свои рекомендации она выдвигает как неуклонное следование заветам Христа. Так что вопрос стоит достаточно четко: является ли предотвращение войны высшей религиозной ценностью? Положительный ответ на него и означает позицию пацифизма. Квakerский вариант ее обоснова-

ния мы уже приводили — это присутствие «живого Бога» в каждом человеке. Каковы, однако, резервы на этот счет у теологии католицизма, в котором такое предствление отсутствует?

В отличие от квакеров американские католики не пацифисты в строгом смысле этого слова: они категорически выступают прежде всего против ядерной войны. Отсюда и аргументы, которые они выдвигают. Главный упор делается на ее качественной новизне, а именно способности уничтожить без всякого разбора целые народы, а то и человечество в целом — высшее творение Бога.

Если учесть высокую репутацию христианства в общественном мнении США, авторитарный характер и многочисленность (свыше 50 млн.) приверженцев католической церкви, то неудивительно, что ее антивоенные выступления не на шутку испугали администрацию, которая развязала бурную кампанию с целью дискредитировать «пацифизм» епископата. Кульминацией стало выступление президента США перед Национальной евангелической ассоциацией 8 марта 1983 года, направленное против оппозиции его внешней политике в церковных кругах. Отсюда сам тон и лексика его выступления.

История Америки, заявил Р. Рейган, — процесс неуклонного преодоления «зла», а его средоточием в современном мире являются народы социалистических стран. Тем самым главной ареной борьбы против «зла» (напомним, что это первостепенная обязанность христиан) является сфера международных отношений. Вот почему, по логике президента, высший христианский долг состоит в том, чтобы неуклонно поддерживать политику администрации, направленную против этих сил «зла»⁴².

Однако практические результаты этой беспрецедентной пропагандистской кампании были невелики. В начале мая 1983 года в Чикаго Национальная конференция католических епископов 238 голосами против 9 (!) одобрила (правда, несколько смягченный) текст пастырского послания, фактически призывающий верующих к

активному сопротивлению ядерному курсу. Значение этого факта тем более существенно, что к позиции католиков присоединились 12 крупнейших церквей: баптистская, епископальная, методистская, пресвитерианская и др.

Сказанное выше дает возможность определить реальное содержание термина «пацифизм» применительно к современной обстановке. Как уже отмечалось, на Западе он употребляется в самом широком смысле. Так, можно встретить утверждения, что в Англии, например, пацифизм – «почти официальная доктрина крупных партий и движений» и бывший лидер лейбористов М. Фут – это «неисправимый и непреклонный пацифист». Пацифистским безоговорочно объявляется и «Комитет за ядерное разоружение», хотя, по свидетельству его руководителей, с категорическим осуждением всякой войны выступает не более одной пятой его состава, а остальные не отвергают возможности использования обычного оружия.

Наиболее бескомпромиссной остается доктрина традиционного религиозного пацифизма, отвергающего всякое (в том числе и обычное) оружие и правомерность самого понятия «справедливая война». Ее последователи, однако, составляют весьма небольшую часть участников современных антивоенных выступлений, но всех их объединяет требование отказа от ядерного оружия. Так что к двум видам пацифизма, о которых мы говорили ранее, можно прибавить третий, специфичный для XX века, а именно «ядерный пацифизм».

Но и он может выступать в различных формах, которые зависят от конкретной политической ситуации, от положения страны в системе западного военного блока, от места, которое ей отводится в планах довооружения и т. д. Так, например, антиядерные движения в Голландии стремятся прежде всего предотвратить размещение ядерного оружия на собственной территории (так называемый «нидерландский пацифизм»), но обычно

не выдвигают такого требования в отношении ФРГ. «Комитет за ядерное разоружение» выступает за ликвидацию ядерных баз на территории Англии из-за опасения, что она станет первой жертвой в возможном конфликте, но не формулирует такого требования относительно США и СССР. Многие американские «пацифисты» ограничиваются лозунгом «замораживания» средств массового уничтожения на имеющемся уровне и отказа от применения его первыми и т. д. Это, однако, не умаляет значения подобных программ, поскольку они, как правило, рассматриваются лишь как первые, ближайшие цели, за которыми должны последовать другие – вплоть до полного ядерного разоружения.

Милитаристские круги делали и делают все для дискредитации антивоенных выступлений западной общественности. В последнее время они громко рассуждают об «упадке», «крахе» подобных выступлений, поскольку они не смогли предотвратить начала развертывания евrorакет в странах НАТО, о «провале расчетов Москвы», о неминуемом распаде «пацифистского движения». Трудно сказать, чего больше в таких заявлениях – социологической некомпетентности или осознанного политического своекорыстия.

Это движение уже оказало огромное сдерживающее воздействие на милитаристские программы. Не может быть сомнения в том, что, скажем, позиция правительств Дании и Голландии, растущая популярность идеи «безъядерных» зон и городов, трудности с проведением милитаристского курса в странах Западной Европы и т. п. – прямой результат антивоенных выступлений. Да и в самих США администрация испытывает всевозрастающие сложности по проталкиванию своих планов (например, производства ракет МХ, антиракетных систем в космосе и т. п.).

Главное, однако, в том, что массовые антивоенные выступления имеют огромное социально-политическое значение, далеко выходящее за рамки тех или иных кон-

кретных результатов. «Еще ни одно политическое решение, — трезво заметила газета «Нейе Цюрихер Цейтунг», — не потрясло в такой степени фундамент западного альянса. ...Мы пока еще не в полной мере поняли, сколько солидных политических устоев унес с собой водоворот протестов против атомного вооружения»⁴³.

Отныне важные решения, касающиеся вооружения, военных бюджетов, доктрин, решения, которые всегда оставались «святой святых» буржуазных правительств, становятся предметом широких общественных дискуссий. Далее, глубокий смысл антивоенных выступлений в том, что уже созданы определенные институциональные каналы и механизмы демократического воздействия «снизу» на политику правительств в военной области. Иными словами, антивоенные выступления не одноразовая кампания. Ныне они прошли процесс институционализации, стали постоянным фактором, противостоящим агрессивным, воинственным планам.

Разумеется, это массовое, порой развивающееся стихийно движение не может не проходить через периоды спадов и подъемов, сомнений и переориентировок его участников. Такой неизбежный процесс накопления политического опыта, выработки наиболее трезвых и действенных путей достижения поставленных целей. Поскольку же причины таких выступлений полностью сохраняются, то не может быть сомнения в последующем расширении и углублении антиядерного движения⁴⁴.

Научно-технический прогресс, качественное совершенствование оружия массового уничтожения создали в мире особую ситуацию, требующую достаточно радикального пересмотра прежних представлений как о проблеме войны и мира, так и о ряде других острых политических вопросов⁴⁵. Существенным элементом нынешней

ситуации является бурный взрыв пацифистских настроений, которые стали влиятельной общественной силой, способной оказывать в условиях буржуазной демократии реальное воздействие на ход общественно-исторического процесса. Это в полной мере относится и к так называемому религиозному пацифизму, который играет роль своеобразного фермента таких выступлений, способствует активизации других антивоенных концепций и программ.

Следует только предупредить против возможной иллюзии. Было бы ошибкой недооценивать важную, порой решающую роль социально-политических программ в стимулировании демократических прогрессивных движений на том лишь основании, что программы эти формируются и выражаются на языке религиозной моралистики⁴⁶. Но мы впали бы в другую крайность, если бы такие программы расценивали в качестве последнего слова политической науки. Да, в моральных ценностях запечатлен общечеловеческий опыт, и подчеркивание «вечных», «проклятых» вопросов в рамках морального сознания является специфической формой отражения исторических общественных потребностей. Когда, подчеркивал Ф. Энгельс, «люди начинают апеллировать от изживших себя фактов к так называемой вечной справедливости», то это показатель, что данный строй «наполовину себя изжил». Однако, продолжал он, апелляция к «праву морали» не может служить доказательством исторической обреченности данного строя, хотя и составляет явный «симптом, раскрыть и обосновать который должна социальная наука»⁴⁷.

Данные рассуждения в полной мере относятся и к нашей теме: моральный протест против войны является «симптомом» назревших общественных потребностей, но сам он еще не может рассматриваться как обоснование вывода социальной науки, а тем более приравниваться к такому выводу. Так что констатация факта: сохранение

мира является «вопросом всех вопросов», — не только не снимает, но, напротив, подчеркивает необходимость выработки научно обоснованных практических мер и программ, которые способны этот вопрос решить. Не забудем и тот факт, что в настоящее время существует немало христианских церквей и групп, которые, ссылаясь на волю Бога, прямо или косвенно поддерживают агрессивные милитаристские программы. Проблема обеспечения мира — прежде всего политическая. А поэтому воплотить в реальность те «позитивные» идеалы и ценности, которые содержатся в антивоенных религиозных концепциях, можно лишь в результате активной общественно-политической борьбы, последовательного разоблачения глашатаев «Военно-промышленного комплекса».

(«Вопросы философии». 1984. №11)

ФАТАЛЬНЫЙ ИСХОД НАРОДНОГО ХРАМА

23 января 1979 года власти Сан-Франциско приняли официальное решение о роспуске «Народного храма» (Peoples Temple) Джеймса Джонса. Казалось бы, подведена черта под этой мрачной историей, так потрясшей цивилизованный мир. Но выясняется, что отдавать ее прошлому пока рано. Около двух лет назад американские газеты сообщили, что при невыясненных обстоятельствах убит Э. Миллз, который 6 лет вместе со своей женой Джин был видной фигурой «народного храма». После долгой борьбы Миллзам удалось порвать с этой организацией, и в 1979 году Джин опубликовала книгу «Шесть лет с Богом», беспощадно разоблачавшую «мошенничество, садизм и духовный шантаж», практиковавшиеся Джонсом. Так что сомнения быть не может: это убийство — месть, запоздалое эхо трагедии, разыгравшейся в Джонстауне, и имеются веские основания еще раз вернуться к ее истории.

Получившие широкое распространение на Западе так называемые «религии Нового века», или «культы», имеют между собой много общего. Однако каждый из них по-своему своеобразен, неповторим, как неповторима и личность его основателя, и обстоятельства, в которых он действует. В этом отношении Народный храм не составлял исключения.

По своему составу, например, данная организация заметно отличалась от других «культов»; около 80 процентов ее приверженцев составляли негры, преимуще-

ственно из малообеспеченных семей, что, естественно, сказалося на повседневной жизни «храма». Так, Джонс усиленно спекулировал на невежестве своих последователей, насаждал среди них самые примитивные суеверия, практиковал «чудесные» исцеления, распространял талисманы, амулеты и т. д. А то обстоятельство, что его община прошла весь цикл — от зарождения до самоликвидации, выявило некоторые специфические особенности «культов», которые при ином повороте событий наверняка ускользнули бы от внимания исследователей.

Важно и другое. По вполне понятным причинам карьера Джонса описана несравненно подробнее, чем деятельность его коллег по «спасению» человечества. Обширные источники, зафиксировавшие самые различные, порой малоприметные, детали, позволяют полнее воссоздать облик религиозных организаций такого типа и ответить на возникающие в связи с этим вопросы.

Главный из них, конечно, таков: как все же стала возможной трагедия в Гайане, унесшая жизни 914 американцев? Зарубежные авторы обычно отвечают: маньяк-одиночка довел до могилы излишне доверчивых людей. Кое-кого такое объяснение удовлетворяет. Один из читателей, например, писал в журнале «Ньюс уик»: «Этот эпизод показывает, как иллюзии параноика могут привести к самоуничтожению даже самых бедных членов общины». Но, строго говоря, никакого объяснения здесь нет. Просто констатируется факт, который-то и предстоит исследовать.

Официальная благосклонность к такому подходу понятна; он обеляет пороки самого общества, перекладывая вину на большую психику отдельного человека. Но дело не только в идеологической подоплеке подобной схемы. Она может служить и примером поверхностного, некомпетентного анализа такого сложного общественного явления, как «культы». Религиоведам дол-

жно быть известно, что всякого рода описания, свидетельства, интервью — лишь «сырой», исходный материал, еще требующий профессиональной интерпретации, выявления и оценки объективных факторов, определивших данный религиозный феномен.

Конечно, летальный «исход» Джонстауна не имеет прецедентов в истории США. Вместе с тем он, строго говоря, типичен, поскольку совокупность обстоятельств, его обусловивших, порождена специфическими чертами заокеанского общества. И если случайны отдельные детали и персонажи этого события, то вполне закономерны его логика, общая тенденция, основные этапы. Трагедии не произошло бы, если бы не хроническая обездоленность определенных слоев американского общества, прежде всего негров, не засилье религиозных предрассудков, своекорыстие местных политиканов и, наконец, не та зловещая атмосфера страха, боязни преследования, запугиваний, которая плотно окутывает эту историю, во многом предопределяя поступки главных действующих лиц. Только с учетом всего социального контекста можно понять, почему и как в прошлом «милый Джим», воодушевленный идеалом расового равенства, увлек в могилу сотни людей, веривших в него до конца.

Многие факты, связанные с историей Народного храма, уже известны нашим читателям⁴⁸. Поэтому есть смысл остановиться преимущественно на некоторых общих проблемах, связанных с историей этого сообщества.

Джеймс Уоррен Джонс вырос в бедной семье инвалида войны. Это было безрадостное детство мальчика, который, как вспоминает его одноклассник, «фактически вырос на улице». Джим не выделялся ни особыми талантами, ни заметными пороками. Но уже с юных лет у него возникло ощущение нужды, незащищенности, социальной несправедливости. Довольно рано определился и его интерес к религии, к церковному лидерству. «Мы часто играли в церковь, — вспоминает его сверстница, — и он всегда был проповедником». Не-

людимый, замкнутый юноша проявлял трудолюбие и упорство, необходимые для человека из малообеспеченной семьи: работал в больнице, одновременно посещал университет и библейские курсы, получил степень бакалавра искусств, был возведен в сан проповедника.

С детских лет он питал симпатию к неграм – во многом, по-видимому, в противовес взглядам отца, активиста местного Ку-клукс-клана. В 1952 году Джонс начал выступать с проповедями в небольшой методистской церкви г. Индианаполиса. Он провозгласил доступность своего прихода для людей любой национальности и цвета кожи, решительно пропагандировал расовое равноправие, осуждал сегрегацию и дискриминацию. Местные церковники встретили такие проповеди враждебно, и Джонс решил порвать с ними, «В методистской церкви нет любви», – заявил он и в 1956 году основал первый «народный храм» в районе, населенном преимущественно бедняками и неграми. Так на американской почве возникла еще одна «самодельная» церковь, популярность которой среди местных жителей стала расти.

Чем объяснить такое явление?

Христианские церкви в США всегда вели активную миссионерскую работу среди негров. В условиях расизма это приводило к появлению особых церквей «для черных», которые оказывались для них единственной формой легальной организации. Поэтому их практическая и проповедническая деятельность зачастую далеко выходила за рамки собственно религии, включая острые социальные проблемы волновавшие прихожан. Что же касается церковной верхушки, то она нередко противилась таким веяниям, а то и прямо сотрудничала с расистами. В результате и возникали новые «самодельные» религиозные объединения, стоявшие вне традиционных церквей.

Напомним, что в 50 – 60-е годы в США, особенно в южных штатах, бурно развивалось движение против расизма. Его участники стремились выработать программу этой борьбы, облечь ее в более или менее четкие организационные формы. С другой стороны, ответные преследования и репрессии вызывали массовые ощущения бессилия, неверия в себя. Часто такие люди искали защиты, атмосферы равенства и братства в религиозных сообществах. Именно в подобной обстановке росла популярность Народного храма.

Показательно, что Джонс с самого начала стремился создать «церковь», которая могла бы оказывать прихожанам практическую помощь. В здании «храма» была налажена раздача бесплатных завтраков для детей, бедняки могли получить здесь свою порцию супа, было организовано дежурство медицинских сестер, имелись добровольцы, которые помогали новичкам устроиться на ночлег, подыскивать работу, присматривали за детьми. Этот период в жизни сообщества запечатлелся в памяти его последователей чуть ли не как идиллия, а Джонс – как деятельный «отец», неутомимый в своих заботах о процветании общины. Одна верующая вспоминает: «Никогда раньше я не была свидетельницей такой теплоты и любви, которые встретила в этой полностью интегрированной церкви».

После трагедии в Гайане, правда, стали говорить, что уже тогда в «храме» возникла внутренняя напряженность, обусловленная болезненной неуравновешенностью и деспотизмом Джонса. Один из его соседей даже припомнил, что однажды сказал жене: «Он или сделает много добра, или же закончит как Гитлер». Сбылось скорее второе, и, чтобы понять причины столь зловещей метаморфозы, надо внимательно приглядеться не только к самому Джонсу, но и к внутренней жизни его общины, и к внешним условиям ее существования.

В самом деле, претензия лидера на всевластие — лишь одна сторона дела. Есть несомненная взаимосвязь между характером той или иной организации и типом личности, которая его олицетворяет. Никто не может навязать людям (исключая, конечно, прямое насилие) собственный культ, если к тому нет реальных предпосылок. Правда, вождь может представить собственную деятельность как реализацию чаяний своих приверженцев и своекорыстно манипулировать такими желаниями. Джонсу все это удалось. Как же люди могли примириться со столь незавидной участью? Джин Миллз восклицает: «Сколько человек вступило бы в церковь, если бы лидер стоял перед ними и говорил: «Вам придется отказаться от всякой интимной жизни, вам будет не хватать пищи, чтобы удовлетворить свой голод, вы будете спать от четырех до шести часов в сутки, вам придется полностью порвать свои семейные связи!» Но ведь вступали, в том числе и автор этой патетической фразы!

Начальный импульс такого решения очевиден: деморализованные, отчаявшиеся люди тянутся к коллективу, в котором они надеются найти защиту и помощь, избавиться от чувства одиночества и заброшенности. Таким образом, это бегство от общества, его бездушия и черствости.

Однако ни лидер общины, ни его последователи не могут отрешиться от господствующих в окружающем обществе чувств и ценностей. Не удивительно, что последние составляют исходный, «строительный» материал для их программ и идеалов. Поэтому в идеологии «культур» прямо или в «отраженном» виде проглядывают давно знакомые идеи: возвеличивание денег и силы, откровенное честолюбие и презрение к простым людям, страх перед преследованием и физической расправой. Такие настроения глубоко проникли в души людей, слушавших Джонса, и опытный проповедник, каким он к тому времени стал, смог без труда использовать их, чтобы превратить спасительный «храм» в мрачную тюрьму.

Какова же была суть его вероучения?

В прошлом Джонс служил в методистской церкви, одно время был тесно связан с пятидесятниками, а затем возведен в сан священника так называемыми «учениками Христа». Собственным приверженцам, однако, он не предлагал четкой, профессионально отработанной христианской доктрины. «Я не христианин, я — универсалист», — говорил он. Один из его слушателей вспоминает, что в общине «строгие правила библейской интерпретации были заменены добрыми делами и рассуждениями о либеральных идеалах — ядерном разоружении, заботе о бедных, проблемах интеграции».

В своих проповедях Джонс заботился не столько о строгости и логичности изложения, сколько о непосредственном воздействии на слушателей. Обычно он брал какие-либо острые социальные проблемы и поражал аудиторию неожиданными, эксцентрическими суждениями. Порой он прямо обрушивался на «противоречия в Библии», открыто ставил под сомнение ключевые христианские догматы (например, миф о непорочном зачатии), патетически призывал Бога тут же покарать его, если он не прав, и т.п. «Мы поняли, — вспоминает Д. Миллз, — что Джонс не намерен отдавать славу Богу. Он явно считал, что вся она принадлежит ему». Часто организовывались «импровизированные» выступления прихожан, которые наперебой воздавали хвалу Джонсу. Нередко он поражал верующих знанием мельчайших подробностей их частной жизни. Таким образом, это были представления одного актера, подчиненные главной цели — установить единоличную деспотию.

Здесь, правда, имелась своя тонкость. В речах Джонса постоянно звучала тема страха, насилия, запугивания всевозможными карами со стороны безжалостного «расистского мира». Он, конечно, понимал, что такие сюжеты заставляют паству теснее сплотиться вокруг «отца». Но едва ли справедливо рассматривать их как чисто пропагандистские уловки. Пусть в гипертрофированной,

фантастической форме они выражали истинные чувства Джонса, подсказанные как общей духовной атмосферой страны, так и его собственным жизненным опытом. Напомним, что тема насилия — одна из наиболее тревожных для американцев. Каждый день они узнают о новых политических переворотах и заговорах, террористических убийствах и покушениях, о бессмысленной гибели людей. Все эти тревоги венчает угроза ядерного светопреставления, о которой современному человеку напоминают постоянно. Сам Джонс испытывал прямотаки маниакальный страх перед ядерным уничтожением, который заставлял его переселяться с семьей то в «безопасную» Бразилию, то в городок Юкайя в штате Калифорния.

Известно, что для США весьма характерны насилия на расовой почве. Еще в детстве Джонс был свидетелем бесчинств Ку-клукс-клана. С откровенно расистскими выходками ему пришлось столкнуться уже в Индианаполисе, где в его церковь нередко подбрасывали дохлых кошек. Его дети постоянно подвергались угрозам, а в его дом швыряли камни с воплями: «Любимец негров, убирайся!» Однажды Джонс получил даже сотрясение мозга, когда ку-клукс-клановец ударил его бутылкой по голове. Ему часто угрожали в письмах и по телефону. Он знал о многочисленных в те годы случаях физической расправы с борцами против расизма. Знали о них и его слушатели.

А поэтому, когда Джонс объявлял, что неграм грозит насилие и уничтожение со стороны расистов, что белые последователи «храма» уже занесены в особые списки ЦРУ и вскоре будут заключены в тюрьмы, что страна находится накануне фашистского переворота и близится атомный Апокалипсис, — такие угрозы воспринимались не как надуманные, отвлеченные пророчества, но как предостережения, подсказанные самой жизнью, как основания для неподдельного страха.

Но Джонс не только запугивал.

«Придет время, — пророчествовал он, — когда только я смогу защитить вас». Свое обещание Джонс формулировал весьма конкретно. Я пережил, утверждал он, Божественное откровение о «полном уничтожении нашей страны и многих частей мира... Спасутся лишь те, кто укроется в пещере, которая мне была показана... Тогда мы организуем действительно идеальное общество и мир воцарится на земле». Как бы фантастично ни звучали такие проповеди, они не могли оставить людей равнодушными. «Мой логический рациональный ум, — вспоминает Джин Миллз, — отказывался верить этой чепухе. Но в те годы разговоры о бомбах и войне буквально носились в воздухе... Я начала испытывать чувство уважения в Джонсу. Он был первым человеком, у которого, кажется, имелся способ спасения от бомбы, внушавшей мне страх почти двадцать лет». «Моя церковь, — заявлял Джонс, — дает ответ на мировые проблемы. Если все члены церкви последуют за мной, мы покончим с бедностью, расизмом, политическим угнетением и даже смертью». Как же можно было пройти мимо таких обещаний?

Имелось еще одно, едва ли не решающее обстоятельство. Джонс, разумеется, был крайне честолюбив и добивался беспрекословного подчинения всеми средствами. Средства эти во многом определялись тем, что речь шла о лидере религиозной организации, о воздействии на людей специфически религиозными способами. Иными словами, он апеллировал не просто к своему опыту, организационным навыкам и реальным человеческим качествам, а прежде всего утверждал себя как единственного «спасителя», «живого Бога», наделенного сверхъестественными талантами, выдавал себя за носителя «небесного гнева» и «божественной милости», беззастенчиво спекулируя на темноте и непросвещенности своей паствы. В Гайане, например, поселенцы обращались к нему с такими словами: «Отец, спасибо за то, что ты привел нас сюда, спасибо за пищу, спасибо за погоду».

Начиная с 1963 года коронным номером Джонса стали публичные «исцеления верой». Если первоначально они были лишь отдельными элементами богослужений, то постепенно превратились в главную приманку «храма», в официальную визитную карточку его «отца». В Сан-Франциско и окружающих городах настойчиво распространялись такие листовки: «Пастор Джим Джонс... Невероятно! Чудесно! Восхитительно! Самые неповторимые пророческие исцеления, которые вам следует испытать. Бог за работой, когда во время каждого богослужения привлекается опухоль... На ваших глазах калеки начинают ходить и слепые прозревают!.. Христос воплощается в откровениях и чудесных исцелениях посредством духовной деятельности своего защитника – Джима Джонса!».

Режиссура «исцелений» имела несколько вариантов. Наиболее ходким был такой. К проповеднической кафедре приближалась фигура, изображавшая искаленную старую негритянку, и просила помочь ей – неизлечимой жертве белого шофера-расиста. Джонс сначала выглядел смущенным, говоря: «Не все белые таковы, не нужно из-за своего несчастья осуждать других. Мы должны проявлять любовь ко всем» и т. д. Потом он обнимал «потерпевшую», касался ее увечий. И свершалось «чудо»: калека вскакивала, бросала костыль и пускалась в пляс. Затем она бежала по проходу, чтобы все могли убедиться в реальности «исцеления».

В прошлом помощница Джонса, белая женщина Линда Данн вспоминает: «Это я была старой негритянкой, бежавшей по улицам Индианаполиса. Я должна была снимать с себя поношенную одежду, парик, темные чулки и весь этот маскарал». Она рассказывает также, как Джонс во время проповедей прятал в руках пластиковый пакет с куриной кровью, чтобы продемонстрировать «раны Христа», как, переодевшись негритянкой, она шпионила за «братьями» и «сестрами», как писала письма с поддельными подписями.

Примерно так же обставлялось и «исцеление» от рака, когда под видом «опухоли» изо рта «смертельно больных» удаляли куриные потроха. Что касается знания «интимных подробностей», которым Джонс порой поражал изумленную аудиторию, то он черпал их из подслушанных бесед, телефонных разговоров, а то и из мешков для мусора, содержимое которых внимательно изучалось его особо доверенными порученцами.

Деспотизм Джонса обеспечивался не только проповедями и декларациями, но и всей внутренней структурой общины, характерной для нее мелочной регламентацией и системой жестоких репрессий, призванной вытравить у людей всякие представления о собственном достоинстве и чести. Этому во многом способствовала и созданная в «храме» разветвленная бюрократическая иерархия со своими негласными инструкциями, тайными решениями, практикой постоянного сыска. В качестве главного критерия преданности «общему делу» рассматривалась фанатичная личная преданность самому Джонсу, и он регулярно проверял ее, порой дикими способами. Однажды, например, он потребовал, чтобы все члены так называемой плановой комиссии (руководящий орган «храма») выпили по стакану вина, а затем сообщил участникам принудительного застолья, что в вино был подмешан яд и жить им осталось недолго. Когда все обошлось, он объявил, что это была лишь «проверка»; «Я хотел посмотреть, готовы ли вы были умереть ради общего дела».

О рядовых приверженцах и говорить не приходится. Они жили в обстановке систематической слежки, унижений, наказаний и глумления. Джонс, например, любил публично распространяться на сексуальные темы, причем с самыми конкретными и шокирующими подробностями. Рекламируя собственные мужские способности, он присвоил себе право приглашать в свою постель любую «сестру», а потом открыто делился своими впечатлениями. Можно, конечно, назвать его «сексу-

альным маньяком», что и делают многие авторы. Но опять-таки дело не просто в индивидуальной развращенности, а и в логике развития «культы». Претенденты на всевластие всегда подозрительно относятся к чувствам симпатии, любви и дружбы между своими подчиненными. Их страшит, что такие отношения могут иметь собственную, независимую от них ценность, могут выйти из-под их руководящего контроля. Поэтому Джонс бесцеремонно вмещивался в интимную жизнь своих «детей», регламентировал ее по собственному усмотрению. В конце концов он учредил особое «бюро верности», которое регулировало все личные отношения в «храме», начиная от безобидных поцелуев и кончая принудительными блиц-свадьбами.

Беззащитность приверженцев «народного храма» перед Джонсом объяснялась еще и тем, что, вступая в него, они, как правило, передавали ему все свое имущество. При общине существовали «коммуны» с поистине спартанским режимом: скудная пища, простая, поношенная одежда, убогое жилье. Те же, кто жил вне «коммуны», должны были выплачивать «храму» до 40 процентов своих доходов. Кроме того, все были обязаны участвовать в мероприятиях по сбору денег, которые поступали в распоряжение Джонса. Немалые средства приносили и «показательные» молитвенные собрания, особенно пресловутые «исцеления». Нередко бедно одетых детей доставляли в центр города и заставляли просить подаяние на улицах. Велась бойкая торговля брошюрами и буклетами, восхвалявшими Джонса, а также его изображениями, которые рекламировались как всемогущие талисманы. В результате в руках «отца» сосредоточивались огромные средства. После ликвидации «храма», в котором состояло не более 3 тысяч человек, осталось наследство в 12 миллионов долларов, пять из которых были размещены в иностранных банках на тайных вкладах, известных лишь Джонсу и нескольким его помощникам.

Нарушители «дисциплины» подвергались жестоким и изобретательным наказаниям. Их публично пороли ремнем, раздевали, избивали в «боксерском матче», окунали с головой в воду и т. д. Наиболее изуверские меры принимались по отношению к детям. Дело доходило до того, что на глазах родителей их избивали электрическими плетками для скота или привязывали на ночь к деревьям в джунглях. Это было подлинное царство террора, и редко кто осмеливался поднять голос протеста.

Во многих воспоминаниях и интервью люди, близко знавшие Джонса, охотно называли его «параноиком», «маньяком», «изувером» и т. д. Что ж, запоздалое прозрение всегда агрессивно. Но одно дело «ненормальность», так сказать, частного лица, и совсем другое — лица официального, руководителя процветающей организации. Каждый строй по-своему проводит границу между ними. Но если индивидуальный порок оборачивается массовой трагедией, то вину за это разделяет и общество, потакавшее таким порокам.

Как глава религиозной организации Джонс неизбежно оказывался вовлеченным в местную политическую жизнь. На первых порах эта деятельность была подчинена интересам «храма» и направлена на то, чтобы обеспечить его благополучие. Втягиваясь, однако, в политиканство, Джонс неизбежно усваивал царящие в нем нравы и гарантии удачливости. Конечно, он был человеком неуравновешенным, способным как на добрые дела, так и на порочные поступки. Постепенно Джонс все более убеждался, что вторые не только проходят безнаказанно, но именно они часто приносят наибольший успех. И он все более послушно ориентировался на беспринципное политиканство, на собственные своекорыстные, амбициозные планы и вождения, используя «храм» как средство для их достижения. Это неминуемо вело его к деградации — и не только как общественного деятеля, но и личности.

Первой заметной политической акцией Джонса стала поддержка одного из кандидатов в шерифы в Юкайа, который, кстати, и победил на выборах. Примечательно, что то был кандидат от республиканцев, традиционно более консервативных, чем демократы, особенно в Калифорнии, где губернатором в то время был Р. Рейган. Более того, Джонс тоже зарегистрировался как член республиканской партии. «Мы слышали от него, что Никсон — чудесный человек, — вспоминает М. Бойтон, видная деятельница этой партии в Калифорнии. — Приверженцы «храма» убедили нас, что они в основном разделяют философию республиканцев». Когда разразился Уотергейтский скандал, Джонс активно включился в защиту Никсона — того самого Никсона, по указанию которого полиция травила борцов за гражданские права!

Как объяснить столь неожиданные политические симпатии?

Джонс нередко называл себя «противником капитализма» и даже «марксистом». «Он был настоящим социалистом», — говорили о нем. Он был республиканцем в Юкайа, демократом — в Сан-Франциско. Но по-настоящему он не был ни тем, ни другим, ни третьим. «Его установкой было, — говорит М. Бойтон, — голосовать за победителя, за любого, на чью помощь он может рассчитывать».

Как человек, способный выделить сотни людей для черновой предвыборной работы и распорядиться тысячами голосов, Джонс все более привлекал внимание местных властей. В значительной мере благодаря его поддержке Д. Москоне стал мэром Сан-Франциско и вскоре предложил Джонсу место в муниципалитете. Показателен и такой эпизод. Когда в Сан-Франциско прибыла Розалин Картер, чтобы агитировать за избрание Президентом США своего супруга (напомним, демократа), возникли опасения, что она не соберет достаточной аудитории. Джонс вызвался помочь. Организаторам митинга

оставалось лишь с изумлением наблюдать, как из прибывших автобусов вышли более 700 последователей «храма» и чинно расселись вокруг трибуны. Не случайно супруга президента впоследствии тепло отзывалась о Джонсе, а когда Сан-Франциско посетил кандидат в вице-президенты У. Мондейл, лидер Народного храма был включен в узкий список приглашенных на официальный прием.

Джонс использовал все средства, чтобы завоевать популярность. Он, например, энергично занимался благотворительной деятельностью, целенаправленной, словно иглоукалывание, регулярно жертвуя деньги на нужды местного зоопарка, пожарной команды, полиции, радиостанции и т. д. Суммы были скромные, но они приносили «паблисити». Особенно внимателен Джонс был по отношению к прессе, которой боялся как огня. Он тщательно репетировал свои встречи с газетчиками, показывал им лишь то, что было выгодно ему. Все члены «храма» снабжались шпаргалками на случай каверзных вопросов, в газеты рассылались «письма читателей», либо воздающие хвалу Джонсу, либо содержащие разгневанные отклики на недоброжелательные публикации о нем.

В результате многие видные американские политики с восторгом отзывались о деятельности Народного храма. Так, вице-президент США У. Мондейл писал Джонсу: «Сознание глубокой вовлеченности вашей конгрегации в важнейшие и конституционные проблемы нашей страны служит для меня подлинным источником глубокого вдохновения». Примерно в том же духе высказывались сенаторы Г. Хэмфри, Г. Джексон и другие политики. Более того, в 1977 году Джонс уже фигурировал в перечне ста «наиболее выдающихся религиозных деятелей США».

Тем временем «храм» процветал, во всяком случае, внешне. К середине 1977 года он состоял из 12 общин, имел молитвенные дома в Сан-Франциско, Лос-Анджелесе, 13 автобусов для «агитационных» поездок в со-

седние города, не говоря уже о крупных денежных суммах, которые Джонс ревниво припрятывал. Издавался еженедельник «Народный форум», объявленный тираж которого составлял 300 тысяч экземпляров (фактический был, конечно, гораздо меньше). И, разумеется, едва ли кто рискнул предположить, что лишь год отделяет «храм» от гибели.

В 1977 году над ним стали сгущаться тучи. С этого момента ход событий ускоряется, приобретает кинематографическую лихорадочность. Сложилась своеобразная ситуация. С одной стороны, Джонс все более входил в амплуа «видного политического деятеля» и его «храм», естественно, привлекал повышенное внимание. С другой — обстановка в нем становилась все более напряженной. Росло число людей, стремившихся порвать с общиной, особенно в связи с гнетущими порядками в Джонстауне — поселении «храма», основанном в 1974 году в Гайане (Южная Америка) и разрекламированном как «земля обетованная». Джонс шел на все, чтобы удержать своих приверженцев, ужесточая систему контроля, запугивания, угроз. Но кризис обострялся, и остановить этот процесс было уже невозможно.

В мае 1977 года 57 родителей и родственников последователей «храма» обратились к правительству США с петицией, в которой говорилось, что колония в Гайане превращена в концентрационный лагерь и Джонс угрожает смертью каждому, кто намеревается ее покинуть. К этому времени известность приобрело свидетельство Д. Блэки, в прошлом ближайшей помощницы Джонса, о проводимых в Гайане репетициях массового самоубийства. «Преподобный Джонс, — публично объявила она, — в такой мере контролирует сознание своих поселенцев, что в состоянии вызвать массовое самоубийство». Обвинения в адрес лидера Народного храма становились все более резкими. Теперь многие открыто обличали его в том, что он насильственно удерживает людей, присваивает их деньги, практикует пыт-

ки и т. д. Наконец 1 августа 1977 года влиятельный журнал «Нью Уэст» обвинил «преподобного Джеймса Джонса» в обмане, вымогательстве, издевательствах, избиениях и т. д. Эта корреспонденция получила широкий отклик.

Случилось то, чего Джонс давно боялся, и он решил переселить в Гайану всех своих последователей. Это был отъезд, похожий на бегство, начало агонии, исход который ничего хорошего не предвещал. Поведение «отца» становилось все более истеричным, его деспотизм возрастал, стали поговаривать о серьезном расстройстве его психики.

Постепенно в качестве главного критика «храма» выдвинулся конгрессмен от штата Калифорния Л. Райан, который еще раньше предлагал расследовать его деятельность. Проявив незаурядную настойчивость и смелость, он, вопреки мнению госдепартамента США, решил посетить Джонстаун, чтобы на месте выяснить, «является он тюрьмой или нет». Джонс до последнего момента сопротивлялся такой поездке, угрожая даже смертью поселенцев. Однако в конце концов визит состоялся.

Сейчас трудно восстановить все детали этой встречи. Можно предположить, что журналисты, сопровождавшие Райана, вели себя бестактно. С другой стороны, Джонс, который тщательно готовил поселенцев к прибытию конгрессмена, не мог не видеть, как постепенно рушится заранее составленный сценарий процветания «земли обетованной». Это было столкновение профессиональной бесцеремонности со страхом, сыскного азарта с нарочитой театральностью, поднатянутых репортеров с актерами-самоучками. Это была игра со смертью, хотя кандидаты на нее пока еще не определились. И когда постепенно стали выясняться ужасающие подробности жизни колонистов и взорам прибывших открылись бараки, напоминающие неволь-

ничьи корабли, а многие поселенцы сначала тайком, а потом и открыто стали высказывать желание покинуть Джонстаун вместе с конгрессменом, все стало ясным.

Уже перед отъездом Райана один из помощников Джонса внезапно бросился на конгрессмена и приставил ему нож к горлу. Когда его оттащили, мрачно наблюдавший эту сцену Джонс спросил: «Это меняет все?» «Не все, но кое-что меняет», — многозначительно ответил Райан. Взгляды их встретились, и на этот раз они, кажется, поняли друг друга.

Не будем описывать известные читателю картины последующей трагедии. Может быть, правда, стоило бы представить себе, как порывы ветра разносили над грудой трупов клочки бумаги, на которых неумелым детским почерком были написаны теперь уже никому не нужные слова гимна «храма»: «Мы так рады, что вы с нами! Добро пожаловать всем!» Но ветры давно пронеслись, и остается высказать несколько заключительных соображений.

Идея самоубийства заранее вынашивалась Джонсом. «В Джонстауне концепция массового самоубийства выдвинулась на первый план, — свидетельствует Д. Блэки. — Поскольку вся наша жизнь была такой жалкой и поскольку мы боялись противоречить Джонсу, никто не протестовал». Но почему? Да потому, что всепроникающая атмосфера страха расправы, наказаний, впитавшаяся в души последователей «храма», спрессовала их в группу, беззащитную перед деспотизмом «спасителя», призывавшего к массовому самоубийству и убийству друг друга. Последним пустил пулю себе в лоб сам Джим Джонс.

Еще раз подчеркнем, что Джонс утверждал свою власть религиозными средствами, и этот факт во многом объясняет силу его воздействия. Разумеется, каждый религиозный деятель сам формулирует собственные проповеди — и в этом смысле его личность определяет облик соответствующей «церкви». Но не он в конеч-

ном счете обеспечивает воздействие своих идей: оно обусловлено всем строем социальных отношений и характером идеологии, господствующей в данном обществе. И если наибольшее влияние на верующих оказывают идеи, носящие фантастический, невежественный характер, то разгадку нужно искать не столько в больной психике проповедника, сколько в особенностях массовых умонастроений аудитории.

Иными словами, призыв к самоубийству сработал не потому, что исходил от «харизматической личности». Наоборот, Джонс преуспел в этом амплуа именно потому, что провозглашал идеи, которые формировались независимо от его проповедей и обусловили успех такого призыва.

«Все мы знаем, — писала в этой связи газета «Вашингтон пост», — что не всегда легко и даже возможно отличить демагога от святого... Но бывает такая глубина беспомощности и капитулянтства, когда любое достоинство и красота ума теряют всякий смысл. Именно о такой ситуации и мечтал преподобный Джонс и нашел ее в Гайане». Сказано выразительно, но слишком лукаво. «Глубина беспомощности и капитулянтства» была создана не Джонсом, а американским обществом, и нашел он эту «глубину» не в Гайане, а в штате Калифорния.

...В понимании социальной обусловленности фатального исхода «народного храма» и состоит главный урок этой истории.

СТЕФАН ЦВЕЙГ: КАСТЕЛЛИО ПРОТИВ КАЛЬВИНА

Книга Стефана Цвейга «Совесть против насилия» (1936) повествует о малоизвестных событиях в истории европейской культуры XVI в. — о борьбе Кальвина против Сервета и Кастеллио⁴⁹. В ней детально прослеживаются перипетии этой схватки, даются подробные характеристики главных действующих лиц. Иными словами, она написана в особом жанре «романизованных биографий», которые занимают важное место в наследии австрийского писателя и во многом обеспечили ему всемирную известность. Однако в тревожной обстановке, сложившейся на Европейском континенте после прихода к власти нацизма, такое обращение к далекому прошлому имело довольно условный характер: и по замыслу автора, и в восприятии читателей это произведение расценивалось прежде всего как злободневная и страстная отповедь нацизму.

В порядках, установленных Кальвином, в фанатическом преследовании Сервета и Кастеллио Цвейг увидел исторические прототипы современной ему эпохи и вложил в обличение «женевского папы» все свое неприятие гитлеровского режима. В выборе этого сюжета, несомненно, проявилась социальная зоркость писателя. Описание протестантской Женевы с ее всепроникающей слежкой, культом Кальвина как монопольного хранителя «высшей» истины, его нетерпимостью ко всякому независимому мнению позволило писателю выя-

вить характерные черты нацистских порядков, прежде всего специфического для них сочетания физического насилия и идеологического деспотизма. Как известно, жизнь Цвейга трагически оборвалась в 1942 г., а через несколько лет был сокрушен пресловутый «тысячелетний рейх».

Сейчас, спустя полвека после выхода книги, мы можем точнее судить о подлинной сути фашизма и, следовательно, о месте Цвейга в борьбе с ним.

Эта тема, однако, имеет не только исторический и литературно-критический интерес. За последние годы обострилась международная обстановка; развитие средств массового уничтожения поставило под угрозу человеческую цивилизацию. Не ушли в прошлое военные путчи и террористические диктатуры, политические убийства, попрание гражданских прав целых стран и народов. Поэтому, как никогда раньше, возрастает значение идей мира и человеколюбия, защиты высоких моральных идеалов, объединения усилий всех людей доброй воли. Повествование Цвейга вновь приобретает злободневное звучание, его переживания и тревоги обретают новую жизнь в нашем теперешнем мировосприятии.

Книга эта — не обычное беллетристическое произведение. Она написана в жанре художественно-исторической документалистики, в котором авторский пафос и эстетическое кредо подкрепляются ссылками на беспристрастные документы и свидетельства, воплощаются в образы реальных исторических персонажей. Это, несомненно, позволяет писателю с большей убедительностью и наглядностью выражать собственную позицию. Но это жанр, требующий особой ответственности и таящий в себе немалую опасность. Даже исследователь, претендующий на беспристрастное воссоздание прошлого, всегда на первый план выдвигает факты и детали, которые наиболее соответствуют его представлениям. В еще большей мере это относится к писателю, который на исто-

рическом материале реализует свой, прежде всего литературный, замысел. Здесь так или иначе возникает вопрос об исторической достоверности художественного произведения. Это, разумеется, не означает, что требование исторической точности выдвигается как некий внешний критерий, параллельный оценке эстетических достоинств произведения. Нет, он раскрывается и «работает» в самой ткани текста, проявляется в законченности и убедительности писательских образов, в движении сюжета, в логике раскрытия реального действия и взаимоотношениях персонажей.

Цвейг был весьма субъективен, порой тенденциозен в трактовке исторических событий и без особых колебаний наделял героев прошлого чувствами и переживаниями современной ему эпохи. Тем самым оправданной, а для данного предисловия, пожалуй, и главной представляется задача посмотреть, какими средствами автор реализует свой замысел, в какой мере исторически и художественно достоверными оказываются созданные им персонажи, каково значение данного произведения в духовной ситуации наших дней.

Предупредим против возможного упрощения. Не составляет особого труда указать на целый ряд типичных для Цвейга изъянов в теоретической интерпретации ключевых эпизодов эпохи Реформации, тем более что его исторические очерки привлекли внимание многих советских литературоведов, обстоятельно и критично исследовавших своеобразие его творческой манеры⁵⁰. Однако мы имеем дело не с историческим трактатом, а с произведением известного писателя, и нельзя механически переносить на него критерии, правомерные в отношении научного труда. Проблему исторической достоверности здесь следует ставить с учетом всей специфики художественного творчества. Иными словами, недостаточно просто оценить философско-историческую концепцию автора, нужно еще посмотреть, как она воздействует на сам характер пове-

ствования, на образы главных персонажей, как совмещаются, синтезируются историческая правда и художественная убедительность. В конце концов это вопрос о том, насколько успешно средствами, применяемыми писателем, реализуется общая нравственно-эстетическая программа, которую он выдвинул.

I

Стефан Цвейг проявлял особый интерес к исследованию «нового беспредельного мира – глубины человека». Его не привлекали уравновешенность и житейская размеренность бытия. Человеческие характеры он предпочитал наблюдать в «горячем состоянии». Лишь когда внутренний духовный огонь расплавляет оболочку обыденности и неудержимо выплескивается наружу, лишь тогда эта судьба привлекала внимание писателя. Это минуты внезапных прозрений личности, ее внутренние «звездные часы», моменты кристаллизации собственно *Я*. «В жизни человека, – писал Цвейг, – внутреннее и внешнее время лишь условно совпадают; единственно полнота переживаний служит мерилom душе... Вот почему в прожитой жизни идут в счет лишь напряженные, волнующие мгновенья, вот почему единственно в них и через них поддается она верному описанию. Лишь когда в человеке взиграют все душевные силы, он истинно жив для себя и для других; только когда его душа раскалена и пылает, становится он зримым образом»⁵¹.

Азартный интерес к глубинам души, живущей собственной, от повседневности независимой жизнью, страстное сопереживание со своими героями, неизменно гуманистический пафос составляют отличительную особенность Цвейга – писателя, обеспечившую ему почетное место в литературе XX в. Сам Цвейг трезво оценивал свое творчество. Преклоняясь перед крупнейшими

мастерами прошлого — Бальзаком, Диккенсом, Стендалем, Толстым, Достоевским, — он сетовал, что уже не может создать «вокруг себя новую вселенную». Однако собственную художественную манеру он утверждал с непреклонной настойчивостью и достоинством.

Цвейг любил себя называть добросовестным психологом, у которого «страсть разгадывать психологические загадки перешла в манию». Действительно, сюжет его произведений тщательно продуман, в них читатель умело приглашается соучаствовать в расследовании какой-то жизненной коллизии — всепоглощающей страсти, роковой судьбы, лишь до поры до времени дремлющих в оболочке серой повседневности, словно бабочка в куколке.

Эта особенность творческого подхода Цвейга отчетливо проявилась в его серии биографий исторических личностей. За последние десятилетия такой жанр получил широкое признание у читателей. Больше того, практика объединения исторических свидетельств с художественным повествованием ныне приобрела особую популярность и представлена в самых различных формах — начиная от серьезных попыток художественно воссоздать реальные картины прошлого и кончая тенденциозными спекуляциями на документах или псевдоисторических свидетельствах. Что же касается Цвейга, то свои исторические очерки он создавал в своеобразной, лишь ему присущей манере.

Естественно, он внимательно изучает забытые документы, вводит в повествование множество фактов, неизвестных широкой публике. Но Цвейг — не беспристрастный свидетель, он художник, вдохновенно утверждающий собственную концепцию прошлого. По его убеждению, истинные пружины и непрерывность истории, ее триумфы и падения, неожиданные повороты и переломы исходят из глубин человеческого духа, из индивидуальных «подпольных» страстей, обычно неприметных, но в особый момент выходящих на очную ставку со всечеловечес-

кой судьбой. А поэтому исторические свидетельства он прежде всего использует как повод, отправную точку для создания типажей, соответствующих его философско-историческим представлениям, и более или менее оправданного их расселения по разным эпохам.

Если же напомнить о напряженном внимании Цвейга к внутренней жизни своих героев, об изумительной способности вживаться в созданные образы, улавливать и передавать тончайшие вибрации души, о его блистательном стиле – то бурном, страстно-неудержимом, то, напротив, отточенно-холодном, надменном, скупом афористическом, – нетрудно понять, почему писателю удалось создать многокрасочную, неповторимую галерею «своих» героев прошлого.

В поле зрения Цвейга попадают различные люди. Одинаково увлеченно он повествует о перипетиях прокладчика межконтинентального кабеля и поведении наполеоновского генерала, о темных махинациях религиозной фанатички и суровом мужестве покорителей Южного полюса. Цвейг блистателен в воссоздании творческого процесса писателей и художников. Его очерки о Диккенсе, Бальзаке, Стендале и других при возможной спорности трактовок – подлинные произведения искусства. О его мастерстве может свидетельствовать хотя бы «Мариенбадская баллада», удивительная по тонкости, тактичности, по какой-то трепетности писательского сопереживания. Здесь Цвейг в своей стихии: слова, образы, метафоры даются ему легко, естественно, словно глотки свежего воздуха. Сен-Бёв сказал о Марселине Деборд-Вальмор: «Она уже не поэт, она сама поэзия», а поэтому проникновенный рассказ Цвейга о скорбной судьбе и внутреннем стоицизме поэтессы оказывается неоценимым для восприятия ее художественного наследия.

Но Цвейг, повторяем, пишет не только о поэтах и писателях; среди его героев немало политических деятелей, ученых, философов, богословов. Психологические

портреты могут оставаться по-прежнему полнокровными и выразительными. Но автору неизбежно приходится касаться объективно-общественного содержания их деятельности, которое, собственно говоря, и определило особое место каждого в истории человеческой культуры. Здесь психологический подход Цвейга оказывается недостаточным, потому что ключ к пониманию этой деятельности, а тем более к содержанию конкретных доктрин и концепций не может быть выведен лишь из переживаний их творцов.

В самом деле, можно сколько угодно полно описывать психологию математика, физика, химика, но этого явно недостаточно, чтобы разобраться в существе их взглядов. В равной мере нельзя до конца понять роль в истории культуры, например, Ницше, Месмера или Фрейда, не подвергая их воззрения профессиональному исследованию, никак не компенсируемому психологической проницательностью биографа. Эта особенность по-своему проявляется в области политики и идеологии. Так, основоположники марксизма К. Маркс и Ф. Энгельс категорически настаивали на том, что буржуазный идеолог не осознает истинных побудительных мотивов своей деятельности, которая в конечном счете определяется социальными потребностями, складывающимися независимо от его воли и желания⁵².

В наиболее очевидной форме подобная абберрация проявляется в воззрениях и поведении религиозных деятелей, о которых преимущественно идет речь в данном произведении. Так, христианские идеологи высшим критерием истины объявляют «слово Божие», запечатленное в Библии. Поэтому их полемика всегда проходит под лозунгом восстановления «истины Христа» в ее подлинном, «неповрежденном» виде. Реальная причина теологических новаций, однако, лежит несравненно глубже: прямо или косвенно они отражают сдвиги в массовом религиозном сознании, которые в свою оче-

редь обуславливаются изменениями в материальных условиях жизни. Если же мы игнорируем конкретно-исторические условия, в которых подобные интерпретации возникают, то лишаемся возможности понять как их подлинное социальное содержание, так и ту роль, которую они сыграли в идеологических схватках своей эпохи.

Все эти суждения имеют прямое отношение к публикуемому произведению, поскольку Цвейг не только настойчиво утверждает особую концепцию общественно-исторического процесса, но и превращает ее в предзаданный сценарий, во многом регламентирующий поведение и переживания главных персонажей книги.

Таков один угол зрения при размышлениях над данным произведением. Но сам по себе он еще недостаточен. С. Цвейг был не заурядным философом истории, а прежде всего «первоклассным писателем», который, по оценке Максима Горького, проявлял «изумительное милосердие к человеку»⁵³ и свое кредо выражал в художественной форме, в конкретной системе образов, в защите определенной нравственной позиции.

Цвейг неутомимо разыскивал и противопоставлял, с его точки зрения, едва ли не извечные начала человеческого бытия: свободу и деспотию, разум и фанатизм, предательство и верность долгу, обличая тиранию, угнетение, насилие. Он постоянно выявлял, сталкивал эти два полюса в поступках как малоприметных людей, так и общепризнанных «строителей мира». Именно решительность в утверждении непримиримости порока и добродетели, жестокости и человеколюбия, честности и лицемерия, разума и мракобесия придает остроту и драматизм его биографическим очеркам. Цвейговские портреты — не акварель, не мягкая пастель. История у него освещается в жестком спектре, резко оттеняющем белые и черные цвета; это литографии, высеченные резцом, оставившим нестираемые контуры.

Внутренняя напряженность такого повествования во многом определяется тем, насколько пороки и добродетель размежевались в самой фабуле произведения, в какой мере избранные персонажи могут рассматриваться как «чистые типы» несовместимых нравственных качеств, как остро они сталкиваются в реальности, а не только в авторской оценке. Цвейг чувствует себя явно стесненно, когда речь идет о переплетениях малозначительных поступков и переживаний. Проследивая «коварную и во всех отношениях нечестную игру», которую ведут Мария Стюарт и Елизавета, он замечает: «Блистательна эта борьба... Жаль только, что презренны и мелки те средства, которыми она ведется... Будь на месте Марии Стюарт и Елизаветы двое мужчин, не миновать бы им кровавого столкновения, войны»⁵⁴.

Находкой для писателя стала карьера Фуше: здесь действуют «мужчины», честолюбивые и талантливые, — Талейран, Наполеон, тот же Фуше... Кровь льется рекой, жесты знаменуют переломы истории, от слов зависят судьбы народов. Автору нет необходимости копаться в дамских интригах, все предопределено, как в хорошо подготовленном судебном процессе. И стиль Цвейга становится вдохновенным, свободным, портреты — выпуклыми, оценки — жесткими и убедительными. Но и здесь нет «честной игры», персонажи соревнуются лишь в лицемерии и порочности, так что автору самому приходится выступать в амплуа резонера. По-другому Цвейг строит взаимоотношения главных персонажей книги «Совесь против насилия».

2

Повествование напоминает музыкально-драматическое произведение: звучит увертюра, в которой проходит основная тема — тема борьбы Свободы и Деспотиз-

ма, Разума и Насилия, представленных Каstellio и Кальвином. Торжественно, с включением всех инструментов прославляется величие подлинного Гуманиста. Занавес поднимается, и на освещенной сцене возникает Фарель с огненно-красной бородой...

Конечно, трудно остаться равнодушным к столь бурному авторскому монологу. Чтобы проникнуть в общий замысел писателя, следует, однако, напомнить о его концепции исторического процесса. По Цвейгу, он складывается из периодически повторяющихся эпизодов противоборства «полюсов, постоянно создающих силовое поле»: терпимости и нетерпимости, свободы и навязанной опеки, гуманизма и фанатизма, индивидуальности и унифицированности, совести и насилия. Столкновение этих изначальных, от века бытийствующих начал совершается примерно по одной схеме. Уставшие от бесперспективности жизни люди устремляются за очередным пророком, предлагающим конкретное и осязательное благополучие. Но роковым образом эти «пророки» после одержанной победы становятся «предателями духа», деспотическими правителями, противниками свободы и независимой личности.

Однако — и Цвейг постоянно подчеркивает эту мысль — дух свободы неискореним, любое подавление рано или поздно приводит к протесту. «Во все времена будут существовать люди независимого духа, способные сопротивляться насилию над человеческой свободой». Но недостаточно, предупреждает писатель, просто осуждать насилие. Нужна еще смелость, чтобы выступить на борьбу с ним, а это, увы, встречается реже, «ибо трусость человеческого рода неумирающа». И Цвейг довольно критически высказывается о своем прежнем кумире, «светоче и славе своего столетия»⁵⁵ — Эразме, о таких гигантах культуры, как Рабле и Монтень. Да, они гуманисты, соглашается Цвейг, но «сверхосторожны».

Так что торжественная стилистика Введения объясняется просто: по мнению писателя, Каstellio — единственный из гуманистов, кто «решительно выступает навстречу своей судьбе», мужественно поднимает свой голос за преследуемых товарищей. Это, собственно, лейтмотив всего произведения, опора оптимистического взгляда автора на будущее. Так, заключая повествование, он подчеркивает: «...всегда найдется кто-нибудь, готовый выполнить свой духовный долг, вновь начать старую борьбу за неотъемлемые права человечества и человечности, вновь против каждого Кальвина встанет Каstellio и защитит суверенную самостоятельность образа мыслей против всех насилий».

Чем же объясняется специфический пафос этой книги? Для ответа нужно вспомнить обстановку, в которой она создавалась. В 30-е годы Стефан Цвейг уже приобрел мировую известность как писатель-гуманист, решительный противник войны и защитник идеалов человеколюбия. Тесная дружба связывает его с Р. Ролланом и М. Горьким. Однако эта репутация вскоре подверглась серьезному испытанию.

Сошлемся на суждение ленинградского литературоведа Е. М. Тренина, занимавшегося творчеством Цвейга в 30-е годы: «Приход фашистов к власти в Германии в начале 30-х годов резко изменил обстановку не только внутри страны, но и во всей Европе. Борьба против фашизма, защита прогрессивной культуры, защита гуманистических идеалов уже не были темой теоретических дискуссий, а стали суровой реальностью. Естественно было бы ожидать, что и Цвейг выступит в защиту своих идеалов... Однако С. Цвейг отказывается от каких-либо выступлений относительно нового режима в Германии. Как свое кредо он утверждает нейтралитет художника и пытается заняться чисто литературным трудом»⁵⁶. Эта позиция Цвейга, продолжает Е. М. Тренин, вызвала резкую критику во всем антифашистском лагере.

Не станем останавливаться на всех деталях. Отметим лишь, что эти настроения писателя отразились в его книге «Триумф и трагедия Эразма Роттердамского» (1934), в которой Цвейг попытался объяснить и обосновать свой политический нейтраллизм. Дело, пожалуй, не только в том, что, как порой утверждается, писатель идеализирует слабые стороны деятельности Эразма. Главное — что Цвейг создает образ «своего» Эразма, воспринимавшего мир «через посредство литер, букв»⁵⁷, вырывая его из конкретного исторического контекста и явно обедняя облик великого гуманиста — одной из центральных фигур культуры XVI в.

Трагедию Эразма Цвейг усматривает в бессилии мудрости перед тупым фанатизмом толпы (символом ее выступает Лютер), всегда опасной насилием и разрушением. Такое представление перерастает в общую пессимистическую концепцию: доброта, разум, человеколюбие бессильны перед иррациональными устремлениями масс, безжалостно губящих высокую культуру, и долг истинного мудреца — не вмешиваться в эту стихию насилия, сохраняя верность общим гуманистическим идеалам.

Однако нарастающая массовая борьба против нацизма, критика со стороны прежних единомышленников убеждали Цвейга в том, что ампула мудреца, удалившись в башню из слоновой кости, все более выглядело анахронизмом. И тогда именно в образе Каstellлио, смело вступившего в неравную борьбу со всемогущим Кальвином, писатель увидел решение мучительно переживаемых им проблем. Прежняя антитеза «разум — фанатизм» дополняется новой: «смелость — трусость» и по-цвейговски страстно утверждается в качестве универсального критерия, позволяющего безошибочно определить величие «человека духа». Отсюда и настойчивость, с которой во Введении писатель отрекается от Эразма в пользу Каstellлио. Отметим и другой любо-

пытный факт: Лютер — фигура, по своему историческому масштабу сопоставимая с Эразмом, — также получает новую роль: раньше он противостоял Эразму как представитель фанатизма толпы, теперь же он — символ «первоначального круга идей Реформации», в предательстве которых обвиняется Кальвин.

