



ВЫПУСК 1
АНТОЛОГИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Часть 2: Институт научного атеизма –
Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС



Кафедра
государственно-конфессиональных
отношений РАГС

Научно-теоретическое приложение к журналу
«ГОСУДАРСТВО, РЕЛИГИЯ, ЦЕРКОВЬ В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ»

ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

ВЫПУСК 1
ЧАСТЬ 2

ООО ИД «МедиаПром»

Москва
2009

УДК 21; 21: 316.3

ББК 86.2

В 74

Рекомендовано к печати

кафедрой государственно-конфессиональных отношений РАГС

Редакционный совет:

Егоров В.К., д-р филос. наук, проф. (ректор РАГС, председатель)

Васильева О.Ю., д-р ист. наук, проф. (зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений – гл. редактор, зам. председателя)

Кравчук В.В., канд. филос. наук, доц. (зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений по учебно-методической работе – зам. гл. редактора, отв. секретарь редакции)

Шмидт В.В., д-р филос. наук (зам. зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений по научной работе в ранге советника Российской Федерации 1 кл. – зам. гл. редактора, секретарь-координатор советов редакции)

Барцц И.Н., д-р юрид. наук, проф. (проректор по научной работе РАГС)

Бойков В.Э., д-р филос. наук, проф. (гл. редактор журнала «Социология власти»)

Шевченко А.В., д-р полит. наук, проф. (гл. редактор журнала «Государственная служба»)

Советы при редакции:

наблюдательно-координационный,

научно-консультативный, международный

Редакционная коллегия:

Васильева О.Ю., д-р ист. наук, проф.; *Кравчук В.В.*, канд. филос. наук, доц.;

Шмидт В.В., д-р филос. наук; *Баширов Л.А.*, д-р филос. наук, доц.; *Кимелев Ю.А.*, д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки РФ; *Никонов К.И.*, д-р филос. наук, проф.; *Тажуризина З.А.*, д-р филос. наук, проф.; *Чумакова Т.В.*, д-р филос. наук, проф.; *Яблоков И.Н.*, д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки РФ; *Зуев Ю.П.*, канд. филос. наук, проф.; *Лопаткин Р.А.*, канд. филос. наук, проф.; *Семедов С.А.*, канд. филос. наук, доц.; *Суханова Н.А.*, канд. филос. наук, доц.; *Ионова А.И.*, д-р ист. наук, проф.; *Керимов Г.М.*, д-р ист. наук, проф.; *Пинкевич В.К.*, д-р ист. наук, проф.; *Сафронова Е.С.*, д-р ист. наук, проф.; *Барковская Е.Ю.*, канд. ист. наук, доц.; *Горбунов А.Н.*, д-р филол. наук, проф.; *Сквейрс Е.Р.*, д-р филол. наук, проф.; *Заболотная Н.В.*, д-р искусствоведения, проф.; *Соколов М.Н.*, д-р искусствоведения, проф.; *Васильева Т.А.*, канд. пед. наук; *Богатуров А.Д.*, д-р полит. наук, проф.; *Герасимов В.М.*, д-р психол. наук, проф.; *Шеховцова Л.Ф.*, д-р психол. наук, проф.; *Носов С.И.*, д-р юрид. наук, проф.

В 74 **Вопросы религии и религиоведения. Вып. 1: Антология отечественного религиоведения**
[Текст]: сборник / сост. и общ. ред. Ю.П. Зуева, В.В. Шмидта. Ч. 2: Институт научного атеизма – Институт религиоведения АОН при ЦК КПСС. М.: ИД «МедиаПром», 2009.

В сборнике представлены работы, посвященные опыту истории государственно-конфессиональных отношений в России, а также проблемам свободомыслия в истории религиозной и общественно-политической жизни, теории и практике марксистско-ленинского атеизма.

УДК 21; 21: 316.3

ББК 86.2

ISBN 978-5-904722-02-9

© Зуев Ю.П., сост. и общ. ред., 2009

© Шмидт В.В., сост. и общ. ред., 2009

© Оформление ООО ИД «МедиаПром», 2009

Уважаемые коллеги!

Вашему вниманию предлагается во многом уникальное издание, представляющее большой интерес с общекультурной, исторической, религиоведческой и других точек зрения.

Статьи, включенные в данный сборник, впервые были опубликованы сравнительно недавно – в конце 60-х – начале 80-х гг. XX в. Давая представление о научной картине того времени с кругом ее проблем, они во многом остаются актуальными и в настоящее время, хотя с тех пор произошло много событий, без преувеличения перевернувших и мир, и воззрения миллионов людей не только в нашей стране. Переиздавая статьи весьма известных и уважаемых авторов, мы не исключаем того, что содержание многих из них может вызвать непонимание и даже разного рода критику, поскольку во всех сферах жизни того времени господствовала марксистско-ленинская идеология, а в литературе, в частности, использовалось большое количество выражений типа «социализм превратился в мировую систему», «поступательность социализма и коммунизма», «возвышение мировой системы социализма и возвышение марксистско-ленинской идеологии». Сегодня все это выглядит анахронизмом и зачастую вызывает иронию или недоумение, однако в те годы такие словосочетания отвечали требованиям идеологической нормы, без следования которой не могла быть опубликована ни одна работа.

Отдавая дань памяти и уважения авторам – нашим предшественникам и коллегам, мы исходили из того, что без внесения соответствующей компенсационной правки в отобранные статьи издавать подобный сборник предосудительно. В связи с этим мы приняли решение о внесении «деликатной» литературной правки, не затрагивая при этом ни идей, ни методологии и полностью сохраняя подходы, раскрывающие авторские замыслы. В результате проделанной работы выходит в свет 2-я часть сборника, отражающего историю отечественного религиоведения, – его антология.

Мы будем признательны за критические отзывы и конструктивные предложения, которые могут быть учтены в дальнейшей работе над изданием данной серии, включая «Антологии отечественного религиоведения».

Редакция

Содержание

Исследования конкретных религий

Православие

Крещение Руси: концепции и проблемы <i>А.Г. Кузьмин</i>	11
Социальное истолкование русского православия <i>П.К. Курочкин</i>	49
Исторические судьбы раскола и старообрядчества <i>В.Ф. Миловидов</i>	63
Социально-этический аспект религиозного реформаторства конца XIX – начала XX вв. <i>Н.П. Красников</i>	77
К вопросу о современном состоянии религиозного течения «Истинно православные христиане» (по материалам исследований в центральных областях Российской Федерации) <i>А.И. Демьянов</i>	89
На вопросы социологов отвечают учащиеся Московских духовных школ Русской Православной Церкви <i>Ю.П. Зуев, Г.А. Соловьева, Н.Ю. Титов</i>	103

Католицизм

Новые веяния в современном католицизме <i>Л.Н. Великович</i>	115
Личность и социальное развитие в католической «антропологизированной» теологии <i>Ф.Г. Овсиенко</i>	135
Проблемы миссионерства на II Ватиканском соборе <i>И.Б. Ястребов</i>	151
Ватикан обсуждает проблемы атеизма <i>В.П. Мазалова</i>	164

Протестантизм

Секуляризация современного мира в интерпретации «новой теологии» (на материалах США) <i>Л.Л. Ватужева</i>	173
О содержании понятия «религиозное сектантство» в условиях социалистического общества <i>Редакция, 1979 г.</i>	185
Либерально-буржуазное течение в баптизме (1905–1917 гг.) <i>Г.С. Лялина</i>	205

Содержание

Ислам

Суфизм: мистическая ветвь в исламе <i>Г.М. Керимов</i>	229
«Ассоциация братьев-мусульман» в Египте и ее социально-политическая доктрина <i>В.Д. Микульский</i>	241
Мусульманское право и судопроизводство в Юго-Восточной Азии <i>А.И. Ионова</i>	253
Мюридизм: история и современность <i>Л.А. Баширов</i>	265

Иудаизм

Философские апологеты иудаизма <i>Г.Л. Баканурский</i>	279
Религиозная апология сионизма <i>Г.М. Гольденберг</i>	293

Буддизм

Изучение буддизма в СССР <i>А.Н. Кочетов</i>	303
Синто-буддийский синкретизм в Японии VIII–XIV вв. <i>Е.С. Сафронова</i>	315

Новые религиозные движения

Социально-психологическая природа «религий нового века» <i>Л.Н. Митрохин</i>	327
Социально-психологические функции нетрадиционной религиозности <i>Б.З. Никифорова</i>	349

Религия и общественно-политические процессы

Социальный прогресс и религия <i>А.Ф. ОКУЛОВ</i>	365
Переосмысление <i>В.И. Гараджа</i>	369
Некоторые вопросы диалога марксистов и христиан <i>Я. Кучинский</i>	377
Христианские ценности на рубеже III тысячелетия <i>Л.Н. Митрохин</i>	385
Церковь в отношении к обществу: новые возможности, новые проблемы <i>Кирилл (Гундяев), митрополит Смоленский и Калининградский</i>	397
Религиозные взгляды и политические убеждения верующих <i>В.Д. Тимофеев</i>	407
Религиозные объединения и верующие в условиях демократизации общества <i>Ю.П. Зуев</i>	417



**Исследования
конкретных религий:
православие**

КРЕЩЕНИЕ РУСИ: концепции и проблемы^{*1}

Принятие христианства в позднейшей культурной и политической традиции неизменно рассматривалось как важнейший поворотный пункт в русской истории. Между тем нет ни местных, ни иностранных записей, современных тому событию, а позднейшие описания оказываются противоречивыми, часто исключаящими друг друга. Разнобой источников не мог не породить разнообразие мнений. Сказывалась и идеологическая острота обсуждавшихся вопросов.

У больших событий особая судьба. Часто для потомков они значат больше, чем для современников, и потомки подправляют сведения о них, приводя в соответствие с собственными представлениями и желаниями. Крещение Руси, т.е. введение в Древней Руси в конце X в. христианства в греко-православной форме как государственной религии, неизбежно увязывалось не только с важнейшими социально-политическими проблемами внутреннего развития, но и с внешнеполитическим положением Руси и позднейшей России.

Показательны некоторые акценты энциклики Папы Иоанна Павла II «Апостолы славян» (2 июня 1985 г.). Непосредственным поводом для нее послужила 1100-летняя годовщина со времени кончины одного из славянских «первоучителей» – Мефодия († 885 г.). Папа умолчал о том, что Мефодия при жизни травило и преследовало немецко-римское духовенство, что гонениям подвергалось на протяжении столетий культурное наследие в славянских землях, так или иначе связанное с деятельностью Кирилла и Мефодия и их последователей. Пять столетий потребовалось Риму, чтобы пересмотреть отношение к Мефодию: в 1380 г. он был причислен к лику святых. Еще через шесть столетий братья удостоились признания их «сопокровителями Европы». Естественно, что при этом они «привязываются» к Риму, который якобы и в прошлом, и в настоящем имел одну цель – объединить страны и народы. Только ради этой высокой цели на протяжении столетий силой подавлялись всякие проявления самостоятельной культурной жизни, а заодно и политические формы, «чуждые системе гражданского общества», т.е. формы, при которых велика была роль традиционного самоуправления.

^{*} Публикуется по: «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков. М., 1988. С. 3–56.

Напомнил Папа и о предстоящем тысячелетии Крещения Руси. Деятельность Кирилла и Мефодия оказалась мостом, который должен приблизить Киев к Риму. Смысл всех специальных посланий и мероприятий, посвященных этому событию, был ясен: откуда бы ни шло христианство на Русь, обязательно проявлялось организующее, цивилизующее, объединяющее участие Рима, а если что-то и противостояло «бескорыстной» деятельности папского двора, то это «что-то» недостойно не только оправдания, но даже и уяснения.

Чем серьезнее политическая значимость события, тем важнее правильно понять его суть и историческое значение. В полемике часто возникает желание занять противоположную точку зрения. Истина же может оказаться вообще за пределами представлений, порожденных логикой спора. Девять столетий трактовка вопроса о Крещении Руси находилась под неослабным надзором всесильной Церкви. Для русской церковной организации это была дата ее рождения. Укрепляя и прославляя себя, она старалась принизить, очернить дохристианские верования и культуру, быт, социально-политические структуры. Критика же явных или мнимых пороков Церкви в разные периоды вызывала желание противопоставить ей именно те течения и верования, которые отвергались и подавлялись церковной иерархией.

Естественно, что дворянско-буржуазная историография темы Крещения Руси весьма обширна. Некоторые работы и поныне сохраняют ценность благодаря введению в научный оборот основных источников и раскрытию их противоречивости. Однако, даже стараясь следовать источникам, эти авторы переносили в прошлое представления своего времени. Княжеская власть X–XI столетий представлялась столь же могучей, как абсолютизм XVIII–XIX вв., а потому способной просто силой отменить одну веру и заменить ее другой. Многовековая пропаганда превосходства христианства над язычеством, как света над мраком, предопределила и ценностную шкалу, с которой обычно исследователи подходили к материалу. Само вероучение отрывалось от социально-экономических и политических условий, в которых оно зарождалось и распространялось.

После Октября было необходимо воспитать атеистическое сознание, но порой здесь бывали перегибы в борьбе с религией вообще как с дурманом, «опиумом народа». И не сразу в полной мере был оценен смысл предупреждения Ф. Энгельса о том, что «с религией, которая подчинила себе римскую мировую империю и в течение 1800 лет господствовала над значительнейшей частью цивилизованного человечества, нельзя разделаться, просто объявив ее сострепанной обманщиками бессмыслицей»¹.

Из статей Ф. Энгельса о раннем христианстве вытекает, что для преодоления религиозного сознания вообще и христианского вероучения в частности необходимо уяснить, какие причины породили их, какие общественные потребности они удовлетворяли. Рядом партийных постановлений начала 30-х гг. XX в. были намечены пути преодоления вульгарного социологизма в гуманитарных науках, в том числе и в истории. К 950-летию Крещения Руси вышли статьи, в которых смена религии рассматривалась в связи с социально-экономическими процессами IX–X вв., измене-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 307.

нием политических форм, новыми тенденциями в сфере культуры, но специальных исследований, в которых заново был бы пересмотрен весь даже известный материал, долгое время не было. Достаточно сказать, что по этой теме не было ни одной исторической диссертации. Книга Н.С. Гордиенко «“Крещение Руси”: факты против легенд и мифов: Полемические заметки» (Л., 1984) этот пробел не восполняла из-за узкой полемической направленности, неизбежно приводящей к модернизации. Справедливо указывая на тенденциозность современных православных историков и богословов, автор, как правило, не выходил за пределы того материала, вокруг которого велась полемика, тогда как прежде всего требовалось уяснить, достоверна ли фактическая база, на которую опираются спорящие стороны.

Следует считаться и с тем, что практически все вопросы образования Древнерусского государства и формирования феодальных отношений остаются спорными. Различия в определении характера социальных отношений на Руси IX–XI вв., а также в оценке условий политической интеграции разноязычных племен предполагают также наличие неизбежных расхождений в понимании места христианства и иных верований в идейной жизни общества. С другой стороны, уяснение сути верований помогает глубже понять социально-политические отношения эпохи.

Разумеется, механизм их взаимодействия не прямолинеен. Христианство – религия классового общества, но это не значит, что принятие его классовым обществом является обязательным. Многие государства существовали столетия и тысячелетия, обходясь языческими культами. В доклассовом обществе в христианстве просто не было потребности, а классовое деление создало необходимые условия для его распространения, которые реализовались или не реализовались и сами по себе еще не определяли ту форму, в которой христианство усваивалось. Различные течения в христианстве «откликались» на потребности разных социальных групп, что опять-таки предполагает сложное переплетение этих течений в обществе.

Крещение Руси, т.е. введение в конце X в. христианства в греко-православной форме как государственной религии при князе Владимире Святославиче, опиралось на более чем вековую традицию существования христианских общин у разных социальных групп на Руси и в самом Киеве. Само их наличие указывает на нарастание социальных противоречий. Ранние государства обычно возникали в результате установления господства одного племени над другими, соседними. Однако прочным насильственным объединение могло стать лишь в том случае, если господство маскировалось и оправдывалось заботой о внешней безопасности, правым судом и т.п. Летописный рассказ о призвании варягов² в середине IX века славянскими и угрофинскими племенами севера Восточной Европы ради прекращения усобиц на огромной территории от Балтики до Средней Волги не просто сказка, а отражение представления о правах и обязанностях власти, которые признают все стороны. В рас-

² *Варяги* – по «Повести временных лет» либо одно из прибалтийских племен, либо население южного берега Балтийского моря и северо-запада Руси, либо название всех выходцев из-за моря. Позднее с «варягами» ассоциировали все население католического Запада. Византийские источники различают варягов (варангов) и норманнов-скандинавов. Рассказ о призвании варягов славянскими (ильменские словене, кривичи) и угро-финскими (чудь, меря, весь) племенами помещен в «Повести временных лет» под 862 годом.

сказе о древлянском восстании 945–946 гг. (в связи с попыткой князя Игоря дважды в году, вопреки обычаю, собрать дань. – *Прим. ред.*) хищничеству Игоря, князя «русского», противопоставлено заботливое отношение древлянских князей к благосостоянию соплеменников. Киевский летописец, иронически настроенный по отношению к древлянам, не оспаривает того, что местное управление в древлянской земле действовало весьма эффективно.

Естественно, на практике власть и общины противостояли друг другу, старались обойти признанные нравственные нормы. Однако сами эти нормы изменялись медленно, а, например, внешнеполитические успехи князей Олега, Святослава или Владимира привлекали в их дружины молодежь из разных племен. При этом не менялся характер взаимоотношений князя и его дружины с племенами, уплачивавшими традиционную дань. Ничего такого, что могло бы в корне изменить жизнь подвластных племен, ни киевский, ни местные князья привести не могли.