Выбор нового кумира и, главное, его образ, созданный писателем, глубоко симптоматичны. Они свидетельствуют, что Цвейг постепенно, хотя и мучительно, часто непоследовательно преодолевал созерцательность своего гуманизма, яснее видел социальные пружины исторических событий, утверждал значение активной деятельности и величие деяния. Этот процесс, наметившийся уже в «Марии Стюарт» (1935), получит дальнейшее развитие в «Магеллане» (1938).

Как буржуазный либерал, Цвейг, естественно, испытывал болезненные колебания в выборе собственной практически-политической позиции во все более массовом и решительном антифашистском движении, мучительно переживал крах своих социальных иллюзий. Но было бы несправедливо усомниться в искренности его принципиального неприятия практики насилия, деспотизма, духовной несвободы.

Избранный Цвейгом сюжет дал возможность в художественной форме предельно ясно выразить свое отношение к «новому порядку» в Германии. Нацизм — это не просто физическое насилие, знакомое по прежним деспотическим режимам. Власть над людьми он осуществляет через разветвленную государственно-политическую машину, предусматривающую специальный аппарат идеологического воздействия и репрессивного контроля над мыслями людей. Оживляя исторически сложившиеся предрассудки, нацистские лидеры навязывали расизм, шовинизм, культ силы, слепое поклонение. Одним из центральных устоев фашистской идеологии является обожествление государства как высшей, универсальной формы общественной жизни, отождествляемой с «нацией», «на-

родом». А поэтому существование личности вне государства отвергается: она правомерна лишь как деталь, звено, функция политических структур, и все ее повседневные отношения подлежат централизованному регулированию. Здесь цель — общество, а индивид, конкретный человек — лишь средство. В наиболее уродливой форме это проявилось в культе «фюрера» как совести и смысле жизни всех подданных. Иными словами, нацизм непременно предполагает сакрализацию образа Гитлера, универсализацию мифологического сознания.

Истории известны многие факты религиозного фанатизма, жестокости, нетерпимости. Но Женева XVI в. уникальна в том отношении, что на долгие годы здесь абсолютную власть получил человек, который рассматривал себя как посланца небес и имел полную возможность практически осуществить свой идеал «Божьего Града». Однако «Совесть против насилия» — не просто осуждение деспотичного правителя-фанатика. По замыслу Цвейга, книга должна была показать нравственное превосходство Себастьяна Кастеллио; образ гуманиста, ученого, созданный в рамках и средствами художественного творчества, должен был «превзойти», нравственно развенчать облик деспота. Таким образом, писатель никак не ограничивается ролью резонера; осуждение должно совершиться в самом художественном повествовании, противопоставившем совесть и насилие, персонажицированные в образах Кастеллио и Кальвина.

Уже здесь можно зафиксировать одну коллизию, с которой неизбежно столкнулся Цвейг. С одной стороны, он выдвигает жесткую концепцию общественного процесса, свое понимание соотношения личности и общества, строит повествование как его подтверждение, как иллюстрацию на историческом материале. С другой — концепция эта носит абстрактный, догматически-морализаторский характер и не ориентирует на тщательное выявление специфических, конкретно-исторических

обстоятельств и мотивов деятельности героев произведения. В таком подходе таится реальная угроза художественным качествам текста. В самом деле, Кальвин, Сервет, Каstellлио и другие — это не периодически возникающие персонажи извечной борьбы абстрактных нравственных начал. Они — реальные участники и создатели конкретно-исторических социальных событий, а поэтому полнокровны, значительны лишь в своей эпохе, с которой связаны тысячами видимых и невидимых нитей. Если же они вырываются из этого контекста и предстают в виде «одномерных» проекций современной духовной ситуации, в виде точек конденсации нынешних политических страстей, то неизбежно теряют и свою индивидуальность, и историческую значительность. На наш взгляд, до конца решить данную коллизию Цвейгу не удалось.

Он вовсе не ограничивается позицией художника, создающего те или иные образы, а претендует на роль исследователя, теоретика общественно-политического процесса, объясняющего его подлинные пружины. И порой это заметно сказывается на художественных достоинствах книги. Философско-исторический схематизм обнаруживает себя и в растянутых, порой повторяющихся риторических высказываниях, в нагнетании обличительных или восторженных оценок — Цвейг как бы всерьез опасается, что читатель не оценит прямой причастности его персонажей к проблемам современного мира, — в неубедительности мотивировок ряда событий, в игнорировании некоторых исторических фактов и деталей, не вписывающихся в авторскую конструкцию.

Имеется еще одна причина, заставляющая обратить внимание на эту особенность книги. Когда мы читаем произведения Цвейга, рассказывающие о Робеспьере и Фуше, о Бальзаке и Достоевском, даже о Ницше и Фрейдe, их содержание накладывается на уже имеющиеся представления об этих личностях и воспринимается как специфический взгляд писателя, как дополнение к знакомой литературе на эту тему.

О Каstellio же нашему читателю практически ничего не известно⁵⁸. Не лучше обстоит дело и в отношении Кальвина: его главные труды на русский язык не переводились, а немногие работы по реформатским церквам стали малодоступными⁵⁹. Имя Сервета, правда, постоянно упоминается в перечне жертв религиозного фанатизма, однако найти достоверное объяснение причин его столкновения с Кальвином довольно трудно⁶⁰. Поэтому нелишне рассмотреть героев книги на фоне конкретной и противоречивой обстановки той далекой поры, постараться реконструировать историко-культурный смысл их деятельности и понять социальную подоплеку их взаимоотношений.

3

...Итак, нашему взору предстает Фарель — лицо, по мнению Цвейга, предельно ответственное за последующие события. «...Полное утверждение реформированной религии в Женеве, — пишет он, — по существу является заслугой одного крайне решительного, террористически настроенного человека — проповедника Фареля». Конечно, Гильом Фарель, неистовый «поп-декламатор», если употребить выражение Ф. Энгельса, благочестивый буйн, одержимый решающей страстью — до конца обличить «римского антихриста», выделялся даже в той эпохе, весьма щедрой на исступленных религиозных фанатиков. Однако бурная активность Фареля сама по себе еще не объясняет успеха антикатолического движения в Женеве. Оно набирало силу задолго до его появления, отразив сложные социально-политические процессы, независимые от воли и желания религиозных предводителей. Так что придется вернуться на несколько десятилетий назад и хотя бы в общей форме представить себе атмосферу, в которой разворачиваются действия героев книги.

Начало XVI в. в Европе – великая эпоха. Эпоха радикального перелома в европейской культуре, когда закладывается матрица ее развития на столетия вперед. Время благородных порывов и сожжения «еретиков», увлечения античной культурой и облав на ведьм, благочестивых диспутов и изощреннейших пыток, среди которых особым уважением пользуются «испанские башмачки» и поджаривание пяток. Но все эти, казалось бы, разнородные элементы, столкновения, персонажи, тенденции как-то утрясаются, уплотняются, сообразуются в единый поток социального развития, в мироощущение, возвещающее наступление буржуазной эры.

Яростной защитницей средневековых порядков выступает католическая церковь, которая «окружила феодальный строй ореолом божественной благодати»⁶¹. Когда-то Гоббс назвал папство «привидением умершей Римской империи, сидящим в короне на ее гробу»⁶². Но в XVI в. церковь еще обладает немалой силой, и везде, где назревает или только замышляется протест против старых порядков, возникают фигуры в темных сутанах, летят папские буллы, звучат церковные проклятия, вспыхивают костры инквизиции.

Тем не менее к началу XVI в. антикатолические движения достигли высшей точки. Их социальная база была крайне пестрой: правители, добывавшиеся политической независимости; промышленники и торговцы, страдавшие от поборов и феодальной раздробленности; обедневшее дворянство и рыцарство, видящее в церкви ненасытного конкурента по обиранию подданных; интеллигенция, страдающая от мертвой церковной догмы; крестьяне, городские низы, на которых невыносимым гнетом ложилась вся эта общественная пирамида.

Однако, для того чтобы разнородные силы выступили вместе, нужна была какая-то объединяющая программа. Поводом послужил на первый взгляд малопримечательный эпизод. 31 октября 1517 г. в Виттенберге

проповедник местной церкви Мартин Лютер прибил к воротам собора тезисы, в которых обличал практику продажи индульгенций. Эти тезисы, как отмечал Ф. Энгельс, «оказали воспламеняющее действие, подобное удару молнии в бочку пороха»⁶¹.

Трудно, кажется, представить себе более неподходящую фигуру на роль социального реформатора. Выросший в нужде, в суровой богобоязненной атмосфере, Лютер с ранних лет преисполнился страхом перед неминуемой божественной карой и навязчивым желанием заслужить личное спасение. Истерзанный внутренними сомнениями, он в 1505 г. решается на крайний шаг — уйти в монастырь, чтобы ревностным, истовым служением, неумолимой аскезой и послушанием стать достойным «царства небесного».

История, однако, свидетельствует, что именно такие к себе беспощадные, охваченные страстной идеей люди могут стать «строителями мира». Нужен только какой-то механизм, способный переключить всю внутреннюю энергию на общественную деятельность так, чтобы она осознавалась как реализация прочувствованного сокровенного долга. Таким преобразователем стало обличение практики продажи индульгенций, с наибольшей очевидностью выявлявшей чисто «земное» корыстолюбие католических пастырей⁶⁴.

Первоначально Лютер вовсе не помышлял о какой-либо радикальной реформе церкви. Главная идея тезисов была в том, что для «спасения» требуется внутреннее покаяние грешника, которое нельзя заменить «внешней» денежной жертвой. «Я был один, — вспоминает Лютер, — и лишь по неосторожности вовлечен в это дело... Я не только уступал папе во многих важных догмах, но чистосердечно обожал его, ибо кто был я тогда? Ничтожный монах, походивший скорее на труп, чем на живое тело»⁶⁵.

Рим ответил угрозой отлучения и даже физической расправы над Лютером. Коса, однако, нашла на камень: виттенбергский проповедник категорически отказался подчиниться силе. Но и папа не мог уступить – конфликт получил широкую огласку. Началась стремительная эскалация взаимных резкостей, и дело кончилось тем, что 10 декабря 1520 г. когда-то образцовый монах публично сжег папскую буллу, отлучающую его от церкви. Это был неслыханно дерзкий вызов не только букве веры, но и власти могущественнейшего Рима, поступок, значение которого Ф. Энгельс сравнивал с великим творением Коперника⁶⁶.

Совершилось удивительное событие. Взгляды, затронувшие сугубо богословские проблемы, стали знаменем широкого общественного движения. Цвейг не видит особых трудностей в объяснении метаморфоз подобного рода. Касаясь, например, борьбы Кастеллио против Кальвина, он пишет во Введении: «По своей внутренней постановке задачи этот исторический спор выходит далеко за рамки своего времени. Ведь это спор не об узком богословском вопросе, не о некоем Сервете... Богословие здесь ничего не значит, это случайная маска времени, и даже сами Кастеллио и Кальвин являются здесь всего лишь представителями невидимых, но непреодолимых противоречий». В качестве последних Цвейг указывает на уже знакомое нам противоборство «полюсов, постоянно создающих силовое поле».

Можно согласиться с тем, что действительные причины конфликтов, о которых идет речь в книге, лежали не в сфере богословия как такового. Однако они никак не могут быть объяснены и ссылками на таинственные превращения «человеческого духа». Историческое значение тех или иных богословских новаций можно объяснить, лишь расшифровав объективный историко-культурный смысл, который теологические «знаки» и символы закономерно приобретали в то время. Нет необходимости

детально разбирать эту большую проблему. Нас интересует лишь один ее аспект: каким образом идея Лютера о «личной вере» как единственном и достаточном средстве спасения — таково фундаментальное положение протестантизма, в том числе и его кальвинистского варианта, — стала лозунгом широкого антицерковного движения в тогдашней Европе?

Католическая церковь выступала в качестве «наиболее общего синтеза и наиболее общей санкции существующего феодального строя»⁶⁷. «Вследствие этого всякое общественное и политическое движение вынуждено было принимать теологическую форму»⁶⁸, а чтобы «нападать на существующие общественные отношения, нужно было сорвать с них ореол святости»⁶⁹. Говоря конкретнее, церковь как социальный институт феодализма нельзя было победить, не разрушив тот догматический фундамент, на котором она основала свои претензии на господство в обществе. Эту роль играло учение о том, что спасение невозможно без посредствующей миссии церкви, без приобщения к «благодати», содержащейся только в ней. Опровергнуть же авторитет церкви можно было лишь ее же оружием, т. е. выдвинув против нее претензии на обладание «божественной» истиной не менее жесткую и авторитарную доктрину.

В рамках христианства это можно было сделать, лишь противопоставив «человеческой» ограниченности церкви всемогущество самого Бога. Иными словами, «свободу» людей от притязаний католицизма в тех исторических условиях можно было обосновать, только подчеркивая полную, абсолютную зависимость человека от Бога, его неспособность своим поведением («святыми делами» и подвигами благочестия) повлиять на «высшую» Божественную волю, на небесный Промысл. Именно поэтому реформаты прежде всего отвергали Священное Предание, утверждающее церковь как особый «божественный» социальный институт средне-

вековья, и единственным источником веры объявляли Священное писание. Цвейг неоднократно упоминает об этом «хорошо известном основном требовании Реформации», когда излагает программу Кальвина во всем следовать «Божьему слову» — Библии.

Учение Лютера формируется в русле этой логики антикатолического протеста. Между человеком и Богом, подчеркивает он, не должно быть никаких посредников. Бог дает «спасение» по своей воле, а вовсе не под воздействием домогательств грешника. Таким образом, «свободу» («спасение») в протестантской доктрине человек получает лишь постольку, поскольку он осознает себя неискоренимо «греховным существом». Если, однако, спасающая «личная вера» не является результатом человеческих усилий, то она может возникнуть (таково кардинальное положение протестантизма) лишь под воздействием «Святого Духа», свидетельствующего человеку о его «избранности», о предопределении к «спасению». Мысль эта категорично формулируется Лютером: «Мое кредо в том, что не собственной силой и разумом могу верить в Иисуса Христа, моего господина, или прийти к нему, но что Дух Святой призвал меня посредством Евангелия, просветил своими Дарами, освятил и сохранил меня в истинной вере»⁷⁰.

Тем самым все нагляднее проявляется характерный парадокс, которым отмечено становление буржуазного мирозерцания. Как известно, оно впервые заявило о себе в идеологии Возрождения с ее культом разума, свободы и самооценности человеческой личности. Но концепции гуманистов были не единственной формой становления духа капитализма. Несравненно большее влияние на массовое сознание оказало учение протестантских теологов.

Парадокс же состоит в том, что, отражая одни и те же социальные сдвиги, гуманизм и протестантизм защищают различные, если не прямо противоположные решения проблемы человека, в первую очередь его свободы и

внутренних потенций. Не удивительно, что вскоре они пришли в состояние яростной, непримиримой полемики друг с другом. Так что за психологической несовместимостью Кальвина, Сервета, Каstellio, отчетливо зафиксированной Цвейгом, стояли сложные процессы формирования антифеодалной идеологии, отразившие в свою очередь классово противоречивую суть Реформации. Наиболее известным эпизодом, предвосхитившим такую конфронтацию, стала полемика Эразма с Лютером по поводу догмата о предопределении.

Первоначально Эразм не придавал особого значения выступлению Лютера: его едва ли могла волновать перепалка на специальные богословские темы, хотя сам факт выступления против Рима он приветствовал. Позже его все больше настораживал акцент протестантов на неискоренимой испорченности человеческой натуры и враждебное отношение к разуму, к античности с ее идеалом гордого и уверенного в своих силах человека.

Сказывалось и очевидное несходство их лидеров. Лютер с гордостью подчеркивал свое крестьянское происхождение. Он писал преимущественно на народном немецком языке и, по словам Г. Гейне, «умел ругаться как рыбная торговка». Эразм — представитель интеллектуальных кругов, «аристократ духа». Он издавался на изяшной латыни, приводившей в трепет космополитическую элиту европейских университетов. Он стремился быть в стороне от острых политических коллизий, поддерживал дружеские отношения с папой Львом X, получал стипендии от различных сиятельных особ.

В свое время Лютер был в восторге от нового перевода Евангелия с греческого на латинский язык и комментариев, изданных Эразмом. Он первым написал письмо выдающемуся гуманисту. Эразм ответил осторожным одобрением его взглядов, хотя по-отечески пожурил Лютера за невоздержанность и резкость выражений. Однако выступления Лютера против Рима становились

все воинственнее и вызывали у Эразма неодобрение. В 1519 г. в личных письмах к друзьям он советует им избегать публикаций новых работ немецкого реформатора как слишком зажигательных, а спустя два года почти открыто отмежевывается от него. Лютер обозвал его «трусливым пацифистом» и больше к этой теме не возвращался.

Но здесь вмешались посторонние силы. Церковные функционеры, стремясь объяснить растущую антипапскую решительность Лютера, начали указывать на порочное влияние Эразма. Крылатой стала фраза: «Эразм снес яйцо, а Лютер его высидел». Гуманист защищался: «Из яйца, которое я снес, должна была появиться курица, Лютер же высидел бойцового петуха». Однако церковь, в том числе и новый папа Климент VII, оказывала на Эразма все большее давление, стремясь использовать его авторитет в борьбе с Лютером, и ему пришлось взяться за диатрибу «О свободе воли» (1524)⁷¹.

Эразм указывает на главный пункт своего расхождения с Лютером – на доктрину Божественного предопределения. По мнению Эразма, гуманист не может принять ее, не принося в жертву достоинство и ценность человека, у которого, настаивает он, и после грехопадения сохранилась добрая воля и склонность к нравственному усовершенствованию. В противном случае человек способен творить лишь зло и не может нести за него ответственность. Бога, считает он, наказывающего им же сотворенных людей за грехи, которых они не способны избежать, следует признать лишенным морали существом, недостойным ни почитания, ни восхваления. Приписать такое поведение «Небесному Отцу» – значит впасть в явное богохульство. Сознание человека настаивает на признании некоторой меры свободы, без которой он превратился бы в неодушевленный автомат. Во всяком случае, заключает Эразм, давайте признаем наше невежество, неспособность

примирить человеческую свободу с божественным предначертанием и принципом всеобщей причинности, но все же отвергнем предположение, которое делает человека куклой, а Бога — тираном.

Книга произвела сильное впечатление, хотя многие католики были разочарованы примирительным и нарочито философским тоном повествования. Год спустя Лютер ответил яростным посланием «О рабстве воли», в котором с еще большей решительностью утверждал абсолютную суверенность воли Бога, который ничего не предвидит по необходимости, а знает все, располагает и совершает по неизменной, вечной и непогрешимой Своей воле. Эта молния поражает и начисто испепеляет свободную волю». Воля же человеческая «находится где-то посередине, между Богом и Сатаной, словно выучный скот. Если завладеет человеком Господь, он охотно пойдет туда, куда Господь пожелает... если же владеет им Сатана, он охотно пойдет туда, куда Сатана пожелает» И категорический вывод: «...свободная воля без Божьей благодати ничуть не свободна, а неизменно оказывается пленницей и рабыней зла, потому что сама по себе она не может обратиться к добру»⁷².

Как можно видеть, Лютер оперирует не аргументами философского порядка (например, свободная воля противоречит принципу причинности и т. п.), но в основу кладет знакомую нам идею всемогущества Бога, который сам определяет судьбы людей независимо от их добродетелей. Понять его мотивы люди принципиально не в состоянии: «Если же Его справедливость была бы такой, что человеческий разум мог бы понять, что она справедлива, то, конечно, она не была бы божественной, а несколько не отличалась бы от человеческой справедливости»⁷³. Отметим, что именно этот трактат оказал решающее воздействие на формирование взглядов Кальвина.

Пройдет совсем немного времени, и сходные проблемы окажутся в центре столкновения Кальвина, Сервета и Кастеллио. Однако действовать будут личности более решительные и бескомпромиссные. К тому же и время сыграет свою роль: первоначально аморфная идеология Реформации расколется на противостоящие и осознавшие свою непримиримость позиции. А потому и схватка будет резче и трагичнее.

4

Лютер и Кальвин – центральные фигуры протестантизма, в истории их имена стоят рядом. А между тем они удивительно несхожи по личной судьбе, психологическому облику, по конечным результатам своей деятельности. О Лютере мы уже говорили: он выступил против Рима, побуждаемый прежде всего личным опытом богопознания. Он прокладывал неизведанный богословский маршрут и заранее не мог увидеть весь его путь. Прежде чем объявить миру о своих теологических новациях, он должен был победить сомнения в собственной богобоязненной душе. Каждый шаг, отделявший его от Рима, давался с трудом.

Кальвин моложе Лютера на 26 лет – срок для того бурного времени огромный. Протестантские идеи он застаёт уже сложившимися. Для него они – не продукт внутренних терзаний, но готовый предмет для размышлений. Кальвин получил серьезное образование. Особенно полезным оказалось изучение римского права, приучившего его к точному логическому мышлению и лапидарности стиля. Он профессионально занимается античной культурой и в 1532 г. публикует проникнутый гуманистическими настроениями комментарий к трактату Сенеки «О милосердии», засвидетельствовавший его незаурядные способности.

Постепенно интересы Кальвина склоняются к теологии, на языке которой тогда обсуждались острые социальные проблемы. Хотя позиции католической церкви во Франции оставались прочными, общественность Парижа была хорошо знакома с идеями Лютера и его известного сподвижника Меланхтона. Они все более завладевают умом молодого богослова, в конце 1532 г. Кальвин порывает с католицизмом и вскоре становится проповедником протестантской доктрины. Об этом переломе он писал в несвойственном ему взволнованном стиле. Божественная истина, вспоминает он, как молния, озарила меня, и я понял, в какой бездне заблуждений, в какой глубокой тине погрязла до тех пор моя душа. «И тогда, о Боже, я сделал то, что было моим долгом, и со страхом и слезами, проклиная свою прежнюю жизнь, направился по Твоему пути»²⁴. Не будем, однако, умиляться этими сантиментами. Они представляются нам примером не столько автобиографического, сколько агиографического жанра, весьма характерного для последователей протестантизма, верящих в собственное «избранничество».

Антикатолические выступления молодого проповедника привлекают внимание не только прихожан, но и служителей инквизиции, и Кальвин вскоре вынужден бежать из Парижа. В конце концов он останавливается в Базеле, где в 1536 г. издает свои «Наставления в христианской вере».

Цвейг прав: труд этот стал делом всей жизни Кальвина. Он подготовил шесть изданий, и каждое свидетельствовало о его неустанной работе. Верно и то, что основные идеи «Наставлений» оставались неизменными — такими, как они были запечатлены 26-летним теологом. Публикации защитников протестантизма в ту пору не были редкостью, но труд Кальвина был единственным, который излагал протестантскую доктрину в систематической, безжалостно логической форме. Идея об абсолютном предопределении была сформу-

лирована в нем с такой неумолимой последовательностью, которая порой пугала даже его самого. Вскоре сочинение Кальвина было признано энциклопедией протестантской мысли.

В марте 1536 г. Кальвин проездом остановился в Женеве, где состоялась его встреча с Г. Фарелем, выразительно и точно описанная Цвейгом. Это действительно было время нарастания антикатолического движения в городе, постепенно освобождавшегося от власти Рима. Оно, однако, имело долгие исторические корни не столько религиозного, сколько политического характера. Речь шла о борьбе жителей города за независимость от герцогов Савойи и власти назначаемых ими епископов¹³. Особой остроты эта борьба достигает в 20-е годы XVI в., когда так называемые патриоты, или «дети Женевы», подняли открытое восстание. Епископ призвал на помощь войска герцога, которые подавили протест. Его действия, направленные против городских властей, вызвали взрыв антикатолических настроений, и в 1527 г. он вынужден был бежать из города. В 1530 г. соседний Берн, где за два года до этого победили протестанты, ввел свои войска в Женеву, которые изгнали посланцев герцога. Постепенно меняется и социальный состав органов городского самоуправления. На смену патрицианским и клерикальным слоям приходят крупное купечество и предприниматели. Городской совет проводит ряд мер против католической церкви: сокращает число приходов, уменьшает финансовую помощь священникам, негласно поддерживает антикатолические выступления и т. п. Осенью 1532 г. в эту тревожную атмосферу, словно болид, врывается Фарель и начинает свой крестовый поход против Рима. Однако церковь еще пользуется серьезной поддержкой, и соотношение сил постоянно меняется. Поэтому неистовая активность Фареля первоначально не дает никаких результатов, и его с шумом выдворяют из города.

Шаг за шагом Реформация одерживает в городе верх. В первую очередь сказывается растущее влияние Берна. В 1535 г Женева заключает с ним договор о «вечном мире», который гарантировал ей независимость. Однако в свою очередь Женева обязывалась не вступать в союзы с другими государствами, не прибегать к посторонней помощи, причем залогом союзнических отношений должно было послужить единомыслие в вопросах веры. В процессе подготовки договора протестантизм был объявлен официальной религией города, отменена месса, запрещены иконы, посещение реформированных церквей было признано обязательным.

Именно совокупность этих совершенно конкретных общественно-политических факторов пролагала путь к победе Реформации и в конечном счете обеспечила непререкаемую власть Кальвина.

Нетрудно заметить, что Цвейг довольно пристрастно относится к отбору исторических фактов. Так, он подробно рассказывает о первых 18 месяцах пребывания Кальвина в Женеве, а затем лишь мимоходом упоминает о его жизни в Страсбурге. Между тем этот период длился с апреля 1538 по сентябрь 1541 г., т.е. больше трех лет. Именно в эти годы затянулся узел причудливого исторического детектива, решительно изгнав Кальвина, Совет города круто меняет свою позицию и смиренно, почти униженно просит его вернуться обратно, всячески старается ублажить изгнанника и даже за казенный счет презентует ему сюртук стоимостью в 6 талеров. Чем не сюжет для исследования человеческих душ!

Но добровольное приглашение городскими властями Кальвина с трудом укладывается в общий замысел Цвейга. И он пристрастно рассуждает о портрете Кальвина с лицом, «подобным карсту» (хотя, скажем, на других портретах Кальвин выглядит вполне добрым, задумчивым человеком), а причинам его возвращения

отводит всего несколько фраз: он приводит заведомо несерьезную аналогию с судьбой Цезаря, Наполеона, Гарибальди, намекает на происки католических служителей, на бесталанность преемников Кальвина, на упадок нравов. Но все это внешние факты, которые-то и нуждаются в объяснении.

Между тем положение дел в Женеве принимало весьма серьезный оборот. Действительно падали нравы, росли беспорядки, увеличивалось число преступлений. Так, за три года из четырех синдиков — высших исполнителей Совета города — троим был вынесен смертный приговор, а четвертого спасла лишь внезапная кончина. Общий ход событий определялся борьбой между клерикалами и дворянами, с одной стороны, и поднимающимися буржуазными слоями — с другой. Одновременно активизируются городские низы, связывающие с Реформацией надежды на радикальные, социальные преобразования. Правда, постепенно бюргерская верхушка добивается контроля над городским самоуправлением, но положение остается весьма тревожным, так что озабоченность правителей Женевы объясняется не общими моральными сетованиями, но конкретными политико-экономическими соображениями. «Предприниматели, которые контролировали Совет, должны были с неодобрением относиться к этим беспорядкам, так как они мешали торговле»⁷⁶. Они все острее ощущали потребность в сильной власти.

Немаловажную роль сыграло одно событие, чисто цвейговское по напряженности и эффектности.

Приободрившиеся сторонники изгнанного епископа стали готовиться к триумфальному возвращению в Женеву. В качестве первого шага было решено обратиться со специальным «отеческим увещеванием» к жителям города. Написать его поручили кардиналу Якопо Садолето — лучший выбор сделать было трудно. Многолетний помощник папы Льва X, признанный знаток ан-

тичности и богословия, кардинал был мастером полемики. Составившее 12 страниц обращение «К дорогим братьям, синдикам, Совету и гражданам Женевы» (1539), призывающее их вернуться в лоно оплакивающей их потерю церкви, — документ удивительной силы. Враги католичества, писал он, распались на враждующие фракции, каждая из которых жаждет власти (нескрываемый намек на Кальвина). А католическая церковь едина на протяжении многих веков. Так неужели, вопрошал кардинал, истина на стороне многочисленных, борющихся между собой групп, а не древней «матери-церкви», наследующей многовековой опыт и творения блестящих умов?

Это был громкий вызов, и интеллектуальная Европа замерла в недобром предчувствии.

Совет Женевы поблагодарил велеречивого кардинала и всерьез задумался об ответе. Но, как выяснилось, в богатом городе не было никого, кто решился бы скрестить оружие с Садолето на поприще изящной и взволнованной латыни. А между тем все больше католиков потянулось в Женеву, росло число ее граждан, желавших освободиться от присяги на верность протестантской церкви, оживились и эмигранты, противники Реформации. Замаячила реальная угроза реставрации прежних порядков, в том числе и утраты политической независимости города.

Опальный Кальвин неотступно следил за событиями и написал ответ в 7 дней. Даже сегодня, спустя более четырех столетий, его краски не потускнели. В спокойной, намеренно доброжелательной форме он разобрал все доводы кардинала, убедительно нейтрализовал намеки на собственное властолюбие, противопоставил образованности папского двора непререкаемую мудрость Священного Писания. Это была работа высокого профессионала, и протестантский мир вздохнул с облег-

чением. Даже Лютер, не очень жаловавший своего резвого коллегу, прорычал из Виттенберга: «Я в восторге от того, что Бог взрастил человека, который... завершит войну против антихриста, начатую мною»⁷⁷. Кардинальская ученость отступила перед страстной отповедью, и дальнейших комментариев из Рима не последовало. Движение за возвращение Кальвина получило дополнительный импульс.

5

Современник и очевидец фашистских манифестаций, подавления свободомыслия, оргий сожжения книг, терроризма гестапо, колючей проволоки, опутавшей Германию, Цвейг с поразительной узнаваемостью деталей повествует о деспотических порядках, которые Кальвин ввел в Женеве, – о пустых улицах, централизованной, а позже и добровольной слежке и доносах, о мелких регламентациях каждого шага человека, о жестких репрессиях против личной свободы и независимости. И конечно, читатель воспринимал эту гнетущую картину как обличение нацистского режима.

Цвейг постоянно подчеркивает неумолимую решимость, с которой Кальвин устанавливал свой «закон и порядок». Что же стояло за такой непреклонностью? Ответ писателя однозначен: казарменная обстановка в одном из красивейших и в прошлом жизнерадостных городов Европы объясняется тем, что Кальвин все «сумел подавить ради своего учения».

А в чем же реальный смысл этого учения? Стоят ли за ним какие-то социально значимые интересы, либо все сводится к деспотическим вождениям и маниакальной жестокости одного человека?

Цвейг отмечает, что стержень учения Кальвина составило «закоснелое учение о предопределении», которое, по его мнению, означало «полный отход от пер-

воначального круга мыслей Реформации». Иными словами, оно расценивается как в общем необязательный компонент протестантизма, как вызов здравому смыслу, свидетельство невыносимого характера женеvского реформатора. Примерно то же самое он говорит, прослеживая полемику Каstellio с Кальвином.

Выявление социально-исторического смысла доктрины предопределения может объяснить мотивы и характер деятельности женеvского реформатора, учение которого, по словам Ф. Энгельса, явилось «подлинной религиозной маскировкой интересов тогдашней буржуазии...»⁷⁸. Не будем конкретизировать это суждение. Главное, пожалуй, мы сказали: выступая против Рима, протестанты учению о церкви как единственному средству «спасения», противопоставляли концепцию «личной веры», обусловленной для человека непостижимой волей Бога, «избирающего» тех или иных людей «к свету». Догмат абсолютного, совершившегося еще до рождения человека предопределения — логическое следствие этой концепции.

Подчеркнем другой существенный момент. Протестантская идеология соответствовала реальному обыденно-житейскому опыту, отразившему стихийно складывающиеся представления о равенстве людей, о «внутренней» свободе человека, о его долге и призвании, а поэтому стала эффективным средством стимулирования специфически буржуазной активности.

Так что единство, однотипность положений, которые прослеживаются в различных вариантах протестантизма, — не логическое и умозрительное. Это единство опыта массового сознания, отразившего становление буржуазного мира. Однако, как мы уже отмечали, в Реформации участвовали различные классы и социальные слои, что неизбежно вело к возникновению неодинаковых, нередко враждующих течений внутри протестантизма. Можно сказать еще определеннее: идейную борьбу той поры нельзя сводить к конфронтации католиче-

ства и протестантизма в его лютеро-кальвиновском варианте. Это было время резкой активизации движения народных масс, нашедшей наиболее яркое выражение в Великой крестьянской войне в Германии, идеология которой также выступала в религиозной оболочке. Наряду с бюргерской существовала народная реформация, выдвигавшая несравненно более радикальные социальные требования, по-своему отражавшиеся в интерпретациях традиционных христианских положений и сюжетов. Именно в таком русле формировались взгляды Томаса Мюнцера, идеологов анабаптистов и других сект народной Реформации⁷⁹.

Одним словом, обращаясь к этой далекой эпохе, выясняя характер взаимоотношений ее героев, мы должны воссоздавать не только ее конкретную социальную структуру, но и реальное общественно-культурное значение символов, «знаков», образов религиозного языка, в котором выражалась ее идеология. Лишь такой подход дает возможность как понять расстановку борющихся сил, так и объяснить, почему, казалось бы, незначительные богословские нюансы становились поводом для непримиримых столкновений. Здесь же и ключ к разгадке взаимоотношений Кальвина, Сервета и Кастеллио.

Цвейг подчеркивает безлюдность Женевы во времена Кальвина. Она предстает как территория, населенная безликими статистами. Это анонимные «чужаки», «французы», «благородные патриции», «уважаемые отцы семейства», никак не различимые по своему социальному положению, намерениям, интересам. В их блеклом, одномерном мире не возникает никаких самостоятельных идей, движений, импульсов, они — просто декорации, по которым пробегают тени главных персонажей. Такой акцент вполне соответствует как представлениям писателя о пружинах общественно-исторического процесса, так и обличительному пафосу книги.

Однако при объяснении взаимоотношений героев произведения следует иметь в виду, что речь идет о крупном городе (в ту пору свыше 10 тыс. жителей) со своей сложной коммерческой, торговой, промышленной деятельностью, с различными социальными группами и организациями, прочными свободолюбивыми традициями. Здесь постоянно вспыхивали народные волнения, особенно обострившиеся в период борьбы за независимость, раздавались требования реформации церкви «снизу», а позже влияние приобрели идеи анабаптизма и пантеизма, покушавшиеся не только на догматы кальвинизма, но и на власть его основателя. Именно эти серьезные социально-экономические противоречия объясняют непримиримость Кальвина в преследовании противников своего учения. Они же позволяют понять, почему он столь беспощадно преследовал Сервета.

Если посмотреть на книгу как на чисто художественное произведение, то приходится признать, что наиболее полнокровным и убедительным получился образ Кальвина. Он живой, жесткий, а главное — действующий и легко подминает под себя другие персонажи. При этом, как ясно показывает автор, Кальвин действует не ради каких-то мелочных, корыстолюбивых целей, но исходит из духовных идеалов, непреклонен в защите высших Божественных принципов. Книга, однако, называется «Совесьть против насилия», а совесьть пока не приобрела той художественной неотразимости, которая предполагалась замыслом писателя. Нужно, значит, еще пробить брешь в непроницаемой духовной величественности «женевского папы».

И тогда на закляние отдается Мигель Сервет. Мы имеем в виду не исторический факт, от писателя не зависящий, а тот образ Сервета, который создает автор, вводя его в общую фабулу повествования.

Цвейгу лучше всего удаются предельно драматические, напряженные сцены, и страницы, повествующие о суде и казни Сервета, пожалуй, наиболее выразительные и запоминающиеся. Однако роль, которая была ему отведена в развитии сюжета (а именно роль своеобразного «запальника» последующей борьбы Каstellio против Кальвина), обеднила, схематизировала подлинный облик ученого и теолога. Это, вообще говоря, не случайно. Не Сервет, а Каstellio мыслится Цвейгом в качестве главного оппонента Кальвину, а поэтому в образе испанского теолога он концентрирует лишь те черты, которые позволяют представить главный поединок в предельно драматической форме.

Мигель Сервет вовсе не был нервическим, бессистемным дилетантом. Человек глубоких, стойких убеждений, он был одним из образованнейших людей своего времени. Сервет серьезно изучал древние языки, математику, теологию, астрономию, право в университетах Сарагосы и Тулузы, а впоследствии — медицину, философию и географию в Парижском университете. Здесь же он получил звание магистра искусств и доктора медицины, читал лекции по математике, астрономии и географии. Он был лично знаком со многими выдающимися мыслителями своего времени и своими обширными знаниями во многих областях (о чем упоминает Цвейг в связи с изданием «Географии» Птолемея) был обязан не только природной одаренности, но и поразительному трудолюбию и целеустремленности.

Конечно, сейчас мирозерцание Сервета, включавшее элементы пантеизма, неоплатонизма, каббалы, астрологии и т. п., представляется образцом эклектичности. Но в ту пору подобное сочетание было не столь редким, особенно для представителя теологии, претендовавшей на роль «науки наук». Уже радикальность трактата Сервета о Троице (напомним, что он издал его в 1531 г. —

за пять лет до «Наставлений» Кальвина) неверно объяснять запальчивостью двадцатилетнего богослова, кстати сказать, проявившего удивительную начитанность в трудах «отцов церкви». Что же касается его принципиальной оценки католического вероучения, оценки, которой он остался верен до конца, — это итог напряженных раздумий и богатейшего жизненного опыта.

Сервет защищал доктрину так называемого христоцентрического пантеизма. Не станем в деталях разбирать это сложное учение, опирающееся на многовековые традиции. Отметим лишь главное. Единственной божественной личностью Сервет признавал Бога-отца. Святой Дух — это не личность, но проявление, сила, обнаружение Бога-Отца, проникающая весь материальный мир. Сервет также называет его «океаном идей», «несотворимым светом», «Христом». В отличие от него Иисус — это земной сын Бога в прямом смысле слова, которого Мария родила от Христа, и он вовсе не является бессмертным существом. Совершенно очевидно, что такие представления решительно расходились с пониманием догмата Троицы как католиками, так и протестантами, что и обеспечило их тесное сотрудничество в его преследовании. Сервет выступал против догмата об абсолютном предопределении и в соответствии с давней гуманистической традицией настаивал на свободе воли человека в получении спасения. Он резко критиковал идеологов Реформации за игнорирования так называемого освящения, которое, по его мнению, совершается посредством крещения в возрасте 30 лет (в этом, кстати сказать, проявилась его близость к идеям анабаптистов). Он выступал за веротерпимость, против любого насилия в вопросах веры. Словно предчувствуя свою трагическую участь, молодой Сервет, например, писал: «Казнить людей за то, что они ошибаются в понимании Писания, кажется мне несправедливостью»⁸⁰.

Взгляды Сервета — существенный элемент духовной жизни XVI в. Он был одним из наиболее талантливых и решительных представителей унитаризма, или антитринитаризма, — социально значительного движения, направленного против господствующей церкви. Его основные элементы стали складываться уже во II в., в период ожесточенных споров о догмате Троицы, завершившихся его принятием на Никейском соборе (325). Последующие столетия выдвинули немало противников этого догмата, но цельное оформление «ересь» получает в XV — XVI вв. Ее последователи активно действовали в Италии, Швейцарии, Германии, а также в Польше и Литве, где были известны под именем социниан, ариан, польских братьев, буднеистов и т. п. Аналогичные воззрения в России развивались Феодосием Косым.

В эпоху Реформации унитаризм играл совершенно определенную идеологическую роль. Он выступал как оппозиция средневековой схоластике и духовному диктату церкви. Унитаристы отстаивали право свободного толкования Библии с позиции разума, отвергали догмат искупления, признавали способность людей к нравственному самоусовершенствованию⁸¹. Наиболее радикальные из них приходили к деизму и выдвигали лозунги социального равенства. Разумеется, Сервет высшим авторитетом знания объявляет Библию. «Даже сокровища естественных наук скрыты в Христе», — заявляет он. Но для того, чтобы их извлечь, продолжает Сервет, следует опираться на конкретные исследования природы. Кстати сказать, идея малого круга кровообращения, на 75 лет предвосхитившая открытие Гарвея, была высказана им в теологическом труде.

По ходу дела отметим одну путаницу, которая встречается в популярных работах. Они характеризуют Сервета как жертву религиозной нетерпимости, ссылаясь на высказывание Ф. Энгельса: «...протестанты перешагивали католиков в преследовании свободного изучения природы. Кальвин сжег Сервета, когда тот вплот-

ную подошел к открытию кровообращения...»⁸². Обычно это эта оценка понимается в том смысле, что Сервет был сожжен, поскольку он близко подошел к этому открытию. Такое толкование, не соответствующее историческим фактам, искажает смысл суждения Ф. Энгельса. Акцент в нем сделан на *свободном* «изучении природы». Кальвину, естественно, не было никакого дела до медицинских познаний Сервета. Но последний выдвигал и практически осуществлял собственное право на толкование Библии, высказывался за религиозную терпимость, отвергал фундаментальный догмат христианства, а поэтому в его глазах был опаснейшим «еретиком». Предельно красноречиво высказался Теодор де Без, верный последователь Кальвина: «Лучше иметь дело с тираном, чем с той анархией, той распушенностью, которая неизбежно может создаться при свободе мнений»⁸³.

Конечно, образцом такой «анархии» в глазах Кальвина прежде всего выглядели идеи анабаптизма и пантеизма: они имели немалое влияние в Женеве и представляли реальную угрозу авторитету и власти «женевского папы», тем более что в начале 40-х годов вновь усиливается недовольство правлением Кальвина, объединившее различные социальные слои и группы. Его противники добиваются значительного влияния в Большом совете, почти открыто распространяются оценки учения о предопределении как «еретического», а фраза «Кальвин взваливает собственные грехи на Бога» звучит как пароль к действию. Осложняются и отношения с соседними протестантскими городами. Так, бернские власти даже запрещают ввоз работ Кальвина о предопределении. В Кальвине растет подозрительность, в письмах этого периода он часто жалуется на готовящиеся против него заговоры. В такой обстановке неожиданное появление Сервета, его давнего и известнейшего противника, не на шутку испугало всевластного правителя и вызвало желание одним ударом расправиться с существующей оппозицией.

Именно эти социально-политические моменты объясняют неистовое стремление Кальвина добиться «показательной» казни Сервета в собственном городе, о чем подробно и ярко рассказано в книге.

После сцены сожжения Сервета в поле зрения читателя вновь появляется Каstellлио, публично выступивший против терроризма Кальвина. Как мы отмечали, это центральный персонаж книги, во многом олицетворяющий сокровенные думы и социальные надежды Цвейга. Естественно, что именно образ Каstellлио будет доминировать своей яркостью, убедительностью, художественной достоверностью. Однако (выскажем чисто читательское, а следовательно, субъективное суждение) этого не получилось. Рассказ о Каstellлио не приобрел той живописности и динамизма, которыми отмечены картины кальвиновской Жене́вы, суда и сожжения Сервета. Наступает момент, когда теряется начальная ритмика и автор рискует наскучить читателю пересказом полемики Каstellлио против Кальвина.

В чем же дело? Может быть, причина в скудости достоверных свидетельств о жизни Каstellлио, которые позволили бы создать его более полнокровный образ? Едва ли это главное. Драматическая судьба гуманиста и его идейное наследие давно привлекли внимание многих исследователей⁸⁴. Напомним, что еще М. Монтень писал: «Мне известно, что, к величайшему стыду нашего века, у нас на глазах умерли, не имея, чем утолить голод, два человека выдающихся знаний Лилио Грегорио Джиральдо в Италии и Себастьян Каstellлион в Германии...»⁸⁵. С того времени составила обширная литература, среди которой выделяется 2-томное исследование Ф. Бюиссона (оно упоминается Цвейгом), потратившего 30 лет на изучение источников о жизни Каstellлио⁸⁶. К тому же нехватка фактов не могла сказаться на художественном качестве произведения такого опытного и блистательного писателя, каким был Цвейг. Значит, причина в чем-то другом.

В образ Каstellлио Цвейг, несомненно, вложил представления о собственном месте в обостренной идеологической ситуации середины 30-х годов. Отсюда особая возбужденность стиля, когда речь заходит о Каstellлио, и те поистине щедрые жертвы, которые приносит писатель, чтобы утвердить его историческое величие. Напомним слова Введения: «Время от времени Эразм решается из укрытия послать пару стрел в лжепророков; Рабле, накинув шутовской балахон, бичует их жестоким смехом; Монтень, этот благородный и мудрый философ, в своих эссе находит красноречивейшие слова, но серьезно вмешаться и предотвратить хотя бы один из этих гнусных актов гонения и казней не решается никто». Да и известные выступления Вольтера, а позже Золя, по мнению Цвейга, не идут в сравнение с поведением Каstellлио, рискующим своей жизнью. С подобной категоричностью и самим принципом оценок едва ли можно согласиться. Отдельные периоды в истории культуры и имена, которые определили ее основное русло, имеют свой четкий историко-общественный смысл и достаточно непроницаемы для субъективистских суждений. Здесь никак не обойтись без понятия таланта и оценки реального влияния на духовное развитие общества – критериев, от которых в данном случае Цвейг отвлекается.

Но дело даже не в том, что Эразм, Рабле, Монтень не могут служить материалом для пьедестала Каstellлио, главное в том, что он в таком пьедестале не нуждается.

Цвейг пишет о Каstellлио в самых возвышенных тонах. Он даже называет его «самым образованным человеком своего времени». Конкретный человек, носивший имя Себастьяна Каstellлио и проживший всего 48 лет, был как-то проще и значительнее. Своими чувствами, бранным трудом он был прежде всего связан с землей, на которой вырос, с людьми, среди которых про-

шла его юность. Выходец из бедной крестьянской семьи, «всею своею жизнью, всею деятельностью он доказал, что суровая житейская школа, пройденная им в детстве, начала нравственности, в которых он был воспитан, оставили в нем глубокий, неизгладимый след»⁸⁷. Это проявилось в его последовательном демократизме, в уважении к разуму и духовной свободе, в решительном неприятии религиозного фанатизма, что неминуемо привело его к столкновению с Кальвином.

Кастеллио был гуманистом и испытал сильное влияние Эразма. Он постоянно подчеркивал достоинство человеческой личности, право человека мыслить и поступать в соответствии с собственным разумом и совестью. При этом в отличие от идеологии Возрождения, носившей в сущности элитарный характер и адресовавшейся к интеллектуалам, высокообразованным личностям, Кастеллио специально подчеркивал свое уважение к «простакам», необразованным людям, крестьянам, ремесленникам, едва умевшим читать, видел в них носителей высокой нравственности и житейской мудрости, не всегда доступной образованным и богатым людям.

Разумеется, он был глубоко верующим человеком. Однако в противоположность Лютеру и Кальвину, апеллировавшим к непостижимой воле Бога, к вере, имеющей сверхъестественный источник, он отстаивал религиозную веру как сознательное убеждение. По его мнению, лишь человеческий разум, опирающийся на показания чувств, правомочен решать, что есть истина. Знание о существовании Бога, о его милосердии, писал он, убедительно доказано разумом и опытом, так что ни один разумный человек не станет его оспаривать⁸⁸. Он решительно выступал против людей, «запрещающих нам смотреть на вещи нашими глазами, добивающихся, чтобы мы верили вопреки свидетельству разума»⁸⁹.

Эти воззрения объясняют мотивы и направленность его активной педагогической деятельности. Кастеллио был одним из первых, кто целеустремленно пытался передать свои знания простым людям. На свой титанический труд по переводу Библии он решился лишь для того, чтобы сделать ее доступной неискушенным читателям, тем, кого презрительно именовали *idiots*. В предисловии к переводу он подчеркивал: «Имея в виду одних *idiots*, я в своем переводе старался употреблять самые простые, общеупотребительные и общепонятные слова и выражения»⁹⁰.

Л. Н. Толстой отмечал особую заслугу М. Монтеня в том, что он «первый ясно выразил мысль о свободе воспитания». Эту оценку можно в полной мере перенести на деятельность Кастеллио — младшего современника Монтеня. Многие исследователи обоснованно связывают с ним радикальную реформу в системе и принципах обучения. Главное внимание он уделял развитию сознательного понимания, самостоятельного восприятия, поощрял сообразительность и любознательность. Написанное им в форме диалога пособие (о нем упоминает Цвейг) долгие годы служило общепринятым учебником для духовных школ Германии. Особое внимание Кастеллио уделял нравственному воспитанию своих учеников, стремился привить им чувство ответственности, стойкости в своих моральных убеждениях. Трудно поверить, что в ту жестокую эпоху («свинцовое время», по выражению Монтеня) в наставлениях по религии можно было прочесть: «Деятели добра и истины, сыны Божии, те, кто, поистине суть люди справедливые, — все они составляют лишь ничтожное меньшинство. И знайте твердо, что быть на стороне этого меньшинства, значит не иметь за себя ни поддержки толпы, ни помощи со стороны великих и сильных, Богатых мира сего»⁹¹.

Все это закономерно привело Кастеллио к активной борьбе за принцип веротерпимости, который в XVI в. стал одной из главных политических проблем, далеко выходящей за рамки отношения к той или иной религиозной доктрине. Именно Кастеллио принадлежит заслуга в его детальном и глубоком обосновании, которое оказало решающее влияние на последующие концепции свободы совести.

Самое же главное, пожалуй, в том, что окружающим его фанатичным честолюбцам, опьянившим себя идеей божественного избранничества, а потому готовым на любую жестокость, обман, клевету, Кастеллио противопоставил цельность и естественность человеческой природы, всегда последовательной и искренней, черпающей внутренние силы из нравственной убежденности, из сознания собственного долга. Величие Кастеллио в том, что он ярко и талантливо выразил мироощущение и социальный идеал, которые только угадывались в движении человеческой истории.

Так что Цвейг имел все основания рассматривать именно Кастеллио в качестве символа совести и человеколюбия, и его восторженные оценки этого выдающегося гуманиста вполне оправданны. Жаль только, что его живой облик испытал воздействие абстрактной и упрощенной концепции истории. В самом деле, Кастеллио выступает у Цвейга в амплу благородного, а поэтому одинокого рыцаря духа, окруженного тупыми, враждебными силами. Между тем у Кастеллио было много верных друзей и единомышленников, которые оказывали ему посильную поддержку. Можно указать на анабаптистов, воззрения которых он во многом разделял. Имеются свидетельства, что он сочувствовал взглядам антитринитариев. Кстати сказать, это позволяет лучше понять и ход событий, описываемых в книге. Так, вовсе не случайной была дружба Кастеллио с мужественным

проповедником анабаптизма Давидом Иорисом, который также выступил в защиту Сервета не только как жертвы фанатизма, но и мыслителя, близкого ему по духу

Особое место Каstellлио в замысле писателя приводит к тому, что Цвейг недостаточно внимателен к специфическим, конкретно-историческим мотивам поведения Каstellлио, к тем многообразным связям, которые соединяли его с бурной духовной жизнью своей эпохи. Тем самым нарушаются цельность, органичность его образа, ему не хватает самодвижения, собственной психологической наполненности, и он выступает порой как простой передатчик, рупор идей и переживаний автора.

Не будем дальше характеризовать взгляды Каstellлио и развитие его взаимоотношений с Кальвином — об этом подробно рассказывается в книге. Остановимся лишь на заключительной главе «Крайности сходятся», в которой Цвейг набрасывает что-то вроде исторической ретроспективы, прослеживает и объясняет судьбы духовного наследия Кальвина и Каstellлио. По его мнению, она полна загадок и таинственных метаморфоз. После смерти Каstellлио, констатирует Цвейг, драконовские порядки, установленные Кальвином, долгие годы не претерпевают существенных изменений. В когда-то «веселом городе Женеве» постепенно замирает музыкальная и театральная жизнь, исчезают пышные карнавалы, уличные шествия, торжественные и красочные церковные церемонии; блекнет одежда граждан, и восторженное восприятие искусства сменяется пуританской простотой и строгостью нравов. Причины писатель объясняет на удивление просто: старики, помнившие о свободолобивом прошлом, умерли, а молодое поколение восприняло пуританские нравы как само собой разумеющееся. Цвейг не скрывает ужаса, который он испытывает при мысли, что режим Кальвина мог бы распространиться и на другие страны, оставив Европу «без

музыки, без живописи, без театра, без танца, без своей роскошной архитектуры, без великолепных празднеств, без утонченной эротики, без изысканного общения».

Для этого, кажется, имеются серьезные основания: властолюбивым мечтам Кальвина «тесно в маленьком швейцарском городе; неукротимая воля этого фанатика хочет распространиться над всеми странами, он желает подчинить своей тоталитарной системе всю Европу, весь мир». Больше того, констатирует писатель, эти желания во многом сбываются: «Уже Шотландию подчинил ему его легат Джон Нокс, уже Голландия и частично Скандинавские страны прониклись духом пуританизма, уже вооружаются гугеноты Франции...». И везде, где устанавливается диктатура реформатских идеологов, искореняется художественная орнаментовка истории. Но оказывается, серьезные опасения напрасны: таинственный «дух истории» способен укус превратить в благородное вино. «И учение Кальвина быстрее, чем можно было ожидать, утратило свою непримиримую нетерпимость», и «именно кальвинизм, который особенно яростно стремился ограничить индивидуальную свободу, породил идею политической свободы, и Голландия, и Англия Кромвеля, и Соединенные Штаты... дали пространство либеральным, демократическим государственным идеям».

В общей форме Цвейг довольно точно описывает исторические пути кальвинизма в постреформационное время. Но конечно, чтобы до конца понять их, ссылок на мутации «духа истории», на его неизбежные «отливы и приливы» недостаточно.

Протестантизм утверждал образ жизни, который в наибольшей мере способствовал формирующемуся капиталистическому укладу. Роскошь, великолепные праздники, мотовство — характерные черты быта высших сословий феодального общества. Формирующаяся буржуазия выступила с требованием дешевой церкви. Протестантская этика возве-

ла в ранг божественного признания специфически буржуазную деятельность, прославляя трезвость, умеренность, дисциплинированность, трудолюбие⁹². Не роскошь, наслаждения, праздность, но целенаправленная деятельность, холодный расчет, неукротимая энергия и самопожертвование в достижении собственных целей – вот пути истинного благочестия. «Мы верили в Бога и платили наличными» – этот лозунг американских пуритан точно передает суть нового образа жизни, который насаждал Кальвин.

«Именно там, где религия Кальвина стала законом, реализовалась идея Кастеллио», – пишет Цвейг. Эта фраза обретает содержание, если учитывается роль кальвинизма в становлении буржуазной власти. По словам Энгельса, Лютер «предал князьям не только народное, но и бюргерское движение», а «лютеранская реформация в Германии вырождалась и вела страну к гибели...». Иначе он оценивает историческую роль учения Кальвина: «Его догма отвечала требованиям самой смелой части тогдашней буржуазии»; «в кальвинизме нашло себе готовую боевую теорию второе крупное восстание буржуазии»⁹³.

Кальвинизм был наиболее решительным, последовательным и боевым течением в бюргерской реформации, и он во многом способствовал приходу к власти крупной буржуазии, ликвидации феодальных порядков, мешающих развитию рыночных отношений⁹⁴. В эпоху, когда контрреформация перешла в атаку, кальвинизм создал монолитную организацию людей, почитавших себя «избранниками Божьими», непреклонными в достижении своих целей, которые они расценивали как высшее «небесное» предназначение. Но духовная деспотия, которую устанавливали последователи Кальвина, была направлена не только против католической церкви как оплота феодализма. Она жестоко подавляла все проявления народного протеста, проявления инакомыслия, свободы мнения. И не случайно в протестантских странах постоянно возникали движения социального протест-

ста, оформлявшиеся в «народные», радикальные секты, проникнутые духом гуманизма и человеколюбия, не случайно (здесь Цвейг неточен) движение за религиозную терпимость в Новом Свете начиналось с борьбы против теократической власти пресвитериан (кальвинистов), бывших оплотом английской короны. В этой динамике развития — от аскетизма к праздной, уже буржуазной роскоши, от суровой монолитной армии Кромвеля к буржуазному демократизму, от теократии к принципу отделения церкви от государства — и обнаруживаются сложные, порой причудливые и не поддающиеся чисто рационалистическому объяснению судьбы духовного наследия Кальвина и Каstellio.

Жизненный путь Стефана Цвейга отмечен восторгами многочисленных читателей и горькими минутами забвения, ощущениями надежной близости единомышленников и скорбного одиночества, радостью свободного творчества и насильственной вовлеченностью в катастрофические процессы, оставившие в душе лишь отчаяние и пустоту. «Я постоянно, — вспоминает он, — оказывался в той самой точке, где землетрясение буйствовало особо неистово». Были и какие-то нелепые случайности, отравлявшие жизнь. Они, казалось, говорили о предопределенности несчастий. Цвейг пытался отогнать столь мрачные мысли: «Только в начале жизни верят, будто судьба равносильна случаю. Позже узнают, что ход жизни определяется изнутри. Путь этот, правда, может беспорядочно и без всякого смысла отклониться от наших желаний, но в конце концов он неизбежно ведет к собственной незримой цели»⁹⁵.

Но вот надломился лихорадочный бег жизни, и летом 1941 г. в чужих американских отелях писатель снова размышляет о своих творческих порывах и о сложившихся обстоятельствах жизни — без предварительных заметок, дневников, писем, без любимых книг и так тщательно собранной коллекции рукописей. Все это осталось в прошлом — там, где растворился «художественный гений» Вены, и все мосты между миром, в котором он вырос, и миром сегодняшним бесповоротно сожжены. Сожжены насильственно, варварски. «Вопреки моей воле я стал свидетелем катастрофического поражения разума, разнузданного торжества дикости в нашем веке». А это значит, затоптаны прошлые упования и ростки надежд, придававшие перу легкость и силу.

Если ты, однако, подлинный художник и всерьез ощущал «звездные часы» сопричастности с духовным опытом века, то превратности судьбы сделают твою писательскую миссию лишь более эмоционально напряженной и житейски неопровержимой. «Только тот, кто познал рассвет и закат, войну и мир, триумф и поражение, — только тот истинно жил». Тогда отчаяние переplавляется в умудренность, непроницаемую для житейских неурядиц, в духовную стойкость, в которой нуждаются другие, чтобы разобраться в собственном бытии, обрести свое неповторимое Я и принять решения, которые невозможно переложить на чужие плечи. Если, продолжает писатель, «со свидетельствами, нам извесгными, мы способны из разлагающегося миропорядка сообщить грядущим поколениям хоть крупинку истины, то наши труды были не совсем напрасными»

Цвейг не сдастся — пишет автобиографию, продолжает работу над жизнеописанием Бальзака, уже в Бразилии заканчивает «Шахматную новеллу», делает наброски будущей книги о Монтене. Но что-то неисправимо сломалось в этом прежде отлаженном писательском механизме, обескровились какие-то животворные токи. 22 фев-

раля 1942 года писатель берется за перо и каллиграфически выводит прощальные строки: «...мир моего собственного языка исчез для меня, и мой духовный дом, Европа, разрушила самую себя». Поэтому только здесь, в Бразилии, он хотел бы построить новую жизнь. «Но когда тебе за шестьдесят, нужны необыкновенные силы, чтобы все начать заново. Те же, которые у меня есть, истощены долгими годами бездомных странствований... Я шлю привет моим друзьям. Может быть, им доведется увидеть утренний рассвет после долгой ночи. Я же, слишком нетерпеливый, ухожу раньше».

Прошло полвека со времени публикации книги о Каstellio, и многое переменилось в мире: сломлен нацистский режим и восстановлена мирная Европа, идеи кардинальных перемен веют над миром. Но по-прежнему немало больших и маленьких кальвинов навязывают казарменный деспотизм, призывая к «священным войнам», к «крестовому походу» против демократии, спекулируют на «чистоте веры» и благочестивости преследования «иноверных». А поэтому страстное обличение Цвейгом религиозного фанатизма звучит как никогда актуально.