В древнейших и средневековых государствах сознание господствующих слоев и рядовых тружеников было религиозным. Степень этой религиозности была существенно различной у разных народов, изменялась к тому же от эпохи к эпохе. Как правило, религиозность шире распространялась при ухудшении экономического положения, при обострении внутри- или внешнеполитической ситуации, а верования в таких случаях принимали мрачную окраску. К тому же разные социальные группы устраивали различные верования, что неизбежно приводило к их столкновениям и борьбе. Вместе с тем новые верования преломлялись традицией, передаваемой от поколения к поколению. Некоторые верования и представления оказывались настолько слитыми с самим характером народа, что никакая смена религий была не в состоянии устранить и вытеснить их.

С последним обстоятельством связано столь часто встречаемое затруднение: как размежевать религию и культуру? Культура древних обществ имела не просто религиозную окраску, она часто была неотделима от религии, являлась ее внешним проявлением. Роскошные храмы – не просто омертвление капиталов и средство наживы жрецов и священников. В них запечатлевались также эстетические потребности, стремление к прекрасному, великолепному, – стремление, свойственное людям любой эпохи. Однако даже в специальных работах то и другое не всегда удается разграничить, в результате чего либо традиции культуры предстают производными от религии, либо религия подается как обязательная форма культуры Средневековья.

Указанное необходимо иметь в виду, знакомясь с разными представлениями о ходе христианизации Руси. Так, первая проблема – соотношение христианства и язычества. До середины XIX в. этой темы почти не касались, поскольку Церковь не позволяла их сравнивать как нечто равноценное. Язычество представлялось в духе поучений первых христианских проповедников. Внимание к язычеству резко возросло в связи с развитием национального самосознания, и именно тогда началось собирание народных сказаний, песен, пословиц, запись обычаев. Неожиданно обнаружилось, что и в XIX в. русский крестьянин, особенно где-нибудь на Севере или в Сибири, где меньше сказывался гнет государственного механизма, оставался в большей степени язычником, чем христианином.

Насколько было трудным даже во второй половине XIX в. выявлять исконные народные верования, показывает судьба одного из выдающихся деятелей русской культуры столь богатого на таланты XIX столетия – фольклориста, историка и этнографа, историка литературы А.Н. Афанасьева. Автор собрания «Русских народных сказок», «Народных русских легенд», «Русских заветных сказок» и трехтомного монументального труда «Поэтические воззрения славян на природу» был уволен за свою деятельность в 1862 г. из Главного архива иностранных дел с запрещением впредь состоять на государственной службе. (Как установил российский писатель и историк Н.Я. Эйдельман, А.Н. Афанасьев и ряд близких к нему сотрудников журнала «Библиографические записки», который он редактировал, были тайными корреспондентами А.И. Герцена. Те материалы, которые не могли быть опубликованы в России по цензурным соображениям, переправлялись за границу и позднее появлялись в «Полярной звезде» и других неподцензурных изданиях. В результате Афанасьев был уволен со службы по обвинению «в сношениях с лондонскими пропагандистами». – *Прим. ред.*) В литературе существуют определенные разногласия в установлении происхождения и функций отдельных божеств, а также этимологии их имен. Так, имя Волос (Велес) в славяно-русской мифологии, поясняемое как «скотий бог», не обязательно связывать с позднейшим пониманием слова «скот». В языках кельтской группы, оказавших большое влияние на Центральную и Северную Европу, «скот» означал богатство, деньги. И в ранних русских источниках – договорах Руси с греками – божество это связывалось с купеческой частью русского посольства, подобно тому, как Перун – с княжеской дружиной. Об отдельных божествах и в недавнее время писали немало, особенно в связи с исследованием языческого пантеона в «Слове о полку Игореве». Из крупных работ можно назвать книгу В.В. Иванова и В.Н. Топорова «Исследования в области славянских древностей» (М., 1974), правда, суженную до «лексических и фразеологических вопросов реконструкции текста» (подзаголовок книги). Иной аспект славянского язычества рассмотрен в книге Н.Н. Белецкой «Языческая символика славянских архаических ритуалов» (М., 1978).

Крупнейшим исследованием по древнерусскому язычеству является двухтомник академика Б.А. Рыбакова «Язычество древних славян» (М., 1980) и «Язычество древней Руси» (М., 1987). Автор обстоятельно рассматривает процесс приспособления христианства к язычеству, ассимилируя языческие празднества путем переосмысления их символики и включения в структуру церковной иерархии. То же самое относится к повседневному быту, на расхождение которого с ветхо- и новозаветными нормами приходилось закрывать глаза. Оригинален очерк о языческой реформе киевского князя Владимира, хотя обилие в пантеоне божеств индоиранского (или индоарийского?) происхождения требует, видимо, дополнительных изысканий и объяснений. (Еще до Крещения Руси князь решил превратить народные языческие верования в государственную религию и для этого насильно установил в Киеве и Новгороде культ главного дружинного бога Перуна. – *Прим. ред.*) В плане основной проблематики особый интерес представляют факты и соображения о борьбе язычества и христианства в Киеве X в. Как известно, у славян умерших сжигали. В Поднепровье с конца IX в., особенно в верхних социальных слоях, появились погребения с трупоположениями.

Объясняться это может либо вторжением новых этносов, либо распространением иных верований. Обычно принималось первое, поскольку обряд явно сохранялся языческий. Но С.С. Ширинский указал на одновременные параллели: тот же обряд отмечается на ранних христианских могильниках Великой Моравии².

Наибольшие трудности для уяснения природы названных погребений вызывает сохранение обряда человеческих жертвоприношений, точнее, захоронений вместе с дружинником женщины (рабыни, жены или наложницы). Поскольку христианство человеческих жертвоприношений не допускало, речь может идти о какой-то ереси, не контролируемой ни Римом, ни Константинополем. Связи с Моравией в данном случае служат дополнительным аргументом против попыток объяснить киевские дружинные погребения скандинавской экспансией. Существенны они и потому, что в Моравии конца IX века шла острая борьба разных направлений внутри христианства, а также потому, что имеется много данных о тесных контактах Руси с западными славянами.

Во втором томе Б.А. Рыбаков уточнил некоторые ранее высказанные им соображения, оспаривавшиеся оппонентами, в частности по вопросу о соотношении язычества и христианства. Именно полемическая заостренность против клерикальной традиции побуждала автора подчеркивать общее, свойственное и язычеству, и христианству. Речь, безусловно, идет о вариантах религиозной идеологии. Но при этом общем им свойственны и различия, которым не обязательно придавать оценочный характер. Язычество в целом ближе к природе, чем христианство, поскольку для древнего человека основной была именно проблема взаимоотношения с природой. Язычество оставалось неистребимым именно потому, что в нем в спрессованном и мистифицированном виде отражался весь жизненный путь крестьянина-общинника: цикл сельскохозяйственных работ, домашний быт, сельские сходы, свадьбы и похороны. Христианство родилось в обществе, расколотом на классы, в обществе с обостренными социальными противоречиями. Задача примирения этих противоречий оказывалась главной в христианстве.

Хорошо известна формула Ф. Энгельса, что государство появляется, дабы «общество не пожрало друг друга в бесплодной борьбе». Язычество не имело противоядия от развития социальных антагонизмов, поскольку родилось в то время, когда таких антагонизмов еще не было. Христианство появилось как своеобразный общественный отклик на усиливающийся антагонизм, именно такой антагонизм, который был готов поглотить общество. Как правило, обострение социальных антагонизмов внутри конкретных обществ приводило к усилению и межэтнических столкновений, которые также грозили полным истреблением целых племен и народов. Как указал в свое время Ф. Энгельс, христианство потому и получило – и сравнительно легко получило – перевес по сравнению со всеми языческими верованиями, что обращалось оно ко всем народам без различия и к людям разных сословий тоже без различия. Именно в этих обращениях заключа-

² См.: Ширинский С.С. Археологические параллели к истории христианства на Руси и в Великой Моравии // Древняя Русь и славяне. М., 1978. С. 203–206.

лось то позитивное содержание, которое позволило Ф. Энгельсу сравнивать раннее христианство с рабочим движением XIX в.³

В советской литературе часто встречалось мнение, что христианство было призвано освятить существующие феодальные отношения. Это не совсем точно. Христианство застало антагонистические отношения, исходило из них, но видимой его задачей являлось не освящение, а смягчение существовавших противоречий. К эксплуататору христианство обращается с угрозой кары на «том свете», к эксплуатируемому – с обещанием «воздаяния» за горести, пережитые на земле. И наказание, и награда переносятся из жизни земной на небо. Но религиозное сознание так или иначе откликалось и на то и на другое. Не случайно, что часто христианство принимали те правители, которые поначалу с ним самым суровым способом боролись. Борьбой с христианством начинал правление римский император «равноапостольный» Константин I Великий (IV в.), с борьбы против христиан начинал спустя более чем шесть столетий и Владимир I Святославич. И тот и другой по одним и тем же причинам от борьбы с христианством перешли к его насаждению.

Христианство родилось как религия угнетенных, поэтому господствующий класс принял его лишь тогда, когда сумел «дополнить» его «необходимыми» толкованиями, запутать, привесив, в частности, к Новому завету Ветхий завет, оправдывающий и рабовладение, и межплеменной антагонизм. Искусственное соединение противоположных идей открывало в будущем простор для самых различных толкований и возможность использования христианства в различных по устремлениям социальных движениях. Синкретизм христианства, соединение в нем противоречивых воззрений затрудняет оценку его как целого, побуждает проводить различия между разными пониманиями христианства.

Все же, оценивая социальную роль христианства в целом, всякий раз следует иметь в виду возможную альтернативу. Подобно тому как государство выполняет прогрессивную роль до тех пор, пока примирение противоречий выгодно для общества в целом, так и христианство прогрессивно, пока способствует консолидации общества. На определенном этапе развития антагонистического общества, однако, противоречия также принимают антагонистический характер, и попытки примирить их ведут лишь к гниению общества и даже прямому регрессу. Именно таковым стало состояние общества в период кризиса феодализма, когда и в организации самой христианской Церкви потребовались изменения, что нашло выражение, например, в Реформации.

На практике часто бывает трудно разделить положительные и отрицательные стороны одного и того же явления. Нередко в самом положительном заложено отрицательное, и отрицательное может являться спутником положительного. Такова вообще диалектика развития. Потому-то так трудны однозначные оценки, и потому сама однозначность зачастую является показателем неточности, недостаточной глубины проникновения в явление.

³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 307; Т. 22. С. 467–469.

На старую дворянскую и церковную историографию долгое время влияло современное ей положение: русская Церковь как ветвь и наследница константинопольской Церкви противостояла Риму. Это представление уходило корнями в прошлое. Между тем уже главный источник по истории Древней Руси вообще и Крещения ее в частности – «Повесть временных лет» – исключает возможность такого решения вопроса.

На «Повесть временных лет»² (называемую иначе «Начальной летописью») долгое время смотрели как на сочинение монаха Нестора, жившего в конце XI – начале XII в. Один автор – значит, должна быть и одна версия, а если где-то встречаются противоречия, значит, виновны переписчики. «Очищение» Нестора долго оставалось первоочередной задачей исторического исследования. И опять-таки лишь с середины XIX в. стало ясно, что мнимый «Нестор» – в действительности свод, сборник, коллективный труд, начатый значительно ранее XII века и редактировавшийся, возможно, и позднее. Одним из главных текстов, в котором ясно обнаруживалось различное происхождение отдельных летописных статей, явился рассказ о Крещении Руси.

В летописи повествование о Крещении Руси рассредоточено между 6494–6496 (986–988) гг., и акт крещения князя Владимира отнесен к последнему, 988 году. При этом, пересказав версию о крещении князя в Корсуни (Херсонес в Крыму), летописец полемизирует с иными версиями: «Се же не сведуще право, глаголют, яко крестился есть в Киеве, инии же реша в Василеве, друзии же инако скажут». Таким образом, летописец, приверженец корсунской версии, оспаривает версии о крещении Владимира в Киеве или в Василеве. Были ему известны и иные версии, о которых он предпочел не упоминать.

Такая путаница тем более примечательна, что в рассказе о печерских подвижниках, относящемся к 1074 г., в летописи упоминается монах «именем Еремия, иже помняше крещенье земли Русьския». С другой стороны, от XI в. до нас дошел один памятник – «Память и похвала Владимиру» Иакова-мниха³, в котором крещение Владимира отнесено ко времени за два года до похода на Корсунь.

Еще К.Н. Бестужев-Рюмин, доказывая сводный характер «Начальной летописи», выразил сомнение в том, что компилятивный рассказ о крещении Владимира можно отнести к XII в.: ему представлялось, что это было сделано более ранним летописцем⁴. А некоторое время спустя Е.Е. Голубинский пришел к заключению, что летописная повесть «есть позднейший вымысел, и при этом даже вымысел, по всей вероятности, не русский, а греческий»⁵.

Отметим, что отечественная историография по данной теме изобилует отсылками к исследованиям российского филолога А.А. Шахматова (1864–1920). Более двадцати лет этот ученый занимался летописями, ставил даже задачу реконструкции древнейших летописных сводов, пока не понял, что эта задача неразрешима в силу

² О «Повести временных лет» см., например: «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков. С. 270–280, 315–317.

³ О «Памяти и похвале Владимиру» Иакова-мниха см.: Там же. С. 286–290, 319.

⁴ См.: Бестужев-Рюмин К.Н. О составе русских летописей до конца XIV в. СПб., 1868. С. 58.

⁵ Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. Т. I. Ч. 1. М., 1901. С. 105.

самой природы летописей как сводов различных сочинений идеологического, а потому неизменно заинтересованного характера. Большая работа А.А. Шахматова посвящена как раз корсунскому сказанию⁶. Уже определение сказания как легенды выражает отношение А.А. Шахматова к летописной версии. Исследователь полагал, что в выделяемом им «Древнейшем своде 1039 г.»⁴ помещался текст «Речи философа»⁵, который он считал памятником болгарской литературы, имевшим в виду крещение греками болгарского царя Бориса. Корсунская легенда, по мнению А.А. Шахматова, сложилась не ранее последней четверти XI в. В основе ее лежала историческая песня. Здесь же, полагал ученый, впервые появился рассказ о блудной жизни и идолопоклонстве князя Владимира, в чем он и усматривал руку грека или грекофила, стремившегося принизить киевского князя.

Работы А.А. Шахматова по летописанию имели самый широкий отклик, найдя и ревностных сторонников, и решительно отвергавших их противников. Спор этот перешел и в советское время примерно с теми же оценками, причем некоторые авторы даже пытались поставить знак равенства между методологией А.А. Шахматова и диалектическим материализмом. Последнее, конечно, неверно. В методологическом отношении А.А. Шахматов не выходил за пределы позитивизма и неокантианства, господствовавших в буржуазной науке начала XX в. Критика же его работ с позиций позитивизма объяснялась наклонностью ученого к гипотетическим построениям, не имевшим под собой достаточных фактических оснований.

В числе последователей А.А. Шахматова можно назвать известных историков древнерусского государства М.Д. Приселкова и А.Е. Преснякова. В числе критиков были некоторые византинисты, последователи В.Г. Васильевского, известного специалиста по истории Византии (с этой точки зрения исследование о корсунском сказании подверг критике С.П. Шестаков⁷), некоторые церковные историки, отстаивавшие традиционное представление о каноническом летописном тексте, а также Н.К. Никольский, имевший свой взгляд и на историю древнерусской письменности, и на происхождение древнерусского христианства.

Большинство работ Н.К. Никольского с критикой взглядов А.А. Шахматова вышли уже в советское время, и сам он объяснял уклонение от прямой полемики с А.А. Шахматовым в предшествующий период поисковым характером работ послед-

⁶ См.: Шахматов А.А. Корсунская легенда о крещении Владимира // Сб. статей, посвященных В.И. Ламанскому. Ч. 2. СПб., 1908. С. 1029–1153. Выводы изложены также в его книге «Разыскания о древнейших русских летописных сводах» (СПб., 1908. С. 133–161).

⁴ *Древнейший свод 1039 г.* – предположительный летописный памятник в составе «Повести временных лет». А.А. Шахматов «Древнейшим сводом» называл наиболее ранние сведения, составленные до 1039 г. (см.: Шахматов А.А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах: С приложением двух вариантов текста «Начала земли Русьския». СПб., 1908. В приложении А.А. Шахматов издал реконструкцию «Древнейшего свода 1039 г.» в редакции 1073 г.).

⁵ «Речь философа» – содержится в «Повести временных лет». Это изложение всемирной истории с христианской точки зрения. Оно было сделано в форме речи, обращенной к киевскому князю Владимиру Святославичу с целью убедить его принять христианство.

⁷ См.: Шестаков С.П. Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906 // Журнал Министерства народного просвещения (далее: ЖМНП). Ч. 13. 1908. Январь.

него. Действительно, А.А. Шахматов постоянно менял свое представление о летописании и взаимоотношении отдельных сводов, так что и до сих пор встречаются работы, в которых отстаиваются «шахматовские» положения, самым им давно отвергнутые. Обычно А.А. Шахматова упрекали в недостаточном внимании к собственно историческому обоснованию своих концепций. В этом направлении шла критика и со стороны Н.К. Никольского. Исследования последнего тем более интересны, что речь в них идет прежде всего о памятниках, содержащих сведения о Крещении Руси.

Специальную работу о Крещении Руси в связи с проблемами начального летописания опубликовал Р.В. Жданов⁸. В ней также продолжалась полемика с А.А. Шахматовым. Автор заново рассматривал русские источники, рассказывавшие о крещении, уточнял или оспаривал отдельные наблюдения предшественника. Принципиальное значение имели два положения Р.В. Жданова. Одно из них – методологического характера: он отметил сужение А.А. Шахматовым понимания источника лишь как непосредственной текстуальной зависимости от другого письменного документа, при котором не учитывалось более общее влияние идей и настроений. Другое положение касалось оценки корсунского сказания. Р.В. Жданов не согласился с оценкой его как греческого или грекофильского памфлета, увидев в нем, напротив, прославление Владимира. Позднее эту поправку принял и Д.С. Лихачев, в целом следовавший схеме А.А. Шахматова⁹. Приняты были эти соображения также Л. Мюллером и А. Поппэ, стремившимися доказать изначальную зависимость русской Церкви от Константинополя¹⁰.

Соединение в летописи заведомо разных версий о Крещении Руси, вытеснение позднейшими из них каких-то более ранних само по себе уже предопределяло расхождение мнений специалистов о том, где и от кого было принято христианство Владимиром и вообще о том, откуда шли проповедники христианства на Русь. Византийская версия господствовала долгое время как аксиома, но со временем потребовались доказательства ее оправданности. Эти доказательства попытался найти В.Г. Васильевский.

В.Г. Васильевский (1838–1899) – замечательный русский византист, многие работы которого появились до работ А.А. Шахматова и не потеряли значения до сего времени благодаря огромной эрудиции автора, общей широте кругозора и чувству меры, помогавшему избегать как легковерия, так и гиперкритицизма. Не знал В.Г. Васильевский еще и наиболее близкого к описываемым событиям автора – арабского историка XI века Яхьи Антиохийского (ибн-Саид ибн-Батрик), но, сопоставляя данные арабских историков ал-Мекина, который жил в XIII веке, и Ибн-ал-Атира (конец XII–начало XIII вв.), он достаточно точно предположил его существование.

Достоинство исследования В.Г. Васильевского (как и всех его исследований) заключается в четком разделении фактов на достоверные, вероятные и возможные.

⁸ Жданов Р.В. Крещение Руси и Начальная летопись // Исторические записки. Т. 5. М., 1939.

⁹ См.: Повесть временных лет (далее: ПВЛ). Ч. 2: статьи и комментарии Д.С. Лихачева. М.; Л., 1950. С. 89–90, 336.

¹⁰ Müller L. Zum Problem hierarchischen Status und der jurisdiktionellen Abhängigkeit der russischen Kirche vor 1039. Köln; Braunsfeld, 1959; Poppe A. Uwagi o najstarszych dziejach kościoła na Rusi // Przegląd historyczny. T. LV. Z. 3. Warszawa, 1964.

К первой категории он относил вывод о том, что в 986–989 гг. между Византией и Русью был заключен договор о союзе, скрепленный браком русского князя с сестрой императоров и связанный с крещением Владимира. Но ученый отметил и то, что ни византийские, ни русские источники ничего не говорят ни об этом союзе, ни о крещении Владимира именно византийскими миссионерами, хотя, например, византийские писатели Лев Диакон (родился до 950 г., умер около 1000 г.) был современником событий, а Михаил Пселл (1018 – около 1078 или позже) отстоял от них совсем недалеко.

В.Г. Васильевский указал и на противоречивость русских источников. Он, в частности, отдавал явное предпочтение «Памяти и похвале» Иакова перед летописью, т.е. признавал, что Корсунь Владимир брал, будучи крещеным. Так, ставились под сомнение летописный рассказ о взятии Корсуни и связанное с этим крещение князя. Но сам летописный рассказ рассматривался автором как относительно цельное произведение летописца XII в.: сводному характеру русских летописей ученый должного значения не придавал.

Таким образом, В.Г. Васильевский, дав вроде бы прочное основание для объяснения условий проникновения византийского христианства на Русь, вызвал и сомнения в том, что дело обстояло именно так. Поиски иных объяснений становились неизбежными, и сторонники византийской версии чаще всего старались снять или обойти оговорки ведущего византиниста.

Византийскую версию принял и ряд советских ученых. Правда, в большинстве работ вопросу об источниках русского христианства особого значения не придавалось: внимание сосредоточивалось на социальной обусловленности принятия христианства как религии классового общества. Но при этом молчаливо признавалось, что шло христианство именно из Византии. Пожалуй, самую крайнюю позицию в этом отношении занимал С.В. Бахрушин, крупный специалист в источниковедении и историографии, выступивший со специальной статьей в канун 950-летия Крещения Руси¹¹.

Пафос статьи С.В. Бахрушина, однако, не исследовательский, а публицистический. Ученый полемизировал с попытками экстраполировать на прошлое борьбу с религиозным сознанием, активно проводившуюся в 1920–1930-е гг., и настаивал на прогрессивности акта крещения как способа укрепления развивающихся феодальных отношений и средства усвоения передовой византийской культуры. В результате он переоценил роль Византии, ее влияние на культуру Руси и недооценил местную культуру, на что справедливо указал И.У. Будовниц¹². Последний, в свою очередь, заострив внимание на социальном аспекте христианизации, полемизируя с мнением старой историографии о самоценности христианства, сводил фактически на нет внешнеполитическое значение крещения, связи его с традиционными культурными контактами.

¹¹ См.: Бахрушин С.В. К вопросу о крещении Киевской Руси // Историк-марксист. 1937. № 2. С. 40–76.

¹² См.: Будовниц И.У. К вопросу о Крещении Руси // Вопросы истории религии и атеизма: сб. статей. М., 1955. С. 407.

Обращает на себя внимание и монография советского византиниста М.В. Левченко, придерживавшегося византийской версии. Он рассматривал весь комплекс проблем, связанных с русско-византийскими отношениями раннего периода, в рамках которого Крещение Руси явилось как бы эпизодом. Остановился он также на известиях о Крещении Руси в IX в. Книга была написана в период наиболее острой борьбы с норманизмом (норманнской теорией), а потому автора иногда излишне отвлекал этот аспект историографии Древней Руси. Однако именно поэтому в книге довольно обстоятельно были рассмотрены данные, которыми обычно доказывалось, что Русь была известна Византии задолго до так называемого «призвания варягов». Правда, автор увлекался полемикой с мнением о существовании Азово-Тмутараканской Руси, в результате чего все сведения о «крещениях Руси» в IX в. относятся к Поднепровью или же представляются сомнительными, а данные о митрополии Росия, известной с IX в., обесцениваются. (По византийским источникам, с 862/863 г. существовала «епархия Росия», впоследствии «митрополия Росия» Константинопольского патриархата. – *Прим. ред.*) В сущности, главным аргументом против существования такой Руси у М.В. Левченко являлось отсутствие следов пребывания славян в Приазовье в IX в. и настороженность по отношению к «готской теории»⁶, выдвигавшейся в свое время В.Г. Васильевским и Е.Е. Голубинским для объяснения сведений о росах в Крыму. Действительно, росы не были разновидностью готов. Но и славянами они, очевидно, не являлись¹³.

В отличие от В.Г. Васильевского, М.В. Левченко принял именно корсунскую версию крещения Владимира, заодно возражая против отделения самого Корсуна от Византии. Настаивал автор и на том, что изначально на Руси устанавливается византийская митрополия. Это положение является одним из наиболее спорных и важных при уяснении истоков древнерусского христианства.

Болгарская версия представлена книгой М.Д. Приселкова (1881–1941), вышедшей в 1913 г. и так или иначе подтверждавшейся автором в советское время. М.Д. Приселков, как о нем справедливо говорили, «весь вышел» из Шахматова, у которого заимствовал и саму болгарскую версию.

Во всяком случае, так можно было понять Шахматова, отвергавшего корсунскую легенду как тенденциозную византийскую версию, призванную заменить действительную, и считавшего «Речь философа» памятником болгарской литературы, возникшим как сказание о крещении царя Бориса в IX в. Позднее, в отклике на работу Приселкова, Шахматов разъяснял, что болгарское влияние он относит к периоду

⁶ Голубинский доказывал, что под русскими, нападавшими на Константинополь в середине IX в. (по данным наших летописей – в 852 и 866 гг., патриарха Фотия – в 860 г.), должны подразумеваться руссы азовско-черноморские или азовско-крымские. Васильевский отождествлял русских IX в., нападавших на Амастриду, Сурож и Константинополь, с тавроскифами, а этих последних – с готами, готаланами и валанготами (см.: *Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. Т. I. Ч. 1. М., 1901. С. 42; Васильевский В.Г. Жития св. Георгия Амастридского и Стефана Сурожского // Летопись занятий Археографической комиссии. Т. IX. СПб., 1893. С. ССХС III-СССІ).*

¹³ Ср.: *Талис Д.Л. Росы в Крыму // Советская археология (далее: СА). 1974. № 3; Трубачев О.Н. Лингвистическая периферия древнейшего славянства: индоарийцы в Северном Причерноморье // Вопросы языкознания. 1977. № 6.*

до крещения, а не после него. Правда, каким путем исследователь пришел к такому выводу, осталось непонятым.

О культурных связях с Болгарией IX–X вв. свидетельствуют многие факты. На Руси получили распространение отдельные болгарские памятники письменности, с Болгарией роднила Русь и сама письменность. Затруднение обычно вызывало то обстоятельство, что в 972 г. Восточная Болгария была завоевана Византией, а о связях с Македонской державой, возникшей на территории Западной Болгарии и просуществовавшей до 1018 г., сведений нет. М.Д. Приселков попытался перешагнуть через этот разрыв в исторических источниках рядом допущений, в числе которых значился и авторитет Охридского¹⁷ патриаршества в конце X – начале XI в.

Как это часто бывает, энтузиазм последователей обнажает слабости концепции убедительнее, чем его критика. М.Д. Приселкова многие упрекали за гипотетичность построений, шаткость исходных посылок, но едва ли не самая суровая критика исходила именно от А.А. Шахматова. Построения М.Д. Приселкова наиболее слабыми оказались как раз в той части, где он выдвигал гипотезы, исходя из также гипотетических шахматовских реконструкций летописных текстов, и А.А. Шахматов напомнил, что опираться надо на реальный источник, который ни в коей мере не могут заменить «рабочие гипотезы». Указал он и на то, что его реконструкции можно принимать только в определенной системе аргументов и предложений, однако вырванные из системы те же самые аргументы никакого значения не имеют¹⁴.

Вместе с тем А.А. Шахматов не возражал против самой болгарской версии. Более того, он указал на не учтенные последователем факты, которые, по его мнению, значительно больше способствовали бы обоснованию самой идеи, нежели отсылки к гипотетическим реконструкциям. Еще более решительно поддержал основную идею А.Е. Пресняков¹⁵. Мнение этого ученого тем более авторитетно, что как специалиста его отличало как раз тонкое источниковедческое чутье.

О тесных связях с Болгарией в культурном, а отчасти и политическом отношении писали многие советские ученые. Важными считал их и М.В. Левченко, неизменно привлекали они внимание М.Н. Тихомирова¹⁶. Вопрос заключался лишь в том, как оценивать эти связи, с какими именно периодами и событиями их отождествлять. Мысль о зависимости русской Церкви от Охридского Патриархата была отвергнута практически всеми. Помимо слабости отдельных аргументов не убеждал и основной, исходный тезис М.Д. Приселкова о выборе приемлемого варианта подчинения: можно понять, например, желание привлечь миссионеров, получить книги, но трудно представить, чтобы правитель огромного и могучего государства только и думал о том, как бы ему стать на сносных условиях под чье-то начало, хотя бы только в церковном отношении.

¹⁷ Охрида – город на западе Болгарского царства, в период с 972 по 1018 г. – столица государства и центр Болгарского патриархата.

¹⁴ См.: Шахматов А.А. Заметки к древнейшей истории русской церковной жизни // Научный исторический журнал. 1914. Т. II. Вып. 2. № 4. С. 30–61.

¹⁵ См., например: Пресняков А.Е. Организация Церкви на Руси при Владимире // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков. С. 227–244.

¹⁶ См.: Тихомиров М.Н. Древняя Русь. М., 1975. С. 268, 272 и др.

Западнославянская версия представлена работами Н.К. Никольского (1863–1935); в известном смысле к ним примыкают и труды М.Н. Тихомирова. По существу проблема первоначальной организации русской Церкви целиком увязывается с этой версией.

Научная деятельность Н.К. Никольского развивалась параллельно с изысканиями А.А. Шахматова и являлась открытой или скрытой полемикой со всеми его построениями. Из ученых, сформировавшихся в дореволюционное время, Н.К. Никольский ближе всех подошел к пониманию механизма взаимодействия бытия и сознания, к пониманию того, что письменные памятники являются отражением определенных общественных идей, природа и происхождение которых в принципе могут быть выявлены. Будучи убежденным, что почти все внелетописные произведения, созвучные летописям, являются извлечениями из последних, А.А. Шахматов не особенно интересовался их происхождением. Н.К. Никольский, напротив, считая их источниками летописных сводов, настойчиво искал их в рукописных сборниках и был вознагражден целым рядом ценнейших находок. Особенно важны находки отдельных повестей, вошедших в состав летописей и переработанных летописцами, в числе которых «Слово о том, како крестися Володимир, возмя Корсунь»⁸.

Н.К. Никольский тоже отталкивался от некоторых выводов А.А. Шахматова, но именно отталкивался. Он соглашался с тем, что летописцы – грекофилы и норманисты – тенденциозно, вплоть до прямых вымыслов, освещали события, но отсюда следовал логически оправданный вывод: надо отыскивать источники с концепциями и представлениями, которые отвергались.

Разумеется, наблюдения А.А. Шахматова служили для Н.К. Никольского лишь поводом направить внимание в другую сторону, отыскать точки соприкосновения с авторитетным оппонентом. Вместе с тем в своей концепции он исходил из всего настроения древнерусской письменности, искусства и отражаемого в них быта. Н.К. Никольский осуждал своих коллег за невнимание к идейному содержанию рукописей, за ограничение исследований «анализом языка, литературными параллелями и вопросами литературной истории». Прямой вызов бросал он и духовным академиям, в которых история Церкви превращалась в схоластику и само обсуждение изменений в церковной идеологии, а тем более допущение возможности сосуществования разных вариантов вероучения исключались. «И в летописи, и в житиях, и в былинах, – подчеркивал он, – христианство Владимира одинаково обрисовывается как вера, свободная от аскетического ригоризма⁹»¹⁷. Владимир, по Никольскому, принял то, что не стесняет жизнерадостности и отличается блеском ритуала. Ученый указывает, что при Владимире и его сыне Ярославе русское христианство было проникнуто светлым и возвышенным оптимизмом мировой религии. Н.К. Никольский оговаривался, что «следы такого же религиозного оптимизма мы находим в X в. в Болгарии (например, у Космы Пресвитера). Идеология христианства

⁸ «Слово о том, како крестися Володимир, возмя Корсунь» – см., например: «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков. С. 281–284, 318–319.

⁹ *Ригоризм* – суровое, непреклонное соблюдение каких-либо принципов, правил нравственности, предписаний.

¹⁷ Никольский Н.К. О древнерусском христианстве // Русская мысль. Кн. 6. СПб., 1913. Июнь. С. 11.

времени Владимира, следовательно, ничуть не была доморощенным продуктом»¹⁸. Но истоки этой оптимистической идеологии он искал все же не на болгарской, а на западнославянской почве. Болгария сама служила своего рода ареной соперничества двух разных потоков, один из которых шел из Византии, а другой от тех же западных славян.

Таким образом, основанием для поисков особых истоков русского христианства для Н.К. Никольского служило не столько молчание летописей о раннем устройстве Церкви и даже не тенденциозное вмешательство прогреческих авторов, сколько сам дух древнерусского христианства, враждебный аскетизму, который не мог быть привнесен из Византии. Поиски истоков в конечном счете привели автора к Великой Моравии и наследию славянских просветителей Кирилла и Мефодия, о чем он писал в своем неоконченном исследовании «Повести временных лет»: «В IX, X и XI вв. не Византия и Болгария, а Мораво-Паннония (Угория, или Венгрия), Чехия и Польша были ближайшими соседями русских племен, а Моравия была и наиболее ранним очагом кирилло-мефодиевской письменности, послужившей основным зерном для всех славянских культур; с другой стороны, скрещивание культур принадлежит к числу могучих исторических факторов, действие которых простирается на самые разнообразные стороны быта народностей и без изучения которых невозможно обнаружить историко-литературные процессы, происходившие в отдаленные от нас времена»¹⁹.

У западнославянской версии несколько меньше последователей, нежели у византийской и болгарской, но она моложе, а потому резервы ее далеко не исчерпаны. В числе последователей Н.К. Никольского можно назвать Н.Н. Ильина, рассматривавшего, правда, лишь частный сюжет: происхождение летописной статьи 6523 (1015) г.²⁰ Мысль о связи древнерусского христианства с кирилло-мефодиевской традицией развивает в ряде статей Ю.К. Бегунов²¹. В самой «Речи философа» выявились черты не только болгарские, но и моравские²². На некоторые другие наблюдения и факты, усиливающие западнославянскую версию, будет указано ниже, тем более что с ней пересекается в чем-то и еще одна версия – собственно римская, а также самым тесным образом связана проблема первоначальной организации русской Церкви.

Римская, католическая версия представлена критическим трудом Б.Я. Рамма, посвященном отношениям Руси с Папской курией. Эта версия слабее других, поскольку нет никаких источников, которые могли служить основаниями для «привязывания» Руси к Риму. Тем не менее за ней стоит довольно длительная историографическая традиция.

¹⁸ Никольский Н.К. О древнерусском христианстве. С. 13.