Свой долг писатель видел в том, чтобы описывать эпоху «честно и справедливо». Но не научные объяснения ее глубинных законов обеспечили Стефану Цвейгу внимание миллионов читателей. Он так и не преступил мировоззренческий горизонт буржуазного либерала, отвергающего материализм и страшящегося революционных выступлений масс. Цвейг до конца оставался во власти социальных иллюзий и заплатил за них по высшей ставке. Но мы и не воспринимаем его «Совесь против насилия» как бесстрашный историко-теоретический трактат. Цвейг — прежде всего писатель-гуманист, а значит, если к нему применить слова Канта, он принимал «эстетическое участие в благе всех людей...».

Часто (и справедливо) подчеркивают, что произведение искусства предполагает сопереживание читателя с автором, не всегда осознанный, интимный акт восприятия житейского опыта последнего. Напомним, однако, и о другой стороне — о сопереживании писателя с ему неизвестными читателями, которым он доверяет своих героев. Последние быстро уходят из-под контроля автора, но лишь в своих героях и только через них реализуется и обретает нравственную определенность личность автора. Цвейга часто упрекали в нестрогом отборе персонажей. Едва ли с этим можно согласиться: Цвейга привлекали те личности, которые могли как-то выразить, оттенить неповторимый и драматический опыт его собственного существования. Об одной из своих ранних пьес он заметил: «...в этой драме впервые проявилась одна личная черта моего мировосприятия: я никогда не возносил общепринятого героя, но всегда видел лишь трагедию потерпевшего поражение. В моих новеллах это неизменно человек, поверженный судьбою, в моих биографиях — это личность, которая преуспела не в житейском, а в моральном плане. Эразм, но не Лютер, Мария Стюарт, но не Елизавета, Каstellлио, но не Кальвин». Не в этих ли словах таится разгадка той «крупницы истины», которую стремился передать нам австрийский писатель?

(Стефан Цвейг. Совесть против насилия. Каstellлио против Кальвина. М.: Мысль, 1986. С. 5-42)

С.ЦВЕЙГ: ФРАНЦ МЕСМЕР И М.БЕЙКЕР-ЭДДИ

Франц Антон Месмер и Мэри Бейкер-Эдди — фигуры иного исторического масштаба, чем Кальвин и Сервет. Однако в их судьбах проявилась загадка не менее сложная, чем в книге о Кастеллио. В конце концов она сводится к объяснению простого и очевидного факта: новые знания часто начинают свое существование в культуре как элементы господствующих, ненаучных, религиозных концепций. Тем самым речь идет об одном из аспектов более общей проблемы — об исторических взаимоотношениях научных взглядов и религиозной веры, проблемы, не утратившей своей актуальности и по сей день.

Очерки о Месмере и М. Бейкер-Эдди, на наш взгляд, принадлежат к числу лучших образцов этого жанра. Они написаны плотно, сжатой, живописно передают обстановку того времени и переживания главных персонажей. Выразительно и лаконично описаны Вена и Париж XVIII века. Красочен портрет Месмера в окружении искренних друзей и фанатичных последователей, мелких шарлатанов и придворных аристократов. Но как только дело доходит до осмысления превратностей судьбы Месмера, заметно улетучивается чувство историчности, которое Цвейг демонстрировал в амплуа бытописателя.

По замыслу автора, жизнеописания Фр. Месмера и М. Бейкер-Эдди должны зафиксировать противоборствующие начала человеческой природы: здравомыслие,

добросовестность, скромность, с одной стороны, и истовую фанатичность, обскурантизм, властолюбие – с другой. Прямо противоположными оказываются и финалы, иллюстрирующие излюбленную схему Цвейга: благородный и честный Месмер умирает в нищете и забвении, а неразборчивая в средствах авантюристка М. Бейкер-Эдди возносится на вершину славы и материального процветания.

С особой теплотой Цвейг повествует о своем соотечественнике, случайно натолкнувшись на таинственные силы, используя которые он смог излечивать болезни, прежде считавшиеся безнадежными. Всю жизнь он пытался понять природу этих сил, пал жертвой дурной сенсации, был отвергнут академическими кругами, опозорен и умер в изгнании, так и непонятый своими современниками. Пафос Цвейга в том, чтобы реабилитировать Месмера перед современностью, снять с него клеймо знахаря, ввести австрийского врача в пантеон благородных исследователей-подвижников, раздвинувших границы человеческого разума.

Напротив, восхождение к славе М. Бейкер-Эдди выглядит как вызов здравому смыслу, как загадка другого рода. Малограмотная пророчица, проповедница явного обскурантизма, искусно манипулируя чувствами масс, сумела стать «божественной матерью» широкого религиозного движения, которое разом, словно лесной пожар, охватило многие города Северной Америки. Она удостоилась высшего поклонения тысяч и тысяч американцев, нажила миллионное состояние, превратилась в живую легенду, в олицетворение мудрости и чистоты.

Позиция самого писателя совершенно ясна: он выступает в защиту разума против слепой веры, знаний – против невежества, просвещенности – против скудоумия. Он страстно осуждает несправедливость истории, неспособной оценить свободолобие и беско-

рытие своего героя. Это благородный пафос гуманиста. Если, однако, рассматривать рассуждения Цвейга как объяснение загадок реальной истории, то придется признать его очевидную поверхностность.

Причина остается прежней: Цвейг игнорирует социальную природу и религии, и науки. Поэтому он не в состоянии указать расшифровать все те сложные отношения, вплоть до острой конфронтации, в которые они вступали на различных этапах долгой европейской истории. Так, выступая против суеверий, невежества, религиозного фанатизма, Цвейг в то же время обличает французских материалистов XVIII века (которые, как мы знаем ярко и воинственно боролись против суеверий и религиозного фанатизма) за то, что они игнорировали духовное начало. Да, французскому материализму была присуща механицистская ограниченность. Однако она была исторически неизбежной и, больше того, знаменовала прогресс в преодолении средневекового натурфилософского взгляда на мир.

Такая идеалистическая установка австрийского писателя во многом предопределяет облик героев его очерков, публикуемых в данном сборнике. Во всяком случае он явно не учитывает те реальные и исторически изменчивые отношения, которые складывались между наукой и религией во времена Месмера, вырывает своего героя из духовных и интеллектуальных связей, которые и определили как тип его мышления, так и его место в истории науки. По Цвейгу религия — это некая манифестация вневременного Духа, влияние которой каждый раз определяется искусством проповедников, их умением уловить настроения аудитории. Да, это многое объясняет в реакции паствы, но не отдельные личности намечают принципиальные переломы в культуре, взаимоотношение и тенденции развития ее различных форм. Они лишь концептуализируют, оформляют те массовые сдвиги в мироощущении людей,

которые в конечном счете обусловлены изменениями самого общества. Теолог, конечно, способен предложить самые различные варианты толкования Священного Писания, но оказать воздействие на сознание масс, стать в их глазах «мессией», «спасителем» он может лишь в том случае, если его интерпретации так или иначе окажутся созвучными повседневному опыту людей, будут восприняты, как его «разъяснение» и продолжение. Красноречивым примером этому могут служить средние века, когда религиозное сознание было господствующим и церковь подмяла под себя формы духовной культуры. Именно она задавала ориентиры научной деятельности, стремясь превратить ее в способ подтверждения собственного вероучения. Это нашло выражение в засилье схоластики, пытавшейся разработать рациональный путь постижения бытия Бога, используя данные естествознания для утверждения религиозной картины мира.

Столь же исторически конкретны взаимоотношения суждений религии и науки о внешнем мире. Вместе с тем, наука — не просто сумма знаний об окружающей среде, но и специфическая форма деятельности, которая подчиняется ценностям, ориентирующим исследователя на изучение глубинных закономерностей, на опору на опытные знания, свободу в их интерпретации и т.п. Эти фундаментальные установки определяются общим стилем эпохи, «базисными» отношениями общества, характеристику которых невозможно компенсировать даже самыми пронизательными психологическими портретами отдельных ученых. Именно такой материалистический взгляд на историю может дать ключ к разгадке событий, описанных Цвейгом.

Цвейг излагает историю Месмера по простой и, кажется, единственно логичной схеме: добросовестный исследователь наталкивается на неведомые «чудесные силы» и безуспешно пытается найти им рациональное объяснение. Реальная история, однако, была сложнее и интереснее.

Мировоззрение Франца Антона Месмера складывалось в принадлежащих иезуитам колледже в Констанце и университете Диллингена, где он изучал преимущественно теологию и философию. Позже (уже в Вене) он стал основательно штудировать медицину и естествознание. Отсюда любопытная вещь. Цвейг прав в том, что Месмер объявлял себя противником магии, волшебства, предрассудков и постоянно подчеркивал научность своего подхода. Но весь строй его мышления и ключевые теоретические понятия развивались целиком в русле характерных для средневековой теологии (в ту пору уже сходящих на нет) натурфилософских представлений, в которых мысль о связи здоровья людей с состоянием небесных тел имеет долгую традицию.

Да, в 1775 году Месмер на основании своей успешной медицинской практики сделал заявку на серьезное научное открытие. Но все дело в том, что суть его он сформулировал задолго до знакомства с действием магнитов, изготовленных придворным астрономом Максимилианом Геллем.

Как справедливо отмечает Цвейг, для докторской диссертации Месмера «О влиянии планет» (1766) характерен «налет мистики» и «влияние средневековой астрологии». Отметим и другое: она содержит все принципиальные положения, которые в истории культуры обозначили «месмеризм» — причудливое сочетание средневековых астральных представлений с фрагментами естественнонаучного знания (корпускулярная теория и законы тяготения Ньютона, уравнения Кеплера, как, впрочем, и его представление о «живой душе» Вселенной и т.д.).

Диссертация задумана и написана в форме научно-го трактата. Ее содержание, однако, можно определить как секуляризированный вариант теологической концепции. Выдвигая задачу познать все возможные связи и отношения между космосом и человеком, автор настаивает на существовании таких универсальных законов, которым подчиняется и физический мир, и мир

живых существ. «Ясно, — пишет он, — что созвездия, эти гигантские магниты, господствуют и над людьми. Здесь действует всеобщая сила притяжения, особого рода влияние, которое можно назвать силой животного притяжения (*gravitas animalis*)».

Поясняя это введенное им понятие, Месмер утверждает, что такое воздействие осуществляется посредством тончайшей телесной световой субстанции, особыми физическими флюидами (поэтому мы и упомянули о теории корпускул), которые проникают во все части тела живого организма, непосредственно воздействуя на состояние нервов, органов чувств, на саму «нервную жидкость». В подтверждение своих взглядов диссертант ссылался на множество примеров зависимости состояния здоровья человека от космических процессов: лунатизм, истерия, эпидемии, появление и заживление язв и т.п. Но факты эти имели сугубо книжное происхождение и были взяты автором из опубликованных работ на медико-астральные темы.

Уже тогда Месмер был заморожен мыслью о возможной практической ценности собственной концепции. «В природе, — писал он, — имеется нечто такое, что в состоянии нарушать или изменять в балансе человеческого тела, которое для многих болезней является либо причиной, либо способом излечения»⁹⁶. Диссертация завершается оптимистической фразой: «Поэтому я полагаю, что тот, кто своим талантом, знаниями и терпением внесет дальнейшую ясность в эту область, бросит яркий свет и соберет богатый дар и в области медицинской науки»⁹⁷.

Предыстория эта весьма поучительна, поскольку многое объясняет: особое внимание, которое Месмер проявил к воздействию металлического магнита, легкость, с которой он расстался с представлением о его специфических свойствах, а главное тот факт, что кон-

цепция «животного магнетизма» стала теоретическим наваждением, *idée fixe*, доказательству которой он посвятил всю свою жизнь.

Описывая первые шаги магнетического врачевания, Цвейг бегло упоминает «некую девицу Эстерлин». Между тем она сыграла важную роль в судьбе Месмера. Францель Эстерлин страдала тяжелой формой истерии и в течение двух лет жила в доме Месмера в качестве постоянной пациентки. Никакое лечение результатов не давало (о чем, кстати, Моцарт-отец упоминает в своих письмах). После излечения «знатной иностранки» Месмер (впоследствии он и Гелль оспаривали авторство на эту идею) в июле 1774 года попробовал применить магниты, которые принесли очевидное выздоровление. Случай этот, разумеется, произвел сильное впечатление на Месмера, и он (равно как и М. Гелль) стал лихорадочно практиковать лечение магнитами, сведения об успешности которого начали расти подобно снежному кому.

Следует отметить и другой крайне важный факт. В начале 1775 года (напомним, что «знатная иностранка» подверглась лечению магнитами в июле 1774 г.) Месмер публикует работу «Описания лечения при помощи магнита доктора Месмера», в которой уже не признает особой чудодейственной силы за металлическим магнитом и развивает концепцию «животного магнетизма» — понятия, заменившего прежде «животное притяжение».

Откуда такая поспешность со стороны добросовестного исследователя», как Цвейг любит аттестовывать Месмера? Она легко объяснима. Случай успешного лечения магнитами сыграли роль кристалла, брошенного в перенасыщенный раствор: они подкрепили астрологические представления молодого Месмера, и концепция «животного магнетизма» возникла мгновенно. Одним словом, суть дела была не в том, что Месмер искал объяснения фактов необычного излечения. С самого начала он рас-

смастривал их как дополнение, неоспоримое подтверждение своей юношеской гипотезы 1766 года. И это решающий момент для понимания дальнейшей судьбы венского врача, маскирующий его подлинные исторические заслуги и явным образом обусловивший драму его жизни.

Подчеркнем еще раз, что лечение магнитом было известно в то время (неслучайно иностранец заказал их Геллю). После сенсационных излечений его стали применять многие врачи (прежде всего сам Гелль). Но Месмер подчеркивал принципиальную новизну собственного метода (отсюда его разрыв с Геллем), считая себя автором крупного научного открытия. Кстати сказать, он немедленно послал во многие европейские академии наук заявку на признание его концепции. Ответ пришел лишь от Берлинской академии, да и то весьма сдержанный: признавались сами факты, но высказывалось пожелание, чтобы сама концепция была подкреплена дальнейшими исследованиями.

Так что приходится сделать едва ли не парадоксальный вывод, никак не укладывающиеся в рационалистическую схему австрийского писателя. Месмер не просто описал факты успешного лечения, он выдвинул цельную концепцию, претендующую на их исчерпывающее объяснение. Именно она обеспечила австрийскому врачу особое место в истории науки. Ясно и другое: в то время она могла быть лишь ненаучной, неизбежно уходящей корнями в средневековую мистику и астрологические представления. Именно этим, кстати сказать, объясняется «месмеромания» так ярко описанная Цвейгом: по своему содержанию, склонности к театральности, тайнам сеансы Месмера органически вписывались в массовые предрассудки XVIII века.

Но остается фактом, что именно эта концепция, сформулированная на языке теории, привлекла внимание к изучению специфических явлений человеческой психики. Отныне любая попытка объяснить новые фак-

ты должна была так или иначе соотноситься с идеей «животного магнетизма». Такова закономерность развития теоретического знания: оно совершается в полемике с прежними концепциями. Поскольку же «месмеризм» не был способен объяснить лавину новых фактов, то он неизбежно должен был быть отвергнут в пользу научной теории, обладавшей той же мерой предметной общности.

Таким образом, пронизанная мистицизмом концепция Месмера была неременной предпосылкой последующих научных теорий, и в этом действительно серьезная заслуга ее автора в истории человеческого познания. Однако, как известно, иллюзорные представления о «флюидах», спиритуалистические идеи относительно гипноза господствовали до 60-х годов XIX века. Цвейг рассказывает о становлении научного понимания этого явления. Очевидно, ему было неизвестно, что огромный вклад в объяснение тайн человеческой психики и разрушение их спиритуалистической интерпретации был сделан выдающимися русскими учеными, прежде всего И. М. Сеченовым, Д. И. Менделеевым и впоследствии И. П. Павловым.

Парадокс же в том, что именно эта концептуальность «месмеризма», претензия его автора на теоретическое открытие (которая и сделала концепцию Месмера реальным явлением в истории культуры) стала причиной того, что имя Месмера долгие годы ассоциировалось с шарлатанством.

С неудержимым пафосом Цвейг обрушивается на Французскую академию за то, что она отвергла взгляды Месмера как не соответствующие критериям научного исследования. Можно понять, что такое решение авторитетнейших комиссий кажется предосудительным и странным писателю XX века. Оно, однако, принадлежит совершенно конкретному периоду развития науки. К тому же автор явно модернизирует взгляды своего соотечественника. Да, Месмер добивался признания

способов его лечения со стороны научных кругов и постоянно подчеркивал, что опирается на естественные («натуральные») силы. Но речь шла о натурфилософских воззрениях, характерных для средних веков с их признанием фантастических концепций и понятий. «Много у Месмера, — пишет Цвейг, — согласуется с нашими сегодняшними представлениями». Едва ли это так. Месмер наткнулся на явление, которое мы сегодня объясняем как гипноз, внушение психиатра и т.д. Но сам Месмер ни в коем случае не догадывался о психологическом значении его сеансов. Он твердо стоял на своей позиции: путем тонких и невидимых флюидов звезды воздействуют на здоровье и общее состояние человека. Цвейг живописно передает обстановку его парижских сеансов. Не будем лукавить: величественный Месмер выступал в амплу астролога.

Месмер наткнулся на явление гипноза и путем эмпирических проб и ошибок нашел наиболее эффективные пути его применения. Однако эти процедуры были настолько прочно впаяны в его фантастические представления, что решение Французской академии было ничем иным, как защитой науки от шарлатанства. Цвейг прав: Месмера несправедливо считать шарлатаном, и, так сказать субъективно он им не был. Но Месмер жил в эпоху, когда ломалась общая картина мира и его приверженность к средневековым концепциям неизбежно расценивалась как препятствие к торжеству механистического мировоззрения, с которым в то время связывался научный прогресс. Цвейг отвлекается от этой специфики, а поэтому его рассказ о Месмере оборачивается морализированием по поводу «несправедливостей» истории.

Это ясно проявляется в одном высказывании Цвейга, которому он придает особый смысл. Драма Месмера, говорит писатель, в том, что он родился либо слишком рано, либо слишком поздно. Его приняли бы в эпоху астрологических увлечений или веком позже — уже се-

рьезные ученые. Фраза броская, образная, но строго говоря, малоубедительная. Если бы Месмер родился раньше, его взгляды затерялись бы среди господствовавших ненаучных представлений, и он был бы забыт, как и те его предшественники, которые уже сталкивались с аналогичными фактами. Конечно, в XIX веке он избежал бы клейма шарлатана, но в том лишь случае, если бы кто-то другой проделал до него аналогичный духовный опыт.

Заслуга Месмера именно в том, что ему выпало на долю выразить драматическое самосознание эпохи, которая была неспособна усвоить новые факты средствами прежних натурфилософских доктрин, самосознание, которое в конце концов смогло пшеницу отделить от плевел и подготовило прорыв в тайны человеческой природы, торжество научного метода над религиозной верой. «Животный магнетизм» Месмера – наследие натурфилософии, которая, как отмечал Энгельс, «заменяла неизвестные еще ей действительные связи явлений идеальными, фантастическими связями и замещала недостающие факты вымыслами, пополняя действительные проблемы лишь в воображении. При этом ею были высказаны многие гениальные мысли и предугаданы многие позднейшие открытия, но немало также было наговорено и вздора»⁹⁸.

Но в таком случае особую важность приобретает различие реальных знаний и попыток включения их в обскурантистские доктрины, обслуживающие прибыльный бизнес различных шарлатанов и «пророчиц». В этом отношении история Мэри Бейкер-Эдди – классический пример. Здесь правомерно различить два момента. Во-первых, конкретные характеристики челове-

ка по имени М. Бейкер-Эдди, ее поведения, поступков, способов борьбы за роль «спасительницы» человечества. И второе — ее место в качестве социального персонажа идеологической ситуации, которая сложилась в США во второй половине XIX века.

Едва ли можно сомневаться в том, что М. Эдди обладала особыми способностями к внушению, свойствами так называемой «харизматической личности». И какими словами мы бы ни описывали эти способности, — маниакальность, фанатизм, внутренняя убежденность — в основе их лежит то, что Цвейг любит обозначать как мономанию, — ни с чем не считающуюся непреклонность в достижении собственных целей.

Можно спорить по поводу тех или иных деталей ее биографии, описанной Цвейгом. Так, юная Мэри получила определенное домашнее образование (в 12 лет она уже писала стихи), вероятно ее болезнь была более серьезной, чем это представляется Цвейгу, свое решение о создании «Христианской науки» она приняла лишь после известия о смерти Квимби (1866), которая ее потрясло. Но в целом портрет М. Бейкер-Эдди — один из самых ярких. Пожалуй, наиболее впечатляет выявленная писателем логика превращения хронической истерички в национальную «спасительницу», постепенно подбирающую к рукам все управление быстро растущей организации. Эта логика так или иначе воспроизводится и поныне, когда речь заходит о формировании культа «живого Бога».

Напомним эти этапы: включение собственного учения в признанную и авторитетную доктрину (чаще всего христианство), ссылки на откровение «свыше» и постоянные личные контакты с «духовными наставниками», разработка самодельной версии «спасения», которая приравнивается к Библии, а нередко объявляется превосходящей ее. Шаг за шагом меняется организация движения, а также манера поведения ее лидера. Наряду

с официальной создается внутренняя иерархическая структура, совершенствуются способы духовного манипулирования и контроля за повседневным поведением верующих; жизнь «живого Бога» все более скрывается за непроницаемой завесой мистики, и рядовым верующим он является лишь как персонаж тщательно продуманных театрализованных сцен. Лидер лично распоряжается всеми финансами, создает разветвленную систему запугивания и пресечения любого проявления нелояльности, узаконивает роскошный образ жизни, соперничающий с бытом египетских фараонов, вводит штат телохранителей и двойников, распространяет слухи о возможных покушениях и, наконец, удаляется в некое добровольное изгнание, откуда еще более цепко держит в единоличных руках всю организацию.

Повторяем, проницательность Цвейга на этот счет просто поразительна, и внимательное чтение произведения, включенных в данный сборник, во многом позволяет понять нынешние религиозные новообразования и тип деятельности их лидеров⁹⁹. И все же Цвейг не до конца объясняет нам загадку, которую он четко формулирует на первых страницах истории М. Бейкер-Эдди.

Действительно, выдвинув на первый план притчу о воскресении Лазаря, она смогла поставить себе на службу традиционный авторитет христианства. Однако уже существовали церкви, которые апеллировали к той же Библии и яростно выступали против всяких самодельных доктрин. Откуда же происходила сила новой «пророчицы»? Легче всего заявить: она запугивала Божьей карой, обещала бессмертие и райское блаженство, добивалась абсолютного авторитета. Но чем питался этот «страх Божий», можно ли его объяснить личностью самой проповедницы?

Здесь следует напомнить блестящее суждение Маркса: «Не Боги и не природа, — писал он, — а только сам человек может быть чуждой силой, властвующей над

человеком»¹⁰⁰. С ним перекликается и другое его высказывание раннего периода: «Глупость и суеверие – тоже титаны!» Следовательно, чтобы решить загадку, о которой идет речь, недостаточно сопоставить проповеди М. Бейкер-Эдди с безупречным разумом, с критериями, принятыми современным писателем, равно как и сослаться на фанатизм, невежество масс, на авторитет Бога и т.д. Нужно выйти за рамки поступков Бейкер-Эдди и ее взаимоотношений с отдельными людьми, понять «земное» содержание ее призывов и интересов людей того времени.

Такой подход позволяет увидеть, что американцы, по словам Цвейга, эта «самая крепкая нервами и наименее склонная к мистике нация», были вполне подготовлены к восприятию идей «Христианской науки». С самого начала религия в США рассматривалась как способ мотивации и освящения земного практицизма и чисто меркантильного процветания. Протестантская идея избранныости к спасению в конечном счете оборачивалась представлением о том, что свидетелем благочестия является успех в земном «призвании». Напомним и о том, что начало XIX века ознаменовалось в США широкими движениями «религиозного пробуждения», в ходе которых возникла масса различных сект, мистических групп, нетрадиционных и квазирелигиозных объединений.

Задолго до Мэри Бейкер-Эдди в США появилось множество подобных групп «пророков» и «спасителей», спиритов и астрологов. В частности, следует отметить громадное влияние на американскую культуру идей шведского мистика Э. Сведенберга, ставшего подлинным духовным наставником многих неортодоксальных религиозных групп. Его идеи привлекали последователей Месмера, в частности, Квимби, у которого было немало учеников, впоследствии основавших влиятельную организацию «Новая мысль», которая открыто соперничала с «Христианской наукой», что и объясняет отношение Бейкер-Эдди к Квимби. В 1843 возникает движе-

ние адвентистов, проповедовавших скорый «конец света»; в 1848 году дочери Г. Фокса становятся профессиональными медиумами и дают спиритические сеансы во многих городах Америки. В 40-е годы расцветает движение мормонов со своими фантастическими пророчествами, в конце века появляются «Свидетели Иеговы» и т.п. Достаточно отметить, что в конце XIX века в США насчитывалось свыше 10 миллионов людей, так или иначе участвовавших в спиритических сеансах. Если же к ним прибавить приверженцев разного рода мистических групп и эсхатологических сект — это число возрастет во много раз.

Так что отнюдь не истовым напором М. Бейкер-Эдди объясняются успехи «Христианской науки». Она расцвела на питательной почве, подготовленной всей историей заокеанского общества. То было время бурного развития американской промышленности, роста новых крупных городов. С одной стороны, успехи науки и промышленности создавали надежду на преодоление социального зла, на достижение «Царства Божия» на земле. (Впоследствии эта надежда будет четко выражена в движении «социального евангелизма»). С другой — специфика буржуазного общества с его острой конкурентной борьбой, разорением мелких производителей и возвышением «капитанов бизнеса», обстановка, в которой судьбы людей складывались где-то за их спиной, зависели от невидимых социальных сил, внезапно обрушивающихся разорением, страданиями, постоянно воспроизводила представление о неких надчеловеческих стихиях.

Именно такие настроения мелкобуржуазных слоев, отразившие тревоги урбанического образа жизни (а поэтому неудивительно, что именно переселение в Бостон совпало с возвышением «Христианской науки»), система психотерапевтических мер, предлагаемых для их врачев-

вания, особое внимание к женщинам, забытым традиционными религиями, проповедь умеренности и расчетливого оптимизма, претензии на «доказательность» и практическую эффективность предлагаемых рецептов – все это и определило успех «Христианской науки». Поскольку ее «философия жизни» органически сливалась с мироощущением людей, стремившихся хотя бы в воображении справиться с чуждыми социальными силами и обрести состояние внутреннего покоя, то именно М. Бейкер-Эдди, продемонстрировавшей особое искусство в манипулировании чужими судьбами, удалось так успешно вписать свою «спасительную» миссию в систему свободного буржуазного бизнеса.

Понимание социальной обусловленности религиозного мироощущения дает, как мы старались показать, ключ к удивительной судьбе М. Бейкер-Эдди, ставшей предтечей многих современных религиозных и псевдорелигиозных организаций. И в наш «просвещенный век» научные знания также включаются в откровенно обскурантистские доктрины и обретают тысячи и тысячи последователей. Не только сохраняются и процветают организации типа «Христианской науки», мормонов, адвентистов. «Свидетелей Иеговы», но и буйно расцветают самозванные «пророки» и «живые Боги», воспроизводящие карьеру М. Бейкер-Эдди. Упомянем, например, «святого отца» (кстати, его подлинное имя было Джордж Бейкер), который устраивал сеансы «чудесного излечения». В свое время они произвели неизгладимое впечатление на Джеймса Джонса, который стал их практиковать в своем «Народном храме». Можно назвать и Л. Рона Хаббарда, основателя «Церкви сайентологии», рекламируемой как «Наука об умственном здоровье». Кстати сказать, ее руководство объявило, что насчитывает около 6 миллионов приверженцев в 33 странах. Число подобных примеров можно продолжать до бесконечности.

Таковы некоторые соображения насчет исторической достоверности событий и героев, описанных в произведениях данного сборника. Но настало время указать на относительную правомерность такого подхода, когда речь идет о писателях такого масштаба, как Стефан Цвейг.

Его исторические очерки воспринимаются, прежде всего, как художественные произведения, независимо от того, какие – реальные или вымышленные – герои предложены автором. Это предполагает не только специфическое качество самого текста, но и особый способ его восприятия. Не информация о положениях, очищенных от всяких личностных, субъективистских оценок (а именно такую функцию осуществляет всякий научный текст, в том числе и относящийся к событиям прошлого), но переживание, приглашение к сопереживанию, к совместному размышлению о проблемах жизни и смерти, добродетели и порока, разума и невежества. Решающей оказывается логика художественного восприятия, способность того или иного произведения что-то открыть, прояснить, создать в жизненно опыте читателя.

Стефан Цвейг, говорили мы, явно модернизирует своих героев. Но этот недостаток в определенном смысле оборачивается преимуществом: он облегчает возвращение в современность персонажей писателя. Страстно и убежденно Стефан Цвейг обличал пороки современного общества, попытки превратить религиозный фанатизм в оружие духовного закабаления людей. Наука показывает, что конечные причины такого фанатизма коренятся не в невежестве и малообразованности людей, но в специфических противоречиях классово-антагонистического общества, неизбежно порождающих иллюзор-

ное, ненаучное мировоззрение, а поэтому их изживание предполагает кардинальное преобразование самих этих условий, ликвидацию социального зла. Цвейг не был революционером, его страшили массовые народные движения. Его мир — это «мир либерального оптимизма, который с суеверной наивностью верил в самодовлеющую ценность человека, а по существу, в самодовлеющую ценность... образованного слоя буржуазии, в его священные права, вечность его существования, в его прямолинейный прогресс. Установившийся порядок вещей казался ему защищенным и огражденным системой тысячи предосторожностей. Этот гуманистический оптимизм был религией Стефана Цвейга, а иллюзии безопасности он унаследовал от предков. Он был человеком, с детским самозабвением преданным религии гуманности, под сенью которой он вырос. Ему были ведомы и бездны жизни, он приближался к ним как художник и психолог. Но над ним сияло безоблачное небо его юности, которому он поклонялся, — небо литературы, искусства, единственное небо, какое любил и знал либеральный оптимизм»¹⁰¹. В этом отчетливо проявилась его ограниченность. Но он был неутомимым обличителем деспотизма и слепого фанатизма. Он утверждал высшие идеалы гуманизма, ибо «сам был современником обеих величайших войн в истории человечества». «Все мертвенно-бледные всадники Апокалипсиса проскакали через мою жизнь, — писал Цвейг, — революции, голод, инфляция, террор, эпидемии, эмиграция... Нам пришлось увидеть войны. Концентрационные лагеря, пытки, ограбление и массовые бомбардировки беззащитных городов... Для нашего поколения не существовало, как для прежних, возможности спрятаться. Поставить себя в стороне от событий. Не было страны, куда можно было бы бежать, не было покоя, который можно было

бы купить, всегда и повсюду настигала нас судьба и втягивала в свою ненасытную игру»¹⁰². И этот пафос гуманиста особенно актуален сейчас, когда дальнейшее развитие человечество во многом зависит от торжества идеалов демократии, свободы и мира.

*(Стефан Цвейг. Очерки.
М.: Советская Россия, 1985)*

СОМЕРСЕТ МОЭМ: ВРЕМЯ РЕЛИГИОЗНЫХ СТРАСТЕЙ¹⁶³

Более полувека назад Уильям Сомерсет Моэм (1874-1965) уже приобрел репутацию первоклассного писателя и вызвал бурные споры среди литературных критиков. Но, пожалуй, именно в последнее десятилетие все яснее раскрывается его значение как художника и мыслителя, запечатлевшего характерные персонажи нашего времени.

Число критических работ о нем давно перевалило за тысячу, а литературоведы разных стран попытаются раскодировать «феномен Моэма». Тем не менее он во многом остается загадкой. И действительно, как дать однозначную оценку человеку, чья писательская деятельность длилась более 65 лет, а литературное наследие отличается почти уникальным обилием жанров: драматургия, проза, эссеистика, литературная критика, философская и эстетическая публицистика? Кажется, он осмыслил все разделы современной культуры, объездил весь мир и по каждому вопросу высказал свое четкое суждение в легко узнаваемом и неповторимом «моэмовском стиле» — точном, лаконичном, ироничном.

Личность Моэма, наверное, лучше всего передают его фотографии: бесстрастное, почти надменное лицо человека, которому, кажется, ведомы все сокровенные тайны и слабости людей. Отстраненно, словно этнограф, он с интересом наблюдает поведение этих странных существ, находящихся во всевластии не всегда осознаваемых ими

страстей, толкающих их то на заведомо благородные, то на неожиданно низменные поступки, а чаще всего на причудливое переплетение тех и других. Здесь возникает искушение сравнить С. Моэма с театральным осветителем, озабоченным лишь тем, чтобы выделить детали, которые могут ускользнуть от внимания зрителеи. Вдруг, однако, короткая отточенная фраза, изменившаяся интонация, а то и высказывание от первого лица показывают, как он напряженно следит и нравственно-бескомпромиссно оценивает поведение своих героев. Правда, и тогда писатель не впадает в морализирование и не заигрывает с читателем. Такова жизнь, констатирует он, если видеть не ее внешнюю, показную сторону, а действительную суть. Он как бы следует мудрому совету Спинозы, о взглядах которого высказывался с неизменным почтением: «Не плакать, не смеяться, а понимать».

Исповедальный, задушевный тон, столь характерный для автобиографического жанра, всегда был ему чужд. И вместе с тем в его произведениях мы найдем немало высказываний, характеризующих писателя Моэма, раскрывающих его характер и эстетическую программу. Писательское творчество он рассматривал как главное дело всей жизни и больше всего опасался застрять на уровне дилетантизма, который определил с предельной пронизательностью: «Дилетант отличается от профессионала тем, что не может совершенствоваться».

Причудливое сочетание едва ли не вызывающей бесстрастности и предельной авторской откровенности, за которыми стоит богатейший житейский опыт и напряженные раздумья над событиями мировой истории и современной ему жизни, над выдающимися произведениями культуры, делает творчество Моэма весьма сложным для литературоведческих оценок.

В результате каждый критик находит и характеризует «своего» Моэма, совсем непохожего на образ, созданный коллегами. Каким он только не представлялся в суждениях рецензентов: бессердечным циником и пи-

сателем, проникнутым неподдельным состраданием к человеку, чванливым аристократом и мыслителем, выше всего ставившим людей труда, суперснобом и художником, воспевавшим естественные человеческие чувства, дерзким оппонентом принятого в «свете» приличия и защитником нравственности как высшего достоинства личности. Сам он отмечал не без сарказма: «Когда мне шел третий десяток, критики отмечали, что я груб, после тридцати они меня корили за дерзость, после сорока — за цинизм, после пятидесяти — за то, что я сведущ в своем деле, а теперь, когда мне перевалило за шестьдесят лет, они меня называют поверхностным. А я шел своим путем, следуя линии, которую наметил, и стараясь с помощью моих книг выполнить задуманную программу».

Разумеется, у меня нет ни малейшего намерения предложить исчерпывающий литературоведческий обзор богатейшего наследия Сомерсета Моэма, тем более, что отечественные исследователи много сделали для выявления специфики его творческой манеры. Если, однако, отношение к религии (а именно эта тема объединила работы, включенные в данный сборник) прежде всего определяется жизненным опытом человека, то нужно хотя бы бегло коснуться его жизненного пути и места в современной литературе.

1

Довольно рано, а главное, ценой напряженнейших раздумий Сомерсет Моэм сформулировал свое эстетическое кредо, которому оставался неизменно верен, несмотря на все модернистские и неомодернистские поветрия. Что же касается представления о «разных» Моэмах и плохо согласуемых между собой тенденциях в его произведениях, то оно объясняется не столько неглубоким их прочтением, сколько неумением связать

творчество писателя с тем кардинальным сдвигом в самой атмосфере духовной жизни, которые совершались в наше столетие. Среди писателей Мюзе уловил его одним из первых.

Усложнялась структура западного общества, а следовательно, возрастала роль идеологии, обеспечивающей единообразное поведение людей, играющих сходные социальные роли. Общество создает мощную индустрию идеологического манипулирования, «фабрики грез», стереотипы «стоцентного» гражданина, иерархии престижа и т.п. Втянутый в эту разветвленную систему, человек теряет индивидуальность, становится ее анонимной функцией, кристаллизацией модных программ средств массовой информации. Такого человека Г. Маркузе называет «одномерным», Д. Рисмен — «человеком-локатором», Р. Миллс — «жизнерадостным роботом». Здесь знание подменяется развлечением, серьезные дискуссии — салонными сплетнями, искренность — умелым жеманством. Все эти процессы привели к уродливой тенденции — расслоению культуры на «высокую» и «массовую», к утрате и опошлению вековых мировоззренческих проблем.

Заслуга Мюзе состояла не только в том, что он едко и бескомпромиссно высмеивал пороки поствикторианского общества: пустоту и тщеславие, стремление к «высшему свету» и элементарное невежество. Он утверждал высокую миссию литературы — видеть жизнь и человека такими, каковы они есть, ценить неподдельные человеческие чувства, выражающие его личность, неуязвимую для светских условностей и мишуры. Прямо или косвенно он возвращался к «проклятым проблемам» — о смысле жизни, о сути человека, о цене независимости и индивидуальной свободы, о причине зла и страданий людей. Причем, как мы увидим позже, в этих раздумьях заметное место занимали проблемы религии, представление о Боге и аргументы в пользу его существования, причины и последствия воздействия веры и т.п. В этом

отношении С. Моэм проделал сложный путь: от наивной веры к ее решительному отрицанию, путь, которые так или иначе запечатлен в его произведениях, начиная от романа «Лиза из Ламбета» и до «Каталины», публикуемой в данном сборнике.

Его острокритическое восприятие английского общества зарождается еще в детстве. С. Моэм родился в Париже, где его няньками были француженки, а английского языка он почти не знал. Когда ему было 8 лет, умерла его мать, спустя два года — отец, и он переехал к своему опекуну-дяде, викарию англиканской церкви. Здесь он провел «три безрадостных года в английской школе», где остро ощущал свое одиночество. Причиной было плохое знание английского, слабое здоровье, а главное — заиканье. «Едва я поступил в школу, — вспоминает он, — как насмешки товарищей и жгучее чувство стыда открыли глаза на то, какое страшное несчастье, что я заикаюсь». Эта отчужденность обостряла его восприимчивость, заставляла полагаться лишь на собственные силы, рождала страстное стремления и к самоутверждению и реваншу у столь немилостивой судьбы. Естественно, он рано столкнулся с религией. «Моя дядя любил говорить, что он — единственный человек в природе, который трудится семь дней в неделю. На самом деле, он был невероятно ленив, и всю работу по приходу перепоручал своему помощнику и церковным старостам. Но я был впечатлителен и скоро стал религиозным. Я без тени сомнения принимал все, чему меня учили сперва в доме дяди, а потом в школе».

Это была, разумеется, неглубокая, внешняя религиозность, она вскоре стала подвергаться непосильным испытаниям. В романе «Бремя страстей человеческих» (1915) описывается, как герой теряет веру, в которой был воспитан. Глава эта сделана плохо, признавал впоследствии С. Моэм. «Дело в том, что в ней описаны мои собственные переживания, а я, разумеется, пришел к

своему выводу на основании очень и очень шатких суждений. То были рассуждения невежественного юнца. Шли они не столько от разума, сколько от сердца».

Наблюдательного юношу прежде всего поразило, что глашатаи божественной праведности, за нарушение которой грозили вечными муками ада, сами относятся к ней крайне небрежно. «Со временем я понял, что мой дядя — эгоист и заботится только о себе. К нему наезжали священники из других приходов. Одного из них суд графства приговорил к штрафу за то, что он морил голодом своих коров, другого уволили за пьянство. Меня учили, что все мы ходим под Богом и что первый долг человека — заботиться о спасении души. Я видел, что ни один из этих священников не делает того, к чему призывает в своих проповедях» Что ж, вывод, несомненно, достаточно тривиальный, но юношеские наблюдения глубоко запали в память будущего писателя, и в ряде своих произведений он создает образ благочестивого ханжи и циника, например в рассказе «Педантичность дона Себастьяна».

Пребывание в Германии дало Мозэму повод для более критических раздумий. Он вспоминает: «...Меня, при моей юношеской нетерпимости, так поразило расхождение между словом и делом у знакомых мне священников, что я уже был склонен к сомнению; иначе едва ли пустячная мысль, которая тогда пришла мне в голову, могла бы иметь столь важные для меня последствия. А пришло мне в голову, что я мог вполне родиться на юге Германии и тогда, безусловно, был бы воспитан в католической вере. Мне показалось очень обидным, что в этом случае я бы без всякой своей вины был бы осужден на вечные муки. В простоте своей я возмутился такой несправедливостью».

Саму по себе эту мысль, конечно, можно назвать «пустячной». Но несомненно и другое: она свидетельствовала о серьезном шаге вперед в антирелигиозном скептицизме. Одно дело констатировать нерадивость

отдельных священников и другое — поставить вопрос о критерии воздаяния и природе божественной любви. Но в ту пору юноша был недостаточно подготовлен, чтобы сделать серьезные выводы, касающиеся религии в целом. «...Значит, решил я, совершенно все равно, во что бы ни верить; не может Бог покарать человека только за то, что он испанец или готтентот». В итоге: «Все жуткое сооружение, основанное не на любви к Богу, а на страхе перед адом, рассыпалось как карточный домик... Я больше не верил в Бога, но в глубине души еще верил в черта».

2

Так закончился первый этап духовной биографии С. Мозма и начался второй, окончательно подорвавший его религиозность. Юноша избирает профессию врача и начинает упорно заниматься медициной, открывшей ему новый мир точной науки и трагических человеческих судеб. «В больнице я видел, как люди умирают, и мои растревоженные чувства подтверждали то, чему учили меня книги».

Талант художника не зависит от профессии. Но все же опыт врача формирует особое видение жизни и отношение к людям. Известность, респектабельность, положение в обществе — все это отлетает, когда человек оказывается на больничной койке. Здесь он — прежде всего страдающее, импульсивное существо с затаенным испугом в глазах; его судьба зависит не от светских связей, изящества манер, благородного происхождения, а от вульгарных физиологических процессов, фиксируемых диагнозом, рецептами, анализом. Здесь жизнь и смерть, здоровье и увечность, стойкость и отчаяние — не абстракции, но конкретные силы, противоборство которых решает судьбу измученного тела. А врачу некогда предаваться

размышлениям об их метафизической сущности, потому что только он один определяет результат борьбы этих взаимоисключающих начал.

Врачебная практика может формировать различные характеры. Одни становятся циниками, бездушными автоматами. Другие, напротив, — людьми особой душевной впечатлительности, сострадания, чуткими к раздумьям над «вечными» вопросами человеческого существования. В самом деле, почему нелепая случайность губит юный талант, отчего цветущий человек на всю жизнь становится калекой, как возможна гибель новорожденного... Где вообще корень страданий и зла в нашем лучшем из миров?

Мозэ рано ощутил себя человеком гуманитарного склада, и подобные вопросы не давали ему покоя. Разумеется, он не собирался быть ни философом, ни дипломированным моралистом. «Писать для меня с самого начала было так же естественно, как для утки плавать. Я до сих пор удивляюсь, что я — писатель: к этому не было никаких причин, кроме непреодолимой склонности...». Но С. Мозэ ясно понимал, что его знания слишком скудны, чтобы стать подлинным художником. Начинается бурный, неистовый процесс самообразования.

«Я продирался через сотни страниц», — вспоминает он. Его блистательная автобиографическая книга «Подводя итоги» убеждает: он не лукавит. Сейчас найдется не так много философов, которые читали «Явление и реальность» Ф. Брэдли или «Многообразие религиозного опыта» У. Джеймса, всерьез штудировали бы работы Б. Спинозы, А. Уайтхеда, Б. Рассела. А лапидарные, отточенные суждения о них Мозэ свидетельствуют, что он не просто читал их, но изучал с пристрастием, стремясь отыскать решения тревожащих его проблем.

Среди них одна из первых — объяснение зла, которое С. Мозэ пытался найти у выдающихся философов и Богословов. Здесь нередко возникали забавные ситуации. С одной стороны — врач, многократно видевший

смерть и зло в их реальной неприглядно-отталкивающей форме, с другой — академический мыслитель, окутанный облаком бестелесных абстракций. Тогда ученик восставал против авторитетов. «Любопытно, — пишет Моэм, — что философы, рассуждая о зле, так часто берут в качестве примера зубную боль... Так и кажется, будто никаких других страданий они в своей обеспеченной кабинетной жизни не испытали, и даже напрашивается вывод, что с дальнейшим развитием американской одонтологии всю проблему зла можно считать решенной».

Объяснение зла в земном мире составляет, однако, задачу классической теологической дисциплины — теодицеи, и ее решение, в конце концов, определяет прочность христианской концепции в целом. Суть проблемы Моэм излагает с профессиональной точностью. Богу, пишет он, естественно приписывается свойство всемогущества. «Однако зло, которым полон мир, подсказывает нам вывод, что это существо не может быть всемогущим и всеблагим. Бога всемогущего мы вправе упрекнуть за зло этого мира, и смешно было бы взирать на него с восхищением или поклонением. Но ум и сердце восстают против концепции Бога не всеблагого. В таком случае мы вынуждены предположить, что Бог не всемогущ; такой Бог не содержит в себе объяснения своего существования и существования созданной им вселенной».

Отметим, что высказанная еще в античные времена, эта дилемма постепенно стала едва ли не главным аргументом против христианской концепции Бога. Наиболее явно она выступает в протестантской доктрине абсолютного предопределения, последовательно сформулированной Ж. Кальвином: еще до «сотворения мира» Бог разделил «детей света» и «детей тьмы», и их земное поведение никак не может повлиять на это предначертание. Отсюда вытекал вывод, который порой ужасал самого «женевского папу»: даже новорожденный в случае смерти обречен на адские страдания, если он не входит в число «избранных».

Сила этого довода, типичного для рационалистической критики религии, не потеряла своего значения. К нему, в частности, нередко апеллировал Б. Рассел. «Обычный христианский аргумент, — писал он, — сводится к тому, что страдание ниспослано миру в качестве очищения за грехи и потому является делом благим. Аргумент этот является лишь рационализацией садизма; но в любом случае это весьма убогий аргумент. Мне хотелось бы пригласить какого-либо христианина проследовать вместе со мной в детское отделение больницы, чтобы он собственными глазами увидел те страдания, какие здесь выносятся, и после этого продолжал утверждать, будто дети эти настолько пали в нравственном отношении, что заслуживают столь тяжелых страданий. Для того, чтобы докатиться до подобных заявлений, человек должен убить в себе всякое милосердие и чувство сострадания»¹⁰⁴. Но Мозэм в таком приглашении не нуждался, и он записал в своем дневнике: «Для того, чтобы отвергнуть существование Бога, достаточно один раз увидеть, как ребенок умирает от менингита». Как бы то ни было, но неразрешимость данной проблемы покушается на сами устои христианской веры, и, как мы увидим позже, С. Мозэм постоянно возвращается к ней. Можно сказать больше: констатация и разъяснение этого противоречия образует один из его главных доводов в критике религии.

Для Мозэма, однако, отношение к идее Бога — лишь один из аспектов общего взгляда на человека, взгляда, который, как мы старались показать, складывался постепенно, отражая резкие, порой неожиданные повороты его жизненного пути: застенчивый юноша, который долго чувствовал себя чужаком в английском обществе, а поэтому острее и зорче видел его пороки; врач, непосредственно столкнувшийся с горем, нищетой и обнаруживший ложность проповеди облагораживающей роли страданий и оправданности зла «небесными» со-

ображениями; начинающий писатель, избравший литературный труд главным делом жизни и не жалевший сил для понимания мира, в котором чувствовал себя одиноким.

В результате у Мозма рано проявилось стремление к внутренней свободе, «бунт против образа мыслей и обычаев той среды, в которой вырос», прежде всего против чопорности и снобизма, неискренности человеческих отношений, приносимых в жертву соображениям салонной респектабельности, против душевной пустоты кумиров «высшего света». Это проявилось уже в выборе темы для первого романа «Лиза из Ламбета» (1897), повествующего о жизни типичных пациентов больницы св. Фомы — неимущего, страдающего люда, хотя — и автор знал это наверняка — «заинтересовать публику жизнью низших классов было тогда еще невозможно. Романы и пьесы, посвященные им, встречали с брезгливым высокомерием». Роман все же имел определенный успех, а главное, убедил Сомерсета Мозма в том, что ему по силам путь профессионального писателя. И когда растущие гонорары, главным образом от постановки пьес, позволили обрести желанную независимость, он, по собственному выражению, «послал всех к черту» и стал высказываться, как считал нужным. В обществе, стыдившемся естественных чувств это было принято за новую маску, шокировавшую почтенных читателей и признанных законодателей эстетического вкуса.

В зарубежных работах и поныне нередко утверждается, что Мозм яростно ненавидел снобизм, но снобизм вульгарный, раздражающий его — сноба высшего порядка, что он обрушивался преимущественно на мораль буржуа, безуспешно пытавшихся выдать себя за подлинных аристократов; он традиционно обвиняется в неискренности, поскольку, осуждая меркантилизм, якобы прежде всего заботился о коммерческом успехе собственных произведений. Упрекали Мозма и в поли-

тической индифферентности, в преувеличенном внимании к индивидам и пренебрежении острыми социальными проблемами, даже в нежелании разделить радужные грезы общественных реформаторов.

Мозэм, однако, и не желал стать ни заштатным оратором, ни автором зазывательных прокламаций, ни модным пророком или навязчивым моралистом. Он трезво понимал место и возможности писателя в буржуазном обществе, не стесняясь в обнаружении своих соображений. Так, он наверняка знал: бедность не облагораживает, а развращает, толкает на преступление, и лишь деньги могут обеспечить ему творческую свободу; писательство — это труд, труд тяжелый и радостный, претензии коллег на особую избранность — не что иное, как разновидность снобизма, уступка условностям «света». Художник, заявлял он, «кретин, если не умеет подойти к каждому человеку как к равному», а «умение правильно охарактеризовать картину ничуть не выше умения разобраться в том, отчего заглох мотор». Нелепо считать, что искусство доступно лишь избранным. «Подлинно великим и значительным искусством могут наслаждаться все. Искусство касты — это просто игрушка».

Столь же определенно он говорит и об отборе своих героев и о собственной писательской программе. «У меня нет склонности к проповедничеству и пророчествованию. Я питаю всепоглощающий интерес к человеческой натуре, и мне всегда казалось, что лучше всего я могу делиться своими наблюдениями, рассказывая истории». А тогда (напомним о его опыте врача) все люди равны и интересны. «Я не вижу особой разницы между людьми. Все они смесь из великого и мелкого, из добродетелей и пороков, из благородства и низости».

Мозэм, конечно, не был певцом духовного аристократизма. Он исходил из того, что людей нужно описывать такими, какими они действительно являются, — без сентиментального умиления и нарочитого обличения

тельства. «Меня часто называют циником, меня обвиняют в том, что в своих книгах я делаю людей хуже, чем они есть. По-моему, я в этом неповинен. Я просто выявляю некоторые их черты, на которые многие писатели закрывают глаза». Он просил слабости и пороки, если понимал стечение обстоятельств, их вызвавших, но ненавидел тех, кто культивирует мнимые ценности, исходя из корысти или пустого тщеславия.

Здесь важно привести одно высказывание Моэма: «У меня нет врожденной веры в людей. Я склонен ожидать от них скорее дурного, чем хорошего. Это цена, которую приходится платить за чувство юмора». Действительно, своим симпатии и антипатии писатель редко формулирует прямо, обычно они выражаются в саркастически-иронической стилистике. Эта манера часто создает видимость простоты содержания, нарочитой «развлекательности» произведения Моэма, отличающихся, как правило, отточенным, умело построенным сюжетом¹⁰⁵.

Дело в том, что применительно к Моэму выражения «чувство юмора», «ирония» имеют смысл, весьма отличающийся от обыденно-житейского понимания. Это уже особые категории эстетики, а именно: высказывания, требующие расшифровки, встречной работы мысли читателя, его способности проникнуть в скрытое значение, которое в них содержится¹⁰⁶. В иронии обычно за утвердительной формой скрывается отрицание, за похвалой — насмешка, за одобрением — порицание. Вместе с тем это способ выражения превосходства содержания перед формой его выражения, способ избавления от чрезмерного лиризма и напускной сентиментальности, метод донесения до читателя обобщенной, реалистической оценки, выходящей за рамки данной конкретной ситуации.

Уклоняясь обычно от нравоучительных подсказок, Моэм предоставляет самому читателю расценить его плотно сбитые рассказы либо как просто забавные истории, либо же как итог раздумий над ключевыми про-

блемами человеческого существования, и уже дело читателя — смеяться над неожиданными злоключениями героев или всерьез задуматься о природе подлинных человеческих ценностей. Без понимания этой особенности стиля Моэма-писателя невозможно увидеть тонкость и пронзительную мудрость его суждений о религии.

3

Общее представление о религии Моэм сформулировал еще в период занятия медициной. «Теперь я полагаю, что религия и идея Бога были постепенно выработаны для удобства жизни и представляют собой нечто, когда-то имевшее, а может быть и ныне сохранившее ценность для выживания рода, но что объяснять их нужно исторически и ничему реальному они не соответствуют. Я называл себя агностиком; однако в глубине души считал, что Бог — это гипотеза, которую разумный человек должен отвергнуть».

Отношение к религии выражалось у Моэма, коль скоро он был прежде всего писатель, не только и не столько на языке философского знания, сколько в созданных им конкретных образах, в чувствах и поведении героев его литературных произведений. Вместе с тем — и Моэм это неоднократно подчеркивал — всякого рода общие идеи и представления он рассматривал прежде всего как сырье, исходный материал для создания художественных образов. Так что имеется органическая связь между его философскими раздумьями и литературными персонажами. Связь эта, правда, далеко не однозначная. «Бывало так, — писал он, — что какое-нибудь переживание служило для меня темой, и я выдумывал ряд эпизодов, чтобы выявить ее; но чаще всего я брал людей, с которыми был близок или хотя бы легко знаком, и на их основе создавал свои персонажи».

В предлагаемом сборнике собраны произведения, так или иначе связанные с темой религии, сверхъестественного, мистических сил. Разумеется, они неравноценны как с художественной точки зрения, так и в плане интересующей нас темы. Некоторые из них представляют собой интерес просто в силу умело построенного сюжета. Таков, например, рассказ «Церковный служитель». Вероятно, кто-то поведал писателю забавный случай превращения неграмотного служителя Бога в процветающего табачного бизнесмена, и Моэм, вспомнив «неумных и невежественных священников», у которых он когда-то учился, разработал занимательный сюжет, вполне удовлетворяющий критериям непритязательного читателя.

В основном, однако, это произведения, в которых прямо или косвенно воплощаются серьезные размышления писателя над мировоззренческими проблемами. Он пишет о своих юношеских сомнениях: «Мне представлялось чрезвычайно важным решить, только ли мне следует считаться с этим миром, в котором я живу, или смотреть на него как на юдоль страданий, где мы готовимся к вечной жизни за гробом».

Ключевым здесь может послужить «Божий суд». Это рассказ-притча во всем своеобразии этого сложного жанра: писатель создает ряд эпизодов, которые могут быть искусственными и не столь совершенными с художественной точки зрения, но все они жестко подчинены главной цели — четко зафиксировать авторское отношение к тому или иному явлению или проблеме. Рассказ, таким образом, носит программный характер.

Сюжет его несложен. Всевышний был смертельно уязвлен тем, что только что умерший и заслуживший на земле высокие почести философ заявил, что не признает его существования, потому что беспристрастное рассуждение не может совместить традиционно приписываемые Богу всемогущество и всеблагость. «Никто не может отрицать существования зла, — сказал фило-

соф нравоучительно. — В таком случае, если Бог не в силах предотвратить зло, он не всемогущ, а если он в силах сделать это, но не делает, он не всеблаг». И Всевышний не знал ответа на этот далеко не новый вопрос, потому что даже он «не в состоянии превратить дважды два в пять»¹⁰⁷. Что ж, это уже знакомая нам тема теодицеи, над которой писатель раздумывал годами, но его изобретательный талант находит неожиданный сюжетный ход, предельно драматизирующий эту проблемы.

Следующими перед Всевышним гордо предстали идеальные благочестивые люди, преисполненные надежды и уверенности в заслуженном ими воздаянии. После пяти лет счастливого брака с Мэри Джон испытал чувство ошеломляющей благороднейшей любви к юной и прекрасной Рут, ответившей ему полной взаимностью. Но вскоре их захлестнуло отчаяние: это был грех с точки зрения христианской веры, в которой они были воспитаны. Они видели страдания Мэри и сделали все, чтобы умертвить свои возвышенные чувства. Они «боролись с грехом столь же яростно, как Иаков боролся с Ангелом Божьим, и в конце концов они победили». «С разбитыми сердцами, но гордые своей невинностью, они растались. Они принесли на алтарь Господа, словно священную жертву, свои надежды на счастье, радость жизни и красоту мира». Но какой была цена этой победы? Рут «с окаменевшим сердцем обратилась к Господу и добрым делам. Она была неутомима. Она ухаживала за больными и помогала бедным... Ее вера была неистовой и ограниченной, ее доброта — жестокой, ибо жиддилась не на любви, а на рассудке, она стала деспотичной, нетерпеливой и мстительной». А для Джона жизнь потеряла всякий смысл, им овладела неугасимая ненависть к жене, которую он тщательно скрывал. Но и Мэри стала желчной и сварливой, ибо не могла простить ему той жертвы, которую он принес ради нее.

И вот, наконец, тени этих внутренне опустошенных существ предстали на Божий Суд, уверенные в непремennom вознаграждении. Но дрогнуло сердце Всевышнего. «Неужели же, — спросил он, — ради этого сотворил он этот мир, где восходящее солнце освещает своими лучами бескрайние морские просторы и снег искрится на вершинах гор, неужели ради этого весело журчат ручьи, сбегая с холмов, и колышутся от полуденного ветерка золотые колосья?» И он дунул, навсегда уничтожив стоящие перед ним души, и затем бросил наблюдавшему эту сцену философу: «Ты не можешь не согласиться, что в данном случае я очень удачно соединил мое всемогущество с моей всеблагостью».

Не исключено, что кому-то эта история покажется забавной выдумкой, отмеченной характерной для рассказов Моэма непредсказуемой развязкой. Но суть дела несравненно глубже: с присущей ему бескомпромиссностью и сарказмом писатель обличает религиозный фанатизм как проявление бесчеловечности, противопоставляя ему свое понимание подлинных жизненных ценностей — мотив, который он все настойчивее утверждал в своих произведениях.

Да, вопрос о том, почему всемогущий Бог посылает страдания им же созданным существам, уже в юношеские годы приобрел для писателя волнующую окраску. «И я нашел только одно объяснение, которое говорит что-то как воображению, так и чувству. Это доктрина о переселении душ». Почему же? «Свои лишения. — разъясняет писатель, — можно переносить без ропота, невозможно спокойно переносить чужие несчастья, которые кажутся незаслуженными. Будь карма правдой, мы могли бы сострадать чужому горю, но переносить его стойко». Однако он тут же решительно заявляет: «Я могу лишь сожалеть, что поверить в это учение для меня так же невозможно, как и в солипсизм, о котором я говорил выше».

В чем же причина? Развернутый ответ писатель дает в романе «Острие бритвы» (1944), одном из центральных его произведений, в котором наиболее четко выражена нравственная позиция автора. Беспощадно-саркастически выписанному образу Элиота Томпсона, потратившего жизнь на пустую светскую мишуру, здесь противопоставлен Ларри Даррел, пожалуй любимый, почти «идеальный» герой писателя. Для нас наиболее интерес один эпизод: спор автора (он выступает под собственным именем) с Ларри о проблеме зла. Построен он довольно неожиданно: свои прежние сомнения и выводы автор вкладывает в уста Ларри, а сам выступает в роли их беспристрастного оппонента.