¹⁹ Никольский Н.К. К вопросу о следах мораво-чешского влияния на литературных памятниках домонгольской эпохи // Вестник АН СССР. 1933. № 8–9. С. 5.

²⁰ См.: Ильин И.И. Летописная статья 6523 года и ее источник. М., 1957.

²¹ См.: Бегунов Ю.К. Русское Слово о чуде Климента Римского и кирилло-мефодиевская традиция // Slavica. [Praha.] 1974. R. XLIII. S. 1.

²² См.: Львов А.С. Исследование Речи философа // Памятники древнерусской письменности: язык и текстология. М., 1968. С. 393.

Римская версия примыкает к норманнской концепции образования Древнерусского государства, и в рамках этой концепции она до известной степени логична. В самом деле, если варяги – это норманны, то, например, варяги-христиане в Киеве середины X в., упоминаемые в договоре Игоря с греками, вполне могли быть католиками. Ссылки на то, что в X веке Рим и Константинополь еще не разошлись на значительное расстояние, не слишком убедительны. Карл Великий в конце VIII века уже предъявил византийской Церкви длиннейший перечень претензий, которые в конечном счете привели два христианских центра к разрыву. С другой стороны, на севере логично искать воздействие не Рима, а именно миссионеров, следовавших в обозе франкских завоевателей, и, например, М.Д. Приселков не сомневался в приверженности варягов-христиан именно Западной Церкви.

Не подлежит сомнению и факт обращения княгини Ольги в 959 г., после принятия ею христианства в Константинополе, к императору Священной Римской империи Оттону I Великому по поводу присылки на Русь миссионеров и епископов (в X в. высшие церковные должности в рамках империи замещались королями и императорами, хотя императорами признавались лишь короли, венчавшиеся в Риме). В 961–962 гг. на Руси побывал епископ Поморья (Померании) Адальберт со свитой пресвитеров, но миссия эта окончилась полной неудачей, так что западные хроники обвиняют хозяев в негостеприимстве и обмане.

Еще в XIX в. было обращено внимание на некоторые латинские черты в древнерусском праве²³. Наблюдения эти были оспорены²⁴, однако впоследствии к ним возвращались вновь и вновь, питая римскую версию.

Отвергая византийскую версию крещения Владимира, Е.Е. Голубинский полагал, что князь был окрещен местными варягами-христианами²⁵. Варягов он признавал за норманнов и, следовательно, допускал, что местная христианская община была ближе к Риму, чем к Византии. Саму «Речь философа», считал Е.Е. Голубинский, мог с одинаковым успехом произнести и греческий, и папский миссионер.

О ведущей роли норманнов в христианизации Руси специально писал Н.И. Коробка²⁶. К его аргументам впоследствии обычно обращались норманисты, стремившиеся «привязать» Древнюю Русь к Риму в религиозном отношении. Автор при этом использовал данные, указывающие на связь Руси с западными славянами, в частности молитву, в которой вместе с Кириллом, Мефодием и чешским Войтехом названы скандинавские святые – Магнус, Канут, Албан, Олаф и Ватулф. Позднее часто обращались к еще одному аргументу – упоминанию в саге о короле Норвегии (с 995 г.) Олафе Трюггвасоне о «совете» принять крещение, поданном им якобы Владимиру.

²³ См.: Суворов И.С. Следы западно-католического церковного права в памятниках древнерусского права. Ярославль, 1888.

²⁴ См.: Павлов А.С. Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках югославянского и русского церковного права. М., 1892.

²⁵ См.: Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. Т. I. Ч 1. С. 129–130.

²⁶ См.: Коробка Н.И. К вопросу об источнике русского христианства // Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук (далее: ИОРЯС). Т. XI. Кн. 2. СПб., 1906. С. 367–385.

Весомый удар норманно-католической версии нанес В.А. Пархоменко. Он указал, что христианство у норманнов распространилось намного позднее, чем на Руси, в XI–XII вв.²⁷, допуская, однако, возможность проникновения католичества через Центральную Европу.

А.А. Шахматов признал, что В.А. Пархоменко «несомненно удалось ограничить роль норманнов в деле насаждения на Руси христианства»²⁸. Впоследствии о латинском участии писали главным образом зарубежные католические авторы, с которыми полемизировал Б.Я. Рамм, но некоторые их аргументы нуждаются в дополнительном рассмотрении и проверке. Есть у этой проблемы и противоположная направленность: если варяги-христиане X в. – не католики, то относятся ли норманны к германцам?

Зависимость путей распространения христианства от реальных международных связей несомненна. Несомненно и то, что на характер утверждавшегося христианства влияли как местные этнические традиции, так и состав господствующего класса. В 70-х и начале 80-х гг. XX в. в советской археологической, лингвистической и отчасти исторической литературе наблюдался всплеск неонорманизма, связанный отчасти с тем, что в прошлом борьба с норманизмом не всегда велась вполне научными методами²⁹. К норманизму обращались также многие специалисты, ранее с ним воевавшие³⁰. (При этом тем более необходимо, чтобы спор по существу не выходил за академические рамки.)

Для современных норманистов характерна одна очевидная подмена: Русь противопоставляется варягам, а для доказательства германоязычия варягов используются факты, относящиеся к Руси. Традиционный норманизм исходил из тождества варягов и Руси, потому для доказательства германоязычия тех и других могли использоваться данные именно о Руси (посольство народа *рос* в Германии в 839 г., нападение *русов* на Севилью в 844 г., сопоставление Константином Багрянородным названий порогов славянских и *руских*, отождествление *русов* с норманнами у Лиудприанда, *руские* имена из договоров Руси с греками). В отечественной литературе есть сторонники традиционного норманистского взгляда, однако большинство специалистов считают Русь южным, поднепровским или причерноморским племенем, но, тем не менее, относящиеся к Руси характеристики переносят на варягов.

Между тем источники не дают каких-либо оснований для отождествления варягов со скандинавами – германцами. «Повесть временных лет» четко локализует их по южному берегу Балтики – между Польшей и Данией («земля Агнянская» русской летописи). Киевский летописец (видимо, конца X в.) считал «варяжским» и населе-

²⁷ См.: Пархоменко В.А. Начало христианства Руси: очерк из истории Руси IX–X вв. Полтава, 1913. С. 110.

²⁸ См.: ЖМНП. Новая серия. Ч. 52. 1914. Август. С. 347.

²⁹ Обзор некоторых работ см.: Авдусин Д.А. Об изучении археологических источников по варяжскому вопросу // Скандинавский сборник: XX. Таллин, 1975. Норманистские акценты имеются в книге Г.А. Хабургаева «Этнонимия Повести временных лет» (М., 1979), в послесловии и комментариях к переводу книги Х. Ловмянского «Русь и норманны» (М., 1985), написанных Е.А. Мельниковой и В.Я. Петрухиным, а также в других публикациях этих авторов и ряда их коллег.

³⁰ Ср., например: Шаскольский И.П. Норманская теория в современной буржуазной науке. М.; Л., 1965; Он же. Антиномизм и его судьбы // Генезис и развитие феодализма. Л., 1983.

ние Северной Руси, а сами новгородцы, как известно, и новгородским летописцем выводились «от рода варяжска».

Вряд ли нужно пояснять, что ни один серьезный вопрос, связанный с началом Руси, не может быть правильно поставлен без самого внимательного изучения главного источника – «Повести временных лет». Однако часто исходят не от летописи, а от тех или иных иностранных источников, при этом сплошь и рядом игнорируются (но не опровергаются) ранее сделанные выводы. Непонятно, в частности, как можно игнорировать великолепную работу В.Г. Васильевского «Варяго-русская и варяго-английская дружина в Константинополе XI и XII вв.»³¹. Рассуждения о новых списках или уточненных переводах саг ни в коей мере не могут ни заменить, ни отменить уверенного вывода ученого: источники *разделяют* варягов и норманнов. Первый норманн, служивший в дружине варягов в Византии – Болли Боллисон, – находился в Византии в 1027–1030 гг. – почти два столетия спустя после летописного «призвания варягов» и столетием позже упоминания варягов-христиан в Киеве.

На южном берегу Балтики христианство появилось раньше, чем в Скандинавии. Ожесточенная борьба язычества и христианства здесь велась долго – с конца VIII по XII в. На эту территорию претендовало Франкское государство; в конце X – начале XI в. (до присоединения земель балтийских славян к Дании королем Кнудом Великим) здесь существовала саксонская «марка Берингов», т.е. варяжская марка³². Некоторые авторы, например Адам Бременский и Гельмольд, к тому же утверждают, что христианство здесь было разное и что язычники преследовали не вообще христиан, а только христиан-католиков.

Вопрос о первоначальной церковной организации тесно связан с отношениями Руси с другими, прежде всего христианскими, государствами. Неизбежно отражается в организации также и содержание вероучения. Через церковную организацию в значительной мере просматриваются также существовавшие в обществе экономические и социально-политические отношения. В итоге эта проблема оказывается ключевой, вместе с тем пока еще далекой от окончательного решения.

Как было упомянуто, определение корсунской версии как греческого памфлета побуждало искать в другом месте и истоки христианства, и первоначальную форму церковной организации. М.Д. Приселков в значительной степени посвятил свое исследование этому вопросу, хотя собственно организации русской Церкви уделил сравнительно мало внимания. А.Е. Пресняков, внимательно изучив полемику вокруг работы М.Д. Приселкова, учтя, в частности, критические соображения А.А. Шахматова, подтвердил главный вывод исследования: с Византией первоначальная русская Церковь организационно связана не была.

В литературе неоднократно указывалось, что приглашение митрополита из Константинополя означало признание определенной зависимости от Византии. Во всяком случае, византийские императоры неизменно на это претендовали. Никаких

³¹ См.: Васильевский В.Г. Труды. Т. I. СПб., 1908. С. 176–377.

³² Указание на это имеется в генеалогии саксонского рода Веттинов, опубликованной в 23-м томе знаменитых «Монументов германской истории» (Monumenta Germaniae Historica).

следов такой зависимости при Владимире не обнаружено. Вместе с тем, появление греческой митрополии при Ярославе вызвало длительную борьбу вокруг нее, занимавшую весь XI, а отчасти и XII в. (можно указать поставление первого и второго киевских митрополитов Илариона и Климента Смолятича не Константинополем, а Собором епископов).

А.Е. Пресняков соединил наблюдения М.Д. Приселкова и Н.К. Никольского ради поддержания болгарской версии, но указал и на институт десятины, отличавший раннюю древнерусскую Церковь от греческой и болгарской Церквей. Впоследствии были попытки ослабить значение этих выводов. Так, в частности, в работе М.В. Левченко наблюдалось стремление приуменьшить значение отмеченных А.Е. Пресняковым фактов: М.В. Левченко попытался использовать трактат митрополита Леона «Об опресноках» для доказательства того, что митрополия существовала уже при Владимире. Однако в упомянутой выше работе А. Поппэ показал, что Леон жил не во времена Владимира, а столетием позже. Ищет М.В. Левченко и «десятину» в Византии, тогда как государственного значения этот институт в Византии никогда не имел.

Вопрос о «десятине» становится в известной степени узловым в споре о форме церковной иерархии при Владимире. Важно здесь указание на терминологическое соответствие русского термина западнославянским – хорватским терминам.

Естественно, «десятина» используется и католическими авторами для обоснования положения о зависимости ранней русской Церкви от Рима. В книге М. Таубе приведен довольно обстоятельный перечень церковных терминов, сближающих Русь с германо-римским, а не с греческим миром. Таковы понятия «церковь», «алтарь», «агнец», «поп», «пастырь», «пост» и некоторые другие³³, но все эти понятия в том же звучании имеются и в сербскохорватском языке, т.е. ведут не к Риму, а к западным славянам.

М.Н. Тихомиров в конечном счете именно с «десятиной» связывал вывод о «разрыве» Владимира с греческой церковной традицией, поэтому важно глубже осмыслить значение этого понятия и область его распространения в славянском мире. Прояснению этого вопроса служат в том числе и работы Я.Н. Щапова³⁴.

В вышеупомянутых исследованиях Л. Мюллера и А. Поппэ делалась попытка доказать, что Русь изначально входила в сферу влияния Константинопольской Патриархии. Оба автора при этом либо обходили, либо принижали значение контактов Руси с западными странами, в том числе с западными славянами. Против попыток резкого отрыва Руси от Западной Европы возражал еще немецкий ученый Е. Винтер³⁵. В литературе отмечалось влияние кирилло-мефодиевской традиции на названные выше памятники юридического содержания, известные и на Руси³⁶,

³³ Taube M. Rome et la Russie avant l'invasion des Tatars: (IX–XIII siècles). P., 1947. P. 98.

³⁴ См. например: Щапов Я.Н. Церковь в системе государственной власти в Древней Руси: десятина и ее происхождение // «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков. С. 245–257.

³⁵ Winter E. Russland und Papsttum. Bd. 1. Berlin, 1960. S. 20–32.

³⁶ См.: Вашица И. Кирилло-мефодиевские юридические памятники // Вопросы славянского языкознания. Вып. 7. М., 1963. С. 27–33.

а славист В.А. Мошин само начало русского летописания склонен был, подобно Н.К. Никольскому, связывать с той же Моравией. Он, в частности, отмечал, что славянская письменность, как и латинская, придерживалась не сентябрьского, а «благовещенского», мартовского начала года³⁷.

На многочисленные параллели и связи с Западной Европой указывал в ряде публикаций советский ученый М.Ф. Мурьянов³⁸. Работы М.Ф. Мурьянова представляют интерес и в источниковедческом отношении: они указывают на еще слабо использованные резервы.

Споры о характере древнерусского христианства, о путях его распространения, о формах организации велись в основном на материале одних и тех же источников, в основном достаточно давно определившихся. Исключение составляет лишь «Послание епископа краковского Матвея Бернарду Клервоскому» – источник хотя и известный, но для характеристики древнерусского христианства практически не привлекавшийся. Между тем значение его весьма велико, и, может быть, тем более велико, что относится он уже к середине XII в., когда место древнерусского христианства в общей системе христианского мира вполне определилось. Этому документу, возможно, будет отводиться достойное место в последующих исследованиях.

Итак, нетрудно понять, что многочисленные проблемы, связанные с «крещением Руси», не могут быть решены в рамках отдельных статей. Необходимы монографии и по отдельным важным вопросам, и по проблеме в целом (как первый шаг в этом направлении можно рассматривать коллективную монографию «Введение христианства на Руси». М., 1987). Если говорить о главном отличии подхода с позиций диалектического материализма от методологии позитивизма, то оно заключается в исходном пункте исследования. Позитивизм обычно идет «от источника» (вместе с тем на практике каждый ученый имеет тот или иной опыт исследования). Диалектический материализм активно опирается на предшествующий социальный опыт. Это означает, что должны быть осмыслены и систематизированы результаты предшествующих исследований, продуманы теоретические положения, систематизированы факты, установлена связь и субординация между явлениями и целыми исследовательскими сферами. Исследователь должен ясно ощущать механизм взаимодействия бытия и сознания, переплетения идей с разной степенью воздействия их на различные социальные слои. Перед его глазами должна постоянно находиться карта мира, прежде всего христианского мира, и на этой карте ему необходимо четко видеть действительную Русь – государство, общество, народ, с одной стороны, уходящие в прошлое, а с другой – устремленные в будущее.

³⁷ См.: Мошин В. О периодизации русско-южнославянских литературных связей X–XV вв. // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР (далее: ТОДРЛ). Т. XIX. М.; Л., 1963. С. 46.

³⁸ См.: Мурьянов М. Ф. «Звонят колокола вечныя в Великом Новгороде» (славянские параллели) // Славянские страны и русская литература. Л., 1973; Он же. Старославянские метаморфозы западного этиологического сюжета // Духовная культура славянских народов: Литература. Фольклор. История: сб. статей к IX Международному съезду славистов. Л., 1983; Он же. Фрагмент культуры истории древних славян // Советское славяноведение. 1984. № 1; и др.

Ясно, что указанные требования трудно соблюсти в статье, посвященной частному вопросу. Их нелегко выполнить и в монографии, а правильность решения может установить только коллективная исследовательская практика. Однако общие принципы подхода к вопросу могут быть усвоены и рядовым читателем. Ниже предлагаются некоторые соображения о перспективных направлениях в изучении спорных вопросов.

В большинстве исследований об условиях и обстоятельствах Крещения Руси исходят из представления о двух христианских центрах – Константинополе и Риме. На таком представлении также лежит печать последующей конфронтации этих двух центров, по существу поделивших на зоны влияния весь христианский мир. Между тем в рассматриваемый период положение в Европе было намного более сложным. Еще не утратила влияния своеобразная ирландская Церковь, миссионеры которой с VI века наводнили почти все страны Северной и Центральной Европы; еще не исчезли арианские¹⁰ общины – господствующий вариант христианства в эпоху Великого переселения народов (IV–VI вв.). И арианство, и ирландское христианство в Европе практически совершенно не изучены. И с тем и с другим боролись обе Церкви, особенно Римская. У них по существу не осталось наследников, которые стремились бы сохранить о них хотя бы память. Между тем и то и другое когда-то увлекало целые народы и на протяжении многих веков выдерживало тяжелейшую борьбу с имперскими притязаниями, унаследованными от старого Рима двумя ветвями христианства на его пополам расколовшейся территории.

Выше было замечено, что варягов-христиан X в. надо искать не на северном, а на южном побережье Балтики. И хотя главным претендентом на роль «просветителя» было немецкое духовенство, большего успеха достигали здесь ирландские миссионеры. Пока никто из специалистов не попытался использовать для изучения истоков древнерусского христианства каменные кресты, рассеянные по всему северо-западу Руси. Однако у них находится параллель в Ирландии, причем на Руси кресты явно уступают ирландским образцам, отличающимся богатыми и разнообразными резными орнаментами³⁹. Ирландскими по происхождению, как это отметил М.Ф. Мурьянов, являются и колокола, рано (в отличие от Византии) появившиеся в русских церквях. Северогерманский хронист Адам Бременский († после 1081 г.) упоминает «греков» в качестве жителей города Волина (Юлина) – одного из главных центров балтийских славян. Предполагать в этом случае под «греками» византийцев и вообще православных не обязательно, поскольку «греками» средневековые источники нередко называли ирландцев.

¹⁰ *Арианство* – течение в христианстве. Его зачинатель – священник Арий († 336) из города Александрия. Ариане не принимали положение официальной христианской Церкви о единосущности Бога Отца и Бога Сына (Христа). По учению Ария, Христос как творение Бога Отца – существо, ниже его стоящее. Арианство осуждено как ересь Вселенскими соборами 325 и 381 гг., но продолжало удерживаться у готов и других племен на протяжении ряда столетий.

³⁹ Ср.: *Бочкарева М.Н.* Новгородские каменные кресты из собрания Ростовского музея // *Культура средневековой Руси*. Л., 1974. С. 108–109; *Henry F.* Irish High Crosses. Dublin, 1964.

Проявлением ирландского влияния может служить сказание о начале Печерского монастыря (1051 год летописи). Существуют три версии начала монастыря: Житие Феодосия Печерского^{*11}, написанное Нестором, Печерский патерик^{*12} и «Повесть временных лет». В несторовом Житии, в частности, сказано, что монастырь был создан, когда к Антонию собрались 15 человек. По летописи же их было 12. Это небольшое расхождение может иметь принципиальное значение, поскольку лишь устав ирландской Церкви требовал для открытия монастыря наличия 12 иноков⁴⁰.

В «Патерике» Киевского Печерского монастыря сохранился любопытный эпизод, свидетельствующий о борьбе разных течений в этой обители. Монах Никита был обвинен в «прелщении от врага», в наклонности к «жидовству» за то, что он отдавал предпочтение книгам Ветхого Завета перед Новозаветными⁴¹. На самом деле это была обычная практика ирландских миссионеров, которых, кстати, римская Церковь также обвиняла в наклонности к иудаизму за предпочтение текстов, написанных на иврите и греческом, латинском, а также за увлечение ветхозаветной тематикой.

В «Патерике» с удовлетворением отмечается, что Никита избавился от беса и забыл «жидовские книги». Позднее он стал епископом Новгорода, и ревнители византийского православия, видимо, не замечали, что приверженность к той же ереси у него сохранялась. В 1117 г. Никита санкционировал создание монастыря Антония Римлянина, который был, по характеристике М. Ф. Мурьянова, «опорным пунктом католического влияния в Новгороде», однако не просто католического. Согласно Житию Антония, он приплыл в 1106 г. в Новгород из Средиземноморья за три дня на скале, а «плавание на скале является “специальностью” кельтских святых»⁴².

В спорах о следах католического права в русских памятниках важное место принадлежит 76-му вопросу и ответу доместика Антониева монастыря Кирика (ок. 1136). Речь идет о замене епитимий заказными литургиями. А.С. Павлов указал на источник: югославянский епитимийник «Заповедь и устав святых оотец», однако, как разъяснил Н.К. Никольский, восходят эти рукописи к творчеству «апостола Германии» и уроженца Британии Бонифация († 755 г.)⁴³. Истоки здесь в конечном счете ирландские, а посредство – моравское.

^{*11} *Житие Феодосия Печерского* – инока, а затем игумена Киево-Печерского монастыря – написано монахом той же обители Нестором. О времени создания Жития существуют разные точки зрения: А.А. Шахматов и И.П. Ерёмин считают, что оно было написано до 1088 г., С.А. Богуславский датирует его началом XII в. Опубликовано в кн.: *Изборник: сборник произведений литературы Древней Руси*. М., 1969.

^{*12} О «*Киево-Печерском патерике*» см., например: «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков. С. 291–294, 319–320.

⁴⁰ *Морошкин И.Я.* Древняя британская церковь // ЖМНП. Ч. 164. 1872. Ноябрь. С. 71.

⁴¹ См.: *Патерик Киевского Печерского монастыря*. Киев, 1911. С. 91. В ту же ересь впал и монах Киевского Печерского монастыря Лаврентий, говоривший на иврите, латинском и греческом языках.

⁴² *Мурьянов М.Ф.* Русско-византийские церковные противоречия в конце XI в. // *Феодалная Россия во всемирно-историческом процессе*. М., 1972. С. 220.

⁴³ См.: *Никольский Н.К.* К истории славянорусской письменности: заметки и материалы // *Библиографическая летопись*. Кн. III. [Б.м.,] 1917. С. 113–122.

Наступление Рима на ирландскую Церковь приняло тотальный характер при Папе Григории VII (1073–1085)^{*13}. В 1074 г., запрещая браки церковнослужителей, Папа нацеливался прежде всего на богатейшие ирландские монастыри, в которых жили семьями: ирландская Церковь не требовала celibата даже от монахов. На приверженцев ирландско-британской Церкви натравливались полуразбойничьи отряды Вильгельма Нормандского, завоевавшего (не без помощи папского двора) Британию в 1066 г. В 1085 г. Григорий VII вообще запретил отправление культа по ирландскому обряду, объявив приверженцев его вне закона. В.Г. Васильевский, который не знал об этом факте, именно к этому времени относил наплыв в Византию выходцев из Британии для вступления в дружину варягов, а сама дружина превратилась из варяго-русской в варяго-английскую⁴⁴.

Борьба Рима с арианством в действительности началась раньше и завершилась позже. Арианство было «домашней» проблемой Рима. Арианами были завоевавшие Италию готы, а затем лангобарды. Арианства придерживались вандалы, аланы, рути и другие племена, населявшие область Среднего Подунавья.

В самом арианстве было много течений. Но главная его внешняя, отличительная черта – место Бога Сына по отношению к Богу Отцу. Ортодоксальная Церковь настаивала на *единосущности* лиц Троицы, в то время как ариане выдвигали принцип *подобосущия*. [Другими словами, ариане не принимали один из основных догматов официальной христианской Церкви о единосущности Бога Отца и Бога Сына (Христа). – Прим. ред.] И ирландское христианство, и арианство сохраняли многие черты раннего христианства, в частности демократические формы организации. Римская Церковь упрекала ирландское христианство в пелагианстве – том самом течении, которое Н.К. Никольский обнаружил в раннем русском христианстве. Современник Августина († 430 г.) Пелагий († после 418 г.) отстаивал свободу воли каждого человека и способность его достичь «спасения» без участия Церкви, путем добрых дел. При таком понимании христианства в разветвленной церковной иерархии вообще не было необходимости. Ариане также не знали церковной субординации: община выбирала епископа, а совет епископов решал общие дела. Арианство потому и усваивалось на стадии военной демократии, что власть в это время еще не оторвалась окончательно от общества, не противопоставила себя ему.

Рим не случайно в конце VIII в. занял выжидательную позицию. Он мало что имел от укрепления христианской ортодоксии в границах империи, поскольку духовенство ее находилось под контролем светской власти. В борьбе за преобладание папский двор также использовал все средства, вплоть до поддержки течений, причисляемых к еретическим. Приходилось считаться и с позицией Константинополя. В конечном счете римская Церковь добавление «филиокве»^{*14} приняла, а византийская не приняла. Этим самым византийская Церковь, с одной стороны, дала повод для обвинения ее в терпимости к арианству, а с другой – она

^{*13} Здесь и далее после имени папы даются годы его понтификата.

⁴⁴ См.: Васильевский В.Г. Труды. Т. I. С. 364.

^{*14} *Филиокве* (filioque) – Никейский символ веры (Никейский церковный собор 325 г.) признавал исхождение Святого Духа только от Бога Отца. Карл Великий в пределах империи добавил еще «филиокве», т.е. «и от Сына», увидев в предпочтении Бога Отца Богу Сыну уступку арианству. См. также сноску *10.

и действительно получала в арианстве определенную опору в борьбе за влияние на Балканах и в Центральной Европе.

Рассуждение об арианстве имеет самое непосредственное отношение к рассматриваемой теме потому, что именно арианский символ веры помещен в «Повести временных лет». Арианские черты явственно прослеживаются в следующих ее фразах: «Отец, Бог Отец, присно сый пребывает во Отчестве, нерожен, безначален, начало и вина всем, едином нероженем *старей* сый Сыну и Духови... Сын *подобосущен* Отцю, роженем точю, разньствуя Отцю и Духу. Дух есть пресвятый, Отцю и Сыну *подобносущен* и присносущен».

О том, что цитированный текст содержит арианские черты, так или иначе говорилось в работах по истории русской Церкви еще в прошлом столетии, но обычно вопрос этот объясняли ошибками переписчиков. Лишь в самом начале XX века славист, историк литературы П.А. Заболотский специально выделил эту проблему. Он сопоставил летописный символ веры с «исповеданием веры» Михаила Синкелла (первой половины IX в.), помещенным в «Изборнике Святослава»⁴⁵, и пришел к выводу, что перед летописцем находился не греческий оригинал и не «Изборник». «В таком важном произведении, как “исповедание веры”, где каждое слово имеет значение, – заключал П.А. Заболотский, – разумеется, можно бы еще было допустить неважные изменения в способе выражения сравнительно с оригиналом, но допустить такие характерные для известного направления искажения, как вместо различения Бога-отца от Сына и Духа – старейшинство Бога-отца, вместо единосущия Сына и Духа с Отцом – подобосущие или наконец последовательный пропуск свидетельства об антиипостасности (нерасчлененности.– А.К.) лиц Пр[есвятой] Троицы – всего этого нельзя допустить, как выражения лишь более или менее свободного отношения летописца к оригиналу»⁴⁵.

Наблюдение П.А. Заболотского привлекло внимание А.А. Шахматова и Н.К. Никольского. Первому оно ничего не могло дать, так как не укладывалось в его концепцию, тогда как для Н.К. Никольского оно могло открыть многое, тем более что ученому вскоре удалось найти параллель для летописного текста в сборнике XII в.⁴⁶ Однако он прошел мимо этой возможности либо потому, что не обнаружил связи с западнославянской культурной традицией, либо остерегаясь косых взглядов ревнителей византийского православия.

На спор о летописном символе веры неизбежно накладывало отпечаток представление о «святости» Владимира, поэтому само углубление в этот вопрос могло вы-

⁴⁵ «Изборник» Святослава 1073 г. – копия болгарского сборника, составленного еще в начале X в. для болгарского царя Симеона. На Руси «Изборник» был переписан для киевского князя Изяслава, но затем имя князя было выскоблено и заменено именем Святослава, захватившего великокняжеский престол в 1073 г. Представляет собой сборник, в котором наряду с произведениями «отцов Церкви» были и другие памятники разнообразного содержания. Сейчас обнаружено 27 его списков XV–XVII вв. русской редакции. Первая публикация: Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 г. СПб., 1880.

⁴⁵ Заболотский П. К вопросу об иноземных письменных источниках Начальной летописи // Русский филологический вестник (далее: РФВ). Т. XLV. Варшава, 1901. № 1–2. С. 28–29.

⁴⁶ См.: Никольский Н.К. Материалы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1907. С. 21–24.

глядеть как покушение на авторитет равноапостольного князя. Именно так и воспринял выступление П.А. Заболотского его главный оппонент П.И. Потапов. Списав «еретические выражения» на «малообразованного автора», он поспешил высказать «частное определение» и в адрес А.А. Шахматова и Н.К. Никольского⁴⁷.

Разница в написании слов «единосущный» и «подобосущный» в греческом языке действительно сводится лишь к одной букве. Первый Никейский собор ввел понятие *homousios* – единосущность, а ариане нарочито вставляли «йот» – *homojousios*, т.е. подобосущность. Люди, вообще не знавшие греческого языка, предавали друг друга анафеме за букву «йот» – именно она становилась символом различия. В летописи же, как это отметил П.А. Заболотский, отмечается не только «подобосущие», но и старейшинство Бога Отца – либо во времени, либо по положению – по отношению к двум другим ипостасям.

В конечном счете, именно вопрос об арианстве является стержневым в понимании взаимосвязи древнерусского христианства с кирилло-мефодиевской традицией. Кирилл и Мефодий в 60-е гг. IX в. были приглашены из Византии князем Ростиславом в Великоморавскую державу для введения богослужения на славянском языке и в качестве истолкователей христианского учения, поскольку между устремлявшимися сюда из разных мест проповедниками обнаруживались серьезные разногласия. В «Написании о правой вере» говорится, что Кириллу пришлось бороться там с «арианским неистовством», «савелиянским неистовством», с «тщеглашением» о втором лице Троицы⁴⁸.

Савелианство – это павликианство. Ссылками на апостола Павла эта ересь активно отвергала насаждавшуюся Римом и Константинополем церковную иерархию. В этом плане ариане становились естественными союзниками павликиан. У западных славян был к тому же особый культ апостола Павла как просветителя Иллирии – предполагаемой прародины славян. Почва для павликианства была тут благодатной⁴⁹. У арианства к тому же здесь были глубокие исторические корни.

Действительно ли Кирилл боролся с «тщеглашением» о втором лице или позднее прикрывались его авторитетом – в данном случае не особенно важно. Важно то, что Мефодия обвиняли в арианстве уже при жизни. Его вызывали в Рим в связи с обвинениями в неверном изложении символа веры, причем речь шла не о «филиокве», а о символе, принятом собором 787 г. В Риме Мефодий соглашался с требуемым прочтением, но, возвращаясь в свою епархию, вновь давал поводы для тех же обвинений. После смерти Мефодия (885) ученики его были изгнаны и перешли главным образом в Болгарию, в частности в Македонию, и здесь также получило распространение арианство. В конце IX в. в связи с усилившейся ересью выдающийся литератор и церковный деятель Константин Преславский (епископ Преслава Великого) по настоянию болгарского царя Симеона перевел поучения Афанасия Александрийского против

⁴⁷ См.: Потапов П.И. К вопросу о литературном составе летописи // РФВ. 1910. Т. LXIII. № 1. С. 7–12.

⁴⁸ См.: Лавров П.А. Материалы по истории возникновения древней славянской письменности. Л., 1930. С. 176.

⁴⁹ Ср.: Будилович А.С. Несколько мыслей о грекославянском характере деятельности св. Кирилла и Мефодия // Мефодиевский юбилейный сборник (далее: МЮС). Варшава, 1885. С. 19.

ариан⁵⁰. Существенно, что в Македонии, где ересь была особенно сильна, получила распространение глаголическая письменность, которую позднее римская Церковь будет называть «готским» письмом и видеть в ней тайнопись ариан.

Поскольку ближайшими к Риму арианами были готы, а в Испании арианские общины готов сохранялись и в XI в.⁵¹, ариан в папских документах чаще всего называли «готами». Особым вниманием при этом пользовалась Иллирия, древняя область, протянувшаяся вдоль северо-восточного берега Адриатического моря, где арианство держалось, видимо, дольше всего и имело наиболее прочную основу в местных общинах. Папа Иоанн X (914–928) в специальном послании осуждал сплитских епископов за то, что они не борются с ложным учением Мефодия. В далматинских синодальных постановлениях X и XI вв. Мефодий также упоминается как еретик. Ересь объявлялись и «готские» письма, которыми были написаны славянские богослужебные книги. В послании Папы Николая II (1059–1061) церковному собору в Сплите напоминалось: «Говорят, готские письма были вновь открыты неким еретиком Мефодием, который написал множество измышлений против догматов вселенской веры, за что по Божьему соизволению он внезапно принял смерть»⁵². Папа Александр II (1061–1073) вновь подтвердил запрещение богослужения на славянском и готском языках (в данном случае имелись в виду готы Испании).

У Фомы Сплитского (с 1230 г. архидьякон в Сплите, ум. в 1268 г.) приводится рассказ, в котором славяне отождествляются с «готами». Некий обманщик славян-готов Ульф заверял верующих, будто Папа поддерживает славянское богослужение и разрешает, согласно арианской практике, выбирать епископа. Избранный кандидат Цедеда в сопровождении Ульфа и Потспы отправились в Рим, но натолкнулись на резкое осуждение Папы: «Знайте, дети мои, что я много уже раз слышал, чего желали бы добиться готы, но ради ариан, изобретателей такой письменности, я не решусь дать им дозволение исполнять богослужение на их языке». Самого Цедеду «Папа приказал проклинать... не только в римской, но и в сплитской Церкви и по всей стране»⁵³.

В Чехии в XI в. оплотом славянского богослужения являлся тесно связанный с Русью Сазавский монастырь. Символ веры в нем также толковался с элементами арианства («Отец Мой болий Мене есть»)⁵⁴. Монастырь этот был в конечном счете разгромлен католическим духовенством, но общины арианского толка, по всей вероятности, еще долго существовали.

Именно в свете указанных фактов особое значение приобретает «Послание епископа краковского Матвея Бернарду Клервоскому», в котором описываются два ревностных католика, обменивавшихся посланиями в поисках аргументов для организации крестового похода против славян (состоялся в 1147 г.). Главным же обвине-

⁵⁰ См.: Ягич И.В. История сербско-хорватской литературы. Казань, 1871. С. 84.

⁵¹ Winter E. Op. cit. S. 32.

⁵² Бильбасов В.А. Кирилл и Мефодий по документальным источникам. Т. I. СПб., 1868. С. 156–157.

⁵³ Ягич И.В. Указ. соч. С. 56–58.