Как в свое время юноша Моэм, Ларри после гибели друга, спасшего его от смерти, задумался над целью дальнейшей жизни, над концепцией Бога. Но им овладели знакомые нам сомнения. «Я хотел веры, но не мог поверить в Бога, который ничем не лучше порядочного человека». Монахи говорили, что Бог «сотворил» мир для вящей славы своей. Мне это не казалось уж такой достойной целью»; он постоянно слышал, как они зывали к Отцу Небесному, чтобы он дал им хлеб насущный. «Разве дети на земле просят своих отцов, чтобы те их кормили?..» «Мне не верилось, что Бог может уважать человека, который с помощью грубой лести домогается у него спасения души». «Раз он их создал способными на грех, значит, такова была его воля... Если мир создал всеблагий Бог, зачем он создал зло... Я отказываюсь поверить во всемогущего Бога, лишённого здравомыслия».

Он попадает в Индию, и местная религия приводит его в восторг, он переживает моменты просветления и даже, кажется, решил главную проблему. «Вам не приходило в голову, что перевоплощение одновременно и объясняет, и оправдывает земное зло?.. Если ты способен убедить себя, что это зло — неизбежное следствие

прошлого, тогда ты можешь жалеть людей, можешь и должен по мере своих сил облегчать их страдания, но причин возмущаться у тебя не будет». Это логическое развитие идей, которые С. Моэм высказал в книге «Подводя итоги». Но теперь он их отвергает: индуизм не разрешает, а лишь видоизменяет проблему зла, и Ларри в конце концов с этим вынужден согласиться. «Понимаете, труднее всего объяснить, почему и зачем Брахман, то есть бытие, Блаженство и Сознание, сам по себе неизменный, вечно пребывающий в покое... зачем он создал видимый мир». Шанкара, самый мудрый из индийских мудрецов, объяснял, что это неразрешимая загадка, другие обычно говорят, что Абсолют создал мир для забавы, без какой-либо цели. «...Но, — продолжает Ларри, — когда вспомнишь потопаы и голод, землетрясения и ураганы и все болезни, которым подвержено тело, моральное чувство в тебе восстает, что все эти ужасы могли быть сделаны ради забавы». Так что проблема зла остается. «Может быть, разрешить ее невозможно, — признает Ларри, — а может быть, у меня на это не хватает ума. Рамакришна утверждал, что мир — забава Бога... С этим я никак не могу согласиться».

Так рассуждает даже мягкий, благородный Ларри. Мнение самого Моэма теперь более категорично: «Сам я из «праха земного»; я могу только восхищаться светлым горением столь исключительного человека». Итак, в рамках теологии проблема зла неразрешима, и, повторим убеждение Моэма, «разумный человек должен отвергнуть идею Бога».

Однако писатель ясно видел, что для многих людей религия остается надежной опорой собственного мировоззрения, помогающей без особых раздумий преодолевать житейские невзгоды. Моэм — не моралист и не осуждает тех, для кого вера в Бога — незаменимый посох, умело приспособленный к повседневным нуждам. Другое дело, если вера становится фанатичной, цели-

ком подчиняет все чувства и переживания. Тогда она становится не только причиной человеческих трагедий, но и противоречит смыслу христианских проповедей. Это не так явственно выступает на Западе, где христианство пронизало собой быт и впитало его в себя. Иными оказываются последствия встречи с другими культурами.

Мозм выступал на литературном поприще, когда Англия еще оставалась ведущей колониальной империей и на карте мира господствовал зеленый цвет ее заморских владений. Захват колоний диктовался реальными политическими и экономическими интересами. Однако они освящались мифом о великой «цивилизаторской» миссии Запада, о внутреннем долге белого колонизатора, верного кодексу «офицера и джентльмена». Мозм много сделал для развенчания этого мифа. Но, пожалуй, наибольшую ненависть и презрение писателя вызывали фанатики-миссионеры, которые стремились переделать туземцев изнутри, завладеть их душой, навязать им свои представления об истине и морали.

Писатель, конечно, прекрасно понимал, что их нашествие, в конечном счете, вызвано не энтузиазмом отдельных проповедников, а социально-экономическими, вполне «земными» причинами. Так, в рассказе «Гонолулу» он как бы мимоходом замечает, что здесь первыми богачами являются Стабсы — потомки миссионеров. «Отцы принесли христианство канакам. А дети захватили их землю». Да, «небеса помогают тем, кто помогает сам себе». «С тех пор, как жители этого острова восприняли христианство, они больше ничего не восприняли. Короли давали миссионерам землю, запасая сокровища на небесах. Это, конечно, было хорошей инвестицией». Но Мозм — не социолог и политический комментатор. Его интересуют реальные люди, которые проводят такую политику, методы и результаты их работы. И здесь он остается верным своему представлению о человеке, способном и на высшие подвиги

и на последнюю низость. С нескрываемой симпатией он пишет о католических монахинях, бесстрашно борющихся с холерой, о миссионерах, по-своему любящих местное население. Но он ненавидит бездушных фанатиков, искореняющих местную культуру и привычный образ жизни других народов.

Здесь прежде всего следует упомянуть ставший хрестоматийным рассказ «Дождь», который обычно расценивается как высшее проявление антиклерикализма писателя. История действительно некрасивая: посланец официальной религии, главой которой является сама королева, оказался в объятьях вульгарной проститутки! Именно эта развязка обычно воспринимается как апофеоз обличения благочестивых лжеаскетов: в душе все они, как изящно выражается торжествующая потаскуха, просто «свиньи». В одном, правда, мнения расходятся: была ли это тщательно продуманная операция или внезапный срыв вконец измучившего себя человека. Разумеется, такой финал эффектен, ярок, но эффект этот чисто внешний, а скандальная развязка представляется не только искусственной, немотивированной, но, если угодно, смягчающей содержательность и силу обличения: неистовый фанатик, не устоявший перед чарами дешевой проститутки, не столь уж зловеш. С. Цвейг был прав: самый опасный деспот – это деспот-аскет.

К тому же Дэвидсон вовсе не лицемер и не ханжа. Без малейшего колебания он пускается в грозящее смертью плавание, чтобы оказать медицинскую помощь туземцам, а после падения убивает себя. Так что пафос «Дождя», как нам представляется, вовсе не в обличении Дэвидсона как человека. Замысел автора глубже: индивиду, выводящему свой долг из представления о собственном избранничестве, чуждо чувство нормального человеческого сострадания, у него атрофируются естественные критерии добра и зла, и он становится

способным на беспредельную жесткость и бесчеловечность. Так, Дэвидсон искреннее упивается сознанием, что несет религию любви и прощения, спасает заблудшие души. Фактически же он осуществляет полицейское насилие над людьми, глумится над их вековой, сложившейся культурой и чувством собственного достоинства. Такую оценку в рассказе «Сосуд гнева» точно формулирует голландский резидент, осуждающий чрезмерную ретивость местного евангелиста: «Он считал, что обычаи страны вполне отвечали потребностям туземного населения, и его выводили из себя энергичные попытки миссионера разрушить образ жизни, который очень хорошо оправдывал себя на протяжении веков».

Но тот — младенец по сравнению с неистовым Дэвидсоном. «Когда мы приехали туда, — рассказывает последний, — они совершенно не понимали, что такое грех. Они нарушали одну заповедь за другой, не сознавая, что творят зло. Я бы сказал, что самой трудной задачей передо мной было привить туземцам понятие о грехе». Поскольку же он одержим идеей спасти их «вопреки им самим», то считал допустимым любые средства — даже угрозу смерти. Он установил штрафы, поскольку был уверен, что «единственный способ заставить человека понять греховность какого-либо поступка — наказывать его за этот поступок». Штрафы за непосещение «спасающей» церкви, за «неприличную» одежду, за танцы... И местным жителям ничего не оставалось, как становиться праведниками. «Я бы мог исключить их из церковной общины... В конечном счете это означало голодную смерть». Эта бесчеловечность отчетливо проявляется в стычке с проституткой Томпсон.

Дэвидсон преследует ее (а мы вполне может предположить, что ею она стала не по собственной воле) не ради порядка в доме или стремления изменить ее образ жизни (она согласна вести себя тихо и даже «покончить со своим ремеслом»). Он набрасывается на нее.

как посланец провидения, который считает себя вправе вмешиваться в жизнь любого человека: «Если бы она скрылась на краю света, я и там настиг бы ее». Судьба ее как живого, реального человеческого существа, попавшего в беду, миссионера совершенно не волнует. Ему недостаточно ни ее раскаяния, ни даже трехлетнего заключения в американской тюрьме. Он должен сломать ее как человека, вселить в душу свинцовую тяжесть греха и нравственного уродства. «Я хочу, чтобы кара, принятая ею из рук человека, была ее жертвой Богу. Я хочу, чтобы она приняла эту кару с радостным сердцем. Ей дана возможность, которая ниспосылается лишь немногим из нас. Господь неизреченно добр и неизреченно милосерден». В аналогичном амплуа предстает и мисс Джонс из рассказа «Сосуд гнева». Она в восторге от «обращения» рыжего Тэда. «...Если бы не холера, — говорит она, — то мы никогда не узнали бы друг друга. Я вижу в этом явный перст Божий». Но ей в голову не может придти мысль, естественная для каждого, кто сохранил хоть частицу человеколюбия: «обращение» это куплено ценой смерти шестисот невинных людей.

Идея Мэзма, таким образом, проста и категорична: подчинение морали теологическому подходу неизбежно уродует ее, отнимает у человека право свободно и независимо определять свое поведение, право, без которого личность существовать не может. Напомним, что об одном из персонажей «Парижских тайн» К. Маркс отмечает, что тот «даже не возвышается над точкой зрения самостоятельной морали, которая, по крайней мере, покоится на сознании *человеческого достоинства*. Его мораль, напротив, покоится на сознании человеческой слабости. Он представитель *теологической морали*».¹⁰⁸

Но могут ли высокие чувства сострадания, справедливости произрастать на иной, не Божественной почве? Этот вопрос преследовал писателя всю жизнь, и его положительный ответ на него с годами звучал все тверже. Так, много пережившая и «повзрослевшая» Китти из

«Узорного покров» (1925) восхищается самопожертвованностью французских монахинь, подвергающих себя смертельной опасности, борясь с холерой. Вместе с тем она видит, что они исходят из догмы принятой им веры, которая неизбежно обезличивает, иссушает человеческие чувства. И когда она почувствовала особое внимание монахинь, узнавших, что она ждет ребенка, ей хотелось крикнуть: «Неужели вам невдомек, что я — живая женщина, несчастная, одинокая, что меня нужно утешить, подбодрить? Неужели вы ни на минуту не можете забыть о Боге, уделить мне немножко сочувствия? Не того христианского сочувствия, которое у вас припасено для всех страждущих, а простого, человеческого, личностного?».

Тогда возникает мысль о «трагической святости» избранного ими пути. Да, эти «поразительные женщины» отказывались от всех земных радостей: дома, родины, любви, детей, свободы. «И ради чего? Что их ждет взамен? Жизнь, полная самопожертвования и лишений, изнуряющая работа и молитва. Этот мир для них поистине место изгнания. Жизнь — крест, который они несут добровольно, но в сердце их не умирает ожидание — да что там, это куда сильнее, — не ожидание, а страстное желание смерти, которая откроет перед ними жизнь бесконечную». Отсюда характерное чувство: «...Хотя их образ жизни внушал ей такое уважение, вера, толкавшая их на такой образ жизни, оставляла ее равнодушной». И после всех кругов земного ада, который ей довелось пройти, она обрела свободу и мужество и ее главной заботой стало желание воспитать дочь «свободной и самостоятельной»: «Хочу, чтоб она была бесстрашной и честной, чтоб была личностью, независимой от других, уважающей себя».

Да и нравственно-религиозные поиски Ларри не привели его к принятию догматической религиозной веры. Они лишь укрепили его в давно выношенном убеждении, что искать утешения и поддержке нужно в

собственной душе и никогда не предавать ее. И он возвращается к прежнему образу жизни — независимого человека, презирающего все светские условности.

Число подобных примеров можно продолжить, но, наверное, в наиболее четкой и художественно впечатляющей форме свой взгляд писатель выразил в «Санатории». Рассказ этот поражает не только точностью образов и достоверным воссозданием специфической атмосферы лечебницы (Моэм сам прошел через туберкулезный санаторий), но каким-то светлым, неотразимым человеколюбием, едва ли не романтическим утверждением силы и благородства естественных чувств. Отметим лишь один эпизод. Мысль о неизбежности смерти делает когда-то доброго, в общем ничем не примечательного Честера завистливым эгоистом, тираном своей жены: она останется жить и после него. Такая метаморфоза, по мнению автора, неизбежна и типична. «Вся беда в скудости идеала... Трагедия нашего времени в том и состоит, что эти простые души утратили веру в Бога, на которого уповали, и надежду на загробную жизнь и счастье, которого они лишены в этом мире: взамен же они ничего не приобрели».

Происходит, однако, неслыханное событие. Обреченный на скорую кончину Джордж Темплтон и Айви Бишоп, шансы на жизнь у которой сохраняются лишь в лечебнице, решают вступить в брак и покинуть санаторий. Эта новость перевернула души пациентов. «Даже самые равнодушные не могли без волнения думать об этих двух людях, которые так любят друг друга, что не испугались смерти... Казалось, каждый разделял радость этой счастливой четы. И не только весна наполнила эти больные сердца новой надеждой: великая любовь, охватившая мужчину и девушку, словно обогрела лучами все вокруг».

Оказалось, что Честер и без надежды на загробное воздаяние способен обрести прежнюю человечность. «Прости меня, дорогая, – заговорил он, – Я хотел причинить тебе страдание, потому что страдал сам. Но теперь с этим покончено. То, что произошло с Теплоном и Айви Бишоп... не знаю, как это назвать... заставило меня по-новому взглянуть на вещи. Я больше не боюсь смерти. Мне кажется, что смерть для человека значит меньше, гораздо меньше, чем любовь. И я хочу, чтобы ты жила и была счастлива. Я больше не завидую тебе и ни на что не жалуюсь. Теперь я рад, что умереть суждено мне, а не тебе. Я желаю тебе всего самого хорошего, что есть в мире. Я люблю тебя».

4

Завершает сборник роман «Каталина» (1947), который на русском языке полностью публикуется впервые¹⁰⁹. Среди литературоведов бытует мнение, будто он не принадлежит к числу творческих удач писателя. Помоему же, напротив, это одно из наиболее значительных произведений Моэма, ярко передающее блеск и неповторимость его дарования. К тому же, для нас оно представляет особый интерес, поскольку лишний раз подтверждает, какое значительное место в творчестве Моэма занимала тема религии. Это последний роман писателя, и крайне симптоматично, что в нем он как бы подводит итоги своим многолетним размышлениям над природой религиозной веры, обобщает и формулирует в более резкой форме оценки, содержащиеся в других произведениях.

Роман этот весьма необычен. Он никак не относится к жанру исторической документалистики (никаких документов автор не приводит). Известно, что писатель часто вовсе не претендует на описание исторической ре-

альности — он ее создает, как бы подразумевая, что могло быть и так. Но Моэм отказывается и от подобной претензии. На равных правах с другими земными персонажами в «Каталине» появляется Дева Мария, да и незримый Бог оказывает определяющее влияние на развитие занимательных событий. А чего стоит эпизод, когда возлюбленная парочка встречает по дороге Дон Кихота с неразлучным Санчо Пансой и знаменитый благороднейший рыцарь непринужденно бражничает на постоялом дворе, охотно делясь со случайными постояльцами своими незаурядными познаниями!

Стиль романа также весьма своеобразен. Строго реалистические картины непосредственно соседствуют с заведомо фантастическими эпизодами, характерная для Моэма саркастически-ироническая манера изложения сменяется едва ли не сентиментальными сценами, а описания быта — глубокомысленными философскими рассуждениями. Создается ощущение, что писатель захотел создать модель, образец особого мира, где его соображения о ценностях торжествуют не только, так сказать, в принципе, но и в самой жизни. Таким образом, в «Каталине» много от притчи, где авторское Я доминирует над поведением героев, а все соображения и критерии (скажем, обоснованность сочетания реалистических и заведомо фантастических сцен) отступают перед задачей донести до читателя авторскую концепцию. А поэтому при всей сложности и запутанности сюжета в поступках героев угадывается предсказуемость, завербованность авторским замыслом, и повороты этой «почти невероятной истории» последовательно приближают «счастливый конец» — житейское, зримое торжество нравственных принципов художника.

Можно лишь восхищаться, что в столь почтенном возрасте Моэм проявил тонкое проникновение в суровую духовную атмосферу испанского общества XVI века,

когда «одно неосторожно брошенное слово являлось достаточной причиной для ареста, за которым следовали недели, месяцы, а то и годы тюрем и пыток, прежде чем немногим счастливицам удавалось доказать свою невиновность». Вместе с тем, как показывает писатель, никакие репрессии и духовный гнет не могли искоренить того, что М. М. Бахтин называл «народной карнавальной культурой», полной искренности, доброты, нехитрых радостей и здравого смысла. Моэм искусно стилизует колорит повествований того времени с их искренней верой в «чудеса», «знамения» и вместе с тем в полной мере сохраняет присущий ему юмор в описании самых трагических эпизодов, как обычно, в немногих словах передавая сложность человеческих страстей и щедрость красок страны, которую он всегда любил.

Стержнем романа остается излюбленная тема: противопоставление религиозного фанатизма и естественных человеческих переживаний, величие людей, живущих по собственной склонности, и тех, кто находится во власти опустошающего душу религиозного фанатизма, даже если это приводит к завидному процветанию и официальной славе.

Завязка романа проста: Каталине является Дева Мария и предсказывает ей излечение от увечья, разрушившего ее судьбу: «...Сын Хуана Суареса де Валеро, который лучше других служил Богу, поможет тебе. Он возложит на тебя руки во имя Отца, Сына и Святого Духа, прикажет тебе бросить костыль и идти. Ты бросишь костыль и пойдешь». Но у Хуана Суареса де Валеро три совсем непохожих сына, и способность совершить «чудо» приобретает принципиальный смысл: она характеризует истинное земное призвание христианина, смысл веры и образец благочестивой жизни. Причем критерий объективный — чудо, да и судья предельно авторитетный — сам Всевышний, от которого оно зависит.

Для самой Каталины, образцовых прихожан и служителей церкви выбор однозначен: это, конечно, Бласко де Валеро, суровый епископ Сеговии, всю жизнь посвятивший себя борьбе за чистоту веры и уже при жизни почитаемый за святого. С нескрываемым сарказмом писатель поддерживает эту версию, основанную на удивительных заслугах и подвигах прославленного иерарха. В своем «священном» неистовстве он, например, потребовал от мирян «доносить о том, что может привести к греху или преступлению в ереси. Каждому из присутствующих он вменял в долг показывать на ближнего своего, сыну — на отца, жене — на мужа». Страстный приказ возымел действие и вскоре в «местное отделение Святой палаты посыпались доносы» и буйно запылали костры с корчившимися на них «еретиками». А когда властей стало беспокоить процветание трудолюбивых морисков и они уже склонялись к мысли — использовать для их истребления машину инквизиции, то фра Бласко в блестящей проповеди обнаружил редкое великодушие. Он предложил «отправить морисков на Ньюфаундленд, предварительно кастрировав всех мужчин, чтобы они умерли там естественной смертью». Возможно это предложение и стало причиной, почему он получил «пост инквизитора в таком важном для Испании городе, как Валенсия». С уверенностью, подкрепляемой горячей молитвой, ибо перед ним открывалась возможность совершить великий подвиг во имя Всевышнего и Святой палаты, он взялся за полное уничтожение еретиков, «и страх, как осенний туман, поглотил город». Моэм саркастически отмечает: «И как не упомянуть о милосердии инквизиторов. Не смерти еретика желал он, а спасения его бессмертной души».

Аббатиса Беатриче де Сан Доминго проявила безудержную энергию, чтобы прославить свой монастырь, на ступеньках которого Дева Мария разговаривала с Каталиной, чтобы организовать «исцеление». Но чуда не произошло — выбор пал не на того.

На авансцену выступает брат епископа, человек не менее заслуженный и известный. «Ему не потребовалось много времени, чтобы понять, что сильный всегда прав. И он беззастенчиво грабил захваченные города и брал взятки за оказываемые заслуги» и стал почитаемым военачальником. Он уверенно доказывает свой приоритет в святости. «Ты сжег на кострах каких-нибудь две дюжины еретиков, — говорит он епископу, — а я во славу Господа убивал их тысячами, разрушал дома и сжигал посевы. Я предавал мечу цветущие города, не щадя ни стариков, ни женщин, ни детей». Его жертвами были голландцы, которые «предали веру и короля и заслужили смерть. Никто не может отрицать, что я хорошо служил Господу Богу». Что ж, доводы неотразимы, а чуда вновь не свершилось.

Но то, что поставило в тупик признанных авторитетов, с самого начала было ясно Доминго, беспутному брату матери Каталины. По причине упрямства, распушенности и пристрастия к выпивке он в свое время отказался от священного сана. Именно ему, богохульнику и похабнику, сразу же открылся тайный смысл Божественного пророчества, который мог вызвать лишь истерический смех у благочестивых христиан: «лучше всех служил Богу» не аскетический фанатик и не беспринципный грабитель-рыцарь, но третий брат, Мартин, пекарь, который добросовестно служил людям, проявлял доброту и сострадание, был единственным, кто заботился о родителях, а главное — был естественным в своих переживаниях и поступках и «не тяготился своей судьбой». И если у Бога есть крупица здравого смысла (излюбленная тема Моэма), считал Доминго, то именно его он должен был иметь в виду.

Так конкретизируется авторское кредо писателя — не пустая светская мишура, не респектабельность, за которой скрывается ханжество, не заемная мудрость, а собственные нравственные убеждения, духовная независимость и свобода — таковы высшие ценности жизни. Боль-

ше того, если в человеке осталась хоть частица совести, то такие простые чувства и теплота способны взять верх над самыми фанатичными порывами или, во всяком случае, представлять для них постоянную угрозу. В «Узорном покрове» родовитая аббатиса сохранила свою «драматическую святость». В «Каталине» автор настроен более решительно. Когда закосневшая в церковно-светских интригах и сжегшая, казалось, все мосты, связывавшие ее с миром человеческих переживаний, Беатрис де Сан Доминго решила принудить Каталину стать монахиней, а та ответила, что любит жениха больше, чем жизнь, чего аббатисе не понять, потому что она «никогда не испытывала страданий и блаженства любви», неспасаемая «невеста Христа» разразилась слезами: «Как ей могло придти в голову разбить сердце бедняжке, по собственному опыту зная, что это значит для юной души». И она сделала все, чтобы помочь девушке.

Не устоял перед нравственным гневом автора и ревностный епископ, который, кстати сказать, и был тем юношей, который страстно любил аббатису и вызывал у нее взаимное чувство. Толчком к этому послужило театральное представление. Хотя в те времена в театре игрались пьесы преимущественно религиозного содержания, естественность человеческих чувств и переживаний актеров часто прорывалась сквозь каноны казенной церковности. С. Мюзм придает этой конфронтации принципиальное значение (кстати сказать, она во многом определяет и фабулу романа), а потому в союзники берет самого Рыцаря Печального Образа, который не только охраняет влюбленных, но и авторитетно одобряет их вступление в труппу бродячих актеров: «Те, кто пишет пьесы, и те, кто играет их, заслуживают нашей любви и уважения, ибо они умножают добро».

Епископ был сражен игрой Кагалины. «Столь живым было это повествование, столь удачны подобранные слова и сладкозвучные стихи, что не мог заставить

себя не слушать», — исповедовался он Доминго. — Когда я смотрел на актрису, продолжал он, «луч света пронзил темную ночь, в которой я блуждал столько лет. Он проник в мое сердце, и я застыл в блаженстве... В тот незабываемый момент я прикоснулся к мудрости Бога и познал его тайны. Лишь одно добро осталось во мне, отринув все зло». И Доминго обратно летел, словно на крыльях. «Магия театра, — пробормотал Доминго, довольнo хмыкнув. — Искусство тоже может творить чудеса». Ибо именно он, никому не известный драматург, ничтожный писец, написал строки, так глубоко тронувшие епископа...».

Да и долг, повинуваясь которому епископ истреблял «еретиков», он, оказывается, понимал не по-божески. Его незапятнанное служение было омрачено «грехом», который, как он полагал, и был причиной неудавшегося чуда. В свое время он сблизился с добрым и честным греком, почитателем античных философов, что считалось смертным грехом. Схваченный инквизицией и подвергнутый страшным пыткам, он не отказался от своих взглядов и даже не испытал гнева на своих мучителей. «Вы действовали по велению совести, — успокаивал он епископа, — а что еще можно потребовать от человека». Не страшили его и вечные муки: «У Бога много имен... Но среди множества приписываемых ему качеств главным, как указывал еще Сократ... является справедливость. Он, несомненно, понимает, что человек верит не в то, во что должен, а в то, во что может, и я просто не могу представить, что он будет карать своих создания за проступки, в которых они не виноваты».

Бессильный спасти его, фра Бласко засвидетельствовал, что перед смертью грек признал свои заблуждения. И прежде чем предать огню, его неприметно задушили — гуманная услуга, которую инквизиция, шантажируя обреченные жертвы, оказывала раскаявшимся «еретикам». Но, оказывается, прав был свободомыслящий

грек. Явившись епископу накануне его смерти, он поведал, что не в ад, а на острова блаженных попала его душа. «Там он нашел Сократа, окруженного, как всегда, юношами-учениками, задающего вопросы и отвечающего на них. Видел он мирно беседующих Платона и Аристотеля, Софокла, упрекающего Эврипида за то, что тот погубил драму своими новациями, и многих, многих других». Словом, именно тех закоренелых «еретиков», за чтение работ которых епископ без всяких колебаний предавал костру живые человеческие существа.

Подошел конец повествования, и в сложных сюжетных поворотах рельефно выделилась судьба двух пар, наделенных высшим земным даром — даром благородной взаимной любви. Но распорядились им они по-разному. Аббатиса и епископ отбросили его ради неистового служения Божественному промыслительству. И лишь на склоне земного существования пришло пугающее прозрение: напрасной и бесплодной была эта жертва. Каталину и ее возлюбленного Диего Мартинеса подобные переживания не волновали: они поступили так, как их призывали взаимные чувства, а поэтому им стали доступны нехитрые, но естественные земные радости и хлопоты. Трудно назвать какое-либо другое произведение, в котором с такой веселой непринужденностью были бы выражено светлые жизнеутверждающие начала, доверием к простым земным радостям, и все это не устами восторженного юноши, а блистательным интеллектуалом, писателем, прошедшим тернистый путь познания.

Не исключено, что читатель, отмеченный особой проницательностью, сухо спросит: «А что, это действительно была дева Мария и действительно происходили чудеса?» В ответе не должно быть ни тени колебания.

Да, в «Каталине» все происходило так, как засвидетельствовал автор. Как было некое сверхъестественное создание в «Хромом бесе» Лессажа, Мефистофель в «Фаусте» Гете, как в «Мастере и Маргарите» М. А. Булгакова был Воланд, наделавший, как известно, в Москве немало шума. И уж наверняка у Сервантеса был Дон Кихот: иначе кто бы еще сражался с ветряными мельницами и предложил С. Моэму охранять сон Каталины и ее молодого мужа?

НАЦИЯ И РЕЛИГИЯ

Успех нашей дискуссии¹¹⁰ зависит прежде всего от того, сможем ли мы выделить решающий, наиболее перспективный аспект рассмотрения этой сложной и многогранной темы. Таковым мне представляется теоретический уровень ее понимания (а следовательно, и обсуждения), тем более, если мы пытаемся реалистически осмыслить современную политическую ситуацию. Для начала поделюсь некоторыми наблюдениями, в свое время меня поразившими.

Вспоминаю недавние споры с коллегами: армянском и азербайджанцем, русским, давно живущим в Литве, и коренным литовцем. Все они — доктора наук, профессора философии, так сказать, по определению способные квалифицированно изложить общую концепцию национального вопроса. Но как только речь заходила о конкретных конфликтах на религиозно-этнической почве в их регионах, каждый предельно эмоционально и безапелляционно отстаивал ту точку зрения, которую разделяет большинство людей его национальности. Причем они защищали ее не как свое частное мнение, а как научно обоснованную истину: демонстрировали мне старые карты, ссылались на свидетельства путешественников прежних веков и результаты археологических раскопок.

Припоминаю и другой факт. В обсуждении арабо-израильского конфликта активно участвовал один мой сослуживец, считавший себя русским (по отцу). Однаж-

ды я увидел его крайне удрученным. Оказывается, ему разъяснили: поскольку мать его еврейка, то таковым он должен считать и себя. С этого дня он стал проявлять особый интерес к истории и культуре еврейского народа, специфике иудаизма, к событиям, связанным с образованием самостоятельного еврейского государства, к спорам относительно его столицы и т.д., постепенно все более определенно высказываясь в пользу политики Израиля.

У меня нет намерения заниматься морализированием по поводу этих фактов. Просто они подтверждают несложную истину: в национальном вопросе позиция даже человека «ученого» определяются не только разумом, логикой, образованностью. Здесь затрагивается особый пласт чувств и верований, глубоко укорененных в национальном самосознании, то есть в традициях культуры, с которой тот или иной индивид себя идентифицирует. Поэтому если мы пытаемся понять суть этой проблемы, предложив какие-то реалистические пути ее решения, то недостаточно выявить и сопоставить различные, противоречивые, а то и взаимоисключающие суждения на этот счет, в том числе и интерпретации одних и тех же событий, необходимо пойти вглубь, обозначить некий подспудный пласт социального бытия, где и определяется многообразие мнений, циркулирующих в современной культуре. Иными словами, выявить всю сложность многоступенчатых взаимосвязей между материальными условиями жизни, с одной стороны, и различными духовными образованиями — с другой: мифологическими, религиозными, нравственно-психологическими установками массового сознания, равно как и проанализировать механизм их появления и роль в конфликтах между различными этносами, нациями, государствами. Именно в этом, в обращении к вертикальному измерению человеческого бытия, я вижу особую ценность философского подхо-

да, который никак не компенсируется многообразием фактов и их предельно эмоциональным обсуждением в программах, претендующих на статус «аналитических».

1

Однако, здесь нас подстерегают немалые трудности. Если взять учение марксизма об обществе, то, пожалуй, наименее разработанной темой окажется роль религии в межнациональных отношениях. Не буду говорить о причинах, равно как и напоминать об отдельных глубоких суждениях, высказанных основоположниками марксизма. Однако, цельной концепции на этот счет они нам не оставили, да и ситуация в мире за минувшее столетие претерпела решительные изменения. Небогато и исследовательское наследие советского периода, хотя соответствующих диссертаций и публикаций появилось немало. В рамках официальной советской идеологии «теория национального вопроса» развивалась и формулировалась как средство оправдания от имени науки политики партийной верхушки. В результате «перестройки» прежняя многонациональная империя развалилась, но, господствовавшие прежде псевдонаучные категории и догматические установки до сих пор отравляют наши размышления изнутри — подобно нитратам в «совсем натуральных» овощах. Поэтому приходится крайне осторожно относиться к понятиям и категориям, которые мы все еще принимаем за свидетельства теоретического подхода, хотя фактически они выражают не реальное содержание проблемы религиозно-национальных отношений, а то, как она выглядит в рамках административно-бюрократического мышления.

Так, при упоминании о национальной культуре мы привычно повторяем: «социалистическая по содержанию, национальная по форме». Нетрудно, однако, видеть, что это определение связывает существенные черты культуры лишь с классовыми характеристиками, а

традиционному, складывавшемуся веками образу жизни, отводит второстепенное, малосущественное место. Далее, национальная культура обычно рассматривается как явление преимущественно духовное, как некая внешняя, идеологическая упаковка «базиса» повседневного существования. Поскольку же, как считается, неизбежен и прогрессивен процесс унификации материально-технической основы жизни отдельных национальностей и этнических групп, то закономерным и желательным провозглашается стирание различий и в сфере духовной деятельности (в том числе и унификация языка), за исключением чисто внешних, заведомо декоративных деталей. Иной подход привычно квалифицируется как проявление националистических пережитков

Между тем, общественное бытие (социальная деятельность) невозможно без сознания, целеполагания, воли, без определенных психических состояний людей, и мыслить его в отрыве от общественного сознания можно лишь в абстракции, в рамках философского вопроса о «первичности» или «вторичности». В полной мере это относится и к культуре как к сложной, цельной системе материальных и духовных элементов: орудий и продуктов труда, образа и стиля жизни, типов поведения, ритуалов, символов, мифов, нравственных норм, психических стереотипов и т.п.

Но человечество не представляет собой некое аморфное, гомогенное образование, оно развивалось как совокупность отдельных социально-политических субъектов: племен, сообществ, народов, наций, государств, постоянно взаимодействующих (а чаще враждующих) между собой, и общественное сознание отражало такую подвижную историческую и географическую мозаику. Так что в реальной истории действует «народное», «национальное» сознание, составляющее неперемutable условие и результат формирования отдельного исторически устойчивого и развивающегося сообщества. Его главная

функция заключается в обеспечении преемственности развития, сохранения единства и жизненной силы данного народа и как результат, его выживания в соперничестве с другими социальными образованиями. Это достигается прежде всего сохранением совокупного опыта массового сознания и практической деятельности данного народа, осознания его особой судьбы и права на устойчивое существование как уникального социального субъекта. Осуществление этой функции достигается путем создания специфической народной («национальной») *мифологии*, особой аллегорической автобиографии нации как продукта коллективного творчества, стержень которой составляет образ некой могучей Прародительницы, Родины-Матери, объединяющей всех в единую великую семью не внешними, механическими, а некими духовными мистическими связями и отношениями, обеспечивающими общий «народный дух», «национальную идею» как символ и гарантию веры в будущее¹¹¹.

Иными словами, национальное мифологическое сознание выступает не как система рациональных констатаций исторического и социологического характера, а как некое «коллективное бессознательное», как «охранительный» архетип, идеализирующий и освящающий исторический опыт, порождая масштабные эпические сочинения, в которых «дети нации» независимо от переживаемых трудностей должны черпать уверенность в реализации нравственного идеала, в достижении (или восстановлении) величия собственного народа. Неотъемлемыми компонентами таких мифологических систем, так сказать, по определению выступают представления о запредельном предшествующем прародителе нации, о его последователях, обладающих чудесными, сверхчеловеческими силами, эпизоды проявления всепобеждающего «народного духа», сказочные, былинные герои, неподвластные чарам и коварству враждебных темных сил. Речь, таким образом, идет о формировании особых надличностных на-

циональных ценностей, образов, идеалов, как бы смыкающихся с вечностью, выходящих за рамки наличного, посястороннего существования людей, то есть, о некоторой логике развития культуры, как бы подводящей к специфически религиозному мироощущению. Но здесь таится опасность упростить эту связь, а поэтому стоит хотя бы бегло остановиться на некоторых особенностях мифологии.

Под мифологией прежде всего имеется в виду особый способ осмысления природы и общества, специфический обобщенный образ мира, доминировавший на ранних стадиях человеческой истории и постепенно уступивший место более реалистическим представлениям о природной и общественной действительности. Речь шла о выделении мифологического мышления из эмоциональной, аффективной сферы, о выявлении эмпирически подтверждаемых и рационально осмысливаемых отношений между субъектом и объектом, вещью и словом, ранним (сакральным) и последующим (профанным) временем, о четкой фиксации реальных причинных зависимостей и т.п.¹¹² Одним словом, происходило переосмысление мифологического материала, постепенно освобождающее взгляд на мир от фантастических представлений и подчиняющий его критериям научно-рационалистически-философского знания¹¹³.

Имелась, однако, и другая тенденция. Уже из приведенной выше беглой характеристики мифологии ясна ее типологическая близость к той форме культуры, которая именуется «*религией*». Это выход за пределы реального, чувственно воспринимаемого мира, представление о великом основателе данной религиозной доктрины, описания различных чудес и знамений, непостижимых человеческому разуму, включение в общую картину мира фантастических представлений, в первую очередь об иной, воображаемой реальности и ее персонажах. Взаимоотношение этих двух форм культуры («ми-

фологии» и «религии») давно стало предметом пристального исследовательского интереса, и сегодня на этот счет существует множество различных, нередко взаимоисключающих точек зрения. Однако, общепринятым остается убеждение в том, что мифология составила некое материнское лоно, отправную точку для формирования ранних форм религии, совокупность которых впоследствии была обозначена апологетами теизма как «язычество», — термин, который в религиоведении обычно заменяется «политеизмом».

На различие мифологии и религии, сделавшее возможным и закономерным процесс их размежевания, четко указывает А. Ф. Лосев: «Миф не есть религиозный символ, потому что религия есть вера в сверхчувственный мир и жизнь согласно этой вере, включая определенного рода мораль, быт, магию, обряды и таинства, и вообще культ. Миф же ничего сверхчувственного в себе не содержит, не требует никакой веры. Вера предполагает какую-либо противоположность того, кто верит, и того, во что верят. Мифологическое же сознание развивается еще до этого противоположения, и поэтому здесь — и не вера, и не знание, но свое собственное, хотя и вполне оригинальное сознание. С точки зрения первобытного человека, еще не дошедшего до разделения веры и знания, всякий мифологический объект настолько достоверен и очевиден, что речь здесь должна идти не о вере, но о полном отождествлении человека с окружающей его средой, то есть, природой и обществом. Не будучи магической операцией, миф тем более не включает в себя никакой обрядности... Магия, обряд, религия и миф представляют собой принципиально различные явления, которые не только развиваются часто вполне самостоятельно, но даже и враждуют между собой»¹¹⁴.

Рассуждение знаменитого философа может послужить отправной точкой для понимания специфики религии, которая, сохраняя внутреннюю связь с мифо-

логией исторически постепенно обособляется от нее как самостоятельная форма культуры. Попробую конкретизировать, а кое в чем и дополнить эти соображения.

Обычно специфика религиозного сознания усматривается в его способности к трансцендированию, к выходу за пределы чувственно осязаемой реальности и признании иного («сверхъестественного», «небесного», «горнего») мира, существ, ценностей – проще говоря – Бога или богов. Однако такой сверхчувственный, «иной» мир так или иначе фигурирует и в системах светского сознания («должное» – в морали, «абсолютный дух», «воля», «царства» в различных философских учениях, и даже в атеистических социальных доктринах, например, идеал бесклассового коммунистического общества), не говоря уже о мифологическом сознании.

Имеется, однако, одно решающее отличие, которое, как мне представляется, состоит в признании *обратной связи* между этими мирами, то есть, способности мира сверхъестественного оказывать решающее воздействие на судьбы мира земного и его обитателей. А поэтому любая религия включает то, что называется *культ*ом, то есть, совокупность специфических магических ритуалов, реализующих эту связь, обеспечивающих благотворное влияние «сверху» на его участников. Представление о механизме последнего может быть различным, но без «культы», ритуала, если угодно, без технологии воздействия на сверхъестественное религия в строгом смысле слова немислима. И констатация этого различия, как мы увидим позже, позволяет глубже увидеть не только академическую, но и социально-политическую актуальность темы «нация и религия» в современной российской ситуации.

2

Итак, попробуем более конкретно охарактеризовать эту тенденцию перерастания мифологии в религию, мифов – в отдельные формы ранней религии, совершаю-

шейся в рамках длительной общинно-родовой формации, иными словами, описать само качество *религиозности*, так или иначе отличающейся от свойств фантастичности, сказочности, метафоричности, иносказательности и т. д. Сущность мифологии, говорили мы, в том, что она воспроизводит картину мира как некоего организованного целого, подчиняющегося определенным законам и зависимостям. Иными словами, хаос и катастрофическое воздействие природных стихий на человеческие сообщества нейтрализуются путем переноса на природный мир связей и закономерностей «древних общественно-производственных организмов» (Маркс). Тем самым происходит как бы гармонизация отношений природных явлений и человеческой деятельности, и достигается (разумеется, в воображении) некоторая предсказуемость результатов последней, которая сопровождается образованием все более детальных ритуалов, обрядов, стереотипов коллективного поведения, системы запретов, табу и наказаний за их нарушение.

Наглядной и одной из наиболее ранних форм одушевления и одухотворения явлений природы, то есть, приписывания им желаний, чувств, воли был *фетишизм*, основанный на представлении о том, что физические предметы, природные стихии помимо внешних, чувственно воспринимаемых свойств обладают некими от них неотделимыми сверхъестественными силами, которые люди при помощи особых магических действий и ритуалов способны использовать в своих целях. В рамках той же тенденции выделяют и *анимизм* (от лат. *anima*, *animus* — душа, дух) — веру в самостоятельное существование души человека, время от времени покидающей его тело, а также духов отдельных сил природы, растений, животных, умерших предков, подтверждение которой люди находили в случаях смерти, болезни, сновидений. Широкое распространение получил и *тотемизм* — представление о мистической связи между определенным родом или племенем и конкретным животным и расте-

нием, о могущественных, сочетающих в себе черты человека и животного (растения) предках, почитаемых покровителями данного сообщества. Впоследствии оформляются более сложные представления о существовании души после смерти человека, о возможности переселения ее в новые тела, о вечном загробном мире как месте их обитания и т.д. Меняются и усложняются облики существ, наделенных чудесными, сверхчеловеческими способностями, создаются образы сказочных антропоморфных и населяющих наш мир богов и героев, наделенных всеми человеческими переживаниями и страстями.

Описание существенных признаков и персонажей мифологии обнаруживает примечательную особенность, а именно едва ли не полное совпадение ее с характеристиками ранних форм религии. В самом деле, говоря о них, историки употребляют те же самые понятия — магия, фетишизм, анимизм, тотемизм — и вкладывают в них аналогичное содержание. Религиозное сознание (а мы говорим об эпохе язычества, или политеизма) не только первоначально возникает в рамках мифологического взгляда на мир, но и воспроизводит его наиболее существенные особенности.

Языческие Боги не стоят над природой, они действуют внутри «одушевленного» космоса как олицетворения многочисленных природных и социальных стихий, обеспечивая космический, раз и навсегда установленный порядок мироздания, в конечном счете предопределяющий судьбы как персонажей языческого пантеона, так и людей. И вовсе не случайно в качестве наиболее характерного и живописного образца язычества, его «общезначимой модели» (С. С. Аверинцев) обычно фигурирует греко-римская религия классического периода. Вместе с тем все богатство дошедших до нас текстов, описывающих многообразие античного пантеона, его многочисленных персонажей, образов, ритуалов, самого стиля жизни составляет именно то самое, что имеется в виду под греко-

римской мифологией, в данном случае интересующей нас как исходная основа для появления более развитых форм религии, (прежде всего теизма) и религиозного сознания как такового, все более обособляющегося от мифологии и ориентирующегося на последнюю реальность — стоящего над миром трансцендентного всемогущего Бога.

Можно предложить даже образ, подтверждающий плодотворность подобного интереса в историко-топографическом разрезе. Природные явления, бывшие объектом фетишистского поклонения, равно как и постепенно выделявшаяся из них языческая живность раннего поколения, все эти лешие, домовые, лесовики, полевики, русалки обитали среди людей, как некие соучастники их повседневной жизни. Здесь еще нет представления о главном Боге как трансцендентной личности, существующей в ином запредельном мире. Это время *политеизма*, существования сверхъестественных существ, когда все специфически человеческие, социальные, личностные или «духовные» явления действительности неотделимы от природных явлений и стихий, составляют органические звенья равновесного космоса, как единого целого.

Но по мере того, как образуется и усложняется иерархический пантеон, члены его все более персонифицируются, получают собственные имена, личностные характеристики, четкие сферы подчиненной им природной и социальной действительности. И одновременно с тем, что все очевиднее и универсальнее проявлялась их нечеловеческая божественная сила, среда их постоянного обитания все больше поднималась к небу. И вот эпоха, о которой идет речь, застает их на полпути — на Олимпе. Историческая временность такого обиталища живописно проявляется и в их облике. С одной стороны, Боги охотно вмешиваются в жизнь людей, разделяя все их чувства, переживания, вожделения; они коварны и жестоки, ревнивы и вероломны, охотно пускают в ход свою

божественную силу и для того, чтобы соблазнить очередную красавицу и для того, чтобы посрамить коллегу. Одновременно происходит размежевание мифологических и религиозных персонажей в перспективе формирования доминирующего впоследствии теизма: все более жесткое и принципиальное расщепление и противопоставление тела и духа, священного и профанного, земного и небесного.

Уже в национальном сознании, как отмечалось выше, органическим компонентом являются образы мифических Прародителя и Матери-Родины, как источнике, символе самобытного духа и особого предназначения народа, которое воплощается в реальность великими народными героями, богатырями, могучими правителями, наделенными сверхчеловеческими способностями. Но они выступают как детали, компоненты архаического мифологического представления о мире. Иначе дело обстоит в собственно религиозной сфере. Верующий человек не просто разделяет те или иные представления о «горнем мире», он сознает себя восприимчиком, точкой приложения особой небесной энергии, способной в корне изменить его жизнь и судьбы мира. Так что каждая религия воспроизводится в истории не только как вера в «сверхъестественный мир», но и как средство воздействия на людей, как способ управления их восприятием и поведением.

Естественно, что по мере усложнения и расслоения общества на соперничающие социальные слои и классы, выделяется особый социальный слой профессиональных деятелей (шаманы, колдуны, жрецы, духовенство, священнослужители), равно как и особые социальные институты (церкви, миссии, ордена и т. п.), претендующие на роль единственных и незаменимых посредников между посюсторонним и потусторонним миром, роль непогрешимых толкователей высшей божественной воли и, тем самым, так сказать, распреде-

лителей среди простого люда идущей от небес всемогущей энергии. А поскольку такие социальные институты и организации неизбежно включаются во властные государственные структуры, то создается реальная возможность универсализировать узкие корпоративные интересы таких социальных групп, выдавая их за «народные» и «национальные интересы», иными словами, освящая именем Бога собственную деятельность, мотивируемую не возвышенно-духовными идеалами, а низменно-плебейскими вожделениями. Эту уникальную тенденцию религии к институализации точно выразил Эрих Фромм: «Трагедия всех великих религий заключается в том, что они нарушают и извращают принципы свободы, как только становятся массовыми организациями, управляемыми религиозной бюрократией. Религиозная организация и люди, ее представляющие, в какой-то степени начинают занимать место семьи, племени и государства. Они связывают человека, вместо того, чтобы оставить его свободным, и человек начинает поклоняться не Богу, но группе, которая претендует на то, чтобы говорить от его имени. Это случилось во всех религиях»¹¹⁵.

Характеризуя процесс формирования специфически религиозного сознания, все более обретающего черты, отличающие его от мифологии, мы рассматривали его как некое самодвижение, саморазвитие данной формы культуры, оставляя в стороне историко-социальный контекст, в котором такая эволюция совершалась. Что ж, такой взгляд, объясняющий становление культуры ее имманентными, внутренними закономерностями, неким Духом истории широко представлен так называемыми идеалистическими философскими доктринами. Однако, если внимательно вчитаться в работы даже религиозных философов и теологов (особенно современных), то можно видеть, что своих объяснениях сознания религиозного сознания, а тем более места религии

и церкви в истории, они постоянно учитывают воздействие «внешнего» светского мира, других форм культуры. Такую установку ясно выразил известный социолог религии М. Йингер: «Основная предпосылка, из которой исходит социолог в своем анализе религии проста: религия не может быть понята в отрыве от остального общества. Религия — это часть системы, которая взаимодействует с экономическими и политическими процессами общества, типами семьи, техникой, природой связей. Если одна часть системы меняется, это по-разному воздействует на все другие элементы системы»¹¹⁶.

Иными словами, образование и возрастающее влияние христианства, представляющего (наряду с иудаизмом и исламом) *теизм* с его концепцией трансцендентного Бога, равно как и появление различных диссидентских образований («ересей», сектанства и т.п.) было обусловлено специфическими особенностями европейской (техногенной, «фаустовой») цивилизации. Этим же самым объясняется и доминирующая роль христианского мироощущения в «практическом» массовом сознании, начиная со средних веков, что в конечном счете и объясняет реальное земное могущество церковных социальных институтов и роль теологии как «науки наук». В этом смысле можно говорить о постепенной смене эпохи мифологии эпохой религии. Только нужно избежать упрощенного понимания этого сдвига.

Разумеется, я имею в виду не представление о мифологии как собрании отживших суеверий, вымыслов, невежественных фантазий. Важнее предупредить против оценки мифологии, подсказанной, так сказать, просветительским пафосом, а именно, как наивной и забавной детской выдумки человечества, которое по мере взросления, безжалостно отбрасывало ее в пользу научно-трезвого взгляда на мир. Суть мифологии не в том, что она представляет собой раннюю, подготовительную стадию развития религии и даже научного знания. Это

самоценная, завершенная форма культуры, запечатлевшая глубинные и неотъемлемые проявления человеческой духовности¹¹⁷.

Разумеется, это сложная, самостоятельная проблема. Бегло отметим лишь некоторые ее моменты, имеющие непосредственное отношение к теме статьи.

1. Хотя религия как более жесткая и деспотическая по структуре и организации форма сознания и «подавила» мифологию, вызвав внутреннюю интенцию к обособлению, без нее она обойтись не может. Каждая историческая религия в качестве объяснения своего возникновения предлагает определенный миф о некоем чудесном событии. Показательно, например, что возникновению американской организации «черных мусульман», претендующих на подлинную «национальную» религию негров, сопровождалось мифом о генетике Якубе, изменившим изначально черный благородный цвет кожи людей на белый, породив расу «голубоглазых дьяволов»¹¹⁸. Вместе с тем, типологическое различие религии и мифологии (иными словами: теологов и сказителей) достаточно серьезно, чтобы породить древнюю проблему «демифологизации» религии, наиболее драматично в наше время поставленную Рудольфом Бультманом¹¹⁹.

2. Однако, сама эта проблема выходит за рамки богословских забот. Кодифицированная мифология, представленная в виде текстов эпических сказаний, — лишь верхняя часть айсберга, под которым скрываются мифы, сказочные истории, чудесные персонажи, образы, постоянно возникающие в повседневной жизни народа, по-своему пытающегося осмыслить события, представляющиеся чудесными и непознаваемыми. Именно они в совокупности и наполняют содержанием то, что обозначается понятием «духовность»¹²⁰.

3. Миф, повторим, сопричастен каким-то глубинным формам духовной жизни. А следовательно, говорит Я. Э. Голосовкер, возможна и «логика мифа»: «Мышле-

ние образами как деятельность воображения есть одновременно мышление смыслами. В так называемом мифологическом мышлении это дано обнаженно: там образ есть смысл и значение. Там миф есть, так сказать, воплощенная «теория»: древние космогония и теогония суть такие теории — описание и генеалогическое объяснение мира¹²¹. Отсюда удивительное явление: мифологические конструкции оживают и наполняются предельно современным содержанием в творчестве художников, олицетворяющих высший уровень современной культуры: М. А. Булгакова, Х. Л. Борхеса, Г. Гессе, Дж. Джойса, Т. Манна, Г. Г. Маркеса, А. де Сент-Экзюпери, бьющихся над тайнами человеческого существования, недоступными холодному разуму.

4. Наконец, вся повседневная жизнь современного человека связаны с многочисленными мифами, постоянно культивируемыми *mass media*¹²², не говоря уже о том, что мифотворчество остается органическим компонентом политической жизни, его архаический язык и поэтика охотно используются профессиональными идеологами для манипуляции массовым сознанием. Достаточно сослаться на официальную мифологию нацистской Германии.

3

Национальная мифология весьма разнородна по своим компонентам, вместе с тем она представляет собой некую единую систему образов, знаков, символов, в которых члены нации находят одни и те же смыслы и идеалы. При этом (вспомним рассуждение А. Ф. Лосева) она не религиозна в строгом смысле этого слова, цельность и завершенность ей придают естественные человеческие чувства: любовь, благоговение, гордость, достоинство: «Как невесту, Родину мы любим, бережем как

ласковую мать». И вместе с тем, это чувства священные, героические, возвышающиеся над прозой жизни. Вовсе не случайно Великая Отечественная война воспринималась как война священная, а памятники ее воинам воспринимаются как символы вечной, ломающей грани времени памяти, духовно-патриотической преемственности поколений, обеспечившей великое торжество и победу над Злом, свидетельство праведности жизни, исторического выбора и предначертания народа.

Как мы помним, мифология включает не только сказания и мифы, но и национальный ритуал: определенные нормы, стереотипы деятельности, праздники, обряды, карнавалы, в которых символически реализуются и воспроизводятся в массовом сознании мифологические образы и ценности. На первом плане здесь – выражение священно-трепетного чувства патриотизма, осознание его объединяющей силы, а вовсе не стремление при помощи магических действий обеспечить помощь сверхъестественных, потусторонних сил. И, пожалуй, в этом заключается главная (хотя и прозрачная, формирующаяся лишь исторически) грань между мифологией и религией, между национальным и религиозным ритуалом.

Основания для такого суждения уже упоминались выше. Это, прежде всего отчуждение и онтологизация естественных человеческих чувств, придание им бытийствующего статуса, появление профессиональных посредников (касты жрецов, духовенства, различных церковных организаций), присвоивших монополию на связь с потусторонним, трансцендентным миром и формулирование жесткого кодекса норм поведения и абсолютных ценностей, подлежащих неукоснительному исполнению под угрозой вечного наказания. В. С. Полосин так характеризует этот процесс: «*Нравственное отождествление человека с персонажами мифа, составляющее смысл катарсиса, заменяется онтологическим, бытийным отождествлением с религиозными персонажами...* Иллюстра-

цию такого мировосприятия в отношении макросемьи — нации мы можем найти у известного православного Богослова, профессора — протоиерея Сергия Булгакова: «Наша принадлежность... к нации совершенно не зависит от нашего сознания; она существует *до него и помимо него и даже вопреки ему*»¹²³. Здесь налицо уже тотально-магическое представление о бытии. Мы имеем дело с *перенесением логики религиозно-магического сознания на национальную мифологию...* Символ пресуществляется в идол — священный объект религиозного почитания... Это полная замена национальной мифологии и национального идеала тотальной мессианской или социал-романтической утопией. ...Результатом такого типа подмены является политическая модель *мессианского нацизма*»¹²⁴.

Именно на такую опасность обожествления власти, использования массовых религиозных представлений в качестве средства идеологической манипуляции населением и указывали поколения гуманистов, скептиков, свободомыслящих, отстаивавших идеалы веротерпимости и принцип свободы совести против тенденций к теократическим режимам, столь характерные для европейской истории. Именно в этом был исторический смысл требования отказа от «божественного права» в пользу «естественного права» свободных граждан, провозглашения реальных земных интересов граждан решающим критерием политического устройства общества, опровержение антиисторических сказаний и мифов о небесном происхождении неограниченной власти цезарей, царей, королей.

Нетрудно предвидеть, что в обществе, расколотом на противоборствующие политические силы и социальные слои, подобная концепция «священности» власти в жестком конфессиональном смысле неизбежно способствует росту напряженности, ведет к массовым бунтам, восстаниям, насилию, к религиозным войнам. Особенно масштабно это сказывается в странах, где провозглашена госу-

дарственная религия, монополия которой защищается всей силой полицейского аппарата. Не остается пассивной и сама церковь. Она стремится изгнать из национальной культуры память о неподвластных ей вековых народных традициях и верованиях, обличая их как «языческие», «поганые», возникшие по наущению темного сатанинского начала. Не менее драматическая ситуация возникает и тогда, когда в рамках одной страны действуют мощные авторитарные религии (например, иудаизм и ислам), представляющие соперничающие политические силы. Как мы увидим позже, именно конфликты такого рода оказываются наиболее живучими и кровопролитными.

Иными словами, религия в ее развитых формах — не просто оболочка, внешний идеологический пласт национальной культуры, который легко соскоблить путем просвещения и воспитания, а органический элемент повседневной деятельности людей. Невозможно, например, правильно оценить место ислама в жизни народов Средней Азии, если не видеть, что его регламентации распространяются на каждодневную практику, окрашивают и определяют наиболее ответственные, переломные моменты в жизни как отдельного человека, так и сообщества в целом. «Бытовой» ислам большинством населения воспринимается как определяющий, неотъемлемый элемент «народных» традиций; его влияние обеспечивается жестким общественным мнением — в этом надо отдавать себе отчет, когда мы рассуждаем о значении его отдельных элементов и уж тем более при попытках их «изжить».

Поучителен один факт. Не так давно у нас велась широкая и весьма расточительная кампания по внедрению в быт новой «социалистической обрядности», призванной заменить религиозные праздники и традиции, доставшиеся нам от «проклятого прошлого». Результаты оказались на редкость скромными. Видимо, дело в

том, что не учитывалось главного: ритуал — не просто веселое времяпрепровождение, не эпизод «содержательного досуга», а способ аккумуляции и исторической трансляции опыта векового общежития, метод регуляции и нравственно-психологической ориентации людей в наиболее ответственные переломные моменты, средство приобщения человека к коллективистским, общественно-целесообразным ценностям, нормам, типам поведения. Система обрядов как органическое целое складывалась тысячелетиями, и резкое, бесцеремонное вторжение в ее ткань, навязывание людям образцов, разработанных в кабинетах, пропитанных казенной парадностью, не способно создать ритуалы, в которых индивиды испытывали бы внутреннюю потребность.

Часто настаивают на необходимости различать религиозные и народные (подразумевается: светские) обряды. Такое различие мне представляется весьма условным. Обряды и стереотипы поведения повседневной жизни не просто навязывались религией сверху, они формировались в процессе сложного взаимодействия, синтеза, взаимных уступок набирающей силу религии и прежних традиций «практического сознания». А поскольку безрелигиозных народов история не знает, то точнее было бы говорить о том или ином сочетании в ритуалах светского и религиозного начал. Важно, правда, учитывать, что ставшая господствующей религия обычно присваивала уже устоявшиеся, в том числе «языческие», ритуалы, перетолковывая их происхождение и земной изначальный смысл. В современном православии имеется масса подобных примеров. Во всяком случае, любые попытки насильственно перекраивать обряды, укорененные в народном быте и сознании, неизбежно оскорбляли религиозные и национальные чувства.

Столь же осторожно следует подходить и к различению «существенного» и «несущественного» в сложившихся ритуалах. В языке религии традиционные «зна-

ки» и символы (детали обряда, догмы, нормы, мифы и т.п.) в каждую эпоху наполняются конкретно-историческим содержанием, которое невозможно вывести из самого «тела», «вещества» данного знака. И то, что со стороны представляется сухой мелочью, для верующих часто наполнено глубоким социальным и экзистенциальным смыслом, а поэтому посягательство даже на отдельные детали вызывает бескомпромиссное сопротивление. Вспомним хотя бы два перста, поднятых над головой боярыней Морозовой.

Не столь однозначен оказывается и термин «национальные пережитки», постоянно мелькающий в нашей прессе. Он правомерен, если говорить об очевидном процессе секуляризации, об успехах демократизации и решения социальных проблем, шаг за шагом избавляющих от чувства вражды к другим народам, от поверхностных представлений об истоках собственной культуры и т.д. Но такие «пережитки» механически не мигрируют из одной эпохи в другую, под влиянием реальных житейских условий они заново усваиваются каждым поколением. При всей своей внешней примитивности (например, враждебном отношении к «чужой культуре», категорическом противопоставлении «мы — они») они представляют собой устойчивые образования, сложившиеся на уровне практического сознания со всеми его чувствами, переживаниями, эмоциями, психологическими реакциями и т.п. Поскольку же национальная культура, тем более пронизанная религиозным мироощущением, — это целостное, образование (во всяком случае, именно так ее ощущают сами люди), то стремление «перестроить» ее по некоему начальственному шаблону неизбежно приводит к тому, что подобные предрассудки и пережитки становятся нравственно-психологическими стимуляторами активной политической деятельности, направленной на сохранение собственной самобытности.

В этой связи уместно подчеркнуть одно принципиальное положение: существование и взаимодействие различных национальных культур само по себе не может послужить причиной трений — последние вызываются реальными социально-политическими противоречиями. Однако в конфликтных ситуациях национальные чувства (причем не только верующих), дающие человеку ощущение «моральной оседлости» (Д. С. Лихачев). причастности к «корням», к «народу», к «заветам отцов» обретают новый акцент: ценность культуры — в ее верности традициям, в непререкаемой святости «наследия предков», в противодействии всякого рода «внешним» вторжениям. Иными словами, национальное самосознание, сформировавшееся как «охранительное» в отношении данной этнической группы, легко трансформируется в националистическую вражду к другим народам, которая оправдывает возникающие на этой почве конфликты как неизбежные следствия несовместимости различных национальностей.

Так рождается националистическое сознание с его максимализмом и экстремизмом, способное не только закреплять, но и обострять конфликтные ситуации. Однотипность религиозных и националистических представлений, отражающих реальные «земные» процессы в иллюзорном, упрощенном, а следовательно, легко понятном, популярном виде, объясняет, почему в истории они, как правило, идут рядом, дополняя и подкрепляя друг друга.

4

Итак, в процессе формирования наций религия стала одним из основных компонентов национального самосознания. «Корни» нации она выводила не из специфики материальных условия существования данной

народности, а из неких мистических оснований, выходящих за рамки реальных исторических закономерностей. Поэтому не случайно, что в сознании своих последователей «собственная» религия и поныне воспринимается как средоточие, эпицентр культуры, не только выражающий, но и творящий ее специфику. И если традиции возникают в многонациональном обществе, то в рамках религиозного сознания они легко принимают вид противостояния абсолютных, уходящих в поднебесье ценностей, конфликтов, вызванных не конкретными, земными (а потому поддающимися устранению) причинами, а извечными столкновениями «добра» и «зла», «божественного» и «сатанинского». В этом и состоит ключ к пониманию природы так называемого религиозного фактора, наиболее драматическим проявлением которого служат проявления враждебности, конфликты и войны на религиозно-этнической почве.

Сегодня сомнений нет: религия была и остается активным компонентом международной и внутривнутриполитической жизни. Причем, ее воздействие проявляется весьма неоднозначно. К символам и традициям ислама апеллировал как А. Садат, так и его политические противники. Аналогично обстояло дело во время войны между Ираком и Ираном — странами мусульманскими. Да и сегодня сложный клубок противоречий на Ближнем Востоке, в Алжире, в Пенджабе и других регионах непосредственно связан с религиозной неприязнью противоборствующих сторон. Не составляет исключения и просвещенная Европа: вооруженные стычки протестантов и католиков в Северной Ирландии, кровопролитные столкновения мусульман и христиан на территории бывшей Югославии. Да и «морально-политическое единство советского народа» все отчетливее обнаруживает свою эфемерность. Речь следует вести не только об открытых призывах к джихаду на Северном Кавказе, но и о менее заметной, так сказать, ползучей реанимации языческих

представлений как адекватного выражения «национального духа» целого ряда народов, населяющих Россию. Политическая подоплека этого процесса очевидна¹²⁵. Не случайно термины «конфликты на религиозно-этнической почве», «религиозный экстремизм», «исламский фундаментализм» прочно вошли в современный политологический лексикон. Так что интересующую нас проблему следует хотя бы бегло рассмотреть в контексте общей темы «религия и политика».

Религия – это не просто вера в Бога или Богов, но и разветвленная система особых социальных институтов (прежде всего, церквей), активно добивающихся своего влияния в обществе. Уже поэтому она представляет собой неотъемлемый элемент политики – взаимоотношений классов, наций, социальных групп, прямо или косвенно стремящихся к обладанию государственной властью. История свидетельствует, что средством ее захвата, сохранения и использования могут выступать либо насильственное, физическое принуждение, либо воздействие на внутренний, духовный мир людей, которое достигается внедрением идеологии, ориентирующей сознание и поведение масс на поддержание определенного социально-политического строя, например, готовности защищать его ценой собственной смерти. Оба способа, как правило, применяются одновременно, но в ходе истории роль духовного манипулирования постоянно возрастает. Можно констатировать примечательный факт: именно религия была первым и наиболее эффективным средством такого воздействия, что и предопределило ее особую роль в политике.

«Охранительную» функцию идеология может играть лишь адресуясь ко всему обществу, доказывая «естественность» и неизбежность его социально-политической системы, предлагая «единые», привлекательные для всех идеалы и ценности. В обществе, разделенном на враждующие между собой классы и социальные группы до-

биться этого в рациональной форме (то есть, достоверно фиксируя их реальные интересы) невозможно. Нужна особая (в сущности, мифологическая) система воззрений на мир, как бы стоящая «выше» действительных противоречий и предлагающей нормы и ценности, в которых стираются и взаимно уравниваются существующие антагонизмы. В рамках светской мысли это достигается ссылками на «мудрого законодателя», на «интересы нации», на критерии «разума и справедливости», на требования «государственной безопасности» и т.п. И все же социальную подоплеку таких доктрин скрыть трудно: они создаются «сверху», идеологами господствующей верхушки, а поэтому интуитивно воспринимаются людьми как дополнение к средствам прямого физического принуждения.

Иным языком может разговаривать религия, которая исторически возникала как элемент практического сознания масс. Ее основа — вера в сверхъестественное, в Бога или богов, — в конечном счете, формируется в недрах личностного сознания, а поэтому даже представленная профессиональными идеологами, воспринимается верующими не как чуждая, навязанная извне, но как мироощущение, подсказанное собственным житейским опытом. Поэтому религии оказывается подвластной интимная, скрываемая от официальных регламентаций сфера социальных идеалов и упований.

Каким же образом идущие «снизу» религиозные идеи могут быть преобразованы в средства политического господства «сверху»? В качестве «конечных», «предельных» оснований для универсальных, объединяющих всех людей ценностей в религии выступает сфера Божественного, трансцендентного, которая, по учению богословов, принципиально не может быть выведена из «дольнего мира». Именно это ключевое для религии представление о богооткровенных ценностях, как высших, превосходящих все земные заботы и идеалы, позволяет объ-

вить последние второстепенными, неважными. Что же касается первых, то они могут истолковываться (и часто истолковывались — история дает тому множество примеров) господствующей церковью в зависимости от интересов правящих кругов, да и своих собственных. Тем самым изменчивые, конкретно-исторические политические интересы и приоритеты оправдываются от имени церковной догматики, претендующей на монопольное толкование абсолютной и неизменной Божественной воли, любые отступления от которой объявляются дьявольскими происками. Именно эта способность оформлять частные, исторически преходящие политические интересы в универсальном вневременном виде, используя особый символический язык, в котором мистифицируются, «угасают» подлинные земные корни этих интересов, и делает религию эффективным средством духовного манипулирования людьми.

Но история не стоит на месте. Постоянно перекраивается политическая карта мира, в обществе появляются новые классы, социальные группы, сообщества, которые по-своему истолковывают традиционные религиозные догмы, пытаясь приспособить их к своим интересам. Здесь и таится источник драматических коллизий, разыгрывающихся внутри религиозного сознания и обуславливающих неоднозначную роль религиозного фактора в истории. Так, в эпоху Средневековья религия доминировала в массовом сознании, а потому оппозиционные социально-политические программы, способные привести в движение большие массы людей, могли выступить лишь в теологической форме, то есть, апеллируя к иному, «еретическому» истолкованию тех же самых библейских текстов. Примером может служить возникновение протестантизма, своим учением *sola fide* подорвавшего теологические основания земного господства католической церкви и радикально переосмыслившего его учение.

Сама по себе религиозная принадлежность, говорили мы, не может быть причиной серьезных социальных конфликтов: в конечном счете, они обусловлены вполне определенными политико-экономическими противоречиями (борьба за власть, новые территории, источники сырья, за рынки сбыта и т.д.), допускающими возможность переговоров и общего согласия. Однако сакрализация конфликтов оборачивается крайне опасными последствиями: теперь они интерпретируются и осознаются их участниками как закономерные этапы providенциального хода истории, как неизбежные столкновения Божественных и сатанинских сил, которые исключают всякий компромисс. Отсюда предельный фанатизм, непримиримость враждующих сторон, которые объявляют свои действия священным долгом, оправдывающим любую жестокость и вероломство. Имеется еще одна зловещая черта религиозно-этнических конфликтов, а именно их необратимость. В конце концов, любой «человеческий» спор (по поводу территории, сырья, рынков сбыта и т. п.) поддается решению, особых последствий не оставляющему. Другое дело, если речь идет, например, о столкновении последователей таких авторитарных религий как иудаизм и ислам, которые осознают себя в качестве борцов против сатанинских сил. В этом случае ненависть к дьявольскому началу неугасима: даже будучи побежденными, правоверные сохраняют надежду на окончательную победу над ним; она тлеет подобно подпочвенному торфу, чтобы в любое время вспыхнуть все уничтожающим пламенем — войнами, терроризмом, актами вандализма и варварства.

Все эти общие закономерности и зависимости с удивительной наглядностью проявляются в постсоветской многонациональной России. В свое время ком-

мунистические правители бесцеремонно вмешивались в жизнь населявших страну наций и этносов. Они перекраивали исторические границы, переселяли целые народности, навязывали им индустриализацию и монокультурное земледелие, разрушавшие местные промыслы и веками складывавшийся образ жизни, не говоря уже о насильственной русификации и ликвидации местных религиозных обрядов и праздников. Всякое сопротивление тоталитарному государству беспощадно подавлялось. Как только этот диктат был сломлен, все загнанные внутрь противоречия вышли наружу, воспроизводя феодальные, а порой и родоплеменные социальные связи и обычаи, гальванизируя лишь по видимости вытесненные архаических форм сознания, психики, межличностных отношений и, естественно, религии. Крайним проявлением этих процессов и стали межнациональные трения, уже переросшие в кровопролитные вооруженные войны и стычки на территории бывшего СССР, в том числе и России. Едва ли имеет смысл подробно на них останавливаться. Следует только еще раз подчеркнуть, что им присущи все те черты, о которых говорилось выше: жестокость, фанатизм, необратимость последствий. Только реалистическая политика, в полной мере учитывающая эту специфику, может как-то сгладить, исключить из жизни (да и то лишь в далекой перспективе) подобные конфликты.

СВОБОДА СОВЕСТИ В РОССИИ¹²⁴

В 1990 году был принят закон РСФСР «О свободе вероисповеданий». Религиозные объединения получили неограниченный простор для своей деятельности, а жители страны – право на свободу совести. Казалось бы, нормы «цивилизованного общества» восторжествовали окончательно. Однако долгожданное умиротворение не наступило, и вскоре вокруг закона разгорелись нешуточные государственные страсти.

Вспомним, как это начиналось.

Надвигалось 1000-летие крещения Руси – событие, которое игнорировать невозможно, особенно с учетом давления Запада. В «инстанциях» – растерянность; обсуждается даже предложение о проведении какого-то шумного отвлекающего мероприятия наподобие «красной пасхи». Но постепенно все встает на свои места: юбилей отмечается с небывалой помпезностью. Общество охватывает религиозная эйфория и едва ли не общепринятым становится мнение, будто лишь вера в Бога может послужить гарантией духовного возрождения России. Число «зарегистрированных» религиозных объединений быстро растет: за 1985-1990 гг. их число увеличивается почти вдвое.

Закон «О свободе вероисповеданий» предельно либерален, он не требует обязательной регистрации для действующих религиозных организаций (как отечественных, так и зарубежных), по существу сводя эту проце-

дуру к простой формальности, а также практически не ограничивает открытия в стране филиалов и представительств всевозможных иностранных конфессий и религиозных групп.

Россия сразу же превращается в вожделенное Эльдorado, куда со всего света устремляется поток зарубежных миссионеров, новоявленных «мессий», «спасителей» и «пророков» с изрядной долей авантюристов и проходимцев. Религиозные (равно как и таковыми себя объявляющие) объединения и представительства растут, как грибы после дождя, — начиная от миролюбивых квакеров и кончая террористической «Анандой Марг». Ныне у нас действуют религиозные организации более чем 50 наименований, около 20 — с десятков лет назад не встречавшиеся. Среди них такие экзотические, а часто и скандально известные, как мормоны, «Армия спасения», Церковь объединения С. Муна, Аум Синрикё. Не в ассортименте только ленивые.

И вот мини-юбилей: более пяти лет мы пребываем в состоянии конфессионального плюрализма и свободы в религиозных делах. Самое время подвести некоторые итоги благочестивого токования, когда малейшее сомнение в подлинности «религиозного возрождения» расценивалось как тоска по прежним репрессивным временам, а «атеизм» стал бранным словом. Кто-то, наверное, захочет возразить: меня это не касается, мы не священники, не впечатлительные интеллигенты, а люди деловые и трезвые. Это лукавство.

Мы — не только свидетели, но и невольные участники сюрреалистического маскарада. Сейчас религия стала предметом заботы не только напористых журналистов, но и политиков всех рангов, не без успеха пытающихся втянуть ее в свои игры, не всегда вдохновленные евангельскими ценностями; стали привычными совместные явления народу государственных и церковных

деятелей, торжественные освящения публичных мероприятий — от открытия банков до закладки пивоваренных заводов.

Тема «святости», веры в Бога, религиозной аскезы сегодня сразу же возникает при обсуждении фундаментальных социальных и моральных идеалов, перестройки системы образования и воспитания молодежи, при поисках привлекательных идеологических основ для политических новообразований и путей смягчения национально-этнических конфликтов. Над ней задумывается и армейское начальство, и энтузиасты благотворительной деятельности, и создатели этики бизнеса. Одним словом, религия стала живым компонентом нашего повседневного общежития, она затрагивает чувства и мысли не только идеологов и деятелей культуры, но и людей сугубо практических и степенных.

1

Так что же мы имеем в итоге «религиозного возрождения»? Торжество отношений братства, любви, гуманизма, провозглашенных смиренными служителями Создателя? Увы, совсем наоборот: стремительное нравственно-психологическое одичание, распад социальной ткани на бытовом молекулярном уровне, когда боязно входить в лифт с незнакомым человеком или вечером бродить по столице, а материалы о мафиозных разборках, заказных убийствах, всепроникающей коррупции стали каждодневной духовной пищей.

Самое горестное, пожалуй, в том, что «цивилизованных» отношений не наблюдается и среди глашатаев небесной мудрости. Ужесточается драка за захват и передел бескрайнего российского молитвенного пространства, которая сопровождается взаимными обличениями, оскорблениями, фальсификацией взглядов оппонен-

та, даже если это «брат во Христе». Факты лежат на поверхности: почти криминальные разборки между православными иерархами на Украине, разрыв отношений (надеюсь, временный) Русской Православной Церкви (РПЦ) и Вселенской Константинопольской Церкви, ожесточенная полемика между РПЦ и так называемыми карловчанами, не говоря уже о «ереси» Порфирия Иванова, «Богородичном центре», Церкви Последнего Завета («Виссариона»). Враждебностью и злобой в отношении коллег по благовестию проникнута и современная миссионерская литература, в которой все отчетливее проступают не светлые божественные краски, а темные и низменные проявления человеческой природы.

В последнее время, кажется, оживились попытки все-речь разобрать в причинах наметившейся общенациональной катастрофы. К ним я отношу и рост критических замечаний по адресу закона «О свободе вероисповеданий». Тем более, что с самого начала я был убежден: он составлен дилетантами, не владевшими достаточными профессиональными знаниями (во всяком случае, в области религии) и простым житейским опытом, чтобы понять всей сложности, многомерности этой проблемы и, пожалуй, главного: здесь каждый непродуманный шаг обернется тяжелыми необратимыми последствиями не только для деятельности церквей, но и для миллионов людей, больше того — для общества в целом. Кажется, такие опасения оправдываются, что и вызвало предложения о новой редакции закона. Как известно, президент наложил на них вето и вопрос будет обсуждаться заново. Так что есть время спокойно разобраться в позициях спорящих сторон¹²⁷.

Но как? На первый взгляд — просто: шаг за шагом сравнить соответствующие статьи дать им объективную оценку. Экспертам еще предстоит продолжить такую работу. Необходимо только, чтобы ясно и осмысленно было определено: что взять за точку отсчета. Мера де-

мократичности? Полноту и неограниченности свободы как таковых? Или, может быть, степень соответствия «мировым стандартам», представленным, скажем, США? Но тогда сразу же возникают сомнения: все это критерии «книжные», в значительной мере формальные, поскольку они не учитывают катастрофической обстановки, сложившейся в России. Тем более, на мой взгляд, несовершенство действующего законодательства — результат упрощенного понимания историко-культурной сути и социальной функции принципа свободы совести, его места в становлении европейской юридической мысли, а следовательно, и тех критериев, которые должны были стать определяющими в нашей экстремальной исторической ситуации, отдающей апокалиптическими предчувствиями.

Попробую конкретизировать свои соображения. К концу 80-х годов суть принципа свободы совести у нас усматривалась прежде всего в предоставлении всем гражданам возможности свободно выбирать, открыто выражать и пропагандировать свою веру в Бога, равно как и критическое (атеистическое) отношение ко всякой религии. Поскольку же свобода совести — неотъемлемое элементарное право человека, то мера универсальности и неограниченности ее провозглашения расценивалась как решающий показатель степени приобщенности к «цивилизованному» обществу. Образцом такового считали Запад (а говоря точнее, США) и именно там искали подходящие нормы и формулировки, внимательно прислушиваясь к одобрительным или, напротив, критическим реакциям «старших братьев» по демократии.

Реализованное в обстановке своеобразного идеологического реванша, когда упоенно ломали все, что сколько-нибудь напоминало прежние «тоталитаристские» регламентации и ограничения, такое представление неизбежно деформировало главные критерий и приоритетные соображения, которые следовало положить в основу подобного закона. Было бы глупо отрицать громадную роль

Закона 1990 года в разрушении грубого деспотизма советского государства в религиозных делах. В равной мере он никак не повод для особого умиления: таково было веление времени. Счет к его авторам другой: насколько профессионально и ответственно они это веление исполнили. А поэтому небесполезно вкратце напомнить, как возникало само понятие «свободы совести», каков его историко-культурный смысл, что определяло специфику его правового оформления на протяжении долгой европейской истории.

2

Принцип свободы совести в его современном понимании возникает в условиях духовного деспотизма католической церкви, которая огнем и мечом защищала и навязывала свое миропонимание. Отсюда утвердилось мнение, будто суть этого принципа в предоставлении каждому человеку права выбирать религию самостоятельно, по совести, а не по указке властей или официальной церкви. Однако это, как сказал бы умудренный историк культуры, самосознание эпохи, а не ее действительное содержание, не живой «крот истории». Последнее скрывается в глубинных, «базисных» процессах, характерных для становления европейской цивилизации. Она, эта цивилизация, развивалась как индустриальное, техногенное общество, отличительную особенность которого составлял культ разума, науки, техники. Ее необходимой предпосылкой и результатом было развитие личности, духа индивидуализма, предпринимательства, внутренней свободы. Только с учетом такой специфики можно понять не только неизбежность столкновения крепнувшей буржуазной власти с теократическими режимами и «охранительной» официальной религией, но и глубокий социально-исторический смысл подобной конфронтации.

Суть была не просто в возможности выбора критически мыслящим индивидом «иной» религии, а в борьбе за демократизацию общества в целом, которое церковь опутала плотной паутиной бесчисленных регламентаций, запретов, ритуалов, охватывавших не только образ мыслей, житейские ценности и идеалы, но все сферы деятельности человека — духовную, предпринимательскую, бытовую. Ревностно удерживая за собой монополию на спасение и посмертное воздаяние, католические иерархи широко использовали в своих корыстных интересах практику «отлучений» от церкви (не только отдельных грешников, но и целых городов и провинций), обрекавших их на медленное умирание, поскольку в глазах богобоязненных современников они сразу становились прокляженными, париями, общение с которыми заслуживало жестоких наказаний. Иными словами, осуществление права свободы совести было ключом к обретению не просто независимости от господствующей церкви, но и юридического равенства, составлявшего неременную предпосылку развития свободного рынка, демократического государственного устройства, духа либерализма и личной независимости. В истории действовала и обратная зависимость: установление диктаторского режима в политической сфере неизбежно влекло за собой жесткую регламентацию и в сфере религиозной, так или иначе покушающуюся на принцип свободы совести. Поэтому, естественно, процесс утверждения принципа свободы совести занял несколько веков и в разных странах протекал в особенных национальных формах. Забегая вперед, можно также утверждать, что лишь с учетом его глубокого историко-культурного содержания можно понять как вековую историю борьбы за его воплощение в жизнь, так и специфическую ситуацию, сложившуюся в пост-«перестроечной» России.

Важнейшей вехой в утверждении принципа свободы совести стала эпоха Возрождения-Реформации. В двух словах невозможно разъяснить все ее причудливые со-

циальные и духовные метаморфозы. Упомяну лишь учение Мартина Лютера о спасающей личной вере в Бога (*sola fide*), которая одухотворяет всю повседневную жизнь верующего, учение, зафиксировавшее прорыв в «осознании понятия свободы» (Гегель)¹²⁸. Подлинный «свободный» христианин, утверждал немецкий реформатор, должен понять, что вся его жизнь, поведение, способ хозяйствования – это исполнение своих обязанностей перед Господом, реализация Божественного предназначения. При этом протестантизм, решительно отстаивая свободу духовного опыта человека, который подчиняется лишь воле Бога и потому внутренне независим от всех светских регламентаций, одновременно настаивал на обязательном исполнении гражданских обязанностей, на повиновении «любезному господину и телом и имуществом своим».

В то же время – такая мысль проходит через работы всех защитников религиозных свобод той поры – светская власть призвана создать благоприятные условия для подобной священнической деятельности, для милостивого удовлетворения притязаний плоти. Эта общая установка, отразившая изменения в самом фундаменте общества, постепенно стала воплощаться в законодательстве различных стран. И здесь-то начинается самое интересное.

Наиболее известным и авторитетным защитником веротерпимости был, несомненно, великий английский философ Джон Локк (1632-1707), решительный противник любого вида рабства, защитник прав и свобод человека. «Абсолютная свобода, справедливая и истинная свобода, равная и беспристрастная свобода – вот в чем мы нуждаемся», – восклицал он. Таков «естественный» идеал и для отдельного человека, и для государственного правления. «...Справедливое притязание на неограниченную терпимость, – писал он, – имеют место, время и способ моего поклонения Богу, потому

что сие происходит всецело между Господом и мной и, принадлежа попечению вечности, выходит за пределы досягаемости политики и правительства, которые существуют только ради моего благополучия в этом мире...»¹²⁹ Однако, продолжал Локк, в реальной жизни эти права должны быть поставлены в контекст «гражданского», или общественного состояния. Свобода индивида не абстрактна, она всегда есть «свобода в условиях системы правления», то есть, системы разумных ограничений, поскольку «где нет закона, нет и свободы». Отсюда высший долг законодательной власти — обеспечить «общественное благо», «сохранение человечества».

Функции государства и задачи церкви, настаивает Локк, должны быть строго отделены друг от друга, как это следует из Божьего предустановления. Власть обеспечивает гражданские права подданных, защищает справедливое обладание собственностью, священной для христианина (землей, имуществом, домами и т. п.). Что же касается веры, дела спасения, то это исключительная компетенция религии и «истинной церкви» как свободного и добровольного объединения граждан во имя служения Богу. При этом Локк решительно осуждает всякие насильственные действия «ради веры», прежде всего, преследования инакомыслящих как со стороны магистрата, так и со стороны церкви. Последняя должна особо остерегаться принимать участие в преследованиях граждан-инверцев, в которые иногда в политических и экономических целях их втягивает государство.¹³⁰

Не менее злободневно звучит и другое утверждение Локка. Задача церкви, подчеркивал он, регулировать жизнь на основе правил благочестия и сострадания, а поэтому категорически осуждал попытки людей использовать все имя христиан, если они не оправдывают его святостью жизни, чистотой помыслов и высотой духа, если христианская религия не укоренена в их сердцах,

если всевозможные проявления набожности употребляются в корыстных низменных целях. К требованию свободы совести, повторял Локк, не должно примешиваться «сколько-нибудь честолюбия, гордыни, мстительности, партийных интересов или чего либо подобного». (Нелишне, кстати сказать, задуматься, а многие ли из современных «мессий» выдержат эти критерии?). Исходя из таких соображений, Локк был против веротерпимости в отношении «папистов» (католиков), иудеев и атеистов, что и было закреплено в знаменитом акте 1689 года. Этот конкретный перечень — «дань времени», но сам принцип исходить из общественного блага (из национальных, государственных, культурных интересов, сказали бы мы сейчас), стал определяющим в законодательстве относительно религиозных дел, о чем свидетельствует вся история.

Ныне мы охотно рассуждаем о «цивилизованном» мире, под которым подразумеваем прежде всего Запад. Однако, в странах, входящих в это понятие, действуют различные законодательства, регулирующие отношения церкви и государства. Скажем, в Великобритании и Греции сохраняется государственная религия; в Германии католики и лютеране облагаются специальным налогом в пользу церкви; для итальянцев католицизм — национальная религия, пользующаяся особыми привилегиями. Все это лишний раз свидетельствует, что конкретные правовые нормы невозможно вывести из общих идеалов и деклараций о веротерпимости, они всегда обуславливались особенностями развития данной страны, спецификой образа жизни, уникальностью национальной культуры.

Эти нехитрые истины имеют прямое отношение к законотворчеству в современной России. Его содержательным пафосом может быть только обеспечение условий для формирования демократического общества, что предполагает максимально трезвое и глубокое по-

нимание всей специфики сложившейся катастрофической обстановки и возможных тенденций ее развития, удовлетворения реальных каждодневных потребностей граждан, создание нормального нравственно-психологического климата. Тем самым для нас неприемлемо заискивающее и механическое копирование образцов – как в экономической, так и в духовной сферах. А уж о специфике взаимоотношений государства и церкви в России, о вековой истории гонений язычников, еретиков, раскольников, сектантов и напоминать как-то скучно: самый первый и весьма куцый закон о веротерпимости был принят лишь в октябре 1905 года. Мировые стандарты – вещь прекрасная, если они укрепляют, а не разваливают страну, не приводят к обнищанию населения и не гонят соотечественников на чужбину.

3

Среди проблем, которые обычно возникают в ходе дискуссий о свободе совести, наиболее острыми являются две: 1. Статус и фактическое положение в обществе Русской православной церкви (РПЦ) и 2. Деятельность зарубежных религиозных объединений и представительств, особенно специфических новообразований, получивших наименование «культы», или «нетрадиционные религии» («религии «Нового века», а в последние годы еще и «тоталитарные секты»). Приоритетность этих тем не случайна.

К концу 80-х годов были ликвидированы все препятствия и барьеры для нашествия из-за кордона всякого зарубежного люда – политиков, бизнесменов, торговцев, в том числе и религиозных эмиссаров и самозванных «спасителей» – даже тех, которым в другие страны вход был закрыт. Больше того, их встречали хлебом-солью, а порой и принимали на самом верху как олицетворение духовной свободы и международного признания.

Первой, естественно, забила тревогу Московская патриархия, которая по праву считала себя главной таранной силой, сломавшей стену конвойного атеизма. К тому же она привыкла рассматривать российскую территорию как собственную вотчину, закрытую для всех конфессиональных соперников. Нетрудно догадаться, что зарубежные миссионеры для оправдания своего вторжения, весьма поощряемого иностранными правительствами, шумно апеллировали к принципам свободы совести. И грянул бой.

Суть полемики вокруг РПЦ в общем известна: светская «демократическая» власть и руководство Церкви все чаще обвиняются в попытках если не юридически, то фактически реставрировать привилегированное положение православия. Подобные обвинения далеко не беспочвенны (многие факты, иллюстрирующие такое суждение, равно как и возникающие здесь проблемы, разбираются в книге «Религия и политика в посткоммунистической России». М. ИФРАН. 1994). Обе высокие стороны сделали немало ошибочных шагов, лишь способствующих обоюдной компроматации. Это и провозглашение православного Рождества (имеется в виду дата) в качестве официального праздника многоконфессиональной России, и братанье светских и церковных руководителей, и церемонии освящения всех и вся, которые даже А.И. Солженицын как-то назвал «шутовскими», и безвозмездный возврат Московской патриархии (1993) всех культовых зданий, использовавшихся РПЦ до 1917 года, несмотря на протест виднейших деятелей культуры и музейных работников. К ним можно отнести и настойчивое стремление церкви ввести преподавание Закона Божия в систему государственного образования, третирование всех остальных конфессий, как заведомо чуждых российской самобытности и т. п.¹³¹

Так религиозная обстановка выглядит на высшем управленческом уровне, где затеялся перспективный флирт «демократической» и православной власти. Име-

ется, однако, иной, глубокий пласт общества, для нашей темы, пожалуй, более существенный. Как бы мы ни относились к позиции Московской патриархии, никуда не уйти от одного принципиального факта, а именно: русская культура в основе своей формировалась как культура православная. Разумеется, «основа» эта не отождествляется мною с ортодоксальным церковным канонem и уставом — она понимается в том самом значении, которое позволяет расценить европейскую цивилизацию как «христианскую».

Говоря конкретнее, православие определяло общую матрицу русской культуры, то содержательное поле, в котором взаимодействовали, сливались и отвергали друг друга ее отдельные компоненты: «ереси», «секты», свободомыслящие антиклерикалы и даже атеисты. Вне этого русла немислимо представить себе творчество выдающихся деятелей русской культуры, независимо от их отношения к церкви: Радищева и Пушкина, Белинского и Герцена, Гоголя и Достоевского. В одинаковой мере мы не вправе исключать из истории российской культуры «еретиков» и «сектантов», выступавших против духовной деспотии церкви, равно как и Чаадаева, Лунина, Вл. Соловьева, склонившихся к католицизму. И уж тем более Л. Толстого, убежденного христианина, но свирепого обличителя церковного «идолопоклонничества», а также многих представителей «серебряного века» (один неистовый Бердяев чего стоит!). С этим связана еще одна проблема, выходящая за рамки меж церковных отношений, но имеющая прямое отношение к нашей теме.

Сегодня страна заполонена зарубежными проповедниками, которые бесцеремонно скупают эфирное время, арендуют лекционные залы, стадионы, лектории, организуют собственные школы и семинары, заваливают прилавки проповеднической литературой. Так что говорить об «открытом рынке» идей не приходится: финансовые возможности РПЦ несопоставимы с мощны-

ми зарубежными миссионерскими фондами и организациями. Едва ли такое положение можно расценить как нормальное. Я бы сказал еще резче. Разумеется, каждый россиянин вправе верить во что он пожелает. Однако с учетом исторически беспрецедентной и, в сущности, критической обстановки, в которой сегодня оказалась огромная страна, ответственный сформулированный закон о свободе совести не может предоставлять богатым миссионерским организациям неограниченное право, пользуясь обнищанием населения и развалом финансовой системы, бесконтрольно скупать средства массовой информации, внедрять свои программы в систему государственного образования, насаждать нормы и ценности, потакающие плебейским вкусам и вождениям заокеанских баббитов, тем самым превращая сокровенную и глубокую российскую духовность в вульгарную и крикливую масс-культуру¹³². Свобода совести и свобода чистогана — это явления разные и, надеюсь, еще сохранились вещи, которые не продаются, — даже за валюту.

Можно, правда, возразить: главное — дать гражданам возможность самим выбирать свою веру, а поэтому надо устранить всякие даже косвенные попытки властей влиять на такой выбор. Что, в конце концов, изменится в судьбах страны, если на место одних вероисповеданий придут другие и вместо торжественных богослужений благочестивые граждане будут скакать под ритмы рок-н-ролла — в полном соответствии со своей проснувшейся совестью? Какое дело до всего этого правительству?

Что ж, продолжим разговор о «глубинном» пласте человеческого существования. Религия — не просто совокупность умозрительных догм и моральных предписаний. Это универсальная «наука жизни», обосновывающая особый тип социальной деятельности, образ жизни, обряды и праздники, традиции и отношения между людьми. Это не внешняя упаковка, оболочка человеческого существования, а неотъемлемый компонент

повседневного социального бытия, его высшая санкция и оправдание в глазах верующих. При этом работает сильная «обратная связь»: конкретная «историческая религия» оказывает существенное воздействие и на повседневные человеческие отношения. Поэтому изменение веры затрагивает не просто некие умозрительные соображения, а означает перестройку традиционного образа жизни людей, перерождение самой социальной ткани, особенно радикальное, когда речь идет о религиозных объединениях, воинственно противопоставляющих себя всему остальному «греховному» обществу, что, как мы увидим позже, составляет отличительную черту так называемых нетрадиционных религий. К тому же церковь — не просто «надстройка», некое учреждение. Это прежде всего собрание тысяч и тысяч верующих. И если сокровенные ценности и образ жизни большинства населения прямо или косвенно связаны с православием (с исламом и буддизмом — в других регионах), то правительство должно учитывать умонастроения миллионов тружеников, за счет которых оно, кстати сказать, и существует.

В этой связи полезно повнимательнее приглядеться к опыту «цивилизованных» стран, о которых речь шла выше. Имеется в виду практикуемая там система государственного протекционизма, причем не только в экономической или торговой сферах, но и в духовно-культурной области. Речь, естественно, идет не о навязывании официальной религии, но о различной, в том числе и материальной поддержке отдельных церквей с учетом той роли, которую они играли и могут играть в консолидации и укреплении отечественной культуры, в удовлетворении духовных потребностей населения, в создании общей атмосферы мира и успокоения. И делается это открыто, гласно. Но тогда и нам следует спокойнее реагировать на недовольство западных репетиторов и их местных порученцев «особым» отношением государства к РПЦ, а властей, скажем, Татарстана — к мусульманству.

Слов нет, все это предельно сложные деликатные проблемы. Здесь не только легко впасть в крайность, но и подыскать для нее благородно звучащее оправдание. Однако сама жизнь заставляет вновь и вновь возвращаться к этой теме и искать наиболее оптимальный вариант, с одной стороны, обеспечивающий гражданам страны действительную свободу совести, а с другой — предотвращающий разграбление духовного богатства России, принимающее все более широкий и циничный характер. Так что повременим брать слово «патриотизм» в кавычки, сохраним их для термина «демократия».

4

Обычно сложность законодательства о свободе вероисповеданий связывают с формулированием конкретных статей и норм. При этом как бы заранее предполагается, что отличить «религиозное» объединение от светского труда не составляет, а поэтому объекты правового регулирования определяются автоматически. Это очевидная иллюзия. «Религия» понятие весьма сложное; не счесть преступников и проходимцев, осеняющих себя крестным знаменем и действующих от имени Бога, и было бы наивно целиком полагаться на самоаттестации очередных «мессий».

Вопрос можно поставить жестче. Правомерно ли классифицировать как «религиозную» любую организацию и доктрину, апеллирующую к Всевышнему, и считать религиозным благовестником всякого субъекта, уверяющего, что он является «воплощением Бога» или его самым доверенным посланцем? Вопрос не праздный. Лишь в США к середине 60-х годов появилось не менее тысячи самодельных «пророков» и «спасителей», которые сегодня расселились по всему миру.

Более десяти лет назад под влиянием сообщений о самоубийстве «Народного храма» в Гайяне, когда погибло более 900 американцев, я занялся этим явлением и даже написал книгу «Религии Нового века» (М. 1885). Мой вывод был однозначен: это не «еретики» или «сектанты» в их традиционном понимании, а религиозные новообразования, отразившие особую атмосферу тогдашней предатомной эры. Причем, одни из них, строго говоря, не являются религиозными (Церковь сайентологии, Трансцендентная медитация), другие же представляют собой квазирелигиозные образования, часто с криминальным подтекстом. Но мне тогда и в голову не приходило, что вскоре порученцы Сён Муна, Д. Берга, Л. Хаббарда и подобных «харизматиков», путающих Бога с маммоной, будут беспрепятственно расхаживать по российской земле, равно как и основатели «Белого братства», «Богородичного центра» и других типологически родственных организаций.

Конечно, разговор о «культгах» — тема особая. Но одна их черта внушает особую тревогу. Американский опыт свидетельствует, что они как правило, предельно агрессивны и жестко нацелены на вовлечение новых последователей. Для этого используется тщательно отработанная психотехника, практика своеобразного кодирования, которая практически исключает возможность свободного выбора: человек, попавший в машину расчетливой психофизической обработки, как правило, уже не в силах вырваться из ее объятий. Причем схема воздействия у разных групп однотипна. Это изоляция от внешнего мира и создание замкнутых групп, в которых новобранцы постоянно недосыпают и недоедают, их непрерывно изматывают и оупляют коллективные мероприятия (цитирование библейских строф, многочасовые монотонные лекции, коллективные игры и пляски и т.п.), вводящие человека в особое полугипнотическое состояние. В результате он оказывается беззащитным перед воздействием «пророка», который внушает ему ненависть ко всему

окружающему миру, в том числе и к родителям и друзьям, запугивает скорым концом света и ужасами «геенны огненной», в конечном счете полностью подчиняя его своему влиянию. Достигается это ценой разрушения нормальных социальных и родственных связей, превращением личности в жизнерадостного робота, в разновидность зомби. Автоматически приравнивать такие группы к «религиозным» объединениям и безоговорочно распространять на них действие закона о свободе совести было бы проявлением дилетантизма и гражданской безответственности.

Кстати сказать, власти США, которые любят афишировать свою страну как маяк свободы, довольно быстро разобрались с многочисленными «культами». Одни лидеры (С. Мун, Раджниш) вовремя оказались за решеткой, другие (Л. Хаббард, Д. Берг) едва успели унести ноги; были развернуты серьезные исследования этого феномена, создано осуждающее общественное мнение, один за другим возбуждались судебные процессы. В результате от прежнего бума не осталось и следа. А ведь все эти решительные меры против воздействия «культиков» принимались в сложившемся, саморегулирующемся обществе, которое никак нельзя сравнить с беспределом, царящим у нас.

Сейчас такие образования быстро растут на российской почве. Наиболее крупные из них уже создали четкие иерархические структуры, практически охватывающие все регионы страны, многочисленные штаты напористо и умело работающих отечественных миссионеров, систему явок, изданий, общежитий. Их лидеры располагают солидными финансовыми средствами: зарубежные — за счет поддержки из-за кордона, отечественные — преимущественно за счет присвоения имущества своих последователей. По оценкам специалистов общая численность россиян, охваченных такими группами, приближается к полумиллиону человек — а это в основном молодежь. Едва ли все это правомерно рассматривать как желанное «духовное возрождение России». Скорее наоборот.

История говорит, что подобная конфессиональная анархия расцветает в переломные эпохи, когда распадается привычный образ жизни, прерывается историко-культурная память и люди ощущают враждебное отношение общества. Вспомним Маркса: «Не Боги и не природа, а только сам человек может быть чуждой силой, властвующей над человеком». И никакие интеллигентские призывы к возвышенным ценностям не способны ликвидировать засилье вульгарных духовных имитаций, пока такая враждебность не будет устранена из каждодневной жизни, пока общество не обретет внутренней витальной силы и не обеспечит каждому человеку социальную безопасность. Можно до хрипоты восклицать, что «красота спасет мир», но положение не изменится, если сам мир не спасет красоты, в том числе и религиозной.

...Такова извечная проблема — определить, где проходит граница между свободой и вседозволенностью, общественным порядком и автономией личности, плюрализмом и анархией, духовным насилием и правом на выражение собственного Я. Теоретически она не поддается универсальному решению, практически — не терпит отлагательства, особенно сегодня. Налицо также опасность снова наломать дров, повторив печальный опыт выделения «нерегистрируемых сект» (пятидесятников, Свидетелей Иеговы, адвентистов-реформистов, христоверов). Тогда, правда, была уверенность, что речь идет о действительно религиозных объединениях, да и обвинения носили преимущественно политический характер. Однако, время «демократического» сладкоголосия кончилось, пора подумать о его реальных последствиях для реальных людей.

Р. С. Кажется, мне так и не удалось остаться в рамках философской безмятежности, и текст получился неожиданно резким. Даже возникло желание объяснить, извиниться: это ради ясности, для приглашения к раз-

мышлениям. Но совершенно неожиданно в день сдачи текста в редакцию я услышал по радио «Свобода» (это реальный факт) высказывание заокеанского эксперта: «Русским нужно, наконец, понять, что собственных ресурсов для преодоления кризиса у них не хватит. Единственный выход — это путь, который проделала Америка: приглашать для культивации необъятной территории иммигрантов из других стран и регионов». У меня старенький радиоприемник. Видимо только поэтому я не расслышал необходимого, соответствующего реальной истории, уточнения этого рецепта заокеанских благодетелей: «предварительно истребив бизонов, а заодно и аборигенов-индейцев». Так что все извинения показались мне лишними.

НАУЧНОЕ ЗНАНИЕ И РЕЛИГИЯ НА РУБЕЖЕ XXI ВЕКА¹³³

Сегодня во всем мире усиливается критика европоцентризма, сциентистских и технократических доктрин. растет внимание к вненаучным, или ненаучным видам знания: мифам, вере, интуиции, социальным утопиям. к религиозно-нравственному опыту Востока. Причем нередко утверждается (особенно на уровне коммерциализованной массовой культуры), будто лишь религия способна исчерпывающе объяснить фундаментальные законы мироздания. Иными словами, под сомнение ставится критерий «научности» знания, завоеванный в многовековой борьбе разума против церковного догматизма и сыгравший ключевую роль в становлении европейской культуры¹³⁴.

Особая обстановка сложилась в России, для которой злободневность этой темы не исчерпывается лишь академическими мотивами и заботами. Главным итогом «перестроечного» десятилетия в духовной сфере стал развал еще вчера, казалось бы, монолитной и неприступной системы казенных идолов и идеалов, породивший мировоззренческий разброд и сумятицу умов, — как государственных, так и частных. Наиболее резко в общественном мнении, а точнее говоря — в mass media, изменился образ религии и церкви. Директивный атеизм сменился убеждением, будто вера в Бога — единственный источник и оплот подлинной духовности, а материалистическое мировоззрение потерпело оконча-

тельное историческое поражение. «Без религии у России нет будущего!» — на этом сходятся и церковные, и, по-видимому, большинство светских авторов; даже робкая критика религии расценивается как свидетельство либо гражданской неполноценности, либо ностальгии по временам ГУЛАГа. Поворот этот постоянно напоминает о себе и в повседневной жизни. Экраны заполонили постные лики недавних номенклатурных богоборцев на фоне алтаря, сцены освящения армейских мероприятий, стадионов, бирж, школ, пивоварен и прочих новостроек; всюду — самодостаточные физиономии визионеров, пророков, лицензионных ворожей и колдунов.

Выясняется, однако, неожиданное обстоятельство: без достоверного понимания сути религии невозможно серьезно ставить и решать конкретные проблемы, затрагивающие судьбы всего общества. Например, нас постоянно уверяют, будто подлинная нравственность возможна лишь на религиозной основе. Как это понимать практически? Идет ли речь об определенной церкви, конфессии, либо же о некоей «религии вообще», каковой, как известно, не существует? Далее, как относиться к тем десяткам миллионов граждан (фактически, большинству населения), которые всерьез не разделяют веру в Бога и не следуют церковным предписаниям? Так же остро стоит вопрос о взаимоотношении церкви и власти, о преподавании религии в общеобразовательной школе, об отношении к нетрадиционным религиям и, соответственно, о правовом обеспечении принципа свободы совести и даже о разработке этики труда.

Таким образом, обозначается ёмкая, многогранная тема «научное знание и религиозное сознание», представленная в истории европейской культуры великим множеством трудов и размышлений блистательных умов. Заведомо легкомысленной выглядела бы попытка воспроизвести ее основные эпизоды, скажем, столкновения по вопросам происхождения Вселенной, Земли,

жизни, человека, общества, самой религии, наконец. Можно лишь попробовать наметить узловые моменты нынешних дискуссий, преодолевая характерную для них «терминологическую инерцию» (Б. Пастернак). Последняя проявляется в том, что оппоненты употребляют ключевые термины («религиозное возрождение», «атеизм», «истина», «доказательность» и т.п.) в специфическом смысле, закрепленном десятилетиями господства государственного безбожия. В этом случае, сугубо идеологизированные выводы не только упрощают, но и искажают суть проблемы¹³⁵.

Так что прежде всего необходимо разобраться в своеобразном явлении, именуемом «религиозным возрождением России» и в природе официального безбожия, которое ныне с негодованием отвергается. Речь, одним словом, следует вести о реальном духовном переломе, суть которого слишком торопливо и поверхностно интерпретировалась средствами массовой информации.

1

«Религиозное возрождение», «религиозный бум» — явления, истории знакомые. Имеется в виду бурный рост общественного интереса к религиозной вере, к присущим ей идеалам и ценностям. На первый взгляд, нечто подобное произошло и в России. Но здесь существенная тонкость: у нас резкая мировоззренческая ломка была вызвана не привлекательностью специфически конфессиональных ценностей и массовым обращением в религиозную веру, а бескомпромиссным осуждением ее антипода — государственного атеизма как символа прежнего режима, преступления которого стали всеобщим достоянием. Не светское и религиозное, а тоталитаризм и свобода составили реальные непримиримые альтернативы. Поясню свою мысль.

Так называемый марксистско-ленинский («воинствующий», «научный») атеизм был особым, можно сказать, уникальным типом безбожия. Нет нужды останавливаться на его истории. Достаточно напомнить, что антирелигиозная доктрина большевизма, разработанная В.И. Лениным, была предельно категорична: отношение к религии, церкви, верующим следует безоговорочно подчинить практическим политическим целям, которые руководство партии в данный момент выдвигало. Речь, таким образом, шла о политическом атеизме, и эта нехитрая истина многое объясняет в его дальнейшей судьбе. После Октября воинствующий атеизм стал неотъемлемым компонентом официальной идеологии и использовался властью для оправдания борьбы за скорейшую ликвидацию религии и церкви¹³⁶ — программную установку партии, доведенную до устрашающей жестокости в сталинские времена. Можно сказать точнее. Не разрушение веры в небесного Бога, в Бога церкви, а утверждение рабской покорности Богу земному и его порученцам, не атеизм, как он сложился в европейской культуре, а примитивное идолопоклонство — такова была подлинная социальная функция «азбуки марксизма»¹³⁷.

Очевидно и другое. Оправдать массовые репрессии людей религиозных можно было лишь исказив суть их веры, подменив главное в ней — отношение «человек — Бог» — какими-то другими характеристиками, подлежащими суду кесаря. Отсюда обличения религии как пережитка сознания, проявления враждебной буржуазной идеологии, оплота обскурантизма и мракобесия. Так что сама структура официального атеизма, его ключевые понятия, акценты, выводы формировались не по процедуре научного знания, а представляли собой выраженную в псевдотеоретической форме совокупность руководящих указаний насчет скорейшей («научной») ликвидации религиозной веры, неподвластной манипулированию сверху.

Поэтому постановка фундаментальных проблем, выявляющих специфику религии в качестве особой формы культуры (концепция Бога, суть религиозного опыта, специфика христианских ценностей и т.д.) с порога отвергалась как злонамеренная уступка фидеизму.

Поскольку же государственный атеизм существовал не как отдельное идейное течение, а как бдительный и всепроникающий регулятор дозволенного образа жизни, то ломка любого элемента прежних порядков требовала пересмотра отношения к религии. Иными словами, эта проблема возникала не только при обсуждении статуса церкви и прав верующих, но также вопросов, вполне естественных в рамках светского сознания: поисков позитивных идеалов, путей возрождения нравственного потенциала общества, реформирования системы образования и т. д. Немаловажен и тот факт, что сохранилась разветвленная сеть церковных структур, и многие тысячи верующих были готовы убежденно отстаивать свои взгляды.

Короче говоря, сложилась ситуация, когда многих объединило стремление прежней конвойной идеологии противопоставить веру в Бога или Богов. Для одних это было возрождение прежде гонимых верований, для других — удобная смена идеологических штандартов, гарантирующая привлекательный политический имидж, для третьих (полагаю, что они составили большинство) — издержки мировоззренческого инфантилизма, боязни пойти против духовной моды, прославившись противником свободы и приобщения к цивилизации. Отсюда и тот широковещательный выбор в пользу религии, который был сделан прежде всего в столичных интеллигентских кругах, определяющих ориентацию средств массовой информации. Но это было, повторяя слова Н.А. Бердяева, не столько страстное «искание Царства Божия», сколько «религиозное мление», некое духовное поветрие, отталкивание от противного. О том же свидетель-

ствуется всплеск энтузиазма по поводу парапсихологии, телекинеза, летающих тарелок, теософии, мистики и заведомой чертовщины. Все это – вещи, так или иначе знакомые, однако, для читателя академического журнала могут оказаться интересными некоторые нюансы.

Прежняя антирелигиозная деятельность проводилась под погромным, в сущности, лозунгом: «Борьба с религией – это борьба за социализм!». Ее ведущими теоретиками были представители «компетентных органов» и «красные профессора». «Отличие красного профессора от белого и синего, – популярно разъяснял Н. Бухарин, – следующее: мы его обрабатываем, превращаем в определенную машину, которая заправлена определенным материалом и будет функционировать в определенном ... духе»¹³⁸.

Но с критикой религии и церкви решительно выступали и многие выдающиеся ученые: Н.И. Вавилов, А. Н. Несмеянов, О. Ю. Шмидт, С. Г. Струмилин, В. А. Амбарцумян, И. Е. Тамм и многие, многие другие¹³⁹. Смысл и пафос их деятельности был очевиден: защита строго научных методов исследования, свободного разума, осуждение догматизма, преследований талантливейших ученых и мыслителей прошлого, если угодно, протест против духовного тоталитаризма¹⁴⁰, в чем они находили полную поддержку у своих выдающихся зарубежных коллег (назову хотя бы Н. Бора, Дж. Бернала, П. Ланжевена, Фр. Жолио-Кюри, Луи де Бройля). Сегодня, в атмосфере религиозного двоемыслия, мы как-то забыли об исторической оправданности и профессиональном достоинстве подобных мотивов.

В антирелигиозной пропаганде участвовали и такие крупные историки и религиоведы как А. Д. Сказкин, Я. Я. Рогинский, М. А. Лозинский, В. И. Руттенбург, С. И. Ковалев, Н. М. Никольский, С. А. Токарев, А. И. Клибанов, А. П. Каждан и многие другие. Люди европейски образованные, они по праву считали себя наследниками традиций просветителей, гуманистов, свободомыслящих. Отвергая теологические концепции, они

трезво оценивали роль христианской церкви в становлении европейской культуры и государственности. И хотя в своих суждениях они были скованы официальными штампами, особенно если речь шла о современных событиях, нужно быть либо невеждой, либо лицемером, чтобы отождествить их с беспринципными теоретиками заплочных дел типа Ем. Ярославского или Е. А. Тучкова. Нет, это были достойные представители «атеизма», как он сформировался в мировой культуре – символа вольнодумия, свободомыслия, скептицизма, вольного человеческого Духа. Самые справедливые и страстные обвинения безбожного большевистского произвола не должны стереть эту грань и свести все дело к надуманной альтернативе: либо новый ГУЛАГ, либо религиозное поддобострастие и господство клерикализма. Современные знания позволяют осмысленно различить существо проблемы «наука и религия» и те уродливые формы, которые это отношение нередко принимало в прошлом.

К сожалению, заметными успехами здесь нам гордиться не приходится. Вновь переписывается российская история; из нее исчезают сколько-нибудь внятные упоминания о массовых антиклерикальных движениях, о проявлениях вольнодумства и свободомыслия. Забывается основное: становление европейской культуры с присущим ей духом гуманизма, свободы, предпринимательства, индивидуализма, прав личности совершалось в борьбе против церковных доктрин, героями и мучениками которой были поколения выдающихся естествоиспытателей, философов, деятелей культуры.

2

Мы привыкли повторять, что в средние века теология, претендующая на роль «науки наук», подмяла под себя все сферы духовной жизни, жестко сковывая свободное творчество ученых, писателей, художников.

При этом сквозит мысль о насильственном искусственном характере такого диктата по отношению к естественному ходу истории, подкрепляемая впечатляющими картинами застенков и костров инквизиции. Но это лишь одна и, пожалуй, не главная сторона дела. Власть теологии в европейском средневековье определялась прежде всего тем, что религия (христианство) была господствующей формой массового сознания, конечным регулятивным принципом, универсальной «наукой жизни», определяющей не только познавательные установки и ориентации, но и повседневное поведение и переживания людей. Ее ядром была вера в Бога — Творца и Спасителя мира, в Церковь как непрременную посредницу в обретении небесной благодати и вечной жизни. Именно религия, которая в результате сложных и опосредствованных зависимостей отражала то, что называется «базисом» общества, обеспечивала специфику и цельность средневековой культуры¹⁴¹. Больше того, в категориях религии «представали в умах людей, чувствовавших новое, наиболее общезначимые, всеохватывающие идеи»¹⁴², а созданная христианством совокупность доктрин «со временем оказалась центром, вокруг которого предстояло вырасти кристаллу идеологии, обслуживающей средневековое общество»¹⁴³.

Христианство четко и популярно поставило вопрос о специфике и смысле социального бытия, о внутреннем «духовном» мире человека, сформировало концепцию линейного времени, необратимости истории (понимаемой, естественно, в духе божественного предопределения) и т.д. Речь при этом должна идти не только об официальном вероучении, но и о различных течениях свободомыслия и гуманизма, которые при всем неприятии церковной догматики отталкивались от нее в своей тематике и акцентах, двигались в проблемном поле, очерченном христианством, которое присутствова-

до в истории не просто как «оболочка» реальной истории, но как ее внутренняя деятельная сила. Потому европейская цивилизация и именуется «христианской».

Взаимоотношение сфер сакрального и профанного, религиозного и светского в европейской культуре постоянно менялось. Так, начиная с XVII в. все очевиднее обозначается процесс секуляризации (десакрализации) общества. Он проявляется в антицерковных движениях (ереси, секты) и концепциях, отвергавших церковную ортодоксию (антитринитаризм, деизм, пантеизм, агностицизм, скептицизм), которые подготавливали появление собственно атеистических учений. Одной из главных форм такой конфронтации была антитеза «научное знание — религия», и важно не упрощать ее в духе прямолинейного представления о несовместимости света и тьмы — хотя бы уже потому, что элементы научного теоретического знания обычно формировались в рамках религиозного мировоззрения, лишь постепенно отслаиваясь и вступая в противоречие с картиной мира, навязываемой церковью.

Во всяком случае, большинство великих ученых, чьи открытия обеспечили освобождение науки из-под духовного диктата Рима, были далеки от безбожия. Бруно увлекался каббалой, Сервет воинственно пропагандировал астрологию, Кеплер верил в «мировую душу» Вселенной, Ньютон увлекался алхимией и библейскими пророчествами, а блистательный Паскаль защищал мистическую «веру сердца». Но в этом, как это ни парадоксально выглядит, и проявлялось их свободомыслие. В итальянском Возрождении, писал Н.И. Конрад, как рационализм, так и мистицизм представляли собой «лишь различные пути к одному и тому же: к освобождению человеческого сознания от власти догмы, к выходу в сферу полной духовной, а это значит, и творческой свободы; а именно это и было необходимо для движения вперед человеческой мысли, общественной жизни, культуры, науки»¹⁴⁴. Я не говорю

уже о поколениях выдающихся «еретиков»: естествоиспытателей, теологов, издателей, философов (Дж. Уиклиф, Я. Гус, Э. Доле, Л. Ванини, Т. Кампанелла и др.), ставших жертвами церковного мракобесия.

Чем же объяснялись постоянные конфликты науки и религии: ведь богословие — это учение о познании Бога и изучением физического мира оно непосредственно не занимается? Дело в том, что согласно католической «естественной теологии», окончательно разработанной Фомой Аквинским (13 в.), человек, изучая природу как творение Бога, способен получить знание об атрибутах Бога, например, о его беспредельном могуществе, высшей мудрости и благодати, сформулировать доказательства его существования. Но рациональное человеческое знание, настаивал он, — знание «низшее», ограниченное «истинами разума»; ему недоступна Сущность Божия, в частности, понимание троичности Творца, воскресения Христа и т.д., которое может основываться лишь на Богооткровенных сверхразумных «истинах веры». Таким образом, выделялась особая сфера знаний, внутри которой человеческие представления о физических явлениях прямо соотносились с истинами «не от мира сего». Причем, разуму отводилась подчиненная роль, а именно, способствовать тому, чтобы направить верующих к созерцанию Создателя, превосходящего всякое людское разумение. Отсюда стремление церкви держать под постоянным контролем выводы естествознания, что нагляднее всего выразилось в утверждении особой картины мира, разработанной на основе синтеза библейских идей, элементов античной философии, космологических и естественнонаучных представлений древности.

Научные открытия и достижения церковь оценивала с точки зрения не их истинности, но возможности вписать в собственную сакральную схему, а поэтому

прогресс естествознания неизбежно подрывал не только отдельные положения, но принцип построения и сами устои религиозной картины мира. Скажем, открытие Коперника было воспринято как покушение на учение церкви не потому, что оно опровергало систему Клавдия Птолемея, выдающегося математика и астронома античности: Ватикану не было никакого дела до теории строения неба как компонента научного знания. Но оно было воспринято им как смертельная опасность, поскольку отвергало то священное содержание, которое было придано геоцентрической концепции в рамках католической картины мира, например, утверждение исключительного положения «Богом сотворенной Земли», принципиального отличия земных и «небесных» тел и т.д.¹⁴⁵ Неудивительно, что богословская мысль средневековья мучительно и напряженно бьется над проблемой, как истины вечного откровения перевести на язык человеческой мысли, как согласовать их с постоянно меняющимися (прежде всего, научными) представлениями, с культурой в широком смысле. Как мы увидим позже, эта проблема сохранится в качестве центральной и для XX века, порождая бурные дискуссии в кругу теологов.

Можно даже определить меру чувствительности церкви к пересмотру тех или иных естественнонаучных положений, ставших символами, специфическим языком ее учения. Она зависела, во-первых, от роли, которую содержание данного символа или знака играло в общей доктрине, от его близости к основополагающим догматам. Во-вторых, от возможности так перетолковать научное открытие, чтобы придать ему иносказательный, аллегорический смысл, не наносящий ущерба целостности религиозной картины мира. Например, неоспоримые геологические данные о возрасте Земли, подрывающие датировку «дней творения», церковь пыталась нейтрализовать, истолковывая «дни» в особом

«божественном» смысле — как длительные периоды, продолжительность которых может быть установлена с учетом новейших научных данных. Кстати, подобные доводы до сих пор охотно используются богословами.

Отсюда ясно, почему как потрясение клерикалы восприняли учение Дарвина. С одной стороны, оно опровергало идею божественного сотворения человека — ключевой догмат иудаистско-христианской традиции. С другой — библейский текст, к которому он восходит, выражен в виде развернутого живописного рассказа, смысл которого едва ли поддается убедительному метафорическому истолкованию. Не случайно воинствующие «обезьяньи процессы» перешагнули в наш просвещенный век, а в последние десятилетия заметно активизировались апологеты «научного креационизма» — фундаменталистского течения в естествознании, претендующего на строго научное обоснование идеи о божественном и одноактном сотворении мира из ничего.

В Новое время секуляризация проявлялась все более энергично, а концепция частичного совпадения «истин веры» и «истин разума» не могла удержать ее в рамках традиционной церковной доктрины. Наиболее масштабным эпизодом этого процесса стало появление и быстрое распространение протестантизма (XVII в.), который своей концепцией *sola fide* подорвал основы земной власти Рима и покончил с двусмысленностью «естественной теологии», проведя жесткую разграничительную линию между религией и другими формами культуры: моралью, философией, политикой и, прежде всего, наукой. Человек, подчеркивает Лютер, живет в двух сферах: в отношении к Богу (царство небесное) и в отношении к природной и социальной среде (царство земное). Адекватным и достаточным инструментом решения земных проблем (физического существования и регуляции жизни общества) служит разум — величайший дар Творца, отличающий человека от живот-

ного. Однако, природный разум в принципе неспособен проникнуть в тайну божественной милости, которая может быть познана лишь верой. Вера же ни в какой рациональной предпосылке не нуждается; поскольку природный разум безнадежно извращен грехом, религия такого разума заведомо порочна и ведет только к идолопоклонству. Лишь вера рождает «просвещенный разум» – способность человека упорядоченно рассуждать над материалом, который дан в Писании. Подобным же образом Лютер относится к науке. Он категорически отвергает ее как средство богопознания, но поощряет систематическое изучение природы и общества для получения полезных практических знаний, частично восстанавливающих господство человека над природой, утраченное Адамом. Небеса теологии, подчеркивает он, не являются небесами астрономии: с религиозной точки зрения свет Луны – знак божественной заботы, дело же ученых исследовать его как отражение света Солнца.