⁵⁴ См.: Воронов А. Д. Главнейшие источники для св. Кирилла и Мефодия. Киев, 1877. С. 262–263.

нием являлось не их язычество, а приверженность вере «рутенев», отличавшейся не только от римского, но и от константинопольского вероисповедания. Суть обвинений определена: рутены «Христа лишь по имени признают, а по сути в глубине души отрицают». Иными словами, это все то же «тщеглашение» о втором лице Троицы, характерное для ариан принижение Бога Сына по отношению к Богу Отцу.

Послание Матвея Краковского обязывает шире взглянуть и на само этническое понятие «рутена» (т.е. русь). Дело в том, что, приглашая Бернарда посетить этот народ, Матвей Краковский имел в виду не Киевскую Русь, выдавать «визу» в которую он не имел никакого права. Он пояснял, что заблудшие имеются «не только в Рутении (т.е. Руси), что есть как бы другой мир, но равно и в Полонии и в Богемии, иначе общим названием в Склавонии». Речь здесь шла о еретиках-рутенах, которые помимо собственно Руси жили также в Польше и Богемии, да и вообще в славянских землях.

Н.К. Никольский чувствовал, что Киевскую Русь связывают со славянами Среднего Подунавья какие-то более основательные нити, нежели просто культурные. Вслед за В.Г. Васильевским он останавливал внимание на «русских» топонимах между Карпатами и Дунаем в Трансильвании⁵⁵, придавал большое значение принятой в Чехии и Польше легенде о трех братьях – Чехе, Русе и Лехе, выселившихся из Паннонии, доверял настойчивым утверждениям ряда источников о вхождении Руси в состав Великой Моравии IX в. Но, видимо, внимание его не натолкнулось на несколько источников, которые позволили бы связать тонкие наблюдения в нечто целостное. Речь идет о Руси Дунайской.

Многие разногласия в оценке источников эпохи образования Древнерусского государства проистекают из того, что исследователи не считают с фактом одновременного существования множества «Русий». Только на территории Восточной Европы «Русь» известна по крайней мере в четырех местах: Среднее Поднепровье, Прикарпатье, Причерноморье и побережье Каспия. В XIII в. какая-то «Русь» упоминается в Мордовии. В четырех местах известна «Русь» в Прибалтике: остров Рюген с прибрежной полосой (включая Шлезвиг), устье Немана, устье Западной Двины, Западная Эстония (области Роталия и Вик). Упоминается «Русь» также в разных частях Балканского полуострова и некоторых других местах.

Исторически большинство «Русий» связано с племенем ругов, занимавшим в начале новой эры южное побережье Балтики, а затем, в III в., расселившимся на новые территории, в том числе в Подунавье, где возникло королевство Ругия, или Ругиланд, федеративное по отношению к Риму. Само «рассеяние» племен – определенная закономерность для эпохи становления классового общества. В период Великого переселения народов так же отдельными группами расселялись готы,

⁵⁵ См.: Никольский Н.К. К вопросу о русских письменах, упоминаемых в Житии Константина Философа // Известия по русскому языку и словесности АН СССР (далее: ИРЯС). Т. I. Кн. 1. Л., 1928; Он же. «Повесть временных лет» как источник для истории начального периода русской письменности и культуры: К вопросу о древнейшем русском летописании. Вып. 1. Л., 1930. С. 61–67; Он же. К вопросу о следах мораво-чешского влияния. С. 13.

вандалы, свевы^{*16}, аланы и другие племена. Главная причина такого рассеяния заключалась, видимо, в том, что роды выступали с притязаниями на первенство по отношению к своим соплеменникам. При этом традиции предков, как обычно, дольше хранили не претенденты на властвование, а те, кто не хотел смириться с положением подчиненных.

В числе многочисленных «Русий», известных источникам X–XIII вв., едва ли не более всего данных как раз о Руси Дунайской. В литературе отмечалось, что, например, французские источники чаще упоминают Русь, нежели Германию (Алеманию)⁵⁶. Русь эта обычно соседствовала с Германией, располагаясь либо на побережье моря, либо в Подунавье. Иными словами, французские источники XII в. свидетельствуют о Руси Прибалтийской и Подунайской (хотя Киевскую тоже знают). Дунайская Русь привлекла внимание советских ученых лишь в конце 70-х – начале 80-х гг. XX в.⁵⁷ Между тем, не уяснив ее значения, невозможно было разобраться ни в сути международных контактов Киевской Руси, ни в источниках, связанных с ее крещением.

Хорошо известно летописное сказание о том, что поляне-русь вышли из Норика^{*17}, как якобы и все другие славяне. Легендарность сообщения кажется очевидной, и Н.К. Никольский резонно искал его корни на моравской почве, поскольку за Норик шла борьба между славянским и немецким духовенством, а в IX в. Норик входил в состав Великоморавской державы. Вместе с тем решение вопроса может принять несколько иное направление, если учесть, что Ругия – Русия на Дунае – это область Нижней Австрии и Верхнего Норика.

Название «Русь», «Рутения» наряду с «Ругией» упоминается в области Подунавья во многих источниках. Многократно обсуждалось такое упоминание в Раффельштеттенском торговом уставе (ок. 904), привлекало внимание упоминание «Рутенской марки» в Житии архиепископа Зальцбургского Конрада под 1127 годом, а также упоминание Руси в австрийских торговых уставах 1191–1192 гг. Менее известно упоминание «Рутонии» в послании Фридриха Барбароссы Саладину около 1189 г. (в записи английского автора конца XII в.), а также указанное недавно А.В. Наза-

^{*16} *Свевы* – группа германских племен, проживавших на территории Западной Европы. Часть их, переселившаяся в Скандинавию, стала родоначальницей современных шведов, с которыми норманисты безосновательно связывают начало Древнерусского государства, считая их варягами-русью «Повести временных лет».

⁵⁶ *Losinskij G.* La Russie dans la littérature française du moyen âge // *Revue des études Slaves*. Vol. IX. P., 1929. P. 86, 266.

⁵⁷ См.: *Назаренко А.В.* О «Русской марке» в средневековой Венгрии // *Восточная Европа в древности и средневековье*. М., 1978; *Кузьмин А.Г.* Об истоках древнерусского права // *Советское государство и право*. 1985. № 2. Сводка данных о разных «Русиях» дается автором в приложении к изданию «Откуда есть пошла земля Русская» в серии «История отечества в романах, повестях, документах» (М., 1986).

^{*17} *Норик* – римская провинция, расположенная между верхним течением Дравы и Дунаем (часть территории нынешней Австрии и северных районов Югославии). По древнерусским летописным сведениям является прародиной всех славян. В V–VIII вв. западноевропейские источники называют этот район Ругиланд или Ругия, а в X–XIII вв. – Ругия, Рутения, Руссия, Рутенская марка, Рутония. В отличие от древнерусских летописей чешские и польские хроники прародиной славян считают Паннонию (современная Западная Венгрия).

ренко сообщение Фомы Сплитского о «Рутении», смежной с Паннонией. Все эти упоминания укладываются в границы Ругиланда.

О смешении названий «Ругия» и «Русия» писали неоднократно. В германских источниках X в. вообще преобладает первое название, которое в равной мере относится к Подунавью, Прибалтике и Киевской Руси (в записи, оставленной самым главным действующим лицом, побывавшим на Руси в 961–962 гг., – первым епископом Поморья (Померании) Адальбертом, Киевская Русь называется «Ругией», а Ольга-Елена – «королевой ругов»). Основанный какими-то «русскими» участниками Первого крестового похода город (в современной Сирии) назывался и Русией, и Ругией, и Руйей, как бы воплощая в своем имени все распространенные в Европе его варианты. Постепенно название «Русь» вытеснило более раннее «Ругия», но иногда последнее встречается и в XIII в.

В данном случае нет возможности и необходимости углубляться в проблему истории ругов, между тем сознание преемственности от них к позднейшим «русским» было общим для средневековой Европы. Показательно, что один из самых популярных памятников германского эпоса – сага о Тидреке Бернском (т.е. Теодорихе Веронском, основателе Остготского королевства в Северной Италии, умершем в 526 г.), возникшая именно в Подунавье, – свидетельствует о взаимодействии главным образом трех народов – готов, гуннов и *русов*. В Подунавье Теодорих мог иметь дело только с ругами, и по саге действия развивались на территории от Подунавья до Прибалтики. В последующих переработках сказания сюда же включалась и восточноевропейская Русь⁵⁸.

Выше было отмечено, что церковная терминология Руси находит параллели в Хорватии, а Норик в основном включался в ее территорию (между верхним течением Дравы и Дунаем). В этой связи любопытно, что уроженец Северной Италии Гваньини (XVI в.), служивший в Польше и бывавший в России, не знает ни Норика, ни хорватов, а называет вместо них «Русию»⁵⁹. С потомками ругорусов могут связываться и графства «Русь» и «Русская земля» в Тюрингии, просуществовавшие вплоть до 1920 г., но оставшиеся практически не замеченными отечественной историографией.

О вхождении «Руси» в состав Великоморавской державы в правление Святополка (870–894) и позднее Богемии говорят многие источники. При этом «русские» обычно не объект просвещения, а просветители. Так, «русский боярин» упоминался в качестве крестного отца первого чешского князя-христианина Борживоя, и из «Хроники всего света» Мартина Вельского⁶⁰ этот сюжет попал на страницы Хронографа западнорусской редакции, где отмечается также, что «Святоплут, моравский кроль... в то время держал русские земли»⁶⁰. Очевидно, тех же

⁵⁸ Ср.: Веселовский А.Н. Русские и вильтии в саге о Тидреке Бернском (Веронском) // ИОРЯС. Т. XI. Кн. 3. СПб., 1906. С. 130–131 и сл.

⁵⁹ Gvagnini A. Sarmatiae Evropeae... Spiraе, 1581. P. 36.

⁶⁰ «Хроника всего света» Мартина (Марцина) Вельского написана в 1551 г.

⁶⁰ Полное собрание русских летописей (далее: ПСРЛ). Т. XXII. Ч. 2. Пг., 1914. С. 255–256.

дунайских русов имел в виду польский аноним XV в., указавший, что у крещеных по греческому обряду западных славян были «русские священнослужители»⁶¹.

Дунайская Русь многое объясняет в истоках кирилло-мефодиевской традиции. Дело в том, что об арианстве ругов V в. прямо говорят источники (в частности, написанное около 520 г. Житие «апостола Норики» Северина). Достаточно хорошо известно послание Папы Иоанна XIII Болеславу Чешскому от 967 (или 973) г. В послании запрещалось привлекать на епископскую кафедру «человека, принадлежащего к обряду или секте болгарского или русского народа, или славянского языка»⁶². Поскольку в то время Киевская Русь явно не могла поставлять кадры священнослужителей, известие вызывает подозрение, но грамота имела хождение и за пределами Чехии, и, видимо, ей придавали не местное значение. О ней сообщает, в частности, автор XII в. анналист Саксон.

Примечательно, что сам Мефодий в чешской хронике Далимила начала XIV в. назван «русином»⁶³. Такое странное осмысление связано, очевидно, с его религиозной ориентацией. Если у папского двора славянское глаголическое письмо называлось «готским» и арианским, то у славян оно именовалось «русским»⁶⁴, и это, по всей вероятности, соответствовало действительности. Только к Киевской Руси все это не имело отношения, поскольку в Киеве глаголица вообще не получила распространения.

Самое раннее упоминание «русского письма» относится к IX в. Это паннонское Житие Кирилла, написанное вскоре после его смерти (869). «Русские письма» попали в поле зрения Кирилла во время его поездки в Крым (859). Этими «письменами» были написаны Евангелие и Псалтырь, и Кирилл смог прочесть их благодаря встрече с русином, говорившим на языке этих книг. В литературе предложено много разных «исправлений» якобы испорченного текста⁶⁵, между тем нет никаких оснований считать, что он испорчен, поскольку Житие возникло в Паннонии, у подунайских славян, среди которых издавна расселялись христианские общины «рутеннов».

Позднейшее «Сказание о русских письменах»^{*19} (списки XV–XVII вв.), подчеркивая «русское» происхождение славянской письменности, неосновательно приписывало заслуги «просвещения» киевским русам. Однако Н.К. Никольский резонно указал на то, что сам сюжет уходит в отдаленную древность и что «более раннее местожительство потомков Руса предстоит искать в местностях, более

⁶¹ *Scriptores rerum Prussicarum*. Т. 1. Leipzig, 1861. P. 806.

⁶² *Козьма Пражский*. Чешская хроника. М., 1962. С. 66.

⁶³ *Magniae Moraviae fontes historici*, I. Praga; Brno, 1966. P. 274; «Ten arcibiskup Rusin bieše, mši slovensky služieše» («Тот архиепископ русин был, мессу словенскую служил»).

⁶⁴ См.: *Никольский Н.К.* К вопросу о русских письменах. С. 36–37 (прямое отождествление глаголицы с «русским письмом» в Реймском Евангелии XIV в.).

⁶⁵ См.: *Сказания о начале славянской письменности*. М., 1981. С. 115–117.

^{*19} «Сказание о русских письменах» – см.: *Никольский Н.К.* О западнославянском влиянии на идеологию и письменность Руси (напр., сб.: «Крещение Руси» в трудах русских и советских историков. С. 170–198).

близких к Панноно-Моравии, Хорватии или же Угроруссии»⁶⁶. У автора нашлись весомые аргументы в пользу последней области: Русь Карпатская некогда занимала земли Трансильвании и Валахии вплоть до Дуная. Вместе с тем и более западные районы не следует упускать из поля зрения. Увлечение «русским письмом» и «русским законом» в Чехии XIV в. (им «заразился» сам Карл IV, будучи маркграфом чешским) потребовало приглашения переписчиков книг не из соседней Угорской Руси, а из Хорватии⁶⁷. Именно в Хорватии указывали местность, где жили якобы некогда братья Чех, Рус и Лех⁶⁸. Мартин Вельский (ок. 1495–1575) отождествлял славянское письмо с «русским», возводя его либо к Иерониму, либо к Кириллу⁶⁹. На этом фоне вовсе не кажется фантастическим утверждение южнорусского комментатора XVII в. текста Жития Кирилла, что «не токмо муравляне, чехи, казари, карвати, серби, болгары, ляхи, но и земля Мунтяньска (Восточная Валахия.–А.К.), вся Далматия и Диоклития и волохи быша Русь»⁷⁰. Это представление, как можно видеть, сходно с тем, что в XII в. выразил Матвей Краковский, а в XIV–XVI вв. отражали западнославянские хроники и Гваньини. Только Матвей Краковский выразился точнее, заметив, что *общины рутенов* рассеяны по разным славянским землям, и, очевидно, именно эти общины оказались хранителями специфического славянского христианства, отличного от Рима и Константинополя.

Вопрос о создании славянской письменности запутан в источниках и еще больше в исследованиях. Из текста Жития Кирилла следует, что изобрести он мог только кириллицу, поскольку глаголица уже существовала. В папских документах глаголица связывается с именем Мефодия, который заново открыл это письмо. Весьма вероятно, что Мефодию пришлось отказаться от «открытого» кириллического письма, заменив его трудной для усвоения, но удобной как тайнописи глаголицей. В таком качестве в Хорватии глаголица дожила до XX в.⁷¹ Преследуемая Римом в X–XI вв., она укрепляла себя легендами, например возникла легенда о создании глаголицы уроженцем Далмации Иеронимом в IV в. Отменяя в 1248 г. запрет на глаголицу, Рим признал и эту легенду. Однако очевидно, что в IV в. не было нужды в тайнописи: арианство в Подунавье господствовало. Необходимость в ней появилась лишь в конце VIII в., когда Карл Великий обрушил на еретиков всю мощь империи.

В литературе нередко глаголицу отождествляют с готским письмом IV в. Указывалось также на близость ее алфавиту, начертанному в последней книге «Космографии» Этика Истера. Составитель возводил «Космографию» к тому же Ие-

⁶⁶ Никольский Н.К. К вопросу о русских письменах. С. 30.

⁶⁷ См.: Первольф И. Славянский язык и его судьбы у народов славянских // МЮС. С. 42.

⁶⁸ См.: Янушевский Г. Откуда происходит славянское племя Русь. Вильна, 1923. С. 3, 10–11, 18 (хроника Далимила выводит Чеха именно из Хорватии).

⁶⁹ См.: Первольф И. Указ. соч. С. 48. Чехи называли Иеронима «дедцем языка словенского» (Там же. С. 49).

⁷⁰ Бодянский О. О времени происхождения славянских письмен. М., 1855. С. 109, LXIII.

⁷¹ Хамм Й. Сумерки глаголической письменности // Тържествена сесия за 1100 годишната на славянската писменост: 863–963. София, 1965. С. 89–92.

рониму. Однако анализ источников и языка показал, что написана она была после 768 г., по всей вероятности, ирландским монахом Виргилием, возглавлявшим Зальцбургскую церковь († 784 г.). Ирландским миссионерам вообще были свойственны занятия алфавитами как для утверждения повсюду богослужения на родном языке, так и вследствие мистической наклонности ко всякого рода тайнописям.

Не исключено, что сам Виргилий опирался на местные традиции. Отмечают, в частности, близость букв глаголического алфавита к своеобразным начертаниям латинских букв в Северной (лангобардской) Италии, а также в венецо-истрских областях. Тот же алфавит, что и в «Космографии» Этика Истера, включен в сочинение автора IX в. Храбана Мавра⁷².