Лютер – слишком значительная и сложная фигура в европейской истории, чтобы пытаться в двух словах оценить его деятельность. Ясно только, что ключевую проблему взаимоотношения Вести Христа и человеческой культуры, антиномию «истин веры» и «истин разума» он выразил на реалистическом языке грядущей буржуазной эпохи, заложив основы пуританской морали, сыгравшей огромную роль в становлении индустриального общества. И когда переселенцы в Новый свет объявляли: «Мы верили в Бога и платили наличными!» – они по-своему точно расшифровывали историко-культурное наследие основоположников протестантизма.

Таким образом, за растушей конфронтацией религии (богословия, религиозной философии) и науки стояли неоспоримые реалии истории, две различные, но одинаково объективные жизненные установки. С одной стороны, теология стремилась концептуально осмыслить и выразить массовый жизненный опыт поко-

лений людей, пытавшихся реализовать христианские ценности. Становление же светского знания, с другой, обобщало реальный прогресс науки в познании мира, совершенствование теоретического инструментария, усиление ее роли в развитии общества, в конечном счете, коренные изменения всей социокультурной обстановки, характерные для техногенной («фаустовой») цивилизации.

3

В дискуссиях о взаимоотношении науки и религии постоянно поднимается проблема «верующих ученых», причем не рядовых, а выдающихся — тех, кто и определял торжество научного знания.¹⁴⁶ Эти факты, действительно, несовместимы с известной концепцией «обмана», с представлением о религиозной вере как следствии невежества и обскурантизма. Для современного религиоведения, понимающего коренное различие потребностей общества, которые удовлетворяются религией с одной стороны и наукой — с другой, особых трудностей эта тема не представляет. Но есть в ней сюжеты, позволяющие яснее увидеть взаимоотношение светского и религиозного сознания.

Неоспорим тривиальный факт: сама эта проблема возникает потому, что в своих исследованиях крупнейшие естествоиспытатели руководствовались критериями и нормами научного знания и не пытались их подменить аргументами от теологии. Хрестоматийным остается гордый ответ П. Лапласа на вопрос Наполеона, почему он в своей системе не предусмотрел места Богу: «Я не нуждался в этой гипотезе!». Иными словами, выдающийся астроном был убежден, что наука сама способна исчерпывающе объяснять фундаментальные законы Вселенной. Такой взгляд можно назвать «методологическим атеизмом», для которого вопрос о бытии

Бога в рамках профессиональных исследований не имеет существенного смысла — независимо от того, как сам ученый относится к религии.

Запоминающийся пример приводит академик В.Л. Гинзбург. В попытках доказать, напоминает он, будто современные научные данные полностью согласуются с библейским описанием развития Вселенной часто ссылаются на так называемый «Большой взрыв» (Big Bang), представление о котором было введено в 1927 г. и позже бельгийским астрономом Г. Леметром (1894-1966), который был не только выдающимся космологом, но и католическим священником и, более того, президентом Ватиканской (папской) академии наук. «На посвященном космологии XI Международном Сольвеевском конгрессе в 1958 г. Леметр заявил: «В той мере, в какой я могу судить, такая теория (имеется в виду теория расширяющейся Вселенной с особой точкой — «началом времени» — В. Г.) полностью остается в стороне от любых метафизических или религиозных вопросов. Она оставляет для материалиста свободу отрицать любое трансцендентное бытие. В отношении начала пространства-времени материалист может оставаться при том же мнении, которого он мог придерживаться в случае неособенных областей пространства-времени». Так и хочется воскликнуть: «Молодец, монсеньор Леметр!». Будучи глубоко верующим и даже священнослужителем высокого ранга, он вместе с тем ясно понимал, что веру в Бога и те или иные естественнонаучные представления никак не нужно смешивать». Совсем другое дело, — продолжает академик В. Л. Гинзбург, — что «вера в Бога или Богов, приверженность какой-то религии отвечает потребности людей в защите от тягот жизни, помогает верующим в тяжелые минуты. Поэтому верующим нельзя не позавидовать, и я нисколько не стесняюсь такой зависти. Но что поделаешь — разум сильнее и не позволяет верить в чудеса, в иррациональное»¹⁴⁷.

Сходную с Леметром позицию отстаивало большинство творцов научного знания. Разумеется, в разные времена она проявлялась неодинаково. Известны многие примеры, когда крупные естествоиспытатели писали богословские трактаты, так или иначе пытались осмыслить собственную религиозную веру. При этом они, как правило, вдохновлялись рационалистическими акцентами «естественной теологии», исходившей из представления об определенной мере сопоставимости, даже изоморфности божественного и человеческого ума: Бог сотворил мир как некоторую рациональную структуру, следуя принципам логики и законам мышления, а потому познание Вселенной позволяет понять не только атрибуты Творца, но в значительной степени и сущность вещей, бытия в целом. Именно тот факт, что в профессиональной сфере (независимо от личного отношения к вере в Бога) они неукоснительно следовали процедуре научного исследования, обусловил непримиримые столкновения научного знания и церковной доктрины, столь хорошо знакомые из истории.

Вместе с тем, были и есть естествоиспытатели другого типа. Так, выдающийся изобретатель, естествоиспытатель, богослов П. А. Флоренский неустанно обличал «бесчеловечную научную мысль»: ее истины всегда неполны, вероятны, приблизительны, они не дают и в принципе не могут дать истинного знания. Им он противопоставлял «Столп и утверждение Истины» — не одной из истин, но «Истины всецелостной и вековечной, Истины единой и Божественной...»¹⁴⁸. Однако, как выясняется, для ее обретения необходим «подвиг веры», осуществить который способны лишь подвижники и святые, одухотворенные, литургические личности (*homo liturgies*), принявшие в душу Символ веры, Святые таинства, догматы, слова молитвы, иконы и т.д. Иными словами, высшей Истиной «отец Павел» полагает православие, а ее Столпом — саму Церковь. Подобная аб-

солютизация церковной («соборной») веры, отвергающая любые отступления от канона — отличительная черта православия¹⁴⁹. Вспомним хотя бы отношение официальной церкви к учению выдающегося религиозного мыслителя Вл. Соловьева или к интерпретации христианства, которую отстаивал Л. Н. Толстой.

Нет ничего удивительного в том, что верующий ученый отвергает способность науки указать для него главное, а именно путь к спасению и бессмертию. Столь же понятно и правомерно появление антисциентистских доктрин, требований дополнить научно-техническую революцию революцией моральной и т.п. Но здесь речь идет о другом, а именно о стремлении крупного естествоиспытателя представить науку в виде «низшей», несовершенной ступени познания¹⁵⁰. Поэтому следует продолжить разговор о специфике научного знания.

Наука лишь постепенно обретала свои организационные формы, совершенствовала сложнейший исследовательский инструментарий, позволяющий глубже проникать в скрытую суть явлений. Все отчетливее выявлялась и специфика науки, отличающая ее от других форм культуры, а именно — получение обобщенного теоретического знания, содержание которого не зависит от личности исследователя. Главное же состоит в том, что наука — не просто совокупность конкретных утверждений. Это особый вид социальной деятельности, способ духовного производства, область профессионального умственного труда. Она составляет органический компонент человеческой культуры и находится в тесной связи со всем духовным климатом общества. Причем связь эта носит двухсторонний характер.

С одной стороны, научная деятельность, как и всякая другая человеческая деятельность, носит целенаправленный характер, определяется исследовательскими программами, которые складываются в широком контексте всей культуры независимо от воли и желания отдель-

ных исследователей¹⁵¹. С другой — научная практика вырабатывает собственные критерии и ценностные установки (опора на опыт и эксперимент, верность истине, независимость от предрассудков и косности, готовность отстаивать свои выводы от политических и идеологических авторитетов и т.д.). Разумеется, научное знание неполно — иным оно не может быть и никогда не станет. Но оно всегда открыто для новых истин, часто радикально меняющих прежние — в этом собственно и состоит пафос науки. Религия также объявляет, что озабочена обретением «истины», но содержание этого термина оказывается иным. Ученый стремится к пока никому не известному знанию. Верующему или теологу конечная истина уже известна, знает он и то, когда и кем она была сформулирована. Главное — не в том, чтобы открыть ее, а внутренне пережить как истину Спасения.

Так что суть конфронтации науки и религии неправомерно сводить к полемике вокруг тех или иных конкретных естественнонаучных положений — это лишь верхняя, бросающаяся в глаза часть айсберга, под которой скрывалась их несовместимость как типов социальной деятельности. Впрочем, это две стороны одной и той же медали: ученые, бросавшие вызов церкви в конкретных областях знания, формулировали и общие методологические установки, отстаивающие свободу мысли, приоритетность опытных исследований, свое право на формулирование конечных выводов без оглядки на церковную ортодоксию.

Огромную роль в преодолении духовного деспотизма церкви сыграли философы (Р. Декарт, Б. Спиноза, Д. Юм и многие другие). Эта деятельность находит достойное завершение в трудах Канта. «Религия, которая не задумываясь объявляет войну разуму, — писал он, — не сможет долго устоять против него». И формулировал гордый девиз: «Имей мужество пользоваться собственным умом!». Но это все же другая тема.

Реформация разорвала церковное единство Европы, и к XVII веку антиклерикальные выступления достигают своего пика, подготавливая появление собственно атеистических концепций, прежде всего французских материалистов XVIII в. Постепенно формируются самостоятельные религиозоведческие дисциплины, стремящиеся применять строго научные подходы. На почве эволюционной теории возникают различные формы естественнонаучного атеизма, сделавшего конец XIX века, по выражению одного американского историка, «эпохой пыток для веры». Это время расцвета разрушительного для теологии позитивизма Конта, Милля, Спенсера, агностицизма Т. Гексли, монизма Геккеля, различных форм вульгарного материализма, бескомпромиссного безбожия Маркса, «натурализма» Дьюи и других критиков религии, время, по-своему завершившееся мрачной констатацией Ф. Ницше «Бог умер!». В академических кругах крепло убеждение в окончательном торжестве рационализма и научного знания, в скором наступлении «иррелигиозного будущего», несущего людям избавление от социального зла.

Эти умонастроения способствовали росту влияния либеральных теологов, настаивавших на возможностях человека стать младшим партнером Творца в преобразовании общества. Наиболее яркий пример – «социальный евангелизм» (Social gospel), ставший доминирующим направлением в американском протестантизме начала XX века. Его главный автор У. Раушенбуш страстно утверждал: наступил «великий день Христа», когда открылась возможность создать «Царство Божие» путем перестройки всех социальных отношений в духе евангельской морали, что и должно составить главную задачу церкви, апеллирующей к совести людей. Уве-

ренные в возможности перенести «гармонию небес на землю», ведущие протестантские церкви энергично расширяли сферу общественной деятельности, в богословских учебных заведениях вводились курсы социологии, социальной этики, психологии веры, сравнительного религиоведения, в которых подчеркивалась необходимость применения достижений и методов науки для восстановления истинного смысла Библии, для проведения в жизнь реформистских планов. Торжествовал модернизм, теологи делали осмысленные шаги навстречу науке. Однако, господство этого направления было недолгим.

Социальные катаклизмы XX века (первая мировая война, победа большевизма в России, годы разрухи и Великой депрессии, приход к власти нацизма, ужасы Холокоста и т.п.), вызвали глубочайший кризис «европейского человечества» (Гуссерль), в корне изменив метрику духовной жизни Запада и заставив по-новому взглянуть на первоосновы человеческого существования. Трагическое видение мира проявилось во всех формах культуры (экзистенциализм, сюрреализм, дадаизм, «театр абсурда» и т. п.). Что же касается теологии, то наиболее значительным событием стало возникновение в 20-е годы так называемой диалектической теологии, или теологии кризиса (К. Барт, Р. Бультман, Р. Нибур, П. Тиллих и др.), прямо и бескомпромиссно поставившей фундаментальные проблемы: как объяснить катастрофический поворот истории, что значит сегодня быть христианином, как выразить вечную истину откровения в категориях изменчивой культуры и, наконец, каковы перспективы обуздания разрушительных демонических сил?

Диалектические теологи ясно осознавали уязвимость традиционных вероучений, существующих, по выражению Хайдеггера, в «обезбоженном мире», и понимали что выполнить пасторскую миссию они смогут лишь в

том случае, если достоверно и убедительно объяснят ценность религии «образованным людям, ее презирающим» (Ф Шлейермахер) Поэтому в их трудах мы находим реалистические суждения о специфике христианства, о его способности ставить и решать фундаментальные проблемы человеческого существования В первую очередь они выступили против обмирщенных интерпретаций Вести Христа. А это означало утверждение концепции трансцендентного Бога, осуждение попыток растворить провозвестие Иисуса Христа в социальных идеалах и ценностях мирской цивилизации, резкое противопоставление ограниченного человеческого разума и высшей божественной мудрости, научного знания и религиозной веры – в духе Лютера и Кальвина.

Такой поворот четко обозначил американец Рейнхольд Нибур, на собственном пасторском опыте убедившийся в том, что апелляция к евангельской морали неспособна смягчить растущие противоречия индустриального общества. Существуют, повторяет он, независимые от человека и принудительно навязываемые ему общественные связи и идеологические стереотипы, которые предопределяют поступки и моральный выбор индивида. Речь, таким образом, следует вести не столько о греховности конкретных людей, сколько о своекорыстии рас, наций, классов, корпораций, которое невозможно устранить проповедью любви и нравственного самоусовершенствования, обращенной к индивиду. Коренной порок проповедников социального евангелизма, по его убеждению, состоит в том, что за абсолютные божественные ценности они выдают «относительные нравственные стандарты коммерческого века». Царство Божие – это конечная цель Творца, оно стоит вне истории как ее трансцендентная предпосылка и провиденциальная цель. Этика Христа никогда не может быть полностью воплощена в жизни, потому что она «превосходит возможности человека в конечной точке точно так же, как Бог

превосходит мир». По существу, Царство Божие всегда приближается, но никогда не здесь, и отравленному грехом человеку не дано войти в нее — как Моисею в Землю Обетованную.

Еще резче либеральную теологию с ее идеей «человеческой религиозности» критикует знаменитый швейцарец Карл Барт, который считал первостепенной задачей выявить «положительное и отрицательное значение того, что Кьеркегор называл «бесконечным качественным различием» между временем и вечностью»: «Бог на небесах, а ты — на земле», категорически отвергая подмену веры «религией», по его мнению, наиболее последовательным из всех проявлений неверия. «Религия, разъяснял швейцарский теолог, служит своему «небогу» — «таким полудуховным, полуфизическим образом, как Семья, Народ, Государство, Церковь, Отечество». Но если религия тождественна неверию и идолопоклонству, то вера (верность) — как и праведность (справедливость) — свойство в первую очередь не человека, а Бога»¹⁵². Истину веры нельзя доверять безнадежно греховному человеческому разуму. Ее невозможно отыскать и в церкви, позволившей вовлечь себя в преступные политические игры, что наглядно проявилось в период нацизма. Истина христианства открывается лишь в богооткровенном Слове Бога, постигаемом творческим актом веры. Всякая же попытка идти к Богу от человека, от его представлений о жизни Иисуса Христа дает лишь мифологическое знание, «дурную веру».

Таково основное русло, в котором развивается протестантская теология. Так, Д. Бонхёффер — выдающийся представитель следующего поколения, выдвинул повергнутое всех в смятение понятие «безрелигиозного христианства». Он четко констатирует неотвратимость процесса секуляризации: мы живем в «совершеннолетнем мире», и современный человек не может принять ни диктата церкви, ни традиционной религии с ее представлением о Боге, наследующем архаическое сознание идолопоклонников.

И это понятная логика рассуждений теолога, казненно-го за участие в борьбе против нацистского культа Расы, тевтонской исключительности, Фюрера, тоталитарного Порядка, освященного т. н. «немецкими христианами». Истинная вера, настаивает Бонхёффер, выражается не в человеческих представлениях о Боге, не в мольбах о загробном воздаянии и бегстве от всех земных испытаний, но в готовности взять на себя всю ответственность перед требованиями этого мира и подобно Христу испить до конца земную чашу, следуя его заповеди любви ко всем людям. Только такое христианство, повторял Бонхёффер, несущее человечность светскому миру, пребудет вовеки. Этот подход получил дальнейшее развитие в трудах богословов, символизирующих наиболее динамичное развитие современной богословской мысли. Назову Дж. А. Т. Робинсона, Х. Кокса, представителей «теологий родительного падежа» («теологии «Смерти Бога», «теологии надежды» и др.)¹⁵³.

Надеюсь, мне простят затянувшийся (и поневоле поверхностный) обзор взглядов крупнейших протестантских теологов. Но они, на мой взгляд, авторитетно свидетельствуют, что попытки рационализировать религиозную веру, сблизить научное знание и религиозное сознание не выдерживают испытания, и приходится так или иначе признать иррационалистичность, укорененность последнего в тайниках души, где решаются глубокие экзистенциальные проблемы и где определяющими оказываются интуиция, сугубо личностный выбор, уникальность каждой человеческой судьбы.

5

Пора подвести некоторые итоги. Прежде всего очевидна необходимость избавления от наследия государственного атеизма, но не по принципу «наоборот», заме-

няя берёзовые розги лавровыми венками, а всерьез исследуя неисчерпаемые тайны религиозной веры, как она проявляется в мироощущении и образе жизни людей. Стоило бы, например, четче различить два понятия: «Бог» и «идея Бога». «Бог» — это установка религиозного сознания, то есть, утверждение существования всемогущего Творца и Управителя миром, иными словами, категория онтологическая, бытийствующая, которая и отвергается секулярным сознанием. Иное дело — «идея Бога». Это некая данность, эмпирическая очевидность сознания, то есть, категория гносеологическая. Ее реальность и историческую оправданность не может отрицать даже самый решительный атеист.

Больше того, признание исторической закономерности «идеи Бога» — предпосылка любого серьезного исследования религии, независимо от того, ориентировано оно на ее критику или защиту. Расхождение проявляется позже, в интерпретации взаимоотношения этих двух понятий. Если для богослова «идея Бога» выступает как следствие и подтверждение существования Бога, то для религиоведа — это предмет исследования: опираясь на общепризнанные факты, он выясняет причины происхождения, изменения, устойчивости такой идеи, вовсе не связывая себя признанием существования Бога. Поскольку «идея Бога» — давний и устойчивый элемент культуры, то стоит ли удивляться и негодовать, если поколения религиозных мыслителей стремились обосновать и проповедовать свою веру?

Экскурсы в историю позволяют также уточнить устоявшееся представление об абсолютной «противоположности науки и религии», которое во многом определялось идеологическими мотивами, а именно духовным деспотизмом церкви, с одной стороны, и специфическими для европейской традиции претензиями науки на создание всеобъемлющего универсального мировоззрения (сциентизм) — с другой. Во всяком случае, сегодня

среди серьезных специалистов преобладает мнение о том, что компетенция религии должна быть ограничена рамками внутреннего мира человека, а наука лишена ее абсолютистских мировоззренческих претензий, так что можно говорить о взаимной «дополнительности» религиозной веры и научного знания как двух измерений человеческого бытия, лишь в совокупности удовлетворяющих мировоззренческие потребности миллионов и миллионов людей на данной стадии развития общества. Попробую разъяснить эти соображения.

Уже шла речь о той роли, которую христианство играло в становлении европейской культуры. Не менее значителен его вклад в «сознание понятия свободы» (Гегель). Христос апеллирует не к страху и угрозе наказания, а преимущественно к нравственному сознанию людей, к совести и Духу, к «внутреннему человеку». И если для верующего религия — связь с Божественной реальностью, то в теизме (иудаизм, христианство, ислам) это связь с Божественной личностью, способствующая пробуждению ответного нравственного сознания человека, ощущения внутренней свободы, освобождения от греха и уверенности в конечном спасении. Это обычно имеют в виду, говоря о том, что религия «утешает», примиряет с тяготами жизни. Однако, было бы упрощением сводить привлекательность религии (христианства) для человека к идее или даже гарантии загробного воздаяния.

За долгую историю христианство обобщило и зафиксировало богатейший нравственно-психологический опыт подвижников, бросавших вызов злу и стремящихся жить «во Христе»; оно закрепило систему идей, духовных процедур и ритуалов, которые вошли в европейскую культуру как универсальные ценности (конечное торжество справедливости, наказуемость даже мысленных проступков, готовность к бескомпромиссной исповеди, чувство ответственности за судьбы других и т.п.), и способствовали формированию независимого личнос-

тного сознания, ощущению глубокой укорененности в самих основах бытия. К тому же оно провозглашает высочайший идеал и критерий — образ евангельского Христа — которого человек никогда не может достигнуть, а потому всегда должен пребывать в «борении с грехом», в состоянии «напряженной совести».

Но история не стоит на месте, меняется не только социально-культурная обстановка, в которой живут люди, но и они сами. Характерное для техногенной цивилизации неуклонное возрастание личностного самосознания, способности к самостоятельной оценке традиционных, в том числе и религиозных, представлений проявлялось прежде всего в том, что издавна люди, активно вовлеченные в научную и общественно-политическую деятельность, порывали с церковными догмами, а то и с верой в Бога как таковой. Сегодня религия и церковь фактически вытеснены на периферию жизни общества. Отсюда и появилась хрестоматийная формула: «Когда наука делает шаг вперед, то религия отступает на шаг назад». Но в жизни все было сложнее и интереснее. Наука, действительно, рвалась вперед, а вот религия пятиться не спешила. Она отступала, но нередко — куда-то вглубь, в тайники сознания, чтобы затем обнаружить себя в массовых религиозных бумагах, во вспышках религий «Нового века»¹⁵⁴, в реанимации архаических религиозных представлений. Современность богата примерами подобного рода, и к этому нужно относиться спокойно.

Сегодня резко обострилась тревога за судьбы человеческого рода, все острее осознаются «проклятые», «вечные» проблемы, решение которых, как известно, невозможно переложить на чужие плечи. Здесь недостаточно знания ни общих законов физического мира, ни официальных моральных кодексов; человек сам должен отыскать высшие ценности, позволяющие прорвать горизонт будничного существования, ясно увидеть место собственного «Я» в перспективе вечности.

Найдет ли человек ответ в религии или в секулярных ценностях — зависит от множества конкретных факторов, прежде всего от общей социокультурной обстановки и обстоятельств личной судьбы. Во всяком случае, до тех пор, пока светская культура в полной совокупности своих форм (науки, философии, этики, литературы, искусства) не сможет предложить «духовного оборудования»¹⁵⁵, которое будет воспринято всеми как надежный путь решения «проклятых» проблем, до тех пор, по образному выражению Тертуллиана, «Афины, Академия» будут после «Иерусалима и Церкви», и исчерпывающий ответ многие наши современники (в том числе и из научных кругов) будут находить в религиозной вере¹⁵⁶.

Что это означает конкретно?

Если ученый является верующим, то он, так сказать, по определению отвергает светские ценности и сциентизм как фундамент собственного мировоззрения: доминирующую роль в нем играет религиозная вера, в соответствии с которой переживаются и осмысливаются все остальные его компоненты. При этом он, естественно, может вдохновляться религиозными мотивами, стремиться рационализировать свою веру, настаивать на гармонии религии и науки и т.д., защищать с этих позиций гуманизм, рационализм и даже научные методы исследования¹⁵⁷. Но это вовсе не равнозначно отказу от исторически сложившего и себя оправдавшего специфически научного способа исследования. Больше того, если ученый по-прежнему стремится получить новое знание в своей профессиональной сфере, то он неизбежно будет обращаться к строгой научной методологии познания мира: религия такой методологией не обладает. Альтернативой же религиозному мироощущению может служить не совокупность научных утверждений (сциентизм), но цельное светское мировоззрение, критически синтезирующее всё веками накоп-

ленные знания и ценности. Решающую роль в этом играет философия¹⁵⁸. Нет нужды повторять, что процесс этот далеко не закончен. Так что независимо от меры содержательности критики религиозного знания, верующие ученые будут по-прежнему доказывать необходимость и возможность интеграции («гармонии») науки и религии за счет подчинения первой второй, о чем свидетельствует необозримый поток современной западной литературы.

Таковы примечательные черты кануна III тысячелетия, обусловленные, в конечном счете, социально-политическим и идеологическим плюрализмом, разнокачественными культурными традициями и, соответственно, неодинаковыми потребностями наших современников. Лишь с учётом драматического опыта XX столетия можно найти «цивилизованные» пути к решению проблемы взаимоотношения научного знания и религии. Прежде всего необходимо отказаться от прежней воинственной конфронтации апологетов религии и ее убежденных критиков по принципу «кто не с нами, тот против нас». Но согласия следует добиваться не за счет отказа от исходных принципиальных позиций, а путем выявления содержательного «поля сближения», определяемого высшими ценностями — духовным благополучием свободного человечества.

Совершенно ясно, что все эти проблемы особо актуальны для нынешней России¹⁵⁹. «В нашем обществе, — пишут авторы обращения «Самообман, который может привести к трагедии», — возник определенный вакуум в духовной жизни, который быстро заполняется извращенными представлениями, примитивными предрассудками, антинаучными и псевдонаучными идеями. Газеты, телевидение и радио заполнены сообщениями о «пользе» деятельности некоторых религиозных сект, сенсационных «открытиях» уфологов, о коварных действиях инопланетян против людей, о политических прогнозах астрологов и «ясновидящих» и, конечно, о

«достижениях» колдунов, магов и псевдоцелителей. Реклама деятельности шарлатанов достигла позорного размаха и осуществляется с грубым нарушением законодательства о рекламе и лицензировании медицинской деятельности. Мы считаем, что распространение и пропаганда мракобесия во всех его формах и проявлениях представляет серьезную угрозу духовным, нравственным и социальным ценностям нашего общества и опасность для физического и психического здоровья людей»¹⁶⁰. Обращение подписали академики РАН Н. Лаверов, В. Кудрявцев, В. Гинзбург, профессора С. Капица и А. Венгеров, ректор МГУ В. Садовничий. Еще резче звучит письмо «Наука клеймит псевдонауку», подписанное 29 академиками и членами-корреспондентами Российской академии наук. «Мистическая псевдонаука, — говорится в нем, — болезнь международная, уже давно захватившая многие цивилизованные страны. Именно этим было вызвано в 1975 году решительное публичное выступление против астрологии 186 ведущих ученых мира (среди них 18 нобелевских лауреатов), получившее широкий резонанс в мире. Сегодня пришла пора и российскому научному сообществу со всей решительностью высказаться на этот счет»¹⁶¹.

Едва ли нужно разъяснять, что речь идет не просто об осуждении, но и о трезвом понимании причин буйства псевдонаучных представлений. Здесь ссылки на прошлое некорректны. Одно дело средневековая мистика, алхимия, астрология, формировавшиеся в оппозиции к церковной догматике и пытавшиеся на свой лад объяснить тогда еще неизвестные и таинственные явления, и совсем другое — проповедь наукой опровергнутых, заведомо шарлатанских идей. Ясно, что в последнем случае работает вовсе не критерий истинности. Сколько известно фактов неопровержимых разоблачений и саморазоблачений спиритизма и мистицизма (сестры Фокс, жесткий вердикт знаменитой комиссии Д.И. Менделеева, да и о судьбе Франца Антона Месмера, Мэри Эдди-Бейкер, Е.П. Блават-

ской вспомнить не грех). Однако спиритизм не пошел на убыль, а напротив, прибыльно процветает в «информационном обществе», поскольку осуществляет психотерапевтические функции. Дело ведь не в реальной материализации «духа» прошлого, а прежде всего в чувстве общения с родными и знакомыми, подобном ощущению во время сна. Спиритические сеансы – это заказные сновидения, и даже если они не сбываются, сохраняется желание их вновь пережить. Разумеется, кажущиеся сегодня мистическими и фантастическими взгляды (равно как и экстраординарные способности некоторых людей) могут указывать на явления, о которых добросовестные исследователи пока не подозревают, и тогда грозит опасность вместе с водой выплеснуть и ребенка. Но это уже компетенция и долг ученых авторитетно разобраться в каждом конкретном случае.

...По мере сил я попытался убедительно изложить свое понимание проблемы. Однако, вижу, что многие существенные детали и нюансы остались в стороне. Слишком сложна и многогранна эта тема, чтобы можно было избежать излишней категоричности и прямолинейности. Вполне допускаю также, что целому ряду моих доводов могут быть противопоставлены весьма серьезные контраргументы – со стороны как позитивистов, так и религиозных философов. Наверное, это естественно: одному автору, да еще в рамках статьи невозможно даже претендовать на исчерпывающее изложение проблемы, над решением которой веками бились лучшие умы. Все же надеюсь, что мне удалось еще раз обратить внимание на злободневность этой темы и способствовать ее дальнейшему обсуждению в академических кругах.

*(«Вестник Российской академии наук».
Том 70, № 1 2000. Январь)*

УЧИТЬ РЕЛИГИИ?

Еще недавно любые публикации, так или иначе затрагивающие религиозную тематику, были жестко втиснуты в лексику партийной программы, провозгласившей, что вера в Бога — досадный «пережиток в сознании советских людей», подлежащий скорейшему («научному») искоренению. Все, что не вписывалось в эту «азбуку марксизма», замалчивалось или безжалостно вымарывалось. Цензорскими заботами дело не ограничивалось. Прimitивные догмы казенного безбожия настойчиво внедрялись многоветвистой системой партийно-государственной пропаганды, они пронизывали все программы и курсы высших, средних, специальных и начальных учебных заведений. Результат очевиден: поколения сограждан были изолированы от Богатейшей сокровищницы мировой и отечественной культуры; им были недоступны религиозно-философские размышления Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, религиозные доктрины Вл. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, не говоря уже о концепциях выдающихся западных теологов ранга К. Барта, Р. Нибура, П. Тиллиха, которые обличались как образцы «растленной культуры Запада». В этих условиях получить сколько-нибудь серьезные знания о природе религии и ее роли в истории было едва ли возможно.

Десять лет назад, однако, «все переменялось вдруг».

Не только церковные, но и многие светские авторы стали верить, будто лишь вера в Бога способна обеспечить духовное возрождение общества. Религия вошла, что называется, в нашу повседневную жизнь. На фоне иконостасов замаячили натужные физиономии недавних номенклатурных Богоборцев, без ритуала «освящения» не обходились ни открытия бирж, ни закладка пивоваренных заводов; православное (по дате) Рождество объявлено официальным праздником многоконфессиональной России. Забушевал поток апологетической религиозной литературы. Не была забыта и вульгарная мистика: проповедь оккультизма и теософии, астрологические назидания и сонники, реклама лицензионных колдунов и ворожей — таким стал джентльменский набор книжных лотков.

Поскольку диктат государственного безбожия был сломлен, то, казалось бы, настало время для спокойного, обстоятельного рассказа о церкви и религии. Однако, как выясняется, время господства казенного атеизма не прошло бесследно, и дилетантизм в дискуссиях о религии ощущается не менее, чем когда-либо раньше. Преобладание получили рассуждения по принципу «наоборот». Если раньше вера в Бога объявлялась проявлением невежества и социальной неполноценности, то теперь, напротив, любое критическое замечание в ее адрес расценивается как проявление аморализма и гражданской неполноценности. Снова — в который раз! — переписывается, по выражению академика Ю. А. Полякова, «наше непредсказуемое прошлое»¹⁶², Добро и Зло, Красная Шапочка и Серый Волк меняются костюмами. Забыты как массовые «еретические» и антиклерикальные движения, характерные для российской истории, так и имена В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Д. И. Писарева.

Эти факты свидетельствуют о все более активном стремлении церкви утвердиться в сфере гражданской политики и светской культуры. Можно даже говорить о нара-

стающей тенденции (или опасности) клерикализации общества, причем наиболее активно действует Русская православная церковь (РПЦ), встречающая поддержку со стороны государства. В наиболее обобщенном виде эта тенденция проявляется в настойчивой пропаганде тезиса-призыва «Без религии у России нет будущего!» Конкретно, например, он выражается в попытках церкви добиться обязательного преподавания «основ православной культуры» и конфессиональной «теологии» в общеобразовательных (государственных) учебных заведениях.

Уверен, подобные факты заслуживают профессионального внимания обществоведов. Юристов – потому что встает вопрос о законности преподавания сугубо религиозных дисциплин в системе государственного образования России, по Конституции «светском государстве»; политологов и социологов – поскольку клерикализм несовместим с нормами демократии и либерализма, а обязательное преподавание конкретных религий в многоконфессиональной стране неизбежно обострит трения между «центром» и «регионами». Да и психологам есть над чем призадуматься: это начинание обернется духовными и психологическими травмами в среде учащихся. В конце концов, все мы родители. Представьте себе ситуацию: ваш внук неожиданно приходит из школы с крестиком на шее! А поэтому проблема преподавания религии в государственных учебных заведениях все чаще оказывается в центре острых споров.

1

Сегодня все, кажется, согласны: поскольку сохраняется бьющее в глаза невежество относительно религии, она должна стать предметом целенаправленного изучения, начиная уже со школы¹⁶¹. Как только, однако, вопрос переводится в практическую плоскость, вы-

являются серьезные и, кажется, непреодолимые разногласия. Наиболее четко они представлены спорами сторонников, с одной стороны, «конфессионального» преподавания религии и «культурологического» — с другой. Термины, как видим, не совсем привычные, но поскольку они вошли в современный лексикон, то их уточнение позволяет увидеть суть проблемы, возможные решения которой они обозначают.

Целесообразно начать с ее общего историко-культурного или, если угодно, философского аспекта, характеризующего природу изменений предмета обучения за минувшие века¹⁶⁴, чтобы затем попробовать разобраться в нынешней пост-«перестроечной» обстановке.

Передача знаний (в самом широком смысле: как универсального «опыта жизни») последующим поколениям — необходимое условие жизнеспособности общества, обеспечивающее социально-целесообразное поведения индивидов. Поэтому правящие круги всегда так или иначе контролировали объем и содержание преподаваемых предметов, учитывая исторически конкретное состояние общества, развитие которого предопределяло постоянное изменение всей системы образования и воспитания. Так, в эпоху средневековья центральным познавательным постулатом было понятие Бога, с которым соотносились все культурные и общественные ценности, а теология давала «общезначимую знаковую систему, в терминах которой члены феодального общества осознавали себя и свой мир и находили его обоснование и объяснение»¹⁶⁵. Естественно, именно религия составляла ключевой компонент средневекового обучения. В.И. Гараджа точно констатирует: «Без понятия о Боге распадается не только связь имен, но и связь вещей... Человек этого времени, чтобы быть образованным, должен быть религиозным. Религия дает язык средневековой культуре. Чтобы внять миру, нужно знать, что мир в целом и каждая вещь в нем заданы человеку Богом»¹⁶⁶.

Однако уже в эпоху Возрождения-Реформации все четче обозначается процесс *секуляризации* (десакрализации) общества, т.е. постепенного вытеснения веры в Бога как высшего регулятивного принципа картины мира и повседневной жизни. Главной сферой ее проявления стала антитеза «религия – наука». «Чтобы мир был внятен человеку, он должен владеть научным знанием. Культурный человек теперь – не человек верующий, а человек разумный, просвещенный»¹⁶⁷. За минувшие века секуляризация в индустриальных странах достигла огромных успехов, получивших строгое правовое оформление. Примечательно, что ключевую роль в нем играли дополняющие друг друга принципы веротерпимости и свободы совести. Инструментом обеспечения этого неотъемлемого права личности – самой выбирать собственный, как религиозный, так и светский, взгляд на мир, стало отделение церкви от государства, и общеобразовательной школы от церкви, обретавшее все более четкий законодательный статус вопреки яростному сопротивлению клерикалов.

Как бы то ни было, к началу XX столетия представление о победоносном шествии разума, уверенно изгоняющем дремучие суеверия и вплотную приблизившем «иррелигиозное будущее», получило широкое распространение среди философов, естествоиспытателей, религиоведов¹⁶⁸. Процесс этот, однако, не был гладким, однолинейным. Уже Первая мировая война серьезно подорвала веру в «человека разумного» и оживила многообразные иррационалистические доктрины. Последующие преступления нацизма и сталинского режима, истребительная 2-я мировая война и угроза атомной катастрофы окончательно похоронили представления о всецело гуманистической миссии научно-технического прогресса, что подтвердилось послевоенными религиозными бумами и оживлением иррационалистических, мистико-религиозных доктрин, получившим обобщенное наименование «религий Но-

вого века». Все это вдохновляло церковных идеологов на попытки взять реванш у светской системы образования и сохранить свою духовную монополию в школе. Напомним хотя бы широкую кампанию против преподавания дарвинизма в США. Однако принцип отделения школы от церкви не только устоял, но и под влиянием поразительных научных достижений XX века получил еще более четкое законодательное оформление. В результате сегодня в европейских странах функционирует государственная (часто бесплатная — по крайней мере, на начальном этапе) система образования, носящая светский характер.

Иными словами, руководствуясь интересами общества в целом, — и это решающий момент — современное государство полагает своей обязанностью обеспечить подрастающее поколение «суммой знаний», достигнутых современной наукой, а удовлетворение религиозных потребностей граждан (религиозное воспитание) рассматривает как «частное» дело, составляющее прерогативу и заботу специальных религиозных учебных заведений. Несмотря, например, на то, что США рекламируют себя главным оплотом религиозной свободы, молитвы в государственных школах здесь запрещены, причем не только конфессиональные, но и апеллирующие к Богу в самой общей форме. Красноречив и пример Польши: церковь в качестве главной консолидирующей духовной силы сыграла едва ли не решающую роль в крушении тоталитарного режима, католическая символика и конфессиональное преподавание в школах объявлены противозаконными.

Так что предыстория данной проблемы выглядит однозначно: государственная система светского преподавания — великое завоевание демократии, которое неукоснительно реализуется в странах Запада. А поэтому, казалось бы, в современной России, «демократические» правители которой провозгласили курс на приобщение к цивилизованному постиндустриальному миру, а Рос-

сия определена в Конституции как светское государство, в котором церковь отделена от государства, а школа от церкви. решение такой проблемы серьезных разногласий вызвать не может. Так оно, наверное, и было бы, если бы не насильственные разрывы в закономерном процессе секуляризации, которые во многом по-новому поставили проблему преподавания религии. Я имею в виду советский период, открыто подчинивший практику образования задачам антирелигиозной борьбы, и перестройку, которая, ликвидировав прежний атеистический диктат государства, породила обстановку так называемого «религиозного возрождения России».

Со второй половины 80-х годов на читателей обрушился поток публикаций о трагических событиях советской эпохи. Особо запоминались материалы и кинодокументы о глумлении над сокровенными святынями: вскрытие и поругание мошей, сожжение икон, сбрасывание колоколов, издевательства над высшими церковными иерархами, большинство из которых было замучено на Соловецких островах. Продолжать этот мрачный перечень необходимости нет. Однако, стоит хотя бы кратко суммировать последствия господства официального принудительного безбожия, определившие современное состояние проблемы преподавания религии, в том числе и предельно эмоциональную, идеологизированную форму, в которой она обсуждается. Первый шаг к этому — строгое определение применяемых понятий, прежде всего понятия «атеизм».

В европейской цивилизации оно складывалось веками и имело четкий смысл. Начиная со времени Возрождения-Реформации активизируются антиклерикальные, «еретические» движения, героями и мучениками которых стали поколения выдающихся ученых, философов, деятелей культуры. Суть их соспогла в борьбе против духовного и физического диктата церкви, отстаивание собственных (в том числе и религиозных) воззре-

ний, не укладывающихся в авторитарную доктрину господствующей церкви. Форма и радикальность такого протеста исторически менялись: деизм, свободомыслие, пантеизм, скептицизм, антиклерикализм, наконец, атеизм, который формировался как символ защиты свободного человеческого разума, его права в изучении законов мира исходить не из церковных догм, а из собственного исследовательского опыта.

Иное дело — «воинствующий атеизм» в сталинской редакции. Отнюдь не просветительская, а сугубо идеологическая функция составляла его суть и сокровенную цель. Власть ценила и пестовала государственное безбожие не за способность глубоко и достоверно понять специфику религии, а за выработку эффективных («научных») мер по ее скорейшей ликвидации как серьезного препятствия к воплощению в жизнь идеалов коммунизма. Поэтому официальная педагогика третировала верующих как, в сущности, неполноценных граждан, нуждающихся в непрестанном перевоспитании. Для них был ограничен доступ в средние, а особенно высшие учебные заведения, где требовалось глубоко усвоить курсы по «истории партии» и «основам марксизма-ленинизма». Тем более, в учебные заведения был закрыт путь верующим преподавателям. Типичны многочисленные случаи, когда людей религиозных отказывались принимать на работу библиотекарями, воспитателями детских садов, даже санитарками.

Разумеется, после распада всей системы казенных идолов и идеалов подобная практика была прекращена. Но, как вскоре выяснилось, дело не ограничилось лишь устранением препятствий для свободного выражения веры в Бога. Шаг за шагом в общественном мнении религия стала рассматриваться как едва ли не официальная идеология, как непрестанный признак разрыва с прежним деспотическим режимом, как главное свидетельство добропорядочности и приверженности демократическим иде-

алам. Здесь, правда, имелась одна тонкость: речь обычно шла не о «позитивной» конфессиональной вере, а тем более о воцерковлении.

Главная причина религиозной эйфории заключалась в другом. Многие люди (преимущественно среди интеллигенции) публично открещивались от «научного атеизма» не ради специфически религиозных ценностей (о которых они часто имели весьма смутные представления), а стремясь порвать с идеологией, оправдывавшей ненавистный преступный режим. Как бы то ни было, религия стала модным духовным поветрием, символом антитоталитарного протеста, и публично выступить против все громче звучащих обличений «атеистического террора», «атеистического вандализма» решался далеко не каждый. Если к этому добавить неразбериху в толковании принципа свободы совести и соответствующих законов, бурную активность религиозных проповедников (в том числе и зарубежных), неопытность государственных чиновников в религиозных делах, то нетрудно увидеть, почему властные амбиции церковных (прежде всего, православных и мусульманских) иерархов с начала 90-х гг. становились все более решительными. В этой ситуации хозяйственной и мировоззренческой сумятицы вопрос о преподавании религии стал предметом яростных споров.

2

Может создаться впечатление, что такие споры неразрешимы: наивно ожидать единогласия оппонентов, представляющих противоположные мировоззренческие системы. Тем более, что сохраняются воспоминания о недавнем прошлом, когда всякое упоминание о религии в учебной аудитории непременно сопровождалось ее неперенным «разоблачением». Крушение государ-

ственного безбожия, естественно, означало решительный разрыв с этой практикой. Так что культурологический подход, который сегодня защищают его сторонники, означает нечто совсем иное, а именно: достоверную, подтвержденную всей совокупностью достижений различных наук характеристику природы и подлинной роли религии в культуре прошлого и настоящего.

Нетрудно предвидеть, что церковные идеологи резко выступают против такой постановки вопроса. Долгие годы притеснений и унижений сделали для них приоритетной проблему выживания, а следовательно, обеспечения «смены», целенаправленной проповеди среди подрастающего поколения. Причем им приходилось постоянно сталкиваться со все новыми конкретными нормативными актами, циркулярами, инструкциями (кстати сказать, далеко не всегда обнародованными) и приучаться так или иначе обходить их. Именно это наследие прошлого, а также бесцеремонное вторжение иноземных проповедников, механическое копирование плебейских ценностей Запада, очевидное духовное одичание общества, плюс естественные для каждой церкви миссионерские установки — все это проявляется в настойчивом стремлении так или иначе внедриться в общеобразовательные программы. Сам термин «образование» при этом понимается своеобразно.

1. Каждая церковь подразумевает под ним исключительно преподавание собственного вероучения: православная — православного, мусульманская — ислама и т. д. Причем, речь идет не только о том, что «своей» религии уделяется преимущественное внимание, а об утверждении ее в качестве единственно подлинного взгляда на жизнь, который делает человека духовным существом и обеспечивает посмертное воздаяние. Эта установка в свое время была четко провозглашена П. А. Флоренским, утверждавшим, что именно православная церковь представляет собой Столп и утверждение высшей Истины, — «не одной из истин, ... но Истины всецелостной и

вековечной, Истины единой и Божественной...»¹⁶⁹. Все же другие вероисповедания отвергаются как ложные, вызванные низменными греховными мотивами.

2. Смысл преподавания усматривается не в том, чтобы бесстрастно сообщать учащимся определенные знания о религии и церкви, но ревностно и последовательно приобщать их к вере в Бога, прилежно воспитывать в ней. Естественно, что за религиозными наставниками закрепляется право внедрять в неокрепшие умы любые, самые фантастические, заведомо антинаучные представления и толкования — лишь бы они соответствовали вероучительным установкам.

3. Право на преподавание признается лишь за людьми, исповедующими данную религию, а еще лучше священнослужителями — на этом религиозные педагоги настаивают особо. Только профессиональные проповедники, говорят они, способны раскрыть всю глубину религиозной веры, ее незаменимую роль в жизни человека. Неверующий же учитель, судящий о вере лишь «со стороны», не только не может знать религию, но оказывается ее невольным или открытым противником, навязывающим ученикам безбожные, атеистические взгляды.

Так что речь, как видим, фактически идет о конфессиональном воспитании, четко ориентированном на подрастающее поколение.

Сам факт противостояния сторонников включения в общеобразовательную систему, с одной стороны, религиозной проповеди, «преподавания религии», и «преподавания о религии», приобщения к научным знаниям о религии — с другой, удивления не вызывать не может; оно проходит через всю историю и в конечном счете обусловлено глубокими типологическими различиями научного (светского) и религиозного знания. Однако, в каждую эпоху формы такого противостояния, а следовательно, и способы его практического разрешения, как мы уже видели, зависели от общего социально-исторического контекста, к нему и следует обратиться, рассуждая о современной ситуации.

Мне не раз доводилось писать (в том числе в материалах, включенных в эту книгу) о том катастрофическом состоянии, в котором сегодня находятся и российское общество в целом, и система государственного образования. Так что отмечу лишь некоторые моменты, непосредственно связанные с темой статьи.

Совсем недавно сохранялась надежда на то, что ликвидация всех преград для проповеди религиозных ценностей будет способствовать укреплению отношений братства и любви, провозглашаемых смиренными служителями Господа, в том числе и сглаживанию религиозно-этнических конфликтов. Она, увы, не оправдалась. Обостряется борьба за молитвенное пространство, возрастает неприязнь и враждебность между различными, даже родственными церквями. За фактами далеко ходить не надо. Сегодня, говорится в брошюре, изданной Санкт-Петербургской митрополией, начался новый этап борьбы против Святого Православия со стороны «различных религиозных мистических лжеучений и сект, хлынувших с Запада на Русь подобно коварным и ненасытным оккупантам». Приводится и конкретный пример: «Вместо живого спасительного источника познания истины, открытого Господом Иисусом Христом, баптисты предлагают пить из нечистого, замутненного ересями и заблуждениями источника, направляют доверчивые души по широкому пути, ведущему к гибели, забыв предостережение Спасителя»¹⁷⁰. Так аттестуется крупнейшая мировая протестантская церковь, ныне насчитывающее свыше 40 млн. человек. А что тогда говорить о гневных обличениях по адресу зарубежных религиозных «культов», или «религий Нового века»?

Можно согласиться с тем, что деятельность некоторых «нетрадиционных религий», руководимых самозванными мессиями, преследующими корыстные, а то и криминальные цели, подлежит решительному осуждению, причем с позиции не только православия, но и

защиты общегосударственных интересов и неоспоримых моральных ценностей. Тревожным, однако, является тот факт, что религиозные авторы превозносят свою церковь как единственную хранительницу абсолютной истины, как демиурга, творца российской государственности и культуры, а правоохранительные органы «светского государства» на свой лад поддерживают такие претензии. Не так давно, например, появилась брошюра «Опасные тоталитарные формы религиозных сект» (М., 1996). Она написана полковником внутренней службы А.И. Хвyleй-Олиентером и капитаном милиции С. А. Лукьяновым и, насколько мне известно, рассылалась в качестве пособия сотрудникам государственных органов по линии МВД. «Конкретизации секты-нарушителя», — говорится в ней, — требует сравнительного анализа ее «догматических и мировоззренческих установок, что значительно проще осуществлять, опираясь на опыт Православия». Критерий, оказывается, предельно прост: «Чем более тоталитарна и криминогенна секта, тем большим своим врагом она считает Православие» (С. 27).

Сегодня проповедь религиозной исключительности и нетерпимости, настойчивые попытки реставрировать реликтовые языческие верования в качестве подлинно «национальной» религии, санкционирующей независимость регионов от «центра», уже не просто носятся в воздухе, но взяты на вооружение многими религиозными деятелями и политиками. Не грозит ли опасность внести чувство взаимной враждебности в формирующиеся ученические умы? Тревога не беспочвенна. «Пришел учитель Закона Божьего и повел детей в церковь. И один-единственный татарчонок, который был в этом классе, понял, что он не такой, как все. И напомнили ему об обрезании и многом другом, и дело чуть не кончилось трагедией — парнишка хотел уйти из жизни. Это реальный случай»¹⁷¹. Не менее тяжелая обстановка складывается и тогда (такие факты известны), когда на время «религиозного урока» из класса удаляются

дети иной веры или независимо от желания учеников и родителей производится поголовное крещение. Здесь уже приходится напоминать о закреплённом Конституцией принципе свободы совести.

Особую агрессивность проявляют и зарубежные нетрадиционные религии. Не столь давно заведомо одиозной «Церкви объединения» Сён Муна (которая, замечу в скобках, не жалеет средств для того, чтобы утвердиться на российской почве) удалось заручиться доверием Министерства образования РФ и не только внедрить во многие школы свое учебное пособие «Мой мир и Я...», но и выступить организатором учительских конференций, навязывая свое мировоззрение в качестве общеобразовательной программы. Известны многочисленные факты вторжения в школьные программы разносчиков разного рода оккультных и псевдонаучных идей¹⁷², прямых запретов посылать детей в общеобразовательные школы и т.п.

3

Какого же подхода в этой обстановке мы вправе ожидать от организаторов и деятелей системы народного образования? Главное, на мой взгляд, заключается в том, чтобы обеспечить достоверную, основанную на неоспоримых исторических свидетельствах информацию о подлинной роли религии в культуре прошлого и настоящего, о причудливых исторических метаморфозах «идеи Бога», позволяющей нейтрализовать своекорыстные конфессиональные интерпретации. В четкой ориентации на результаты исследования религии, полученные всей совокупностью «наук о религии»: истории, психологии, археологии, социологии и т.д. и заключается суть культурологического подхода.

Напомню, что церковные деятели категорически возражают против «светского» преподавания, расценивая его как скрытую форму антирелигиозной пропаганды. Здесь лукавить не приходится: эти опасения не беспочвенны: суждения религиоведов неизбежно будут вступать в противоречие с богословскими наставлениями. В общей форме нетрудно предвидеть и основные моменты подобных расхождений. И католицизм, и православие исторически сложились как универсальные мировоззрения, претендующие на объяснение явлений как физического, так и духовного мира. Так что сразу же обнаруживается несовместимость религиозных интерпретаций с результатами многовековых научных исследований в области астрономии, физики, химии, биологии. Примирить эти встречные претензии невозможно. Выход лишь в том, чтобы вообще вынести обсуждение этого вопроса за рамки идеологической конфронтации (как между религиозным и светским мировоззрениями, так и между конкурирующими религиями), и рассмотреть его педагогические аспекты с учетом исторического опыта формирования предмета обучения в государственной системе образования, в том числе гражданских интересов и конституционных прав родителей, по собственному выбору отдающих детей не в конфессиональные, а именно в светские учебные заведения.

В последнее время многие церковные лидеры заявляют об опасности внутри- и межконфессиональных трений, и нет недостатка в призывах к взаимной терпимости, к религиозному миру и согласию. Это можно только приветствовать. Однако, конечный результат зависит не только от заявлений церковного руководства, но и меры строго научного понимания обществом исторических и идеологических корней подобных конфликтов. И этим определяется особая гражданская ответственность профессиональных исследователей религии.

Сегодня активно обсуждается и вопрос о том, насколько целесообразно выделять религию в качестве специального предмета изучения уже в средней школе. Трудно дать однозначный ответ. К сожалению, мне пока не встречалось ни одного учебника, который соответствовал бы уровню современной науки и требованиям, которые следует предъявлять к качеству преподавания религии в школе. Здесь наблюдаются две крайности. Либо религия преподносится сугубо описательно — как механическая сумма многочисленных идей, обрядов, деталей вероучения, и не выявляется их связь, общий смысл, отличие религии от других форм культуры, либо же, напротив, реальный анализ подменяется повторением оценок как противников религии, так и (это чаще) рассуждений известных религиозных авторов, работы которые сегодня легко доступны. Но и в том, и в другом случае религия и церковь предстают в одностороннем, поверхностном виде. Сомневаюсь также, что имеется достаточное число учителей, который могли бы профессионально вести такой курс. Думаю, что решение этого вопроса должно быть передано в руки местного педагогического начальства, осведомленного о квалификации своих подопечных.

В целом же пока предпочтительнее вариант, когда сведения о религии ученики будут получать на уроках истории, биологии, литературы, психологии, обществоведения и т. д. В конце концов, религия всегда была органически связана с другими формами культуры и общественной жизни — с наукой, политикой, литературой, моралью, искусством, и реалистическое объяснение таких связей входит в задачу преподавателей соответствующих предметов. Религиозные сюжеты неизбежно приходится затрагивать на уроках, посвященных строению Вселенной, происхождению Земли, жизни, человека. Не миновать их и историкам, рассказывающим, например, об эпохе средневековья, о соперниче-

стве церкви и светской власти в истории Европы и России (возникновение раскола, массовых антиклерикальных движений, «ересей» и сектантских сообществ), о критических выступлениях против церкви писателей и философов (А. Н. Радищева, П. Я Чаадаева, М. С. Лунина, Н. Г. Чернышевского, Д. И. Писарева, Л. Н. Толстого), о соответствующей полемике между ними (например, Белинского и Гоголя) и т.д. Характер таких интерпретаций невозможно определить циркулярами и инструкциями «сверху», в конечном счете все решает компетентность и ответственность самих преподавателей.

Прошло то время, когда верующих старались не принимать в вузы, а тем более не доверять им преподавание. И здесь может возникать двусмысленная ситуация. С одной стороны, отношение к религии – личное дело каждого человека, и было бы неправомерно требовать, чтобы верующий учитель вопреки своим убеждениям, механически повторял то, что ему предписывает начальство. С другой, существуют определенные требования, которые общество предъявляет к содержанию учебного курса – независимо от личности преподавателя. Иными словами, если человек добровольно избрал педагогическое поприще и ему предоставлена возможность самому определять содержание курса, то он должен учитывать, что существует множество конфессий, обычно враждебно относящихся друг к другу, что родители его учеников придерживаются разных убеждений и в соответствии с ними воспитывают своих детей, что религиозное разномыслие может губительно действовать на ум и чувства школьников, Поэтому его профессиональный долг состоит в том, чтобы учить веротерпимости, взаимному уважению, коллективизму. Единственный путь к этому – достоверный, основанный на данных современной науки рассказ о религии, воспитывающий самостоятельность суждений и умение оценивать различные точки зрения. То есть, это прежде всего проблема гражданской ответственности и профессионального уровня самого учителя.

Как бы ни было бы организовано преподавание религии, главная проблема все же заключается в том, чтобы поднять его до уровня современного мирового знания. Воинственность «научного атеизма» во многом достигалась за счет того, что он с порога отбрасывал факты и суждения, не укладывающиеся в его догматические схемы, создавал упрощенный, заведомо одиозный образ религии. Между тем за минувшее столетие не только религиоведами, но и серьезными теологами было высказано множество оценок и положений, существенно углубляющих понимание религиозного сознания, его места и роли в духовном возмужании человечества.

Так, уже знакомство с положением церкви в средние века, с растущей конфронтацией естествознания и Богословия, веры и знания, иллюстрируемой судьбами открытий Коперника, Бруно, Сервета, Галилея, Дарвина, нарастающий процесс секуляризации, век Просвещения, научно-технические триумфы XX столетия и одновременно расцвет иррационалистических и антисциентистских доктрин — все это неоспоримо свидетельствует, что религия — это нечто более сложное и значительное, чем просто «невежество» и недостаток научных знаний. Мы привыкли повторять: «Когда наука делает шаг вперед, религия отступает на шаг назад». В жизни все оказывается сложнее. Наука, действительно, рвется вперед, а вот религия пятиться не спешит. Она отступает, но нередко — куда-то вбок, чтобы затем обнаружить себя в массовых религиозных движениях, во вспышках нетрадиционных религий, в обострении конфликтов на религиозно-этнической почве, столь характерных для современности. Примерны известны: конфронтация иудеев, христиан и мусульман, шиитов и суннитов на Ближнем Востоке, индуистов и мусульман в Кашмире, католиков и протестантов в Северной Ирландии и т.д. Впрочем, достаточно упомя-

нуть о напряженной ситуации, сложившейся на Северном Кавказе, чтобы не тратить слов на доказательство этой истины.

А это означает, что религия, вера в Бога затрагивает какие-то фундаментальные основы человеческого бытия, соответствует таким потребностям наших современников, которые пока не способны удовлетворить ни наука как таковая, ни светское знание в целом. Можно быть скептиком, убежденным атеистом, но нельзя закрывать глаза на тот очевидный факт, что религия по-прежнему затрагивает сокровенные чувства и переживания миллионов и миллионов людей, а ее судьба в III-м тысячелетии не поддается однозначному прогнозу. Религия — это серьезно, и уважительное отношение к ней диктуется не просто недопустимостью «оскорбления чувств верующих», но реалистическим пониманием глубинных законов истории.

Сошлюсь на неоспоримый факт: именно религия (христианство) в течение двух тысяч лет составляла стержень нравственно-психологического опыта миллионов, как принято говорить, «простых» людей; оно предопределяло их восприятие мира и служило ориентиром повседневного поведения¹⁷³. Вместе с тем, попытки величайших мыслителей всех времен объяснить тайны религиозного мироощущения, выразить его в непротиворечивой, рационально обоснованной форме, как правило, сопровождались изнурительными сомнениями и яростными спорами относительно ключевых догматов христианства, в том числе и конфронтацией атеистической и теистической позиций, которые (по крайней мере, на «цивилизованном» Западе) не завершились по сию пору. В то же время фундаментальные положения христианского вероучения, которые ставили в тупик самые пронизательные умы, рядовые верующие воспринимали как нечто бесспорное, само собой разумеющееся. Объяснение несложно: религиозные убежде-

ния — это «практическое» сознание, обобщающее и проникающее весь житейский, нравственно-психологический опыт; это «внутреннее» ощущение жизни, которое невозможно без потерь выразить в строго рациональном виде.

Имеется еще один существенный аспект нашей темы. Образование — это не просто сообщение знаний или навыков, полезных для жизни; приобщая вступающего в жизнь человека к богатейшему нравственно-психологическому наследию, оно делает его личностью, полноправным гражданином, существом духовным. Иначе из него вырастет не смысленый Маугли, а несчастная Камилла¹⁷⁴. В этом процессе религия, представленная особым образом жизни, традициями повседневных отношений, обрядами, праздниками, играла роль не формальной «оболочки» или «надстройки», пассивно отражавшей «базис» общества, но сама выступала как органический, исторически закономерный элемент этого базиса, как деятельная сила, активно влиявшая на жизнь общества и состояние его культуры. Не случайно многие православные праздники и обряды (например, поминки) прочно вошли в нашу жизнь, хотя во многом и утратили специфически конфессиональную мотивировку.