Очевидно, что «русские» Подунавья, Прибалтики, а также Причерноморья и Поднепровья не были изначально славянами. Почти всюду они, однако, сливались со славянами, и поэтому в германо-романском мире их рано начали отождествлять. Этому способствовал также традиционный антагонизм ругов и готов, причем немецкий эпос прославлял готов, а славянский – ругов (русов). Славянским, или «русским», князем в польской средневековой исторической литературе признавался соперник Теодориха – Одоакр (по сообщению автора VI в. Иордана, он был ругом). В баварском источнике XIV в. генеалогия славян и рутенов, в отличие от германо-романских народов, велась не от Иафета, а от Хама⁷³. Вероятно, баварцы имели в виду соседних с ними рутенов, а не далеких русских, подвластных татарам (хотя и последних они знали).

Дунайские сюжеты «Повести временных лет» были записаны, по-видимому, еще в конце X в., но память о родичах в Подунавье жила и позднее. В литературе не раз отмечался странный вроде бы факт: галицкие князья в XII в. делали вклады в монастырь на р. Саве в Хорватии, а ирландский монастырь в Регенсбурге (Бавария) возводился на деньги киевских князей⁷⁴. Можно отметить и такое примечательное явление: гости и изгнанники из Руси (например, Изяслав с сыном Ярополком в 1073 г.) находили приют в Тюрингии, где тоже, как уже говорилось, была какая-то Русь (и тоже на землях славян – лужицких сербов).

Концепцию Н.К. Никольского существенно ослабляло также то, что он не нашел в ней места для курсунской версии крещения Владимира, хотя ему удалось обнаружить непосредственный источник летописного изложения. Ученый слишком легко поверил А.А. Шахматову в том, что сказание являлось грекофильским памфлетом. Такой вывод Шахматов сделал, исходя не из реального, а из предполагаемого текста, в котором якобы содержались выпады против Владимира. Позднее, как было показано, Р.В. Жданов показал необоснованность заключения А.А. Шахматова, и с ним согласились Д.С. Лихачев, Л. Мюллер, А. Поппэ.

Не подлежит сомнению, что автором курсунского сказания является книжник Десятинной церкви. Приверженцу того же направления принадлежит и лето-

⁷² Lettebauer W. Zur Entstehung des glagolitischen Alphabets // Slovo. [Zagreb] 1953. № 3. S. 45.

⁷³ Monument a Germaniae Historica: Scrip tores. T. XXIV. Hannoverae, 1879. P. 221.

⁷⁴ См.: Пауцто В.Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968. С. 136; Назаренко А.В. Указ. соч. С. 306.

писный его вариант. Защищая сам институт «десятины», летописец уверяет, будто Владимир, «написав клятву в церкви сей, рек: „аще кто сего посудит, да будет проклят“». Почерк летописца, связанного с Десятинной церковью, ощущается на протяжении всей летописи до 1080-х гг.⁷⁵, и это обстоятельство подводит к вопросу, почему клир Десятинной церкви настаивал именно на корсунской версии, причем, судя по всему, в противовес собственно византийской.

Одно из объяснений лежит на поверхности: в Десятинную церковь были вывезены «святыни» из Корсуня. Дело, однако, не только в этом. Корсунь играет особую роль в самой кирилло-мефодиевской традиции. Житие Кирилла не случайно отводит значительное место корсунской поездке будущего славянского первоучителя. Здесь он познакомился с «русским письмом», и отсюда он вывез им же найденные мощи Климента, одного из наиболее почитаемых на Западе святых.

М.В. Левченко явно недооценивал тот факт, что Корсунь всегда занимал особое положение в составе Византийской империи, временами вообще отпадая от нее. Летописец, вводивший корсунскую легенду, хорошо ориентировался в топографии Корсуня, следовательно, он там бывал. И, видимо, именно он с чувством рассказал о гневе корсунян, которые побили греческого наместника за вероломное отравление тмутараканского князя Ростислава в 1066 г. В.Н. Татищев к 1076 г. отнес сообщение о просьбе византийского императора Михаила, обращенной к Святославу и Всеволоду Ярославичам, помочь в усмирении болгар и корсунян. На Руси по-разному отнеслись к этой просьбе. Святослав готов был помочь императору, Всеволод же по смерти брата, а также Михаила отозвал уже вышедшее в поход войско⁷⁶. Эти сведения Татищев мог почерпнуть в особом галицко-волынском источнике, где было больше, чем в «Начальной летописи», сведений о Ростиславе Владимировиче (потомки его княжили в Галицко-Волынской земле). О восстании в Болгарии известно и по другим источникам⁷⁷.

Корсунское христианство также отличалось от константинопольского. У корсунян, в частности, почитался западный святой – Римский Папа Мартин. Главное же, что увязывает в нечто единое Корсунь, Русь и западных славян, – это культ Климента.

Климент († ок. 101 г.) – вероятно, четвертый Папа Римский, – попал в число святых как один из первых христианских мучеников. Возвышение его культа и на Западе, и в самом Корсуне было связано с деятельностью Кирилла. «Перенесением мощей Климента в Рим, – справедливо заметил Н.К. Никольский, – был весьма заинтересован Запад, включая и западное славянство, которое воздвигало с раннего времени ряд церквей в честь Климента, а никак не Византия, не сохранившая

⁷⁵ См.: Кузьмин А.Г. Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 183–218.

⁷⁶ См.: Татищев В.И. История Российская. Т. II. М.; Л., 1963. С. 91–92.

⁷⁷ Ср.: Литаврин Г.Г. Болгария и Византия в XI–XII вв. М., 1960. С. 402, 409 (прим. 32).

никаких преданий об удалении ее таврической святыни в Рим»⁷⁸. Здесь необходимо лишь то же самое уточнение: Корсунь – это не совсем Византия.

Римская церковь видела одну из главных заслуг Кирилла именно в том, что он доставил в Рим мощи святого. Поместили их в церкви Климента, роспись которой отразила причастность Кирилла и Мефодия к культу этого Римского Папы⁷⁹. После 1380 г., когда Рим почел за лучшее не бороться с ересью Мефодия, а опереться на его авторитет, внимание, естественно, переключилось на факты, свидетельствующие вроде бы о сотрудничестве славянских первоучителей с Римом.

В ранней славянской литературе культ Климента занимал самое почетное место. У славян возникли Житие Климента, «Слово об обретении его мощей», проложные сказания⁸⁰. Особенно любопытно, что в некоторых редакциях Жития Климент называется учеником апостола Павла, а не Петра, как должно было быть⁸¹. Павел назван просветителем славян и Руси и одним из авторов «Повести временных лет». Дело в том, что именно Павел, согласно церковным преданиям, распространял христианство в Иллирии (куда входил и Норик).

Култ Климента имел большое значение и для раннего русского христианства. В Десятинной церкви имелся придел в его честь, а Титмар Мерзебургский, побывавший в Киеве около 1017 г., называл эту церковь храмом Климента. В корсунском сказании говорится о перенесении Владимиром мощей Климента и его ученика Фива в Киев. Противоречие с «обретением» тех же мощей Кириллом Е.Е. Голубинский устранял двояким допущением: либо каждый взял частицу мощей, либо мощи Климента были присланы Владимиру Римом⁸². Вероятнее третий вариант: мощи могли быть «поддельными», каковыми они чаще всего и являлись. Важнее то, что и на Западе Киев считался обладателем мощей Климента. В 1048 г. в Киев к Ярославу прибыли сваты от французского короля Генриха I – шалонский епископ Роже с двумя другими епископами. От пробста церкви Святой Марии в Реймсе Одальрика Роже получил поручение проверить сведения о наличии в Киеве мощей Климента, перевезенных туда из Корсуни. Роже сведения подтвердил, отметив, что в Киеве Климент пользуется глубоким почитанием⁸³.

Прославления Климента добивалась, конечно, Десятинная церковь, поскольку она претендовала на его наследство. «Слово на обновление Десятинной церкви» прямо было посвящено Клименту, представляло его заступником, патроном всей Русской земли, и утверждалось, что Киев превосходит славой другие города именно потому, что в нем находятся мощи этого святого⁸⁴. Клириком Десятин-

⁷⁸ Никольский Н.К. К вопросу о русских письменах. С. 29.

⁷⁹ Лавров П.А. Жития херсонских святых в греко-славянской письменности // Памятники христианского Херсонеса. Вып. II. М., 1911. С. III–IV.

⁸⁰ См.: Лавров П.А. Материалы по истории возникновения древней славянской письменности. С. 19–24, 31–153, 174–180.

⁸¹ См.: Там же. С. 36.

⁸² См.: Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. Т. I. Ч. I. С. 223.

⁸³ См.: Пирлинг О. Россия и папский престол. М., 1912. С. 15–16; Пашуто В.Т. Указ. соч. С. 328.

⁸⁴ См.: Лавров П.А. Жития херсонских святых. С. 174–175.

ной церкви было написано «Чудо св[ятого] Климента о отрочати». Через притчу об отроче говорилось о спасении русского народа, которому покровительствует Климент, пришедший из Рима через Корсунь в Киев⁸⁵. Ю.К. Бегунов убедительно датирует это произведение временем Изяслава Ярославича († 1078 г.) и указывает на постепенное оттеснение культа Климента с конца XI в. новым святым – Николой, культ которого, видимо, был связан с Софийским собором⁸⁶.

Култ Николы «зимнего» был известен всему христианскому миру. В данном же случае речь шла о введении культа Николы «вешнего», возникшего в связи с перенесением итальянскими купцами мощей святого Николая из города Мира Ликийского (Малая Азия), в котором он был архиепископом, в г. Бари (на юге Италии) в 1087 г. Византия такого праздника, естественно, не признала, но Рим проявил большую заинтересованность к установлению его на Руси, поделившись приобретениями. На Русь в это время возлагали надежды и антипапа⁸⁷ Климент III, и его соперник Урбан II, а Русь действительно делала шаги к сближению с Западом. Но развития эти отношения тогда не получили, да и вряд ли Киев к этому стремился.

Култ Николы ослабил влияние кирилло-мефодиевской традиции потому, что он выражал идею независимости русской Церкви и от Константинополя, и от Рима. Тем не менее, и позднее в борьбе за церковную независимость обращались к культу Климента. Когда в 1147 г. шла борьба против провизантийской группировки за утверждение митрополитом Климента Смолятича, черниговский епископ Онофрий аргументировал правомочность такого решения тем, что «глава у нас есть святого Климента, якоже ставят греци рукою святого Ивана»⁸⁷.

Кирилло-мефодиевская традиция не могла быть однозначной в силу многочисленности истоков христианства у славян Подунавья. Арианские и пелагианские общины, ирландские миссионеры в борьбе с наступлением немецкого духовенства, естественно, обращались к раннему христианству. В условиях, когда нетерпимость проявляло и немецко-римское, и византийское духовенство, проповедь единства Церкви означала и призыв к веротерпимости. Эту мысль подчеркивал, в частности, участник моравской миссии архиепископ Охридский Климент в «Похвале Клименту Римскому»: «Не едина бо Церкви, ни две не весь мир в дньшны день, в память его сбравшесь, Бога прославляют»⁸⁸.

Исследователи единодушно отмечают особое отношение Руси к церковному расколу 1054 г., а также широкую веротерпимость русского христианства⁸⁹. Как

⁸⁵ См.: Лавров П.А. Жития херсонских святых. С. 44–46.

⁸⁶ См.: Бегунов Ю.К. Указ. соч. С. 38–41.

⁸⁷ В Средние века борьба между различными влиятельными церковными и светскими кругами, а также претендентами на папский престол нередко приводила к одновременному пребыванию на нем нескольких пап. Часть из них была позже объявлена Католической Церковью антипапами, а их избрание на папство – недействительным.

⁸⁸ ПСРЛ. Т. II. М., 1962. С. 341.

⁸⁹ Цит. по: Лавров П.А. Жития херсонских святых. С. 151.

⁸⁹ См.: Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. Т. I. Париж, 1959. С. 264–265; Мошин В. Указ. соч. С. 45.

показал А.С. Павлов, полемические сочинения против латинян получили распространение лишь после Флорентийского собора 1439 г. и падения Константинополя в 1453 г.⁹⁰ Не менее знаменательно наблюдение И.П. Еремина: «Древней Руси XI–XII вв. современная ей византийская литература была совсем не известна или почти не известна». Переводчики «ориентировались преимущественно на авторов IV–VI вв.», а также и на более ранних «доникийских авторов II–III вв.»⁹¹ Автору представлялось, что переводчики пошли к истокам, чтобы глубже усвоить христианское наследие, и вроде бы еще не дошли до современности. Но такой «планомерный» подход, рассчитанный на ряд столетий, допускать, конечно, нет оснований, значительно проще объяснить безразличное отношение к византийской литературе того времени наличием иных культурных связей и традиций.

В конечном счете, все версии оказываются так или иначе обоснованными, и это прежде всего означает, что раннее русское христианство не было однозначным. Черты пелагианства, выявленные Н.К. Никольским и А.Е. Пресняковым в русском христианстве, предполагали широкую веротерпимость, а элементы арианства и, может быть, павликианства противостояли самой идее централизованной церковной иерархии. Спор об изначальной организации русской Церкви все же предполагал лишь византийскую и римские формы, и потому оставались незамеченными указания летописи на реальное положение вещей. Так, давая обобщенный рассказ о княжении Владимира, «Повесть временных лет» называет епископов, которые вместе со старцами сначала посоветовали князю казнить разбойников, а затем вернуться к старому «устроению»: взимать за преступления денежные штрафы. Позднее между князем и епископами обязательно вставал митрополит, с которым обычно советовался князь. Пока же речь шла о епископах, причем во множественном числе: в арианстве общины выбирали своих епископов, роль которых явно отличалась от той, которая им поручалась в римской или константинопольской Церквях, при этом павликианство прямо обличало насаждаемую обоими центрами церковную иерархию.

Прочность общины и общинного самоуправления предопределяла устойчивость традиций ранней русской Церкви, а также живучесть язычества, в чем римская Церковь справедливо обвиняла «рутен»». В этой связи можно заметить, что и на Западе язычество слилось с христианством, а различия в обрядах уходили в глубокую древность. Известно замечание Прокопия Кесарийского (VI в.) о славянах: «Судьбы они не знают и вообще не признают, что по отношению к людям она имеет какую-либо силу, и когда им вот-вот грозит смерть, охваченные ли болезнью, или на войне попавшим в опасное положение, то они дают обещание, если спасутся, тотчас же принести Богу жертву за свою душу; избегнув смерти,

⁹⁰ См.: Павлов А.С. Критические опыты по истории древней греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878. С. 8.

⁹¹ См.: Ерёмин И.П. Литература Древней Руси. М.; Л., 1966. С. 9, 12.

они приносят в жертву то, что обещали, и думают, что спасение ими куплено ценою этой жертвы»⁹².

В цитированном высказывании как будто есть противоречие, на которое неоднократно обращалось внимание. Дело в том, что «судьба» – одно из коренных понятий любой языческой религии. Однако у славян она действительно не играла той роли, которая отводилась ей в античном мире, а также у многих народов периода Великого переселения (в том числе, видимо, и у ругов–русов). Славяне не знали судьбы-рока, судьбы-фатума, неотвратимой судьбы. Они знали судьбу-фортуну, переменчивую судьбу, которую можно уговорить и от которой можно откупиться жертвой, молитвой, поведением⁹³.

В язычестве русов, судя по описаниям X в., еще сохранялись отличия от славянского язычества. Именно вера в непреложность Божественных установлений заставляла русов предпочитать самоубийство плену: пленный по закону войны – раб, и никакая сила не может изменить этого положения. Воздаяния язычество не знало. Не знало его никакое язычество, но славянин при этом имел дело не с фатумом, а с фортуной.

В конечном счете, западная Церковь стараниями прежде всего Августина усвоила предопределение в форме фатума, а восточная, хотя и непоследовательно, может быть под влиянием как раз славянских общин Балкан и Малой Азии, сохранила некоторые черты пелагианства, оставляя возможность выбора (ссылаясь при этом на Иоанна Дамаскина). На Западе в Средние века процветали астрология, хиромантия; на Руси они так и не получили распространения. Спор о характере причастия также связан с разным пониманием Божьего провидения и возможности мирян непосредственно обращаться к Богу. Этот спор, в частности, приобрел первостепенное значение в движении гуситов в Чехии.

Древнерусская литература отразила разные представления о предопределении. В «Слове о полку Игореве» проявляется *русское* языческое воззрение. Сюжет заострен на солнечном затмении: «Луцезь бо потяту быти, неже полонену быти» (лучше быть убитым, нежели полоненным). Игорю и его дружине ясно, что знамение означает гибель: откупиться от рока нельзя. Но уклониться от боя – значит попасть в плен и оказаться рабом. Вместе с тем «Повесть временных лет» сохранила образцы разных христианских переосмыслений рока. В рассказе о разных чудесных явлениях, относящемся к 1065 г., летописец поясняет: «Знаменья бо в небеси, или звездах, ли солнци, ли птицами, ли естером чим, не на благо бывают, но знаменья сице на зло бывают, ли проявление рати, ли гладу, ли смерть проявляют». Однако в записи о подобных явлениях, относящейся к 1102 г., летопись дает совершенно иной взгляд: «И сия видяще знаменья благовернии человеци со вздыханием моляхуся к Богу и со слезами, дабы Бог обратил знаменья на добро: знаменья бо бывают ова на зло, ова ли на добро. На придущее лето вложил Бог

⁹² Прокопий из Кесарии. Война с готами. М., 1960. С. 297.

⁹³ См.: Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха (XI–XVII) // Судьба-доля. Вып. 5. СПб., 1890; Поливка Ю. Мелкие заметки к истории народных верований // Этнографическое обозрение. СПб., 1891. № 1. С. 252–254.