Здесь, однако, также следует избегать возможных упрощений. Трудно, например, согласиться с настойчивыми утверждениями церковных авторов о том, что православие было решающей силой в формировании российской государственности и культуры. Однако, недооценивать его громадную историческую роль было бы ошибкой. Сегодня Русская Православная Церковь подвергается резкой критике за косность догматических и обрядовых установок, за враждебность к другим конфессиям. В особую вину ей ставится заигрывание с властями и претензии на статус «главной», едва ли не официальной церкви страны. Что ж, оснований для таких упреков немало. Впрочем, и «демократические»

власти особой принципиальностью не отличаются. Не случайно в последние годы объявилась масса партий, союзов, ассамблей, в названия и программы которых входят маловразумительные апелляции к «православным» социальным идеалам и ценностям. Я, например, не могу оценить их иначе как профанацию веры в Бога превращение сокровенных обрядов и символов религии в расхожие штампы модной масс-культуры и, в конечном счете, утрату сокровенной глубины религиозной веры и святости, которая отличала отечественную духовную традицию.

Однако и здесь приходится различать декларации тех или иных авторов, навешанные идеологической конъюнктурой, и реальную историю. Желаем ли мы того или нет, российская культура формировалась как культура православная. Разумеется не в узком смысле, ограниченном церковным канонам, а в том самом, в котором европейская культура именуется «христианской»: православие составило матрицу отечественной культуры, некое содержательное пространство, в котором развивались, боролись ее компоненты: «ереси», «секты», «скептики», «западники», «славянофилы» и т.п. Хлысты, духоборы, молокане для России такие же «национальные», или «традиционные», культурные образования, как и взгляды М. С. Лунина, П. Я. Чаадаева, Вл. С. Соловьева, Л. Н. Толстого, Н. А. Бердяева — при всем их расхождении с церковной ортодоксией.

Поэтому понятна тревога, вызванная нашествием так называемых «культов», или «религий Нового века». В последнее время нет недостатка в обличениях по их адресу, в том числе со стороны «традиционных религий», особенно православия. За ними утвердился даже особый термин — «тоталитарные», или «деструктивные» секты. И хотя он некорректен и слишком «идеологичен» с научной точки зрения, связанные с ним опасения вполне обоснованы, особенно в отношении тех объединений, которые практикуют особую психофи-

зическую технику вовлечения неофитов, не оставляющую им никакой возможности для свободного выбора¹⁷⁵. Быстрое распространение подобных групп на российской почве, несомненно, ведет к разграблению самобытного духовного богатства России, ее уникальной древней культуры.

5

Известно, что верующие уверены: только в религии они обретают смысл жизни и избавляются от страха смерти. Однако, понятие высшего идеала, морального абсолюта содержится и в светском мышлении, в научных трудах, в моральных трактатах, в произведениях литературы и искусства, предлагающих свое решение проблемы предназначения человека. Таковы апелляции к разуму, к «счастью всего народа», к будущему обществу, лишенному эксплуатации, к «отеческим гробам», к патриотическому долгу. Подобные идеалы — не просто умозрительные фантазии, они, как свидетельствует история, энергично «работали» в каждойдневной реальной жизни, ради них миллионы шли на лишения и смерть.

Иными словами, представления о Боге и бессмертной душе человека — *один из возможных* способов решения этой фундаментальной проблемы, которая по своей глубинной, онтологической сути лежит несравненно глубже распрей атеистов и теистов, а тем более — последователей различных вероисповеданий. При том нетрудно заметить историческую смену наиболее влиятельных концепций. Если в давние времена люди уповали на небесную опеку, то позже, примерно с XVII века, растет влияние иных, секулярных ценностей, которые проявляются в различных формах — этической, эстетической, философской, социальной.

Но каков же тогда признак, отличающий религию от других форм культуры? Суть дела, полагаю, в том, что религия не просто утверждает наличие сверхъестественного «горнего» мира, но и настаивает на *обратной связи* — на способности Бога или Богов в свою очередь воздействовать на земную судьбу человека и всего общества. Существовали различные представления о такой связи: механической (магия), зависящей от исполнения завета (иудаизм), от благочестивости человека (католицизм), от божественной предопределенности (протестантизм) и т. д. Но верующий всегда сознает себя восприимчиком, точкой приложения энергии и воли Бога или Богов, определяющих и его личную судьбу, и развитие мира в целом. Выбор в пользу религиозного мироощущения, таким образом, — это глубоко личностный, интуитивный акт, подводящий итог мучительным размышлениям человека о смерти, о смысле собственного существования.

Как же тогда выглядит задача «*учить религии*» в культурологическом плане?

Чтобы обучить физике, математике, химии нужно изложить определенный набор фактов, формул, конечных выводов. При этом содержание знания — как общенного, так и усвоенного — не зависит от личности самого естествоиспытателя, поскольку в науке истины носят безличностный, универсальный характер. Нас не интересует биография Евклида или, например, тот факт, что однажды Ньютон вместо куриного яйца бросил в кипящую воду карманные часы. Ясно также, что признанными авторитетами в этом случае выступают выдающиеся исследователи, предложившие общепризнанную и наиболее достоверную интерпретацию опытных данных.

Знакомство с той или иной религией также предполагает знакомство со множеством высказываний, фактов, обрядов. Но сами по себе они еще не обеспечивают ее понимания. Для этого нужно увидеть те реальные

жизненные проблемы и обстоятельства, ответом на которые и стали конкретные религиозные верования¹⁷⁶. Иными словами, главное объяснить: для верующего религия выступает не как сумма сухих абстрактных истин, повествующих о законах физического мира, не как способ решения неких умозрительных задач, навязанный ловкими и не всегда искренними проповедниками, а путь к осознанию смысложизненных, экзистенциальных проблем собственного существования, преследующих каждого человека в повседневной жизни.

Тогда невольно встает бесхитростный вопрос: где же искать правду о религии — в наивных представлениях рядовых верующих или в мудреных теолого-философских фолиантах, в авторитарных церковных доктринах или в диссидентских раздумьях, во взглядах высших праведников или в критических суждениях атеистов? Получается, что Понтию Пилату свой знаменитый вопрос следовало бы сформулировать иначе: «*Кто* есть истина?». Бесспорным представляется и ответ: наиболее полно и убедительно «тайна» религии, то есть ее внутренняя интуитивно осознаваемая связь с жизненным миром человека выражена в размышлениях людей религиозных, прежде всего, знаменитых аскетов, бескомпромиссно стремившихся достичь идеала «жизни ангелоподобной», то есть предпочесть практику конфессионального преподавания.

Такой вывод, однако, представляется поспешным, если вспомнить о способе участия религии в человеческой истории. А речь идет не только о тех или иных идеалах, заповедях, ценностях, но и о конкретных поступках последователей религии, об активной деятельности различных религиозных организаций и сообществ (церквей, орденов, миссий, партий), переплетающейся со светскими структурами, выступавших с «охранительными», или, напротив, социально радикальными программами в отношении существующего строя. И именно эта реальная, а не тенденциозно переписанная и

представленная история, знание сложных, порой кажущихся немислимыми переплетений сокровенной веры и научного знания, алхимии и химии, астрологии и астрономии позволяет основательно разобраться в проблемах, которые сегодня вышли на первый план в полемике светских и религиозных педагогов.

Так, представители церкви настаивают на том, что лишь вера в Бога дает возможность сформулировать абсолютные, а не условные, продиктованные сомнительными корыстными вожелениями моральные ценности и предписания. В пользу такого утверждения (напомним, именно на нем основано заявление о том, что без религии у России нет будущего) приводятся самые различные аргументы, начиная от священных текстов и кончая описаниями жизни великих христианских подвижников. Но если до конца вдуматься в эту идею, то сразу же возникает масса вопросов и недоумений.

Разве в мировой социальной мысли давно не провозглашены предельно возвышенные и гуманистические идеалы: ликвидация всякой эксплуатации и всеобщее братство, самопожертвование ради счастья других и неустранимость в борьбе со злом, которым следовали поколения бесстрашных революционеров и мыслителей. За примерами ходить недалеко: и сегодня еще живы миллионы советских тружеников, для которых создание могущественной державы, указывающей всему миру путь в счастливое безрелигиозное будущее было вдохновляющим ориентиром жизни, и они в нечеловеческих условиях возводили гиганты индустрии, новые города, осваивали районы далекой Сибири и крайнего Севера. Напомню строфы Павла Когана, автора легендарной «Бригантины»: «Но мы еще дойдем до Ганга, но мы еще умрем в боях, чтоб от Японии до Англии сияла Родина моя!». Неужели повернется язык, чтобы объявить их людьми духовно неполноценными, неспособными на высокие моральные поступки, лишеными чувства любви и самопожертвования ради других?

Да, под этими лозунгами были совершены тягчайшие преступления. Но разве причина была в порочности этих идеалов, а не предательстве со стороны людей, использовавших их для достижения низменных и криминальных целей? Тогда будем хотя бы беспристрастными и вспомним о множестве фактов, когда церковные иерархи, высокомерно поучавшие паству евангельской морали, совершали самые гнусные поступки. Конечно, было бы упрощением полагать, будто тот факт, например, что папский престол в прошлом нередко выглядел «священным вертепом», до конца дискредитирует религиозные ценности. Однако, беспристрастное знакомство с деятельностью крестоносцев, инквизиции, «религиозными войнами», с фашистскими молодчиками, провозглашавшими «Gott mit uns», позволяет ввести эту тему в русло спокойного обсуждения, способного приблизить нас к ее трезвому пониманию. Следовало бы также внимательно вчитаться в размышления выдающихся философов (например, Канта), которые настаивали на том, что мораль независима от религии и формируется на собственной основе. Именно так, обобщая реальные факты истории, суждения лучших умов прошлого — как критиков, так и противников религии, и вместе с тем, максимально учитывая уникальность духовной ситуации в нынешней России, можно получить знание проблемы, свободное от конфессиональной запальчивости и светской легковесности, знание, которое общество и может рекомендовать подрастающему поколению.

6

До сих пор я обращал особое внимание на необходимость критического отношения к утверждениям церковных авторов, неизбежно привносящих в свои оценки рели-

гии миссионерские установки. Теперь нужно сказать и о другом, не менее существенном требовании, а именно, о действительно всесторонней и предельно объективной характеристике религии. Раньше я уже высказал на этот счет некоторые соображения. Таково, например, сомнение в том, что главным отличительным признаком религии является вера в особый потусторонний, трансцендентный мир, в «небесного» Бога или Богов. Дело в том, что в ходе развития человечества формируются объективные (то есть не зависящие от желания отдельных идеологов) потребности в формулировании особых ценностей, превосходящих интересы и заботы смертного индивида, способных заделать мучительные разрывы, образующиеся в сознании человека, понимающего неизбежность собственной смерти. Эту задачу осуществляет не только религия, но все виды духовной культуры, которая обеспечивает преемственность живого, личностного опыта поколений. Мудрый М. М. Пришвин писал: «Культура — это связь людей, а цивилизация — связь вещей». Основу искусства, продолжал он, составляет вера, что «личность есть проявление существа мирового», а творчество писателя определял как «жизнь, пробивающую себе путь к вечности». Можно вспомнить и гениальное прозрение О. Мандельштама: «Сила культуры — в непонимании смерти».

Аргументы в пользу такого понимания религии можно приводить до бесконечности¹⁷⁷. Но сейчас мне хотелось бы высказать общее соображение о наиболее многообещающем направлении дальнейших исследовательских поисков. Если посмотреть на вековую историю изучения религии, то можно констатировать все большее преодоление условностей и рамок сугубо богословского подхода, внимания к специфике социального контекста, в котором возникали и видоизменялись те или иные религии и церкви. Это четко проявилось в образовании автономной исследовательской дисциплины «философия религии» и целого ряда специализированных религиоведческих наук (социологии религии, психологии религии и т.п.), полагающих, что ключ к пони-

манию природы и исторического развития религии лежит в изучении конкретных земных условий их существования. Такая установка, наиболее категорично отстаиваемая материалистической философией, как мы видели, приняла карикатурный вид в так называемом научном атеизме. Сегодня, когда предана анафеме не только он, но и атеистическое наследие Маркса, сама мысль о применении материалистической методологии в исследовании религиозного сознания расценивается как дискредитировавший себя этап, как подход, отвергнутый мировой религиозоведческой мыслью.

Но это далеко не так. Приведу лишь одну цитату: «Теологические изменения являются результатом социологических изменений, то есть, изменений в социальной функции христианства. Больше не являясь религией мятежа и революций, эта религия правящего класса была предназначена для того, чтобы держать массы в повиновении и управлять ими»¹⁷⁸. Кто же автор такого, предельно материалистически звучащего тезиса? Нет, не Маркс, и не Энгельс. Это известный основатель неофрейдизма Эрих Фромм, Он, разумеется, далек от марксизма и просто формулирует принцип, который разделяли и разделяют большинство серьезных исследователей религии. Причем, не только декларирует, но и последовательно проводит в своих трудах, например, в книге «Догмат о Христе», в которой шаг за шагом показывает зависимость формирования догмата Троицы (напомню, центрального для христианства) от социальных условий, от изменений массовой психологии населения Римской империи тех времен.

Бытует мнение, будто определяющим в дискуссиях о религии является водораздел между проповедниками и критиками религии, между доводами «за» и «против» веры

в Бога. Эта дилемма, действительно, возникает в акте выбора человеком собственного мировоззрения. Такой выбор — неотъемлемое право каждого человека, реализующего принцип свободы совести. Поэтому глубокого уважения заслуживают чувства и переживания убежденных верующих, их представления о человеческом достоинстве, долге, мотивы и стимулы, которые приводят их к вере. Но здесь нужно быть последовательным.

Да, каждого человека — независимо от его отношения к религии — не могут не вдохновлять жизненные подвиги Франциска Ассизского и Серафима Саровского, Мигеля Сервета и Яна Гуса и, уже в наши дни, М. К. Ганди, Мартина Л. Kinga, Альберта Швейцера, матери Терезы. Но не меньшее восхищение вызывают благородство и человеколюбие упоминавшихся мною «еретиков», скептиков, борцов против мертвящей церковной догмы, многие из которых претерпели жестокие муки. Тоже самое можно сказать и о таких ярких и убежденных критиках христианства как М. Твен и С. Мозм, Б. Рассел и Ж.-П. Сартр, З. Фрейд и А. Камю. Здесь важно одно — что их отношение к религии определялось не желаниями следовать духовной моде, а внутренними глубокими убеждениями, собственным экзистенциальным выбором.

Разнообразные судьбы поколений рыцарей духа и морали позволяют, как мне представляется, видеть, что главный водораздел пролегает не между верующими и атеистами, а между реакционерами, человеконенавистниками, циниками и подлецами, с одной стороны, и гуманистами, людьми долга, чести — с другой. Уверен, что такой вывод вполне соответствует научному представлению о религии, как органической и исторически закономерной форме культуры.

Моральные добродетели, как мы знаем, не навязываются декретами и проповедями, они вырастают в душе человека, опирающегося на свой личный жизнен-

ный опыт. Какая из этих моральных систем, религиозная или светская, окажется наиболее эффективной — зависит от личных особенностей человека, от воспитания в семье, от образования, одним словом, от вещей сугубо индивидуальных и неповторимых. Да, сам человек не всегда в состоянии до конца контролировать свой мировоззренческий выбор, но от него всегда можно ожидать нравственной вменяемости, способности отдавать себе отчет, во что он верит искренне, а что принимает по внешнему принуждению, по мотивам, для морального сознания неприемлемым. Мы, однако, размышляем о благополучии всего общества, а значит исходим из определенных и четких представлений о порядочности и достоинстве человека как гражданина. В конце концов, не столь существенно, чем он при этом руководствуется — образом Христа или Муххамеда, примером родителей или светскими гражданскими идеалами. Главное, чтобы они были результатом не приспособленчества, а напряженных нравственных поисков, чтобы мировоззренческая убежденность не использовалась для разжигания вражды между верующими и неверующими, между людьми различных конфессий, короче говоря, для раскола общества.

И последнее. Характеризуя противоречивые порой болезненные события, связанные с религией в постсоветском обществе, важно не упустить главного: все они совершаются в рамках общемирового процесса секуляризации, перехода от деспотии к свободе от авторитарности — к плюрализму, к духовно независимой личности. Его результаты однозначно не предопределяются философскими рассуждениями, моральными кодексами, системой образования как таковой, да и какая-то исключительная роль в этом религии сомнительна. Высокие идеалы бессильны в обществе, где героем является не рыцарь духа, не человек чести, а удачливый прохвост

в иномарке. Кажется, еще Кант говорил: нужны такие законы, чтобы пройдоха становился порядочным человеком. Я бы даже продолжил эту мысль в форме парадокса: чтобы порядочным человеком было бы быть выгодно. А какой идеал навязывается сегодня? Так что в конечном счете едва ли не все зависит от того, насколько успешно будет развиваться отечественная экономика, культура, насколько мудрыми и понимающими нужды народа окажутся наши правители, встанет ли страна на путь нормального, предсказуемого прогресса.

...Человечество всегда задумывалось о смысле и предназначении собственного существования. Обычно такие вопросы называют «вечными», или «проклятыми», потому что они встают во все времена и никогда не получают исчерпывающего ответа. Но есть и другая, кажется, более основательная причина для подобного наименования: каждое поколение обречено на их окончательное и безапелляционное решение. Одним словом, споры на этот счет будут продолжаться, потому что человечеству на роду написано вечно прислушиваться к пугающей тишине межгалактических просторов, ощущая в душе неизъяснимое стремление сомкнуть звездное небо и императив свободы.

О ВРЕМЕНИ И О СЕБЕ

От редакции. 31 марта 1994 г. на Общем собрании Российской академии наук по специальности «философия» академиком РАН был избран Вячеслав Семенович Степин, а членом-корреспондентом РАН — Лев Николаевич Митрохин. По традиции журнал обратился к вновь избранным членам РАН с просьбой рассказать о своем пути в философии, о научных интересах и дальнейших планах. В этом номере мы публикуем интервью с Л. Н. Митрохиным, который, работая в Институте философии с 1958 г., прошел все должности — от младшего научного сотрудника до заместителя директора Института. Л. Н. Митрохин многие годы был (и является сегодня) членом редколлегии «Вопросов философии».

«В. Ф.» Первый вопрос напрашивается сам собой: было ли это избрание для Вас неожиданностью?

Л. М. Пожалуй, нет, хотя и в особом смысле. В нашем Отделении давно сложилась группа высококвалифицированных специалистов, широко известных общественности: А. В. Гулыга, В. Ж. Келле, Б. А. Грушин, Б. Т. Григорян, В. А. Лекторский, В. А. Смирнов, Н. В. Мотрошилова, П. П. Гайденко, Н. С. Юлина — список можно продолжить (я назвал лишь некоторых из тех, с кем непосредственно сотрудничал). Каждый из них достоин быть членом Российской Академии. Конечно, все они разные. Одни занимались преимущественно авторской работой, другие сочетали её с организаторской деятельностью.

Но это одна генерация, одна планида. Как у Киплинга: «Мы все одной крови — ты и я». И у каждого за плечами — капитальные публикации. Общее и в том, что приходилось выдерживать шквал обвинений в «ревизионизме» и отходе от канонической «краткой» мудрости с неизбежными выговорами и разносами. И у меня никогда язык не повернется сказать, что я, вот, наиболее достоин.

«В. Ф.» Дальше также трафаретно: как Вы пришли в философию, чем занимались?

Л. М. Я, вообще-то, человек не исповедальный и автобиографический уклон не люблю. Может быть, потому, что особой радости он мне не приносит, а забота о привлекательном имидже меня особо не волнует. Но на ум приходит и другое соображение. Сегодня модно швыряться терминами: «военное поколение», «шестидесятники», «сталинисты», «воинствующие атеисты», подгоняя людей одного поколения под общую гребенку. Этакая инерция прежнего анкетного подхода («из крестьян», «в плену не был», «еврей») — будто это главное в человеке. Вот хвалят кого-то: «рыночник», «демократ», а известно — взяточник, лицемер. Поэтому актуален жанр портретный. Вместе с тем была, конечно, некая общая подпочва, духовная закваска, на которой и вырастали яркие, самобытные личности. Время их не щадило. И сегодня, когда все чаще уходят близкие друзья и единомышленники, стоит, наверное, кое-что вспомнить, чтобы острее ощутить тот «яростный и прекрасный мир», в котором протекала наша жизнь. Так что «о времени и о себе».

В 1948 г. я поступил на философский факультет МГУ. На 3-м курсе подготовил курсовую работу о либеральных народниках и в дальнейшем намеревался заниматься «истматовской» проблематикой. Судьба, однако, распорядилась иначе. В июле 1950 г. был арестован мой отец, генерал. Думать о социальной проблематике уже не приходилось. К тому же мы (сестре было

4 года) остались без средств к существованию (имущество было опечатано, а следствие длилось два года). Меня строго предупредили: об этом факте никто на курсе знать не должен. С тех пор и слышу человеком веселым и остроумным. Пришлось подрабатывать в Обществе «Знание». Лектора поименитее просвещали близлежащие московские аудитории, а нас, желторотых «членов-соревнователей» гоняли по всей Московской области. Позже, если меня просили выступить с лекцией, я часто испытывал легкую аллергию — в свое время перечитал.

Со специализацией мне повезло. Ко мне удивительно тепло отнесся проф. П. С. Попов, читавший основной курс логики. Под его руководством я защитил диплом «Закон достаточного основания», ему я обязан и тем, что с моей подпорченной анкетой (отца я похоронил в 1952 г. — в лагере под Рыбинском) был принят в аспирантуру. Сегодня проф. П. С. Попов незаслуженно забыт. А это был один из ярких представителей старой русской профессуры, для которых студенты и аспиранты составляли часть их семьи. Человек завидной эрудиции и порядочности, он, как теперь известно, был ближайшим другом М. А. Булгакова, и существенное о жизни писателя мы узнаем прежде всего из их переписки. В то время на кафедре логики работали такие специалисты, как А. С. Ахманов, В. Ф. Асмус, Н. В. Воробьев, выделялись молодые Е. К. Войшвилло и А. А. Ветров. Все это определяло строго академический и благожелательный дух кафедры.

Вопреки сегодняшним представлениям могу сказать, что философский факультет тех лет давал прекрасное образование. Лекции читали такие блестящие ученые, как А. Н. Леонтьев и П. Я. Гальперин, К. В. Базилевич и Н. Н. Пикус, С. А. Яновская, С. Б. Кан и Н. А. Сидорова. Забавно, но факт: мы сдавали двухгодичный курс по физике, прочитанный почти легендарным Д. Д. Иванен

ко, и Л. А. Тумаркиным — по высшей математике. Но это дополнительные дисциплины. Что же касается «профилирующих» — диалектический и исторический материализм, история философии, особенно новейшей, — то за исключением лекций О. В. Трахтенберга и блиставшего Т. И. Ойзермана вспоминать о них тягостно.

После окончания аспирантуры год работал в «Литературной газете». Узнав об этом, мне обычно говорят: «Так вот откуда у тебя легкий стиль». Нет, думаю я, вот почему с тех пор мне тяжело пишется и по несколько раз приходится переделывать текст. В начале 1958 г. я был принят в Институт философии АН СССР в качестве младшего научного сотрудника сектора научного атеизма.

«В. Ф.» Получается уже третья специализация: истмат, логика, научный атеизм. Это что, разочарование в логике или продолжающиеся поиски себя?

Л. М. В ту пору престиж Института философии стоял чрезвычайно высоко, и поступить в него было не так просто, особенно людям с анкетными изъянами. А мне, напомню, газетчику, предложили работать в новом секторе. Было над чем задуматься. Я считался перспективным логиком, во всяком случае, по мнению П. С. Попова, В. Ф. Асмуса, К. С. Бакрадзе. Но я понимал, что всерьез заниматься ею — значит осваивать логику математическую, чему моя сугубо гуманитарная натура противилась. В конце концов, я решил (и до сих пор так думаю), что религия — один из наиболее заманчивых и многообещающих предметов философского интереса. Конечно, корыстно-«охранительной» подоплеки «научного атеизма» я тогда не видел. Немалое влияние на мое решение оказал А. И. Клибанов, наш крупнейший историк религии. Ученик Б. Д. Грекова и И. М. Моторина, друг В. Д. Бонч-Бруевича, он опубликовал целую серию монументальных трудов по истории реформационных дви-

жений и сектантству в России, наглядно показавших возможность серьезного научного религиоведения. Вскоре у нас налажилось тесное сотрудничество, и многие работы мы опубликовали в соавторстве.

После двухлетней работы в ЦК ВЛКСМ (1961 – 1963) я в 1963 г. вернулся в Институт философии в сектор современной философии Запада – сначала старшим научным сотрудником, а позже, после шумных «разборок» с зав. сектором Е. Д. Модржинской, был назначен на ее место.

Важное событие произошло в 1968 г. Вместо акад. М. Б. Митина главным редактором «Вопросов философии» был назначен И. Т. Фролов, который пригласил меня в новую редколлегию вместе с Б. А. Грушиным, Ю. А. Замошкиным, А. А. Зиновьевым, В. Ж. Келле, В. А. Лекторским – их имена сами за себя говорят. Если же учесть, что своим заместителем он избрал М. К. Мамардашвили, то легко понять, что появился журнал, на прежний непохожий. К тому же директором Института философии стал П. В. Копнин, человек честолюбивый и талантливый. Все это означало заметное изменение в философской жизни – и не только Москвы. Не хочу торжественных слов, но и сегодня горжусь тем, что был активным участником тогдашней команды друзей-единомышленников, которой кое-что удалось сделать. Может быть, и не так уж много, но без нее нынешняя философская ситуация выглядела бы иной.

«В. Ф.» Да, многие из Вашего поколения с трепетом вспоминают об этих годах. А с другой стороны, «косность», «догматизм» – так обычно аттестуют состояние философской мысли накануне «перестройки». Где же ростки семян, рассыпанных тогда?

Л. М. Как это у французов: вино революции скисается в уксус реставрации. К этому времени капризная хрущевская «оттепель» уже стала сменяться заморозками, а после «чешских событий» пошел настоящий град, выбивавший малейшие ростки инакомыслия. Но дело

не только в зажиме «сверху». Наивно полагать, будто в то время члены Политбюро или секретари ЦК лично выбирали очередную жертву идеологической расправы. Скажем, А. А. Жданову не понравились стихи А. Ахматовой или М. В. Зимианину – И. Бродского. Сверху спускается общий «социальный заказ», а конкретные фамилии определялись средним звеном, в том числе бесталанными коллегами, которые неумоимо сигнализировали в «инстанции». В этом была своя логика. Если свободно печатается, скажем, О. Мандельштам или Б. Слуцкий, а на зарубежных конгрессах выступает А. Ф. Лосев или В. Ф. Асмус, то на бездарей общественного спроса не будет. Никуда не денешься – нужно утверждать себя как самых верных подручных, самых послушных юнг на корабле, где «партия – наш рулевой».

В конце 60-х годов недавние философские «корифеи», утратившие прежний авторитет, развернули кампанию идеологического реванша. Рецепт был проверенный: внести в профессиональную исследовательскую деятельность атмосферу «философского фронта» со своим СМЕРШем, информаторами, перебежчиками, а критерии «талантливый», «эрудированный» подменить характеристиками «партийный», «преданный», «политически незрелый», «идеологически выдержанный».

«В. Ф.» В конце концов, на войне как на войне. Почему же тогда Ваши единомышленники, люди, вроде бы, знающие, способные проигрывали? Избегали полемики, не вступали в споры, не защищались?

Л. М. Оружие было разное. Если не ошибаюсь, немаловажной причиной побед монголов были их сабли, выкованные по форме кривой второго порядка, которые, в отличие от прямых российских мечей, имели одинаковую режущую способность на всем протяжении. Можно вспомнить и о кривых восточных кинжалах, разрывающих ткани. Так и у нас. Скажем, я – неудобно признаться – ни разу не сигнализировал о фи-

лософских ревизионистах. Но однажды по дружбе в ЦК мне показали соответствующую папку на меня. Чего там только не было! А я ведь не был ни диссидентом, ни заметным оратором, да и о большой политике рассуждать не любил. Но, выходит, кому-то мешал. Ну а журнал «Вопросы философии» другое — лучшего повода для демонстрации верноподданничества и придумать было трудно. Вот и старались...

«В. Ф.» Но почему, если говорить конкретно? Все, кажется, было законно: соответствующие решения по кадрам, неусыпный контроль цензуры.

Л. М. Помню, я попросил акад. Ф. В. Константинова поддержать Ю. А. Леваду (ему дали строгий выговор и не печатали): «он такой эрудированный, способный, ну кто не ошибается...» Тот на глазах скучнел, а потом сказал веско: «А вам известно, что он ни разу публично не раскаялся, не осудил своих взглядов». Забота «кураторов» была не в том, чтобы предотвратить публикацию «ревизионистских» материалов — на то была цензура. Главное — изжить независимых, не поддающихся дрессировке любомудров, не упустить случай своевременно их наказать — чтобы и другим было неповадно. А в журнале компания подобралась на редкость строптивая. Я уже упомянул некоторые имена. Представьте себе, как эти веселые и честолюбивые златоусты могли потрошить величавых догматиков, задушевно пересказывавших последние партийные директивы. Иногда такие обсуждения длились по часу. Какие сольные проходы, какие импровизации! По-моему, работники редакции предвкушали заседания редколлегии как сенсационные театральные постановки. Что там Ю. Любимов или Р. Виктюк! Да и И. Т. Фролов демонстрировал весьма независимую позицию, на которую решился бы не каждый редактор «идеологического» журнала.

Любопытно и другое. При всем том, что мы понимали неустойчивость обстановки, силу прежней философской номенклатуры, нами овладела некая эйфория, иллюзия, будто еще немного — и все цветы расцветут, прежние тиски развинтятся, и это настроение неизбежно выражалось в тоне наших выступлений.

А потому не «стучать» о таких безобразиях, или, как однажды сказал Мераб Мамардашвили, «не расставлять красные бакены опасности», было никак невозможно. Тем более, что вторжение в Чехословакию подсказало прекрасную формулу: «С кого начиналась контрреволюция в Праге? С выступлений философов — К. Косика, М. Прухи и др. Вот и у нас безнаказанно наглеют философские ревизионисты». И дальше ненавязчиво упоминались конкретные имена. К тому же в 1971 г. затравили П. В. Копнина, и началась ожесточенная схватка за директорское кресло. Правда, в 1973 г. на это место назначили Б. М. Кедрова, но и он продержался менее двух лет. Началось время погромов. Добили известную на всю Москву институтскую стенную газету, «осудили» и фактически выгнали В. Ж. Келле и Е. Г. Плимака, обрекли на эмиграцию А. А. Зиновьева, к власти потянулись неучи, еще недавно боявшиеся пикнуть. Дошло дело и до журнала. 17 — 18 июня 1974 г. состоялось прекрасно отрежиссированное обсуждение «Вопросов философии» в АОН при ЦК КПСС, поставившее точку в робком философском ренессансе.

У меня сохранился уникальный документ — копия «Докладной записки» в ЦК КПСС организаторов этой «встречи с читателями». Со временем надеюсь ее опубликовать и прокомментировать, сейчас же ограничусь отдельными цитатами, передающими атмосферу тех лет. «Многие участники обсуждения, — говорится в ней, — отмечали нарушения в ряде статей журнала принципа партийности философии, ведущие к извращению положений марксистско-ленинской теории». В этой связи называются статьи

К. Кантора, В. Лазарева, Б. Грушина, Л. Гордона и Э. Клопова, Н. Ф. Наумовой, М. К. Петрова, А. Я. Гуревича, «ошибочная в своей основе статья М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьева и В. С. Швырева», «антимарксистская книга Ю. А. Левады». Не без удовольствия читаю о себе: «Особой критике подверглись опубликованные журналом статьи Л. Н. Митрохина, в особенности его статья «Социальная терапия Билли Грейзема», а также статья Д. Фурмана «Американский вариант секуляризации»... В выступлениях (И. А. Крывелева и некоей доцентки И. Гориной. — Л. М.) отмечалось, что эти статьи страдают крупными пороками, некритически воспроизводя всевозможные (!) фидеистические и буржуазные измышления». Естественно, наиболее злобно характеризовалась позиция И. Т. Фролова, который (цитирую) «по существу не согласился с подавляющим большинством сделанных выступавшими критических замечаний. То же следует сказать и о выступлении члена редколлегии журнала Л. Н. Митрохина... Выступления И. Т. Фролова и Л. Н. Митрохина создали впечатление, что руководство журнала не хочет понять всю серьезность задачи преодоления недостатков, имеющихся в журнале». В заключение отмечалась «оторванность редакции журнала от ИМЭЛ, ВПШ и АОН при ЦК КПСС», подчеркивалась своевременность обновления редколлегии как «мероприятия, имеющего целью выправить линию журнала в ряде вопросов», и «укрепить связи между журналом и партийными учреждениями и учебными заведениями».

Позже один из высоких партийных деятелей спросил: «А в чем причина столь ожесточенного обсуждения? Борьба поколений?». Нет, ответил я, это неизбежная неприязнь к людям способным, творческим, со стороны непорядочных дилетантов, не желающих покинуть вышку. Даже в свои сорок лет я был, оказывается, наивен: «порядочные», «непорядочные» — прямо как в сказке о

Красной Шапочке. Не хватало воображения понять, что это было социологически нормальное, неизбежное поведение партийной номенклатуры, стремящейся сделать общество просматриваемым сверху донизу, без каких бы то ни было «непрозрачных» (не поддающихся контролю) проявлений мировоззренческой самостоятельности.

Короче говоря, я почувствовал себя, как сегодня принято выражаться, некомфортно и поспешно убыл в город Вашингтон в ранге 1-го секретаря посольства СССР. Пробыл там более трех лет, позже работал в ВААП и ИМРД АН СССР, а весной 1988 г. при решившей дело поддержке тогдашнего директора Н. И. Лапина вернулся в Институт философии, надеюсь, насовсем.

«В. Ф.» И каким Вы его нашли?

Л. М. Я вернулся «совсем в другую страну». Изменилась общая атмосфера, исчезла гнетущая опека «кураторов»; царит вожделенный плюрализм: кто-то напозаказ осеняет себя крестным знаменем, кто-то шепчет махамантру. Правда, создается впечатление, что на марксизм такой плюрализм не распространяется. Как бы считается, что он с позором себя «изжил». Что ж, проживем — увидим. К тому же сохраняется надежда на теперь «наших» зарубежных марксоведов. Они же понимают, что Маркс был выдающимся мыслителем XIX в. Вообще-то, сегодня Институт оказался в тяжелейшем положении, впрочем, как и вся Академия. Меня, скажем, особенно огорчает, что он неотвратимо стареет, хотя многие сотрудники до сих пор ходят (и, вероятно, так себя воспринимают) в «молодых».

«В. Ф.» А если без иронии — кто же «молодой философ»?

Л. М. Лет тридцать назад на заседании Дирекции кто-то назвал «молодым философом» Э. В. Ильенкова (ему было около 40 лет). Раздался смех. И тогда директор акад. Ф. В. Константинов торжественно спросил: «А действительно, кого можно считать молодым философом?» Фантазии разыгрались, наперебой посыпались

предложения: «до 30 лет», «30 – 35» и т. д. Победило мое веское соображение: «Молодой философ – это сотрудник на пять лет моложе начальства». Это в шутку, но сегодня проблема поколений в философии стала весьма серьезной, и я вижу ее по-новому.

В компании коллег-сверстников возраст не чувствуется. Между тем, не так давно 60- и даже 50-летний коллега обычно воспринимался как бронтозавр, нас понимающий с трудом. Дело даже не в возрасте как таковом, а в стиле философствования, в языке, в мере восприимчивости к другим идеям. Так было в «застойную» вялотекущую эпоху. А что говорить о нынешнем изломном «осевом времени». Не случайно многое в «постмодернистских» лексике и приоритетах я воспринимаю как нечто чуждое и легковесное. Однако я понимаю (обязан понять), что они представлены многими серьезными и талантливыми исследователями (например, группирующимися вокруг «Ad Marginem»). Кстати, талант М. К. Мамардашвили проявлялся в том, что он постоянно «обгонял» стиль философствования и даже ближайшие единомышленники понимали его далеко не совсем. Правда, он сам любил повторять, что доступность для понимания не составляет необходимого достоинства философской работы. Но зато он был понятен и блестящ в оценках материалов, которые предлагались для публикации в журнале.

«В. Ф.» Но, все-таки, его авторитет в основном связан с авторскими работами.

Л. М. Да, я знаю. Но сейчас я говорю о нем, как о заместителе главного редактора. Есть люди, одно присутствие которых отпугивает халтурщиков. В 60-е годы, например, в нашем секторе работала И. Ф. Балакина, человек удивительной порядочности и светлой души (кстати, одной из первых она защитила диссертацию о Н. А. Бердяеве). Писала она до обидного мало. Но когда мне указывали на это, я отвечал примерно так:

важны не столько ее статьи, сколько факт ее присутствия, сама перспектива, что И. Ф. Балакина будет читать твою статью и застенчиво укорять «зачем же так?» и заставляя выкладываться до конца. Таким же суровым камертоном был и Мераб, впрочем, не всегда застенчивым.

«В. Ф.» Теперь немного подробнее о собственных работах, о том, что Вы сделали не только в истории философии и логике, но и в религиоведении. Вопрос можно сформулировать более агрессивно. Л. Н. Митрохин много публиковался, причем по разным, часто весьма острым проблемам: о современных западных философах, о теологах, о положении религиозных объединений в Советском Союзе, о месте религии в системе культуры и т. д. Так что получается долгий путь, зафиксированный в печати. Как Вы его оцениваете сегодня? Вопрос, вообще-то, тривиальный, но в данном случае он подогревается еще одним обстоятельством. Многие из Ваших коллег почитают Вас (наряду, скажем, с А. И. Клибановым) как серьезного религиоведа, внутренне противившегося официальному атеизму и имевшему постоянные трения с редакторами, для других же Вы — один из могикан (возможно, не самый худший) того самого государственного безбожия, к которому мы сегодня особых симпатий не испытываем.

Л. М. Вопрос нешуточный. Начну издаека. Недавно меня поразило простое соображение. Каждый помнит себя с ранних лет, а уж годы студенчества, аспирантуры, первых публикаций мы, кажется, способны восстановить до мельчайших деталей. То есть, я понимаю, что «тот» студент или аспирант — это Я, но смотрю на него как бы со стороны, с высоты жизненного опыта, отделенного от прежнего жесткой перегородкой из долгих лет. И вот однажды мне в голову пришла несложная мысль: а ведь таких временных перегородок не было. Весь путь становления моего «Я» — процесс

сплошной, прерывавшийся лишь часами короткого сна. Иными словами, мое нынешнее мировосприятие непосредственно смыкается со всеми предшествующими, а сам процесс предстает в виде непрерывного жизненного потока, который я разрезаю на искусственные отрезки. Это я говорю не для популяризации А. Бергсона, а для прояснения вашего вопроса. Не в том дело, чтобы сравнить или сопоставить мои работы разных лет. Здесь несложно слукавить, пустив в ход отработанный джентльменский набор полупокаяний: такое, мол, было время, но мы старались, понимали, показывали фигу в кармане... Интереснее другое: почему, просыпаясь каждое утро самим собой, я сегодня ощущаю себя «иным» (если ощущаю). В конечном счете это рассказ о внутренней драме моего поколения, о линии и точках его содержательного соприкосновения с последующими.

Представьте себе ребенка, который растет в среде, где отсутствует нормальный естественный язык. Смышленный Маугли из него не получится. А теперь представьте себе моих сверстников, пожелавших заняться философией. Вчерашние школьники, преимущественно комсомольцы, они с благоговением переступили порог Храма Науки – МГУ – чтобы учиться, почтительно внимать, впитывать знания. И тут же попали в атмосферу духовного насилия. Напомню: год назад состоялась разгромная дискуссия по книге Г. Ф. Александрова и речь А. А. Жданова была объявлена вершиной философской мудрости; в феврале 1948 г. творчество выдающихся композиторов было заклеено как «формалистическое» и «антинародное»; в том же году на августовской сессии ВАСХНИЛ шельмованию подверглись генетики; всю травили кибернетику, «буржуазных» философов и создателей современной физики; уже на наших глазах развернулась кампания против «безродных космополитов», сопровождавшаяся репрессиями выдающихся еврейских деятелей культуры.

Все это тотчас же аукалось на «идеологическом» факультете. Первую торжественную лекцию нам прочитал небезызвестный акад. И. И. Презент, на факультете властвовал З. Я. Белецкий, кого-то публично обличали, кто-то незаметно исчезал, но вспоминать о нем было небезопасно, чтение «иной» литературы (даже стенограмм первых послеоктябрьских съездов и «Завещания» Ленина) приравнивалось к антисоветчине, курсы кишели штатными и добровольными стукачами. А студентов постоянно исповедовали: «предан — не предан». Что же оставалось делать?

Достоинство и творческая самостоятельность недавних школьников обычно проявлялись в том, чтобы добросовестно учиться, вырабатывать собственное мнение, овладеть техникой философского мышления. Естественно, это «усвоенное» знание не слишком отличалось от официально преподанного, поскольку противопоставить ему что-то серьезное, особенно в профессиональной сфере, начинающие студенты не могли. Конечно, что-то о криминальном прошлом до нас доходило. Но одно дело — политическое фрондерство и совсем другое — исследовательский профессионализм, способность свободно ориентироваться в безбрежном море философских концепций, особенно новейших. Незаменимую помощь могли бы оказать работы классиков, но они в ту пору оставались раритетами. Шаг за шагом изоляция от философских традиций, от современной социально-философской мысли сказывалась все болезненнее. Не случайно многие способные студенты пошли в «критику» западной философии XX в., где они, отдавая дань (по возможности, формальную) диаматовской воинственности, имели возможность приобщаться к живой философской культуре.

«В. Ф.» Это о философии. Вы же, насколько я знаю, в основном специализировались на религии.

Л. М. Кандидатскую диссертацию я писал по логике Ф. К. С. Шиллера, докторскую же — по баптизму, опираясь во многом на западные источники. Но для меня это не был переход в новую дисциплину, я воспринимал себя не как «научного атеиста», а как философа религии, исследователя теологии. Я имею в виду не мое отношение к религиозной вере, а подход, сам теоретический инструментарий. Убежден, что разобраться в религии, пожалуй, сложнее, чем в философии. Укажу на три момента. Во-первых, в европейской культуре преобладает рационалистическая тенденция, представленная логически отработанными, «цельными» метафизическими системами. Они и служат предметом изучения, т. е. можно рассуждать об истории философии, суммируя, пересказывая и даже «критикуя» те или иные доктрины. Религия — иной пласт культуры, непосредственно связанный с опытом массового сознания, с многовековым нравственно-психологическим наследием. Это не абстрактное мирозерцание, а мироощущение, тип каждодневного поведения, в котором решающую роль играют не доводы разума, логики, а бытийствующее сознание, мирочувствование, или, по Марксу, не теоретическое, а практически-духовное освоение мира. Без выявления «вертикального» измерения религии что-то понять в ней невозможно. Иными словами, существование Бога нельзя рационально («научно») ни доказать, ни «опровергнуть» («критиковать»), его можно лишь объяснять, исходя из свидетельств массового сознания.

Далее, поверх этого «снизу» возникающего мироощущения надстраивается его концептуальная, систематизированная форма — теология. Напомню о знаменитом различии Паскалем «Бога Авраама, Исаака и Иакова» и «Бога философов». В просветительской традиции это различие игнорировалось и религия приравнивалась к идеологической заразе, вносимой «попами и тиранами» в здоровое общество. Такой пафос, кстати сказать, соответствовал «со-

циальному заказу» воинствующего большевистского безбожия, которое обличало религию как «классово чуждую» идеологию, рассуждать о которой требовалось «непрерывно с разоблачением» (М. А. Булгаков). Не случайно у нас охотно переводились антирелигиозные трактаты просветительского плана, характеризующие ее как проявление «невежества» или «страха». Что же касается современных («неклассических») интерпретаций сознания (в том числе и религиозного), представленных работами, скажем, З. Фрейда и К. Юнга, Д. Дьюи и Ф. Ницше, Э. Гуссерля и Ж. П. Сартра, не говоря уже о трудах теологов ранга К. Барта, Р. Нибура, П. Тиллиха, а тем более отечественных религиозных философов, то они не публиковались. А поэтому в обстановке разжигания непримиримости к «дурману», «духовной сивухе» выработать спокойный профессиональный подход к религии было далеко не просто. Вспоминаю, как в 1983 г. мое весьма осторожное заявление о том, что фраза «религия — опиум народа» вовсе не научное определение, а метафора, достаточно банальная для домарковского атеизма, вызвало нешуточный гнев недремлющих кураторов, расценивших ее как попытку лишить корону большевистского безбожия главного бриллианта.

Наконец, последнее. Мне довелось немало встречаться (а порой и тесно сотрудничать) с блестящими историками религии, отличавшимися безупречной научной добросовестностью. Назову хотя бы некоторые имена: С. А. Токарев, С. И. Ковалев, Б. А. Ранович, И. Д. Амушин, А. П. Каждан, В. И. Руттенбург и др. Это были не «научные атеисты», а серьезные ученые, наследующие традиции рационалистического, строго научного подхода. Многие из них не чурались и пропагандистской, просветительской деятельности. Это неудивительно, поскольку скептицизм, свободомыслие, атеизм всегда символизировали защиту личностного самосознания, протест против духовного авторитаризма и умственной око-

стенелости. И, естественно, они влияли на мои представления, хотя я далеко не сразу научился отличать их подход и пафос от установок ратоборцев антирелигиозного фронта, лишь имитирующих научность. А поэтому сегодня целый ряд своих ранних работ я воспринимаю как «чужие», написанные кем-то другим.

Так что главное было не в том, как – критически или апологетически – относиться к вере в Бога (в конце концов, философ-профессионал может вынести эту проблему за рамки своих размышлений), а в понимании природы официального безбожия – специфической «охранительной идеологии», искусно интегрировавшей фрагменты и доводы «цивилизованного» атеизма.

Вы правы, я много публиковался. Первым из отечественных авторов писал о квакерах, Мартине Л. Кинге, Билли Грейэме, Малькольме Х, о религиозных, в том числе «атомных пацифистах». Опубликовал книги «Христианская «наука жизни» (1957), «Американские миражи» (1962), «Бaptизм» (1966), «Негритянское движение в США: идеология и практика» (1974), «Религия «Нового века» (1985), наконец, недавно «Философию религии», не говоря о множестве брошюр и статей, рецензий, предисловий к художественным произведениям (даже к Агате Кристи и Яну Флемингу).

«В. Ф.» Нет ли в таком многотемье опасности теоретической поверхностности?

Л. М. Наверное, есть. Но оно имело и свое преимущество. Все определяется мерой авторской отстраненности от конкретных сюжетов, способностью смотреть на них как на промежуточный, пробный шаг в решении каких-то фундаментальных проблем. Если такая установка присутствует, то все отдельные работы, частные выводы и решения рано или поздно упорядочиваются, сплавляются и «работают» на эту проблему, неожиданно высвечивая ее аспекты, о которых прежде и не подозревал. Попробую конкретизировать это соображение.

Занимаясь баптизмом, я неизбежно (употреблю перестроечный новояз) «вышел на» Мартина Л. Кинга, на его концепцию «силы любви», которую он противопоставлял сепаратистско-националистической традиции негритянского движения. Стал читать работы его оппонентов. Среди них наткнулся на «Автобиографию» Малькольма Х. — поразительно одаренного лидера «черных мусульман». Написал статью о М. Л. Кинге, о «черных мусульманах», о движении «власть черным», заинтересовался взглядами предшественников: У. Дугласа, М. Гарви, У. Дюбуа. И получилась упомянутая книга «Негритянское движение в США: идеология и практика» (1974).

То же случилось спустя четыре года. Поскольку я много занимался сектантством, то, естественно, обратил внимание на акт самоубийства «Народного храма» в Гайяне осенью 1978 г. Позже обратился к типологически сходным новообразованиям: «Церкви объединения», «Семье Бога», «Обществу сознания Кришны», «Божественному свету», «Церкви сайентологии» и др. Опубликовал о них серию статей, сложившихся в книгу «Религии «Нового века» (1985).

Вы можете сказать: совсем ушел от философии. Не думаю. Потому что эти темы требовали решения сугубо теоретических, можно сказать, философских проблем: роль религиозного языка, символов, «знаков» в национальном самосознании, природа конфликтов на религиозно-этнической почве, специфика квазирелигиозных образований (таковыми, на мой взгляд, является большинство «культов») и т. п. Другое дело, что тогда я выступал в амплу «американиста», вовсе не предполагая, что эти сюжеты столь тревожно впишутся в наши раздумья о будущем России. Но ведь так и есть. Посмотрите, что творится на Северном Кавказе, особенно в Чечне, на агрессивную активность «Белого братства» и «Богородичного центра» (а это типичные «культы») и вы узнаете, что именно эти проблемы оказались не только

практически неразработанными, но и недоступными для руководящих номенклатурных умов. О трагических последствиях воинствующего дилетантизма на сей счет говорить не хочется.

Так что порой полезно предаваться многовекторным размышлениям: рано или поздно они окупаются, сплавляются в некое цельное видение мира. Наверное, эта истина банальна. Но при изучении религиозного сознания она обретает особый вес. Религия — феномен многослойный, многогранный, в ней каким-то колдовским образом житейские, обыденные переживания смыкаются с высокими метафизическими спекуляциями. Размышления великого Богослова и бесхитростного верующего оказываются, так сказать, изоморфны, они проясняют друг друга. Больше того, часто то, что для теолога составляет камень преткновения, верующий усваивает без труда и сомнения. Сказано же, что Бога узрят «чистые сердцем». А поэтому все формы культуры, выражающие многообразный опыт человеческого существования: литература, искусство, музыка, живопись — бросают дополнительный свет на тайну религии, помогают отыскать ее особое, по-своему уникальное место в системе культуры.

Еще раз сошлюсь на личный опыт. В 1984 г. меня попросили написать предисловие и комментарии к прежде не переводившейся книге Стефана Цвейга «Совесть против насилия. Кастеллио против Кальвина». Вскоре я был буквально заморожен этой темой, обложился всей доступной литературой, мне часто снилась Женева XVI в., я ощущал себя непосредственным свидетелем далеких событий, а на московских улицах постоянно натыкался на лица, знакомые по древним гравюрам. Но это, так сказать, эмоции. Главное же в том, что классические сюжеты философии религии и теологии — пантеизм, догмат Троицы, антитринитаристские «ереси», предопределение, свобода воли и т. д. —

предстали, так сказать, *in vivo*: в столкновениях, интригах, коварстве и благородстве исторических персонажей. А какие умы и характеры! Эразм, Лютер, Сервет, Меланхтон... и этот опыт объяснения, казалось бы, давно отгремевших битв представляется мне просто неоценимым для понимания не только истории, но и нынешних событий. То же самое могу сказать о предисловии к первому изданию «Каталины» Сомерсета Мозма, о комментариях к работам о Мэри Бейкер-Эдди, Франце Месмере и др. Во всяком случае, они помогли понять, что религия — неотъемлемый и исторически закономерный компонент человеческой культуры и духовности, особая «наука жизни», удовлетворяющая фундаментальные потребности общества и личности.

«В. Ф.» Создается впечатление, что Вы уже «реви-зуете» и атеизм?

Л. М. Нет, речь о другом. Для философа религия выступает как предмет изучения. Серьезный разговор о ней начинается лишь тогда, когда на место концепции «обмана» и «заговора» приходит понимание ее как незаменимого условия становления человеческого рода. Различие же теологов и атеистов — это различие в объяснении ее происхождения.

А что значит «объяснить»? Здесь поставить опыт невозможно. Остается полагаться на факты истории, социологическое воображение, мысленный эксперимент, выстраивая наиболее вероятную модель ее возникновения и сути. В том-то и состоит задача философа, чтобы предложить гипотезу, из которой можно по возможности логично и обоснованно вывести (т.е. объяснить) конкретные проявления религии и атеизма в многовековой культуре («исторические религии», характерные теологические интерпретации и споры, скажем, о свободе воли, предопределении, теодицее, взаимоотношении с политикой, моралью, искусством).

Поясню свою мысль. Сейчас публикуется множество работ выдающихся богословов и религиозных философов. О них много пишут, их комментируют. Однако часто дело сводится к пересказу, сопоставлению, разъяснению. Это важно, но не достаточно. Для философа различные концепции представляют интерес не сами по себе, а как способы, пробные шаги в решении каких-то фундаментальных проблем, которые должны быть выявлены независимо от данного автора. В этой литературе мы находим массу блистательных мыслей, ярких образов, примеров тончайшего проникновения во внутренний мир людей. Но у теолога или религиозного философа невозможно найти философски удовлетворительного объяснения религии, потому что их подход формируется внутри религиозной доктрины. Подражая распространенной ныне манере философского письма, можно сказать так: в их работах мы находим блистательное *«из-яснение»* религиозной веры, но не ее *«об-яснение»*. Или, совсем грубо: белка не способна объяснить устройство колеса, в котором она крутится — для этого она должна хотя бы на время остановиться. И если религиозный мыслитель *«останавливается»*, усматривает проблему в канонических истинах (т. е. реализует специфически философский подход) он, как правило, впадает в диссидентство, оказывается в зоне ортодоксальной критики. Примеров масса: Вл. Соловьев, Тейяр де Шарден, Н. А. Бердяев и даже С. Н. Булгаков. Кстати, образцом такого интеллигентного, неортодоксального богослова был А. Мень.

Если продолжить эту линию от теологии к религиозной философии, то мы вскоре вступим на территорию философии, стремящейся перейти на метауровень и отыскать предельные, *«конечные»* (социально-онтологические) основания познавательной деятельности и веры. Так что философу приходится строить собственные исследовательские координаты и в их сетке размещать, перегруппировывать,

артикулировать фрагменты изучаемых концепций. Примерно в этом направлении я и осознавал свои исследовательские задачи и без особой бравады пытался их так или иначе решать. Но чувствительность к «крамоле» у советских редакторов граничит с экстрасенсорной, и действительно, многие из моих публикаций, особенно монографии, шли со скрипом (например, из книги о религиях «Нового века» цензура изъяла всю первую главу), хотя я вроде бы и считался «известным», «ведущим» специалистом в данной области.

«В. Ф.» Ну а как Вы ощутили себя в эпоху «перестройки» и гласности, когда слово «атеизм» стало бранным и любое критическое высказывание в адрес религии воспринималось если не как апология деспотии, то, по меньшей мере, свидетельство аморализма?

Л. М. В первые годы прекрасно. В 1987 г. я, кажется, первым из «академических» авторов опубликовал свирепую статью о теории и практике «научного атеизма». Совместно с А. И. Клибановым мы напечатали целый ряд материалов, в том числе и нашумевшую редакционную статью «Социализм и религия» в «Коммунисте», журнале в то время «директивном», а также работы о 1000-летию крещения Руси. Но постепенно перестроечный энтузиазм почти выветрился, а современная духовная (религиозная) ситуация стала представляться мне все более тревожной.

«В. Ф.» Почему?

Л. М. В свое время было модно упрекать обществоведов: вот, мол, не дали научных рекомендаций, не смогли предвидеть и т. д. Как будто партийная номенклатура нуждалась в таких рекомендациях и была готова к ним прислушиваться. Нет, она сама творила собственную кремлевскую науку и объявляла прогнозы на съездах и пленумах, а ученым предписывалось «облагородить» официальные прозрения, прописать их в храме Афины. Увы, нечто похожее повторяется и сегодня, во

всяком случае, в религиозных делах, которые вершат люди некомпетентные, не улавливающие особой сложности и деликатности этой сферы. Отсюда масса показухи, да и просто государственных глупостей, которые уже оборачиваются серьезными необратимыми последствиями. Примеров больше, чем допустимо: провозглашение православного Рождества (имеется в виду дата) официальным праздником многоконфессиональной России, показушное (даже А. И. Солженицын называет его «шутовским») братанье власти и церкви, дискредитирующее обе стороны, механическая регистрация квазирелигиозных объединений, созданных проходимцами и самозванными мессиями и т. п. Но особенно тревожит другое. Ясно, что будущее общества во многом зависит от государственной политики, обязанной исходить из трезвого понимания современных реалий. Сегодня, однако, и политики, и почтенные деятели культуры нередко заморожены новыми мифологемами. Так, едва ли не общепринятым стало представление, будто лишь «религиозное возрождение» России может послужить гарантией ее благополучного будущего. Однако термин этот, как и его мрачный антагонист — «страна массового атеизма», — не только условен, метафоричен, но и во многом предметно бессодержателен. Взятый в буквальном смысле, он способен лишь помешать достоверному пониманию нынешней реальности, и главное, перспектив ее развития.

Об этом можно говорить долго. Ограничусь лишь некоторыми соображениями. Главное в том, что принципиальная коллизия «перестроечного» сознания разворачивалась не на плоскости «безбожие — религия», и не «светское — сакральное» составляли ее реальные альтернативы. Нынешнее массовое представление о непримиримой конфронтации светского и религиозного сознания возникло как «превращенная форма» выражения других, более глубоких и фундаментальных противоречий.

Новый имидж религии, равно как и вся прорелигиозная риторика, представляли собой лишь символы, «знаки» (весьма существенные, но все же «знаки») широкого антитоталитарного протеста и могут быть поняты лишь в этом контексте.

Да, многие люди отвергали «научный атеизм», и авторитет религии повышался. Но не потому, что их привлекали конфессиональные, специфически религиозные ценности, а потому что религия в принципе, так сказать, типологически (и вполне обоснованно) воспринималась как предельно «альтернативная» в отношении карательной идеологии, как ее наиболее бескомпромиссное отрицание. Люди не столько обращались в положительную религиозную веру, сколько отталкивались от принудительного государственного безбожия, отстаивая право на собственное мировоззрение. Это было движение «от противного», и россияне, решительно порвавшие с атеистическими штампами, отнюдь не спешат в объятья не менее авторитарных религиозных догм.

Могут возразить: это умозрения, досужие догадки. Но выясняется, что они убедительно подтверждаются социологическими опросами. Только что под моей редакцией вышла книга «Религия и политика в посткоммунистической России», в которой обобщены соответствующие данные за 1990 — 1992 гг. Они вполне категоричны: резкое увеличение числа т.н. «верующих вообще», незначительный процент людей, регулярно участвующих в церковных обрядах, бум всякого рода квазирелигиозных представлений: оккультизма, парапсихологии, колдовства и т. п. Одним словом, мы имеем дело не с подлинным «религиозным возрождением», а с состоянием, красноречиво охарактеризованным Н. А. Бердяевым: «В духовной жизни есть риск, есть необеспеченность. Символические формы Богопочитания подменили реальное искание Царства Божьего». Не могу

удержаться, чтобы не привести пророческого высказывания Ж. Маритена. Современный русский атеизм, писал он, не связан с рационалистической традицией, с долгими битвами, ведущимися Просвещением, как это было на Западе. Его историческая база — это «сама религия народа, который, как огромная иррациональная динамическая масса, может внезапно полностью измениться в том или ином смысле и в мистическом угаре, тая зло против Бога, броситься в бездну атеизма; но он может еще раз измениться и вновь обрести веру в Бога, будет ли она искренней или нет — неизвестно»³.

«В. Ф.» Нет ли в этом просто игры слов, в практическом отношении несущественной?

Л. М. Из констатации «религиозного возрождения» вытекает вполне практичное убеждение, будто именно религия — решающее и незаменимое средство духовного и нравственного благополучия будущей России. Если же такое «возрождение» — миф, то все упирается в давнюю проблему: может ли «духовность», подлинная нравственность формироваться в рамках и средствами светского сознания? Церковные авторы отвечают отрицательно. По их мнению, без божественного авторитета обосновать подлинную мораль (прежде всего, ее ключевые категории «совесть», «долг», «свобода» и т. п.) невозможно. Вспоминаю образную реплику пожилой баптистки: «У вас, безбожников, все, что нравится, то и нравственно».

Можно, конечно, возмутиться: получается, что любой критик церковной ортодоксии автоматически попадает в разряд людей аморальных, можно сослаться на поколения неукротимых героев духа, нередко заплативших жизнью за свои убеждения: Сократа, Я. Гуса, М. Сервета, Дж. Бруно, Л. Ванини — перечень бесконечен. Нелишне упомянуть и лицемерие клириков, нравы Ватикана, поразившие не только Остапа Бендера, но и

Мартина Лютера. Но пока возможность светской морали (со своими Абсолютами и неконъюнктурными «вечными» предписаниями) не доказана в общей, теоретической форме, все эти возражения останутся чисто морализаторскими. Вот и получается, что древняя специфически философская проблема понимания религии, ее места в системе культуры сегодня становится предельно практичной, операциональной.

«В. Ф.» И каков Ваш ответ?

Л. М. В своей последней книге «Философия религии» я старался напомнить о суждениях на сей счет блистательных умов прошлого и настоящего — от Сократа до Рассела. Бессмысленно пытаться даже бегло пересказывать их. Ограничусь некоторыми собственными соображениями.

Начну с бесхитростного вопроса — что такое религия? Обычно отвечают почти автоматически — это вера в Бога, в иной, сверхъестественный мир. По-моему, это неточно. Постулирование особого сверхприродного (иными словами, «сверхъестественного») внеопытного мира, вечных, надындивидуальных ценностей — существенная черта всех форм культуры. Можно сказать категоричнее. Поиски вечного в проходящем, абсолютного — в относительном, бесконечного в конечном — такова суть и главная функция духовной культуры. Сошлюсь на мудрого М. М. Пришвина: «Культура — это связь людей, а цивилизация — связь вещей». И далее: «Искусство есть творчество объясняться символами. В основе творчества символа заключена вера, что личность есть проявление существа мирового». Само же творчество писателей он определял как «жизнь, пробивающую себе путь к вечности». Но этого можно достичь только в акте трансцендирования, т. е. признания некой «другой» внеопытной реальности, ценностей и идеалов, «превосходящих» интересы и заботы смертного индивида, вписывающих его «жизненный мир» в бесконечность рода человеческого.

Такая функция культуры предопределена простым фактом, а именно: трагическим и неустранимым противоречием между смертностью индивида и бессмертностью человечества. Конкретнее (крайне упрощенно) говоря: человек способен на социально-целесообразное (иными словами, моральное) поведение – а оно исторически было условием выживания *Homo sapiens* – в том лишь случае, если он исходит из ценностей и ориентиров, выходящих за рамки интересов скоротечной земной жизни, если он ощущает себя необходимым звеном, незаменимым исполнителем высших надличностных идеалов и целей. Поразительно точно это выразил О. Манделштам: «Сила культуры – в непонимании смерти».

Отсюда принципиальный вывод: религиозное мироощущение – это исторически закономерный, но далеко не единственный путь решения этой проблемы, которая по своей онтологической сути, по соприкосновенности с бездонной Тайной человеческого существования лежит несравненно глубже распри атеистов и теологов, разворачивающейся на видимом «горизонтальном» историко-культурном ландшафте. То, что теолог обозначает «Бог», у философов может фигурировать как «Мировой Дух», «Абсолютная Идея», «Царства», «Жизненный Поток». При всем внешнем различии таких доктрин они равноценные по своей «вертикальной» укорененности как попытки выявления «смысла жизни» живых и самоосознанных личностей. И тогда возникает образ Мирового Духа, который раскрывает смертным их предназначение. Вспомним его признание в «Фаусте» Гете:

Так на станке проходящих веков
Тку я живую одежду Богов.

В разные эпохи результаты были неодинаковыми. В давние времена господствовала апелляция к небесной опеке. Позже стали формироваться уже иные – секулярные – идеалы и ценности. Неодинаковы были и формы – этические, художественные, эстетические,

философские, политические. Но сходной была их функция — выработать особое духовное оборудование, обозначить четкие координаты в безбрежном пространстве культуры, позволяющие человеку отыскать смысл собственного существования.

Да, человек, в отличие от животного, должен жить «в духе», в культуре и свободе. Но прийти к этому он может, лишь вписав опыт своей быстротечной жизни в вечность, лишь ощущая «прислоненность» к неумирающим мирам. В этой способности выходить за пределы плотской немощи и конечности и проявляется величие и свобода человеческого духа. Как сказал мудрец: «Только тот способен на великие дела, кто живет так, словно он бессмертен». Может быть, это звучит чересчур патетично, но если под этим углом зрения посмотреть на историю культуры, то можно убедиться, что именно эта проблема составляла ее живой нерв.

Так что в картину постсоветского будущего можно внести светлые тона: перспектива его нравственного благополучия жестко не связана с успехами церковной проповеди. Да и главный водораздел проходит не между верующими и атеистами, а между реакционерами, человеконенавистниками, негодьями, с одной стороны, и людьми долга и чести — с другой. Уверен, что искренний атеист в нравственном отношении превосходит церковного лицемера. Но нравственное возрождение России — это лишь возможность, реализация которой зависит от утверждения действительно цивилизованных отношений во всех сферах общества. Да, «красота спасет мир», но только тогда, когда «мир спасет красоту», и она станет реальным критерием и нормой повседневного поведения. Но что-то надежд на это становится все меньше.

«В. Ф.» Получается, что Вы мрачный пессимист?

Л. М. Вообще-то, я всегда именно таковым себя и считал. Но вот перестроечная действительность все чаще вынуждает меня в этом усомниться. Посудите сами. Уже давно на бодрые официальные заверения в скорой

«нормализации», подъеме производства, ликвидации инфляции я отвечал, как мне казалось, самыми мрачными прогнозами. И постоянно ошибался, поскольку недооценивал некомпетентность «демократических» правителей. Хаос развивался такими быстрыми темпами и в таких непредсказуемых обвальных формах, что мои опасения каждый раз оказывались прямо-таки наивными, розовыми. Так что приходится зачислить себя в оптимисты, так сказать, поневоле.

«В. Ф.» Давайте закончим совсем банально: какие планы, чем сейчас занимаетесь?

Л. М. В моем возрасте пора подводить итоги, не разбрасывать, а собирать камни. Сейчас я пытаюсь осуществить замысел, который возник у меня еще в 50-е годы, а именно: написать такую вызывающе старомодную, так сказать, классическую (с историографическим и источниковедческим разделами, с «аппаратом») книгу об истории и современном состоянии баптизма — как зарубежного, так и отечественного. О баптизме я много писал раньше, но теперь предоставилась возможность учесть и свое нынешнее понимание религиозного сознания и опыт изучения баптизма, накопленный российскими и западными исследователями за минувшие десятилетия.

(«Вопросы философии» 1995 № 6)

Избранная библиография

1. Книги

1. Христианская «наука жизни». М., Госполитиздат. 1961. 128 стр.
2. Американские миражи. М. «Молодая гвардия». 1962. 320 стр. (2-е дополненное издание 1965. 430 стр).
3. Баптизм. М., Политиздат. 1966. 264 стр. (переиздана в 1974).
4. Негритянское движение в США: идеология и практика. М., Соцэкгиз. 1974. 200 стр.
5. Религии «Нового века». «Советская Россия». М., 1985. 160 стр.
6. Философия религии. М., «Республика». 1993. 415 стр.
7. Баптизм: история и современность. СПб. РХГИ, 1997. 480 стр.
8. Религия и культура (философские очерки). М., ИФ РАН. 2000. 318 стр.

2. Брошюры

9. Современное христианское сектантство. М., «Знание». 1962. 40 стр.
10. Баптизм и современность. М., «Знание». 1964. 80 стр.
11. Кризисные явления в современном баптизме. (в соавторстве с А.И. Клибановым). М., «Знание». 1967. 65 стр.
12. Антикоммунизм в США (идеология правого экстремизма). М., «Знание». 48 стр.
13. Баптизм и научное знание. М., «Знание». 1969. 62 стр.
14. Диалог марксистов с христианами. М., «Знание». 1974. 64 стр.
15. Религиозные «культы» в США. М., «Знание». 1984. 64 стр.
16. Крещение Руси: история и современность в соавторстве с А.А. Клибановым). М., «Знание». 1988. 64 стр.
17. Marxisten und Christen. APN-Verlag. 1988. S. 62.
18. Религия и политика. М., «Знание». 1991. 78 стр.

3. Разделы в книгах, статьи, очерки

19. Нигилизм Джона Дьюи (совместно с Ю.К. Мельвилем). «Вопросы философии». 1956. № 3. 0,75 п. л.

20. Проблема понятия в логике прагматизма. «Вестник Московского Университета. Серия экономики, философии, права». 1957. №1. 1 а.л.

21. Об основных чертах и направлениях современной буржуазной философии (совместно с Ю.К. Мельвилем). «В помощь политическому самообразованию». 1957 №№ 11-12. 1,5 п.л.

22. Новый труд о современной буржуазной философии (совместно с В.В. Мшвениерадзе). «Вопросы философии». 1958 №10, 0,75 п.л.

23. Послесловие (0,75 п. л.) комментарии (0,5 п.л.) «Почему мы порвали с религией». М. Госполитиздат. 1958.

24. Мораль и религия. «В помощь политическому самообразованию». 1959 г. № 8. 1 п.л.

25. Современное православие. «Наука и религия». 1959 г. № 1. 0, 6 п.л.

26. Путь Жана Баруа. «Молодая Гвардия». 1959 г. № 12. 0,3 п.л.

27. Изучение сектантства в Тамбовской области. «Вопросы философии». 1960. № 1. 0,5 п.л.

28. О современном баптизме. «Наука и религия». 1960. № 5. 0,7 п.л.

29. Критерий истины в философии прагматизма. В сборнике «Практика — критерий истины». Соцэкгиз. М. 1960. 2 п.л.

30-33. «Адвентизм», «Баптизм», «Джемс Уильям», «Дьюи Джон». «Философская энциклопедия». Т. 1-2. М. 1960-1962. 0,5 п.л.

34. Что скрывает ум молодого американца. «Вопросы философии». 1961. №1. 1 п.л.

35. Коммунистическое воспитание и борьба против религиозного сектантства (в соавторстве с А.И.Клибановым). «Коммунист». 1961. № 2. 1 п.л.

36. Христианское сектантство в СССР. «Основы научного атеизма». Госполитиздат. 1961. 2 п.л.

37. Пустынные горизонты. «Молодой коммунист». 1962. № 3. 1 п.л.

38. Религия и советская действительность. «Беседы о религии и знании» под ред. Ю.П. Францева. 3 п.л.

39. Воспитание молодежи на производстве. «Коммунист». 1963. № 8. 1 п.л.

40. Проблема человека в марксистском освещении. «Вопросы философии». 1963. № 8. 1 п.л.

41. Некоторые черты современного баптизма (совместно с Э.Я. Лягушиной) «Вопросы философии». 1964. №2. 1 п.л.

42. Критика прагматизма по вопросу о методе научного исследования. «Проблемы научного метода». «Наука» 1964. 2,2 п.л.

43. О методологии конкретных исследований в области религии. «Социология в СССР». Т. 1. М. 1965. 1,5 п.л.

44. Социальная природа баптизма. «Наука и религия». 1965. №3. 0,75 п.л.

45. Человек и Бог в баптизме. «Наука и религия». 1965. №4. 0,6 п.л.

46. Баптизм и современное естествознание. «Наука и религия». 1965. №5. 0,6 п.л.

47. Социальная философия Мартина Лютера Кинга. «Вопросы философии». 1965. №7. 1 п.л.

48. Проблема личности в протестантизме. «Человек в социалистическом и буржуазном обществе». (Доклады и сообщения на симпозиуме). 1965. 2 п.л.

49. Социально-психологические корни антикоммунизма в США (совм. с Ю.А. Замошкиным). «Вопросы философии» 1966. № 10. 1 п.л.

50. Баптизм о смысле жизни. «Наука и религия». 1967. №7. 0,6 п.л.

51. Религия и советская действительность. «Беседы о религии и знании». 4 -ое изд. М. Политиздат. 1967. 2,8 п.л.

52. О методологии исследований современной религиозности. «Конкретные исследования современных религиозных верований». М. «Мысль» 1967. 1 п.л.

53. Современный пацифизм (квакеры). «Проблемы войны и мира». «Мысль». 1967. 2 п.л.

54. Национально-психологические корни антикоммунизма в США (совместно с Ю.А. Замошкиным). «Современная буржуазная идеология в США. М. «Мысль» 1967. 2,2 п.л.
55. Методологические проблемы изучения личности. «Личность при социализме». М. «Наука». 1968. 2 п. л
56. Философия в современной борьбе идей (в соавторстве). «Вопросы философии» 1968. № 7 (передовая). 1 п.л.
57. Человек в баптистской общине. «Вопросы «философии» №8. 1 п.л.
58. Черные мусульмане» в США. «Наука и религия». 1968. № 11. 0, 75 п.л.
59. О Роберте Шекли (послесловие). «Библиотека современной фантастики». Т. 16. «Молодая Гвардия» М., 1969. 1 п.л.
60. Заметки о философском конгрессе. «Вопросы философии». 1969. № 1,1 п.л.
- 61.Протестантская концепция человека. «Проблема человека в современной философии». М. «Наука». 1968. 1,8 п. л.
62. «Нация ислама» и Малькольм Х. «Вопросы философии». 1970. № 3. 1,3 п.л.
- 63.Дискуссии о Марксе. «Философия и современность». 1971. №7. 2 п.л.
64. О «диалоге» марксистов и христиан. «Вопросы философии» 1971. № 7. 1,5 п.л.
65. Предисловие к книге З.В. Калиничевой «Социальная сущность баптизма» Л., «Наука».1972. 0,5 п.л.
66. Научно-технический прогресс и современное христианство. «Вопросы философии». 1972. № 11. 1,2 п.л.
67. Сциентизм и антропологизм в современном идеализме. «Ленинизм, история философии, современность». София. 1972. 2 п.л.
68. Гуманизм и мысль Маркса. «Вопросы философии» 1972. № 11. 0,5 п.л
69. Философия и наука в современном мире. Предисловие к книге «Философия и наука». М. «Наука». 1972. 1 п.л.
70. Научный поиск и борьба идей в философии. «Вопросы философии». 1973. № 2. Передовая. 1,3 п.л.

71. Современная буржуазная философия как предмет научного исследования. «Студия философична». 1973. № 3 (на польском языке). 0,75 п.л.

72. «Социальная терапия» Билли Грейэма. «Вопросы философии». 1973. 1,2 п.л.

73. Проблема человека и духовные ценности (в книге «Человек, наука, техника». Политиздат. 1973. С. 238-253, 268-283. 2 п.л.

74-76. Христианство в эпоху научно-технической революции. «Наука и религия». 1973. №№ 6, 8, 11. 2,6 п.л.

77. Введение к кол. труду «Буржуазная философия XX века». М., Политиздат. 1974. С. 3-37. 2 п.л.

78. Лозунг «черной власти» в США. «Вопросы философии». 1974. № 4. 1,2 п.л.

79. Американская молодежь и религиозные «культы». «Всесвіт». 1981. № 4. 1,2 п.л.

80-81. Перечитывая Ленина. «Наука и религия». 1982. №№ 3, 4. 1,6 п.л.

82. Религии Нового века» в США. «Вопросы философии». 1982. № 4. 1,2 п.л.

83. Фатальный исход «Народного храма». «Наука и религия». 1982. № 9. 1 п.л. (псевд. *Л. Тимошин*).

84. Мессия должен быть богаче всех «Наука и религия». 1982. № 11. 1 п.л. (псевд. *Л. Тимошин*).

85-86. «Этот «странный мир Харе Кришна». «Наука и религия». 1983. № № 1,2. 1 п.л. (псевд. *Л. Тимошин*).

87-93. Беседы об атеистическом наследии Маркса: 1. Понять во всей цельности; 2. Социальная природа религии; 3. Наука и религия; ; 4. Религия и политика; 5. Мораль и религия; 6. Личность и религия; 7. Исторические судьбы религии. «Наука и религия». 1983. №№ 4, 6, 8, 10, 12. 1984. №№ 2,5. 6 п.л.

94. Понятие религии у Маркса. «Вопросы философии». 1983. №8. 1,4 п.л.

95-96. «Моисей» Берг: «пастырство флиртующей рыбки». «Наука и религия». 1983. №№ 9, 10. 1,4 п. л. (псевд. *Л. Тимошин*).

97. Антивоенные движения и борьба идей. Бюллетень ИМРД АН СССР. 1983. 1,2 п.л.

98. «Как молоды мы были...». «Наука и религия». 1984. № 9. 0,5 п.л.

99. Христианство и борьба за мир (Религиозный пацифизм на Западе: истоки и социальная роль). «Вопросы философии». 1984. № 11. 1,2 п.л.

100-101. Сейентология: фантастику — в бизнес. «Наука и религия». 1985. №№ 2, 4. 1,8. П. л. (псевд. *Л. Тимошин*).

102. Философия ранних буржуазных революций (размышления о книге). «Вопросы философии». 1985. №. №3. 1 п.л.

103. Социально-психологическая природа «религий Нового века». «Вопросы научного атеизма». 1985. № 32. 2 п.л.

104. Стефан Цвейг: фанатики, еретики, гуманисты. Предисловие к сборнику: «Стефан Цвейг. Очерки». «Советская Россия». 2 п.л.

106. К вопросу об истоках и роли современного пацифизма на Западе. В книге «Вопрос всех вопросов». М., Политиздат. 1985. 1,5 п.л.

107-110. Атеистическое наследие Энгельса: 1. Прощание с «вуппертальской верой»; 2. Первоначальное христианство; 3. Эпоха Реформации; 4. Освобождение естествознания от теологии. «Наука и религия». 1985. №№ 8, 9, 10, 11. 3,7 п. л.

111. Вундеркинд из «Миссии божественного света». «Наука и религия». 1985. № 12. 1 п.л. (псевд. *Л. Тимошин*).

112. Религия и политика. «Вопросы научного атеизма». 1985. № 33. 1,5 п.л.

113. Христианство о войне и мире. «Наука и религия». 1986. № 6. 0,8 п.л.

114. О «теологии освобождения». «Наука и религия». 1986. № 7. 0,5 п.л.

115. Методологический аспект исследования религиозной морали. «Вопросы научного атеизма». М., «Мысль». 1986. № 34. 1,2 п.л.

116. Вступительная статья и примечания к книге Стефана Цвейга «Совесть против насилия. Кастеллио против Кальвина». М., «Мысль». 1986. 4 п.л.

- 117 Атеизм Маркса в наши дни В сборнике «Мир человека» «Молодая Гвардия» 1986 14 п.л
- 118 От диалога — к сотрудничеству «Наука и религия» 1987 № 6 0,5 п.л
- 119-121 Религия в системе культуры 1 Древнее общество, 2 Становление христианства — мировой религии, 3 «Великая эпоха» Ренессанс- Реформация «Наука и религия» 1987 №№ 8, 10 1885 № 1 2, 1 п.л
- 122 Социалистическая действительность и религия «Наука и религия» № 11 0,8
- 123 История и религия (совместно с А И Клибановым) «Коммунист» 1987 № 12 1 п.л
- 124 Новое мышление и социальный прогресс «Рабочий класс и современный мир» 1988 № 1 1,2 п.л
- 125 Социализм и религия (в соавторстве с А И Клибановым) Редакционная «Коммунист» № 4 1,2 п.л
- 126 Глава 4 Гуманизм марксистского атеизма Гл 4 Наука против религиозных представлений «Научный атеизм» М., Политиздат 1988 С 86-224 8,5 п.л
- 127 Сомерсет Моэм бремя религиозных страстей (предисловие) Сомерсет Моэм, «Каталина» М., «Советская Россия» 1,75 п.л
- 128 Диалог философских культур (О 13-ом Всемирном философском конгрессе) «Коммунист» № 16 0,3 п.л
- 129 Религия и социальные движения современности «Марксизм-ленинизм и реалии конца XX столетия» М., Политиздат 1988 1,8 п.л
- 130 Мистицизм как историко-культурный феномен «Вопросы научного атеизма» 1988 № 38 2,5 п.л
- 131 Религия как предмет науки (совместно с А И Клибановым) «Религии мира» — 87» 1989 М., «Наука» 2 п.л
- 132 Религия и нация «Наука и религия» 1989 № 1 0,5 п.л
- 133 Голоса конгресса «Вопросы философии» 1989 № 2 1,5 п.л
- 134 Религия и перестройка «Журналист» 1989 № 4 0,75 п.л

- 135 Марксисты и христиане (к проблеме диалога) «Коммунист» 1989 № 7, 1 п л
- 136 Философы и религия «Вопросы философии» 1989 № 9 1,8 п л
- 137 Религия и мы «Квинтэссенция Философский альманах» 1990 М, Политиздат 2 п л
- 138 Протестантизм как феномен европейской культуры Протестантизм Словарь атеиста М, Политиздат 1990 0,75 п л
- 139 Христианские ценности на рубеже Ш тысячелетия «Диспут» 1992 М, № 1, 1 п л
- 140 Интервью с проф Г Рормозером «Диспут» М, 1992 № 1 1 п л
- 141 Кто есть истина? «Диспут» М 1992 № 2 0,5 п л
- 142 Religion and Secularization Under Perestroika in the USSR «Free Inquiry» Winter 1990/1991/ Vol 2 Pp 38- 42 1 п л
- 143 Christian Values on the Verge of the Third Millennium // On the Eve of the 21-st Century Perspectives of Russian and American Philosophers Rowman & Littlefield Publishers Boston 1994
- 144 Postcommunist Russia Spiritual Renaissance and Religion // Russian Culture at the Threshold of the Third Millennium of Christianity М 1993 «Disput» magazine» 1,5 п л
- 145 Религия и политика в российской исторической традиции // Религия и политика в посткоммунистической России М 1994 ИФРАН С 6-32 1 8 п л
- 146 Новые религиозные правые Заключение // Религия и политика в посткоммунистической России М 1994 ИФРАН С 220-236 1 п л
- 147 Религия, нравственность, возрождение // Россия на новом рубеже М «Апрель- 85» «Горбачев Фонд» 1995 С 203-228 1,5 п л
- 148 Г Рормозер-Л Митрохин (диалог) Религия и политика в контексте современности // Кентавр перед Сфинксом М 1995, «Апрель 85» 2,5 п л
- 149 О времени и о себе М, «Вопросы философии» 1995 № 6 1,5 п л

150. Баллада об «атеистическом топоре» // Религия и права человека. На пути к свободе совести. III. М., 1996 «Наука». С. 65-88. 1,7 п.л.

151. О «религиозном возрождении» России. «Российский обозреватель», М., 1996 № 2. 0,5 п.л.

152. «Веру нащупываем от противного». М., «Новая Россия». 1996. № 2. 1,3 п.л.

153. О свободе совести. М., «Российский обозреватель». 1996. № 5. 0,6 п.л.

154. «Нетрадиционные религии» в посткоммунистической России (круглый стол). «Вопросы философии». 1996. № 12. 0,8 п.л.

155. «Докладная записка» – 74. «Вопросы философии». 1997. № 8. 2,3 п.л.

156. Была ли реформация в России? // Российская цивилизация. Этнокультурные и духовные аспекты. М., 1998. С. 219-230. 0,75 п.л.

157. «Критика религии по существу закончена...» «Маркс и современная философия». ИФРАН. 1999. 0,6 п.л.

158. Научное знание и религия на рубеже XXI века. «Вестник Российской академии наук». 2000. Т. 70. № 1. 1,2 п.л.

Примечания

- ¹ Эта проблема подробно разбирается в вышедшем под моей редакцией сборнике «Религия и политика в посткоммунистической России». М., ИФРАН, 1994.
- ² Такая возможность вскоре представилась. См., «Докладная записка – 74». «Вопросы философии». 1997. № 8. С. 47–67.
- ³ *Маритен, Жак.* «Философ в мире». М., «Высшая школа». 1994. С. 96.
- ⁴ Характерным примером может служить пространная статья министра обороны ФРГ Манфреда Вернера «Движение за мир» и НАТО: альтернативный взгляд из Бонна» («Strategik Review, 1983. Winter, Vol. X, S. 1). Министр различает пять видов пацифизма и обвиняет его сторонников в иррациональности, «безответственности», игнорировании «исторических фактов и компетентного мнения специалистов».
- ⁵ Отметим, что этот аспект расценивается западными коммунистическими партиями как крайне актуальный. См., например, статью члена Президиума и Секретариата ГКП *Вилли Гернса* «Коммунисты и пацифисты», в которой подробно разъясняется позиция руководства партии в отношении сотрудничества с пацифистами («Проблемы мира и социализма», 1982, № 11).
- ⁶ *В.И. Ленин.* Поли. собр. соч., т. 17, стр. 210.
- ⁷ *К. Маркс и Ф. Энгельс.* Соч., т. 26, ч. II, стр. 123.
- ⁸ Значение этого факта выходит за рамки данной темы, поскольку он указывает на одну существенную особенность формирования «цельных» теоретических доктрин: на определенной стадии исторического развития они могли первоначально выступать лишь в религиозной оболочке.
- ⁹ История антивоенной мысли подробно исследована в книге *И.С. Андреевой* «Проблема мира в западноевропейской философии». М., 1975. См. также статьи *И.С. Андреевой* и *Е.Г. Панфилова* в коллективном труде «Проблемы войны и мира». М., 1967.
- ¹⁰ Подробнее о них см. *Л.Н. Митрохин.* Современный пацифизм (американские квакеры). В коллективном труде «Проблемы войны и мира». М., 1967.
- ¹¹ William Penn. An Essays toward the Present and Future Peace of Europe. London, 1963, pp 3 – 4.
- ¹² Wolf M e n d e. Prophets and Reconcilers. London. 1974, p. 3.
- ¹³ William Comfort. The Quaker Way of Life. Phil. 1968, p. 150.
- ¹⁴ Ibid., p. 153.
- ¹⁵ Ibid., p. 158.

¹⁶ Ibid p 154

¹⁷ К Маркс и Ф Энгельс Соч , т 4, стр 416

¹⁸ К Маркс и Ф Энгельс Соч , т 8, стр 533

¹⁹ Как известно В И Ленин неоднократно и резко выступал против пацифизма (См В И Ленин Полн собр соч , т 32, стр 78, т 30, стр 258, т 26, стр 301, и др) Эти оценки надолго определили глубоко отрицательное отношение к пацифизму со стороны коммунистических партий (см , например «Манифест Коминтерна к мировому пролетариату» Партиздат 1924, стр 51) Пороки они механически переносятся и на современный пацифизм Анализ работ Ленина основании для этого не дает 1) Ленин имея в виду «мелкобуржуазную, пацифистскую и полупацифистскую демократию типа II Интернационала и II 1/2, затем типа Кейнса и т п » (т 44, стр 407), иными словами, не подлинных пацифистов, но людей которые выступали с этими идеями в силу чисто тактических соображений, хотя в прошлом нередко поддерживали военные приготовления 2) Он резко выступал против подмены подобными буржуазными концепциями программы революционной партии пролетариата Рассматривая же буржуазную идеологию, он проводит четкое различие между милитаристскими и пацифистскими доктринами требовал поддерживать последние, «усилить пацифистское крыло буржуазии», «расколоть пацифистский лагерь международной буржуазии с лагерем грубо-буржуазным, агрессивно-буржуазным, реакционно-буржуазным» (т 44, стр 407, 408) К этим аргументам прибавим еще один, пожалуй, решающий Механическое перенесение ленинских характеристик пацифизма на современность означало бы нарушение именно того методологического принципа в игнорировании которого Ленин видел коренной порок пацифизма, а именно «необходимость исторического (с точки зрения диалектического материализма Маркса) изучения каждой войны в отдельности» (т 26, стр 311) Результаты такого подхода были зафиксированы VII Конгрессом Коминтерна (1935) который по докладу П Тольятти принял резолюцию, где в частности говорилось «Вовлечение пацифистских организации и их сторонников в ряды единого фронта борьбы за мир приобретает бо льшее значение Коммунисты должны привлекать к сотрудничеству все пацифистские организации, готовые пройти с ними хоть часть пути подлинной борьбы против империалистических войн » (Резолюция VII Конгресса Коминтерна Партиздат ЦК ВКП(б) М 1935, стр 31) Не может быть сомнения в том, что актуальность реалистического подхода к пацифизму с тех пор возросла многократно

- 20 К этому имелись и более конкретные основания жесткий милитаристский курс администрации Р Рейгана, серьезные экономические проблемы, подчеркивавшие обременительность гонки вооружений, появление нового поколения, отвергающего казенные воинственные призывы. Важно и то, что раньше европеицы мыслили себе ядерную войну преимущественно как схватку «сверхдержав», а себе отводили роль наблюдателей. Планы размещения евро ракет, которые при всех оговорках находятся под контролем США, не оставили места для таких иллюзий
- 21 См., например, *Е Н Ершова* Цепная реакция антиядерного движения («США экономика, политика, идеология», 1982, № 8), *П Гладков, В Кортунов* Антивоенное движение в США («Международная жизнь», 1982, № 10), «Антиядерный протест в Северной Америке» («Проблемы мира и социализма», 1982, № 11)
- 22 «U S News and World Report» Nov 1981, p 10
- 23 «Time», 1381 Oct 19, p 42
- 24 «Time», 1981, Nov 30, p 12
- 25 «Speak Truths to Power» Phil 1955, p 2
- 26 Ibid, pp 31 – 32
- 27 William W Comfort The Quaker Way of Life, p 12
- 28 Принцип евангельской любви сложнее, чем о нем принято думать «Любовь» здесь понимается не как непосредственное, эмоциональное отношение между людьми, но как модель специфических социальных отношений, на практике реализующих особую «божественную любовь», имеющую онтологический смысл (в Библии такое различие закреплено терминологически) Таким образом, программа религиозного пацифизма выступает не как развитие и совершенствование уже существующих «светских» антивоенных программ, но как способ раскрытия и реализации особого – вертикального – измерения общества, выявления его трансцендентной основы, обеспечивающей единство «семьи человеческой» и делающей всех ее членов «братьями»
- 29 Нельзя не отметить особую заслугу О Г Дробницкого в изучении и высокопрофессиональном выявлении специфики морального знания (см. его работы «Понятие морали» (М., 1974) и «Проблемы нравственности» (М. 1977)
- 30 *К Маркс и Ф Энгельс* Соч., т 13 стр 164
- 31 *К Маркс и Ф Энгельс* Соч., т 17 стр 5
- 32 *К Маркс и Ф Энгельс* Соч., т 16 стр 11
- 33 *К Маркс и Ф Энгельс* Соч. т 17 стр 5
- 34 *В И Ленин* Полн собр соч., т 26, стр 304
- 35 Там же, стр 311

- 36 *В.И. Ленин*. Полн. собр. соч., т. 36, стр. 78.
- 37 В этом плане показателен известный «Манифест Рассела – Эйнштейна». Настойчиво призывая «научиться мыслить по-новому», авторы подчеркивают: «Мы обращаемся как люди к людям: помните о том, что вы принадлежите к роду человеческому, и забудьте обо всем остальном» (см. «Мир и разоружение». Научные исследования». М., 1980, стр. 99).
- 38 «The New York Times», May 2, 1982.
- 39 См. *С.Б. Филатов*. Католическая церковь и внешняя политика США («США: Экономика. Политика. Идеология», 1984, № 5).
- 40 «The New York Times», Oct. 26, 1982.
- 41 Ibid.
- 42 «The New York Times», 1983, March 9.
- 43 Цит. по газете «Правда», 14 апреля 1984 г.
- 44 Подробнее см. *В. Орел*. Антивоенное движение: достижения и перспективы («Коммунист», 1984, № 12).
- 45 Напомним, что на этот счет в журнале уже высказывались глубокие и профессионально обдуманные суждения. См. М.А. Марков. Научились ли мы мыслить по-новому? («Вопросы философии», 1977, № 7) и Г. Х. Шахназаров. Логика политического мышления в ядерную эру («Вопросы философии», 1984, № 5).
- 46 Речь, разумеется, идет не только о возможных теоретических расчетах, но о чрезвычайно злободневной задаче выработки реалистической программы совместных антивоенных выступлений атеистов и верующих. См., Н. Ковальский. Коммунисты и верующие («Коммунист», 1984, № 13).
- 47 *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Соч., т. 20, стр. 153.
- 48 См.: *Л. Борисоглебский*. Из мире ханжества – в небытие. «Неука и религиям, 1979, № 5. Укажем и на другие материалы о событиях в Гайане: *Д.Е. Фурман*. Трагедия Джонстауна и американские секты. «США – экономика, политика, идеология», 1979, № 6, *Б. Бахтин*. Гибель Джонстауна. «Новый мир», 1982, № 2.
- 49 Сегодня его называют «Кастеллион». Но я оставляю транскрипцию, принятую в рецензируемой книге.
- 50 Укажем на книгу *Б. Сучкова* «Лики времени» (М., 1969, с. 82 – 152), его предисловия к переводам отдельных произведений Швейга, а также работы *А. Русаковой*, *Ю. Семикоза*, *Л. Симонян*, *И. Иноземцева*, *Е. Тренина* и др.
- 51 *Цвейг С. Мария Стюарт*. М., 1959, с. 20.
- 52 См., напр., *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 39, с. 82 – 86.
- 53 Горький М. [Предисловие.] – *Цвейг С.* Собр. соч., т. I. Л., 1928, с. 9.
- 54 *Цвейг С. Мария Стюарт*, с. 92.

- 55 *Цвейг С.* Триумф и трагедия Эразма Роттердамского. М., 1977, с. 29. См. также с. 78.
- 56 *Тренин Е.М.* Исторические произведения С.Цвейга 30-х годов. Автореф. дис. на соискание ученой степени канд. филолог, наук. Л., 1981, с. 7.
- 57 *Цвейг С.* Триумф и трагедия Эразма Роттердамского, с. 76.
- 58 Единственное, кажется, исключение представляет книга известного в свое время исследователя Реформации проф. И.Лучицкого «Проповедник религиозной терпимости в XVI веке» (М., 1895). Из публикаций последних лет необходимо указать на коллективный труд «Философия ранних буржуазных революций» (М., 1983), в котором всесторонне исследуется идеология Реформации. Особо выделим главу *В.М.Богуславского* «Скептицизм XVI – XVII вв.»; характеризуя суть этого течения, автор часто ссылается на взгляды С.Кастеллио.
- 59 Укажем на книгу Б.Д.Порозовской «Иоганн Кальвин. Его жизнь и реформаторская деятельность» (СПб., 1899), довольно подробно характеризующую деятельность женеvского реформатора. Ею также написаны книги о Лютере и Цвингли. Из марксистских исследований лучшим остается труд *Ф.Капелюша* «Религия раннего капитализма» (М., 1931). Отметим также великолепную статью *Б.Ф.Поршнева* «Кальвин и кальвинизм» (Вопросы истории религии и атеизма. [М.], 1958, № VI).
- 60 Его судьба привлекла внимание дореволюционных авторов, как светских (*Михайловский В.* Сервет и Кальвин. М., 1883), так и церковных (*Будрин Е. А.* Михаил Сервет и его время. Казань. 1878).
- 61 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 22, с. 306.
- 62 *Гоббс Т.* Избр. произв. В 2-х томах, т. 2. М., 1965, с. 663.
- 63 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 7, с. 392.
- 64 Взгляды Лютера глубоко и всесторонне анализируются в книге Э. Ю. Соловьева «Непобежденный еретик» (М., 1984).
- 65 Цит. по: *Порозовская Б.Д.* Мартин Лютер. Его жизнь и реформаторская деятельность. СПб., 1898, с. 32.
- 66 См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 20, с. 509.
- 67 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 7, с. 361.
- 68 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 314.
- 69 *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 7, с. 361.
- 70 *Luther M.* Der kleine Katechismus. Göttingen, 1961, S. 7.
- 71 О трактате Эразма см.: *Смирин М.М.* Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978. Подробный разбор воззрений Лютера см.: *Mackinnon J.* Luther and the Reformation. Vol. I – IV.

New York, 1962 о полемике Лютера с Эразмом — op. cit., vol. III, ch. VII. О взаимоотношении идеологии Возрождения и протестантизма см.: *Blayney I. W. The Age of Luther. New York, 1957.*

72 *Лютер, Мартин. Избранные произведения. СПб. 1994. С. 199, 218.*

73 Там же. С. 378.

74 Цит. по: *Порозовская Б. Д. Иоганн Кальвин. Его жизнь и реформаторская деятельность, СПб. 1899. С. 17.*

75 Социально-политическая подоплека Женевской Реформации обстоятельно анализируется в указанной статье Б.Ф.Поршнева. Отметим и магистерскую диссертацию Р.Ю.Виппера «Церковь и государство в Женеве XVI века в эпоху кальвинизма» (М., 1894), которая по богатству фактов, в том числе архивных, представляет собой уникальный источник. См., также: *Montier E. W. Calvin's Geneva. New York, 1975.*

76 *Durant W. Op. cit., p. 471.*

77 *Durant W. Op. cit., p. 471.*

78 *Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 315.*

79 См.: *Смирин М.М. Народная Реформация Томаса Мюнцера и Великая крестьянская война. М., 1955.*

80 Цит. по: *Михайловский В. Указ, соч., с. 5.*

81 На эту сторону дела обратил внимание уже В. Михайловский. Характеризуя Сервета как «самого типичного и талантливое» представителя радикальной Реформации, он пишет: «Сервет был зачинателем движения, которое потом освободилось от первоначальных богословских примесей и перешло в более широкое научно-философское мирозерцание, одержавшее в следующие века полную победу над узкими теориями преследователя Сервета» (*Михайловский В. Указ, соч., с. 2, 27 — 28.*)

82 *Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 347.*

83 Цит. по: *Лучицкий И. Указ, соч., с. 89.*

84 Уже столетие назад И. Лучицкий считал возможным отметить: «Литература о Каstellione, как выдающейся личности XVI в. весьма обширна. Начиная с XVII века интерес к нему, к его учению не ослабевал» (*Лучицкий И. Указ, соч., с. 10.*)

85 *Монтень М. Опыты, кн. I. М. — Л., 1958, с. 283.*

86 *Buisson F. Sebastien Castellion, sa vie et son oeuvre. Paris, 1892.*

87 *Лучицкий И. Указ, соч., с. 12.*

88 *Castellion S. Traite des Heretiques. Geneve, 1913, p. 8, 29.*

89 *CasteUion S. De l'art de douter et de croire, d'iquorer et de savoir. Geneve, Paris, 1953, p. 97.*

90 Цит. по: *Лучицкий И. Указ, соч., с. 55 — 56.*

91 Цит. по: *Лучицкий И. Указ, соч., с. 37.*

- 92 См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 378.
- 93 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 368; т. 21, с. 314 – 315; т. 22, с. 308.
- 94 О роли кальвинизма в истории буржуазных революций см. указанные работы Ф. Капелюша и Б. Поршнева.
- 95 Zweig S. The World of Yesterday. An Autobiography. New York. 1943, p. V. Все последующие высказывания С. Цвейга приводятся по данному изданию.
- 96 *Fischner Rudolf. Binet Karl. Mesmer und sein Problem. Stuttgart, 1941.S. 19.*
- 97 Ibid.
- 98 Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 304-305.
- 99 См., Митрохин Л.Н. «Религии Нового века в США». М. «Советская Россия». 1985; его же: Религиозные «культы» в США. М. «Знание», 1984.
- 100 Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 96.
- 101 «Der grobe Europaer Stefan Zweig». München. Kindler Verlag. S. 278.
- 102 Stefan Zweig. Die Welt von Gestern. Fischer Verlag. 1955. S. 9.
- 103 Послесловие к сборнику произведений Сомерсета Моэма «Каталина». М., «Советская Россия». 1989.
- 104 Наука и религия. – 1959. № 1. С. 35.
- 105 Типична, например, такая характеристика С. Моэма в столь авторитетном словаре как Вебстер: «Он был сложившимся профессиональным художником, который, не отличаясь оригинальным видением или совершенным специфическим стилем, скромно предлагал свою работу в качестве скорее развлечения, чем продуктивного искусства». (Webster's New World Companion to English and American Literature. New York. 1976. pp. 448-449.
- 106 Напомним, что В.И. Ленин с одобрением выписал мысль Л. Фейербаха: «...Остроумная манера писать состоит между прочим в том, что предполагает также и ум читателя...». Полн. Собр. Соч., т. 38. С. 71.
- 107 Отметим точность этой аналогии: проблема теодицеи никакими логическими, рационалистическими средствами не может быть решена. Суть ее – в понимании социальной природы и обусловленности «языка» религии.
- 108 Маркс К., Энгельс Ф. Собр. Соч. Т. 29. С. 219. Вообще говоря, для понимания сути рассказа С. Моэма крайне поучителен блестящий анализ воздействия «жалкого, поседевшего в предрассудках попа Лапорта» на проститутку Марию, персонаж упомянутого романа Э.Сю. При всех несомненных различиях авторов этих произведений, сюжета, развязки (а Мария умирает в монастыре) суть религиозной проповеди они оценивали почти одинаково: заставить человека

- «превратить все человеческие и естественные отношения в *потусторонние отношения к Богу*», сделать его рабом «сознания собственной греховности», когда самоистязание становится благом, а раскаяние — славой, и индивид «может быть уверен в своем спасении и милосердии Бога лишь в том случае, если совершенно отдаст себя Богу, совершенно умрет для мира и мирских интересов».
- 109 Журнальный вариант опубликован в журнале «Наука и религия» (1983. № 9-12).
- 110 Некоторые исходные идеи статьи были высказаны в выступлении на круглом столе «Религия и нация» в Институте научного атеизма 18 ноября 1988 года.
- 111 Подробнее см. В.С.Полосин «Миф. Религия. Государство» (М., «Ладомир». 1999). Мне вообще хотелось бы привлечь внимание к этому солидному труду, в котором поставлена задача рационально изучить технологию формирования политической мифологии. Автор опирается на громадный фактический материал, охватывающий историю человечества за несколько тысячелетий, на многовековой опыт исследований этой темы. В целом, на мой взгляд, ему удалось представить нетривиальную цельную концепцию, выявляющую многие существенные закономерности предмета изучения, хотя с целым рядом принципиальных положений В.С.Полосина, известного православного священнослужителя и общественного деятеля, недавно объявившего о своем переходе в ислам, я, естественно, согласиться не могу.
- 112 См.: Лосев А.Ф. Дialeктика мифа. М., 1994; Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М. 1976; Токарев С.А. Что такое мифология? «Вопросы религии и атеизма. [1] 10, М., 1962; Хюбнер К. Истина мифа. М., 1996.
- 113 Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. М., 1972.
- 114 Лосев А.Ф. Мифология. «Философская энциклопедия». Т. 3. М. 1964. С. 458.
- 115 Фромм Эрих. Психоанализ и религия. «Сумерки Богов». М., Политиздат, 1989. С. 199.
- 116 Yinger M.J. Sociology Looks at Religion. London. 1963. P. 18.
- 117 Пожалуй, наиболее решительно и мудро такую идею отстаивал замечательный исследователь Я. Э. Голосовкер. В предисловии к работе «Логика античного мифа» он решительно выступает против пренебрежительного понимания «мифологического мышления, то есть мышления под господством воображения, как некоего антипода знанию — иначе говоря, как «мышления при господстве перепуганной и пугающей фантазии», как «мышления первобытного и примитивного». «Деятельность воображения, продолжает он, рассматривается в его

- работе «не как примитивное мышление, а как высшая форма мышления, как деятельность одновременно и творческая и познавательная».(*Голосовкер Я. Э. Логика мифа.* М., 1987. С. 11-12).
- ¹¹⁸ *Митрохин Л.Н.* Негритянское движение в США, идеология и практика». М., 1874.
- ¹¹⁹ См.: Р. Бульман *Новый завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия.* «Вопросы философии». 1992. № 11.
- ¹²⁰ В этой связи несомненный интерес представляет монография *Л.А.Шумихиной* «Генезис русской духовности (Екатеринбург. 1998), в которой убедительно выявлены богатые фольклорные истоки развития русской духовности.
- ¹²¹ *Голосовкер Я.Э.* Цит. пр. С. 11 (примечание).
- ¹²² Детальное описание такой ситуации дается в книге Джозефа Кэмпбелла (*Campbell, Joseph.* «Myths to Live by» (Toronto – New York/ 1971).
- ¹²³ *Булгаков С.* Из размышлений о национальности. М., 1914. С. 3.
- ¹²⁴ *Полосин В. С.* Миф. Религия. Государство. М., 1999. С. 93-95.
- ¹²⁵ Приведенные факты вовсе не подтверждают излюбленный богоборческий тезис о неизменно реакционной политической роли религии в истории. Достаточно напомнить, что уже в нашем столетии под религиозным флагом совершались широкие национально-освободительные и демократические движения (например, гандизм в Индии, «Social Gospel» в Америке, борьба с расизмом в США под руководством М.Л.Кинга, выступления последователей религиозного пацифизма против ядерной угрозы и т.д.). Но это уже другая тема.
- ¹²⁶ «Российский обозреватель». 1996. № 5.
- ¹²⁷ Наиболее полно и всесторонне проблема свободы совести в современной России обсуждается в серии сборников, посвященных этой теме: «На пути к свободе совести». М. 1989; Религия и демократия. На пути к свободе совести – II. М. 1993; Религия и политика в посткоммунистической России. М., 1994; Религия и права человека. На пути к свободе совести – III. М. 1996.
- ¹²⁸ Сегодня доступна разнообразная литература (как оригинальные тексты, так и обстоятельные исследования), характеризующая взгляды великого немецкого реформатора. Укажу лишь некоторые. *Лютер Мартин.* Избранные произведения. СПб., 1994; *Мартин Лютер.* О рабстве воли // *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М.: «Наука». 1986; *Энгельс Ф.* Крестьянская война в Германии. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т.7; 1986; *Саловьева Э.Ю.* Непобежденный еретик. Мартин Лютер и его время. М., «Молодая Гвардия». 1984. Его

- же: *Время и дело Мартина Лютера*. // *Соловьев Э.Ю.* Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. М.: Политиздат. 1991; *Mackinnon, James.* Luther and Reformation. Vol. I – IV. New York. 1962; *Deutin, Wolfgang.* Der Radikale Doktor Martin Luther. Koeln. 1982. Что же касается взаимоотношения идеологии Возрождения и Реформации, то о ней (на примере полемики Эразма Роттердамского и Лютера, а также характеристики жизнедеятельности Жана Кальвина) подробно говорится в моей книге о баптизме (*Митрохин Л.Н.* Баптизм: история и современность. Санкт-Петербург. РГХИ. 1998).
- 129 О свободе. Антология западноевропейской классической либеральной мысли. М., Наука. 1995. С.49-50.
- 130 См.: *Локк Дж.* Сочинения в 3 т. М., 1985. Т. 2. С. 100-104.
- 131 В этом отношении Московская патриархия полностью наследует давние традиции РПЦ, веками обличавшей всевозможные «ереси» и сектантов, охотно подталкивая полицейское государство к их преследованиям. Кстати сказать, в последнее время без купюр переиздан ряд воинственно миссионерских православных публикаций дооктябрьского периода. Подробнее см. *Митрохин Л.Н.* Баптизм: история и современность. Санкт-Петербург. РГХИ. 1998. Гл. 1.
- 132 Характер развернувшейся здесь полемики хорошо передает сборник документов «Материалы о нарушениях свободы совести в России (1994 – 1996).
- 133 Статья представляет собой расширенный текст сообщения, сделанного на Координационном совещании по общественным наукам при Президиуме РАН.
- 134 Эти сдвиги зафиксированы во многих серьезных, как зарубежных, так и отечественных историко-методологических исследованиях (наука как компонент социальной системы, природа рациональности, взаимоотношение науки и философии, науки и религии и т. д.). См., например: *Степин В.С.* Становление научной теории. Минск. 1976; *его же:* Философская антропология и философия науки. М. 1992; *Рабинович В.Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979; *Методологические проблемы историко-научных исследований* М. 1982; *Знание за пределами науки.* М. ИФРАН 1996; *Исторические типы рациональности.* В 2-х томах. ИФРАН. 1996; *Касавин И.Т.* Миграция, креативность, текст. СПб., 1999 и др., не говоря о целом ряде капитальных трудов, посвященных восточным философиям.
- 135 Так обстоит дело с изучением, например, столкновения на религиозно-этнической почве – теме, доказывать актуальность которой, не приходится. Авторы обычно ограничиваются сопоставлением взглядов соперничающих сторон, игнорируя главное: анализ социально-онтологических корней подобных конфликтов.

- 136 См., например, *Савельев С.Н.* Бог и комиссары (к истории комиссии по проведению отделения церкви от государства при ЦК ВКП (б) – антирелигиозной комиссии). // «Религия и демократия. На пути к свободе совести. II». М., 1993. С. 164–216.
- 137 «Не изучение религии само по себе составляет главную задачу научного атеизма. Оно есть лишь предпосылка, первый шаг к выполнению главной функции марксистско-ленинского исследования – определению путей и средств преодоления религии, которая в социалистическом обществе все очевиднее выявляет свою архаичность, реакционную роль пережитка прошлого». «Вопросы научного атеизма». Вып. 14. М. Мысль. 1973. С. 353. Напомню и о том, что сразу же после 1917 года был запущен механизм ликвидации религии и его идеологического обеспечения. Яркое представление о нем дает основанная на архивных материалах статья *С.Н.Савельева* «Бог и комиссары (к истории Комиссии по проведению отделения церкви от государства при ЦК ВКП(б) – антирелигиозной комиссии)». Религия и демократия. На пути к свободе совести. II. М., 1993. С. 164–216.
- 138 *Бухарин Н.* Дискуссия о постановке культурной проблемы. // Спутник коммуниста. 1923. № 19. С. 119.
- 139 Более подробно эту проблему я рассматриваю в статье «Баллада об «атеистическом топоре»././ «Религия и права человека. На пути к свободе совести. III». М. «Наука». 1996.
- 140 В этом отношении показательна, например, брошюра *С.Г.Струмилина* «Бог и свобода». М., 1961.
- 141 См., *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 19, 26.
- 142 *Конрад Н.И.* Избранные труды. История. М., 1974. С. 290– 291.
- 143 *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 12.
- 144 *Конрад Н.И.* Избранные труды. История. М., 1977. С. 252, 258. Речь, разумеется, идет о средневековом мистицизме. Более поздний спиритизм, оккультизм, теософия, антропософия и т.п. – явления иного историко-культурного характера.
- 145 См.: *Гайденок П.П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания. Философско-религиозные истоки науки. «Мартис». М., 1997.
- 146 Кстати, отмечу, что социологические исследования всегда показывали, что процент верующих среди ученых значительно ниже, чем в других слоях и группах общества.
- 147 *Гинзбург В.Л.* Вера в Бога несовместима с научным мышлением. «Поиск» № 29–30, 1998. Подробнее о взглядах знаменитого физика на соотношение веры и знания см. *В.Л. Гинзбург.* Вера и знание. «Вестник Российской Академии Наук». 1999. № 6.

- ¹⁴⁸ *Флоренский П.А.* Том 1. Столп и утверждение истины (I). М., 1990. С. 12.
- ¹⁴⁹ См., например, фундаментальный труд В.Н. Лосского «Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие». М., 1991. Что же касается современности, то весьма многозначительной является статья иеромонаха Илариона (Алфеева) «Православная теология на рубеже столетий. Произойдет ли возрождение русской богословской науки?», (НГ – Религии. 8 сентября 1999 г.). В частности, авторитетный богослов отмечает, что сделанный на Западе «грандиозный скачок во всех областях богословской науки» практически оставался недоступным нашим богословам.
- ¹⁵⁰ Отмечу одно любопытное обстоятельство. Ясно, что свободомыслящий ученый, материалист резко отрицательно относится к подобной концепции и будет настаивать на ее противоречивости и очевидных неувязках. Но, оказывается, он не одинок. Приведу высказывания о главной книге П.А.Флоренского «Столп и утверждение истины» Н.А.Бердяева, вполне сопоставимого по таланту и авторитетности с «отцом Павлом»: «...От этой стилизованной простоты, стилизованной тихости, стилизованного смирения веет жуткой мертвенностью». «Когда читаешь эту удушливую книгу, хочется вырваться на свежий воздух, в ширь, на свободу, к творчеству свободного духа человеческого». «Он задавил в себе замечательного ученого, математика, филолога, быть может, исследователя оккультных наук». (*Н.А.Бердяев о русской философии.* Свердловск. 1991. Т. 2. С. 150, 152).
- ¹⁵¹ Укажу на предложенные постпозитивистами (К. Поппер, Т. Кун, И. Локатос, П. Фейерабенд, М. Полани и др.) новые концепции развития науки и ее связей с другими формами культуры., Необходимо также отметить впечатляющие достижения отечественных историков и философов науки, создавших оригинальные школы в изучении методологических проблем историко-научных знаний. Некоторые из таких трудов были упомянуты в начале статьи.
- ¹⁵² *Лёзов С. В.* История и герменевтика в изучении Нового Завета. М.1996. С. 314.
- ¹⁵³ См.: *Гараджа В. И.* Протестантские мыслители новейшего времени // От Лютера до Вайцзеккера. М. 1994. Гл. IV.
- ¹⁵⁴ Их характеристике в свое время я посвятил ряд работ. См, например: Религиозные «культы» в США. М., 1984; Религии Нового века. М., 1986.
- ¹⁵⁵ Имеется в виду рассуждение одного из персонажей романа Б. Пастернака «Доктор Живаго»: «Можно быть атеистом, можно не знать, есть ли Бог и для чего он, и в то же время знать, что человек живет не в природе, а в истории и что в нынешнем

понимании она основана Христом и что Евангелие есть ее обоснование. А что такое история? Это установление вековых работ по последовательной разгадке смерти и ее будущему преодолению. Для этого открывают математическую бесконечность и электромагнитные волны. Для этого пишут симфонии. Двигаться вперед в этом направлении нельзя без некоторого подъема. Для этих открытий требуется духовное оборудование. Данные для него содержатся в Евангелии» («Новый мир». 1988. № 2. С. 14).

- 156 Суть таких переживаний пронизательно выразил М.К.Мамардашвили: «Человек не создан природой и эволюцией. Человек создается. Непрерывно, снова и снова создается. Создается в истории, с участием его самого, его индивидуальных усилий. И вот эта его непрерывная создаваемость и задана для него в зеркальном отображении самого себя символом «образа и подобия Божьего». Никогда человек не назвал бы ничего Богом, если бы в нем уже не действовала сила, которую он вне себя назвал «Богом». («Юность». 1988. № 12. С. 9).
- 157 Недавний пример. 17 мая 1999 г. в Кремле состоялась церемония вручения высокопрестижной в религиозных кругах премии Фонда Темплтона американскому естествоиспытателю и теологу проф. Яну Барбуру. «Мы слышим, – говорил он, – о спорах между учеными, которые защищают материалистическую философию, и библейскими буквалистами, отстаивающими то, что они называют наукой творения. Одна группа верит в эволюцию, но не верит в Бога, а другая верит в Бога, но не верит в эволюцию. Однако, между двумя этими крайностями имеется немало людей, которые верят как в Бога, так и в эволюцию, или рассматривают эволюцию как божественный способ творения». Отстаиванию именно последней точки зрения и посвятил свои многочисленные работы пользующийся широкой известностью профессор.
- 158 Эта тематика детально и глубоко профессионально разработана в новой книге академика Т. И. Ойзермана «Философия как история философии» («Алетейя». Санкт-Петербург. 1999).
- 159 Кстати, отмечу одно хроническое заблуждение. У нас бытует мнение, будто отличительной чертой «цивилизованного» Запада является его религиозность. Оно в корне ошибочно. Статистика убедительно свидетельствует о быстром процессе секуляризации общества. Правда, более 90% американцев заявляют, что считают себя верующими. Но в США религиозность расценивается как выражение моральности, патриотизма, «американизма», и как только речь заходит о людях, которые строго следуют церковной дисциплине, то процент резко падает. Напомню и о том, что на Западе активно действуют авторитетные общества, высту-

пающие против клерикализма и церковного догматизма. Ярким примером может служить Международный этический союз, который имеет филиалы во многих странах мира, а его крупное издательство «Прометей» издает массу книг, защищающих свободомыслие и атеизм.

160 Цит. по МЕТАФРАСИС, № 1, (68), март, 1997. С. 29.

161 «Известия». 17 июля 1998.

162 См. *Поляков Ю. А.* Наше непредсказуемое прошлое. М., 1995.

163 См., например, *Круглый стол «Религия в школе»*. «Российская провинция». 1994. № 6. С. 18 – 28.

164 Этот аспект убедительно охарактеризован академиком РАО В.И.Гараджой на круглом столе «Философия, культура и образование». «Вопросы философии». 1999. № 3. С. 28-31.

165 *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1984, С. 26.

166 «Вопросы философии». 1999. № 3. С.30.

167 Там же.

168 Пожалуй, самым ярким и знаменитым критиком религии с позиции рационализма был Бертран Рассел, который, например, писал: «Возможно, человечество уже находится на пороге золотого века: но если это так, то вначале необходимо будет убить дракона, охраняющего его врата, и дракон этот – религия» («Наука и религия». 1959. № 1. С. 39); см. также *Рассел Бертран.* Почему я не христианин. М., 1987.

169 *Флоренский П.А.* Том I. Столп и утверждение истины. (I) М., 1990. С. 12.

170 Православная церковь. Современные ереси и секты в России. СПб. «Православная Русь». 1995. С. 3-4, 48-49.

171 «Российская провинция». 1994. № 6. С. 25.

172 О многих из них рассказывается в брошюре И. Куликова «Метастазы оккультизма в системе образования» (М., 1999. «Паломник»). Впрочем, рассказывается именно с упомянутой позиции православной церкви.

173 См., *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика, 1979; *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. М., 1987.

174 Так звали индийскую девочку, которая с момента рождения жила в стае волков. Все попытки «очеловечить» ее не привели к успеху. Она не усваивала язык, боялась света, и в конце концов умерла таким же зверьком, каким была найдена.

175 Это особая и сложная тема, и сейчас останавливаться на ней нет возможности. Подробно о них см. *Митрохин Л.Н.* «Религии «Нового века». М. 1985. В книге характеризуются религиозные новообразования,

впервые появившиеся в США. Главные из них (Церковь сайентологии, Церковь объединения С. Муна, «Общество сознания Кришны», «Дети Бога» и др.) сегодня успешно действуют и на российской почве. Кроме того в последнее время у нас появились однотипные группы («Великое белое братство», Церковь Виссариона, и т.п.).

- ¹⁷⁶ Особо ценными представляются биографии выдающихся религиозных мыслителей, позволяющие понять их воззрения во всем контексте личной судьбы. Здесь я выделил бы превосходную монографию *Э. Ю. Соловьева* «Непобежденный еретик» (М., 1984), а также книги *А. Ф. Лосева* о Вл. Соловьеве, *А. В. Гульги* о Канте и Гегеле, *Г. Я. Стрельцовой* о Паскале, *Н. Покровского* об Эмерсоне.. а также книгу *А. А. Гусейнова* «Великие моралисты» (М., 1995).
- ¹⁷⁷ Эта концепция, довольно определенно высказанная в моей статье «Христианские ценности на рубеже III тысячелетия» (журнал «Диспут». 1992. № 1), подробно представлена в монографии.. *Философия религии*. М., («Республика». 1993). Она же положена в основу исследования происхождения и современного состояния баптистской церкви (*Митрохин Л. Н.* «Баптизм: история и современность». (Санкт-Петербург. 1997).
- ¹⁷⁸ *Фромм Эрих.* Догмат о Христе. «Олимп». М. 1998. С. 66.

Содержание

От автора	3
О времени и о себе	9
Христианский пацифизм на Западе	38
Фатальный исход народного храма	63
Стефан Цвейг: Кастеллио против Кальвина	82
С.Цвейг: Франц Месмер и М.Бейкер-Эдди	132
Сомерсет Моэм: бремя религиозных страстей	151
Нация и религия	185
Свобода совести в России	213
Научное знание и религия на рубеже XXI века	233
Учить религии?	263
Избранная библиография	294
Примечания	303

Научное издание

Мигрохин Лев Николаевич

**Религия и культура
(философские очерки)**

*Утверждено к печати дирекцией
Института философии РАН*

В авторской редакции

Художник: *В.К.Кузнецов*

Технический редактор: *Ю.А.Аношина*

Корректурa автора

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 11.05.2000.

Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 9,97. Уч.-изд. л. 13,8. Тираж 500 экз. Заказ № 019.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Ю.А.Аношина*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119842, Москва, Волхонка, 14