мысль добру в русские князи умысливше дерзнути на половце и поити в землю их, еже и бысть». Первая оценка соответствует представлениям западной Церкви, вторая – восточной, точнее, русской. О язычестве в данном случае говорить не приходится, поскольку оба летописца принадлежали к кругу служителей Церкви.

Монголо-татарское нашествие вызвало колоссальное разрушение производительных сил, культурных ценностей, гибель и порабощение масс населения. Утрата уверенности не то что в завтрашнем, а в сегодняшнем дне приводила к росту религиозной иступленности и возбуждала нетерпимость к иноверцам. И примерно с этого времени углублялся разрыв между властью имущими и трудящимися. И лишь с XV–XVI вв. социальные верхи начали усваивать «истинное» византийское православие. Господствующий класс обращался к нему как в силу изменившихся внешнеполитических условий (падение Византии), так и потому, что феодалы с падением их конструктивной роли в хозяйственном развитии нуждались в Церкви, которая бы не ставила вопрос о правомерности их господства.

© Кузьмин А.Г., 1988

© Кузьмин А.Г., 2009

СОЦИАЛЬНОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ РУССКОГО ПРАВОСЛАВИЯ^{*1}

Одним из результатов перехода русской православной Церкви на позиции политической лояльности к Советскому государству явилась ее социально-идеологическая активизация. Становление этой тенденции представляло собой сложный, многоплановый и длительный процесс.

Социальное истолкование православия составляло узловой пункт его модернизации. Перестраивая свою идеологию, церковно-богословские круги Московской патриархии основное внимание с конца 60-х гг. XX в. уделяли религиозной интерпретации проблем общественного развития, именно она в то время определяла идеологическое место религии и являлась важнейшим фактором ее укрепления.

Главный фронт идейной борьбы между научным и религиозным мировоззрением перемещался в область социальных проблем. В основе этого перемещения лежали гигантские перемены в современном мире, резкое возрастание активности масс, классов, личности, повышение сознательности и ответственности человека. Церковные теоретики сами указывали на этот факт. «Динамическая направленность в христианстве, в плане церковного обновления..., – утверждал прот. П. Соколовский в статье «Христианство в революции», – объясняется не тем, что вдруг в нашем двадцатом столетии христианские лидеры, духовенство и богословы познали, как никогда прежде, дух Евангелия... Это обстоятельство можно объяснить тем, что быстро начал изменяться мир, в котором живут и действуют Церковь и последователи Христовы. Быстрее, чем когда бы то ни было, изменяется человеческое общество в социальном, политическом, научно-техническом и экономическом плане»¹. Действовавшая в условиях Советского Союза Русская Православная Церковь с особой остротой ощущала на себе последствия общественных перемен.

Социальная интерпретация православия приходила на смену традиционной точке зрения, не считавшей религию средством решения общественных проблем. «В нашем прежнем богословии, – отмечал проф., прот. Т. Попов, – социальный

^{*1} Публикуется по: Курочкин П.К. Эволюция современного русского православия. М., 1971. Гл. V: Социальная позиция. С. 156–176.

¹ Журнал Московской Патриархии (далее – ЖМП). 1967. № 9. С. 36.

вопрос большей частью отодвигался в сторону или затушевывался и замалчивался. В то же время у нас в богословии господствовали по преимуществу аскетическое и спиритуалистическое направления. На первое место выдвигали учение о личном спасении христианина и мало уделяли внимания учению о его общественной жизни. Такое отношение к социальному вопросу оправдывалось тем, что христианство есть религия только личного спасения и что Евангелие будто бы совершенно не касается общественной жизни человека»². Митрополит Никодим также подчеркивал, что системы нравственного богословия недостаточно глубоко освещали и освещают вопросы социальной этики³.

Традиционное воззрение, не считавшее религию средством решения социального вопроса, православием разделялось с другими основными направлениями христианства. Оно основывалось на двух кардинальных богословских принципах. Первый из них гласил, что испорченность человеческой природы, наступившая вследствие первородного греха, исключает возможность и необходимость социальных преобразований. Второй принцип формулировал главную задачу христианина, заключающуюся в спасении души ради достижения Царства Божьего на том свете.

Этот комплекс идей был выдвинут так называемой паулинистской, опирающейся на стоицизм линией раннего христианства, а затем обоснован в святоотеческой литературе. С середины II в. он господствовал в официальной Церкви, определяя ее отношение к проблемам общественной жизни. Победившее в христианстве паулинистское течение направило стремления масс к освобождению в русло смирения и духовного совершенствования и тем самым превратило социальный вопрос в индивидуально-нравственный. Перспективу в обществе, породившем христианство, имели лишь такие «социальные принципы», которые переносили земные надежды и чаяния масс в потусторонний мир.

Новая религия тем самым оказалась удобнейшим орудием угнетения, эффективно действовавшим на протяжении многих веков существования антагонистического общества. Концепция ненужности социальных преобразований в силу греховной испорченности человеческой природы соответствовала интересам эксплуататорских классов, стремившихся увековечить свое господство над массами. Она выступала знаменем реакционных социальных сил, которые сопротивлялись утверждению нового, прогрессивного в жизни, оправдывала застой и ретроградство.

Перенос центра тяжести на личное спасение вовсе не означал безразличия христианства к общественно-историческим условиям. Став с IV в. государственной религией, оно освятило классовое неравенство, социальный и национальный гнет, явилось проповедником угодных господствующим классам общественных взглядов. Провозглашением нейтралитета в социальных вопросах христианство прикрывало свою служебную роль в отношении эксплуататорского строя. К. Маркс отмечал, что «социальные принципы христианства оправдывали античное рабство,

² ЖМП. 1958. № 2. С. 74.

³ Там же. 1966. № 9. С. 73.

превозносили средневековое крепостничество и умеют также в случае нужды защищать, хотя и с жалкими ужимками, угнетение пролетариата»⁴.

Официальному социальному курсу Церкви неоднократно противостояли еретические движения, поднимавшие на щит те бунтарские и демократические аспекты раннего христианства, которые позднее были нейтрализованы или приглушены. Именно еретические движения пытались придать религии социально преобразующий характер. Реформационные движения в России XIV–XVI вв. как религиозная форма антифеодального протеста возрождали хилиастическую тенденцию раннего христианства, требование общности имущества и т.п.

Направленная против феодальной Церкви и освящаемого ею общественного строя, социальная трактовка русского православия не была поддержана господствующей религиозной организацией, продолжавшей придерживаться аскетического и спиритуалистического направлений.

Социальное истолкование православия развернулось со значительным опозданием по сравнению с католицизмом и протестантизмом.

Поворот христианских Церквей к социальному истолкованию своего учения произошел в конце XIX в., когда в 1891 г. Папой Львом XIII была опубликована энциклика «Рерум новарум» (первые слова латинского текста «*Rerum novarum...*» – «Новых вещей...»). Обострение противоречий капиталистического общества, рост рабочего движения, повышение социального динамизма – все это поставило католицизм перед необходимостью пересмотреть свое отношение к общественной жизни. Обращение к социальной интерпретации христианства было обусловлено стремлением укрепить основы буржуазного строя, на сторону которого перешла Католическая Церковь, и привить массам противоядие против коммунистических идей.

Усиление влияния религии и Церкви на развитие человечества, христианизация общества – вот что лежало в основе нового идеологического курса. Социальное христианство в отличие от традиционного не считает греховность человеческой природы препятствием для общественных перемен. Ортодоксальная точка зрения, объявляющая высшей задачей человека обретение личного спасения за счет ухода из жизни, аскетизма, страдания, уступает место призывам к социальной активности.

Провозглашенное западными Церквями социальное христианство наследовало идейный багаж «христианского социализма». Его истоки уходят в 30–40-е гг. XIX в. Критикуя пороки капитализма (и господствующей Церкви), представители этого течения выступили против утопического социализма, а затем и против революционной теории марксизма. Организацией различных рабочих ассоциаций, освящаемых и поддерживаемых религиозными объединениями, развитием благотворительности они стремились преодолеть нарастающее противоречие между трудом и капиталом. Пропагандируемая христианскими социалистами идея возврата общества к средневековому цеховому строю дала основание авторам «Манифеста Коммунистической партии» назвать это течение феодальным социализмом,

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 204.

производящим комическое впечатление полной неспособностью понять ход современной истории⁵.

К концу XIX в. христианский социализм отбросил феодальную форму и встал на защиту капиталистического строя. Своим острием он был направлен, как об этом свидетельствует деятельность немецкого католического священника Вильгельма фон Кеттелера, а также немецкого политического деятеля, публициста и геополитика, бывшего лютеранского священника Фридриха Науманна и других его представителей, против революционной борьбы рабочего класса. Расставшись с «заблуждениями молодости» и встретив необходимую поддержку в господствующей религиозной организации, которая нуждалась в новой платформе по общественным вопросам, христианский социализм естественным образом влился в общецерковное – католическое или протестантское – русло социального христианства. Программа христианского социализма, аргументация которого была использована официальной Церковью, в конечном счете свелась к социальной демагогии и требованиям буржуазного реформизма. «Возникнув и развившись в противовес научному социализму, как и революционному рабочему движению, – писал М.М. Шейнман, – это направление в христианском социализме остается и ныне на позиции морального, идеологического и религиозного оправдания капитализма, что не мешает его представителям настойчиво уверять в своих симпатиях трудящимся и в своем сочувствии им»⁶.

В то время как западные Церкви под давлением новых общественно-исторических условий вырабатывали гибкую, соответствующую времени социальную программу, русское православие продолжало придерживаться традиционной позиции, которая была обусловлена тесной связью Церкви с царским самодержавием, идеологической подчиненностью духовенства светской иерархии и другими причинами. Пока буржуазно-помещичий порядок в России мог держаться на насилии и деспотизме, не было надобности заменять «государственно-церковную сивуху» социальным вариантом православия. Декларируя невнимание к проблемам общественной жизни, духовенство активно поддерживало царскую политику угнетения и неравенства.

Отмечая порожденный историей большой консерватизм восточного христианства по сравнению с западным в социальном вопросе, нельзя не принять во внимание и вероучительные моменты. По мнению православных богословов, католичество и протестантизм стоят на «правовой точке зрения», позволяющей человеку в вопросе о спасении души «ограничиться только внешним деланием». Православие, отрицая «правовое непонимание», делает акцент на «внутреннем, духовном делании», нравственном росте человека. Поэтому западное христианство вынуждено в большей мере заниматься земными делами, восточные же исповедания ищут «воплощенную в Боге нравственную истину»⁷.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 448.

⁶ Шейнман М.М. Христианский социализм. М., 1969. С. 302.

⁷ См.: Патриарх Сергей и его духовное наследство. С. 106–109.

Развитие буржуазных отношений в России со времени крестьянской реформы 1861 г., обострение классовой борьбы, перемещение к XX в. в нашу страну центра мирового революционного движения вызвали к жизни сильную тенденцию социального истолкования православия. Хотя эта тенденция и не получила такого развития, какое было характерно для западных Церквей, преуменьшать ее не следует. Предреволюционная история России знала различные модификации социального христианства, в том числе немало проектов его христианско-социалистической перестройки.

Стержнем обновленческой традиции русского православия были поиски «социальной правды». Славянофилы, Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, неохристиане – все представители внецерковной ветви религиозного реформаторства на первое место выдвигали проблему реализации христианства в человеческих отношениях. Они дали критику официальной церковности, основанной на разрыве между религией и земными судьбами человечества. Известен резкий отзыв о Русской Православной Церкви в сочинении В.С. Соловьева «Россия и Вселенская церковь»: «Восточная... церковь в своем пустынноическом аскетизме и в своем созерцательном мистицизме, в своем удалении от политики и всех общественных задач... желала прежде всего, как св. Кассиан, достигнуть рая без единого пятна на своей хламиде»⁸. Любопытно, что «Журнал Московской Патриархии» (1948, № 4) воспроизвел этот отзыв.

Социальная интерпретация христианства была главным пунктом церковного обновленчества в русском православии. Правда, на первом этапе обновленческого движения, связанном с революцией 1905–1907 гг., доминировали, как отмечено выше, политические, а не социальные сюжеты, тем не менее этот этап дал немало вариантов социальной перестройки православия. «Социализацией» религии занималась и «группа 32», и архим. Михаил (Семенов), и др.

В социальном истолковании православного христианства значительную роль, особо отмечавшуюся деятелями Русской Церкви, сыграла группа профессоров духовных академий, специализировавшихся по вопросам нравственного богословия. В ряду богословских дисциплин, преподаваемых в православных духовных учебных заведениях, нравственное богословие представляет собой тот основной канал, по которому возможна и ведется разработка вопроса об отношении к общественной жизни.

Отмеченные проф., прот. Т. Поповым аскетизм и спиритуализм были характерны прежде всего для нравственного богословия. С конца XIX в. в нравственное богословие начинают проникать социальные мотивы. Одними из характерных в этом отношении работ были учебники по нравственному богословию ректора Петербургской духовной академии И.Л. Янышева и проф. Киевской духовной академии М.А. Олесницкого, составленные под влиянием двухтомного труда протестантского деятеля Г. Мартенсена «Христианское учение о нравственности» (1871–1878 гг.). Книги И.Л. Янышева «Православно-христианское учение о нравственности» и М.А. Олесницкого «Из системы христианского нравоучения», по которым преподавалось нравственное богословие в православных духовных школах, поставили формирование «христианских добродетелей» в необходимую связь

⁸ Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С. 79.

с жизнью христианина в обществе, с пользованием земными благами. «Аскетическая добродетель, – писал И.Л. Янышев, – может и должна обходиться без того или другого блага в частности, но быть добродетельным, не имея никакого блага, никакой материальной почвы для ее развития... немислимо»⁹. Наше время ясно показывает, отмечал М.А. Олесницкий, что «человек призван жить и действовать не в религиозной только непосредственно области, но и в семействе... гражданской области, в государстве»¹⁰. Сделав первую попытку связать нравственное богословие с социальным вопросом, И.Л. Янышев, М.А. Олесницкий и их последователи в целом еще не порывали с аскетическим и спиритуалистическим направлением православно-церковной мысли.

Эту задачу пытался решить профессор Киевской духовной академии В.И. Экземплярский. В своем докладе «Евангелие и общественная жизнь», прочитанном в 1913 г. на собрании Киевского религиозно-философского общества, он дал критику социальной позиции официального православия. По его мнению, Церковь «многие века была в отношении общественной жизни как бы рабом нерадивым»; «... представители исторической Церкви шли всегда позади социальных завоеваний гуманизма... До наших дней мы не имеем ясно реализованных в мире форм христианской общественности»¹¹. В.И. Экземплярский утверждал, что в Евангелии по-своему решается социальный вопрос: «Евангелие не оставляет человека как бы ходящим во тьме в области общественных отношений... Христианство не только не проходит мимо общественной стороны жизни, но и определяет нормы ее и дает великую задачу ее преобразования по духу Христову»¹². Он выражал надежду, что Русская Православная Церковь, «такая таинственно далекая от жизни по своей молчаливости в течение длинного ряда веков», еще «скажет свое слово» в социальной проблеме.

Проф., прот. В. Боровой, выступая с докладом «Требования и уместность богословия по отношению к социальным революциям нашего времени» на Всемирной конференции в Женеве «Церковь и общество» (1966), назвал проф. В.И. Экземплярского первым православным богословом «революции и развития»¹³. Ратуя за «социализацию» русского православия, даже пытаясь оправдать перед церковным центром христианский социализм, В.И. Экземплярский выступал против идей коммунизма, социал-демократии, революционных путей переустройства общественной жизни.

Инициаторы социального истолкования православия в XIX – начале XX в. стремились перестроить его по буржуазному образу, поставить на защиту капиталистических отношений. Характеризуя христианский социализм в России, В.И. Экземплярский подчеркивал, что «он всегда восстает против революционных путей преобразования основ государственной и общественной жизни и горячо отстаива-

⁹ Янышев И.Л. Православно-христианское учение о нравственности. СПб., 1906. С. 209.

¹⁰ Олесницкий М.А. Из системы христианского нравоучения. С. 482.

¹¹ Экземплярский В.И. Евангелие и общественная жизнь. Киев, 1913. С. 2, 5–6.

¹² Там же. С. 58, 62.

¹³ См.: ЖМП. 1966. № 9. С. 79.

ет, вопреки демократическому социализму, принцип неприкосновенности частной собственности. И вообще христианский социализм – принципиальный враг социал-демократической программы, ревностно защищает против нее основы религии, семьи и государства»¹⁴. Официальное русское православие, оставаясь в целом феодально-крепостнической идеологией, не приняло проектов социальной перестройки.

Октябрьская революция и успехи социалистического строительства в СССР в корне изменили положение русской Церкви и вызвали к жизни новые тенденции в ее эволюции. «Факт победы Великой Октябрьской социалистической революции, – отмечал «Журнал Московской Патриархии», – явился не только принципиальным экзаменом традиционному русскому православию, прикованному в прошлом к колеснице царского самодержавия и не без “мук рождения” нашедшему свое место в новом обществе, но явлением, потребовавшим... переосмысления своего отношения к обществу»¹⁵. Необходимость изменения социальной платформы православной Церкви стимулировалась разрывом ее политических связей с эксплуататорами и переходом на позицию лояльного отношения к социалистическому государству.

Достаточно радикальная программа социальной интерпретации религии была разработана обновленцами в 20–30-х гг. XX в. «Центральная идея церковного обновленчества, – заявлял в своем обращении Поместный собор 1923 г., – состоит в том, что обновленцы признают основной христианской задачей кроме задачи личного усовершенствования осуществление христианских идеалов в жизни общественной в целях создания Царства Божия»¹⁶. «Выявить скрываемую до сих пор, в силу политических условий, социальную правду христианства, – писал Б.В. Титлинов, – выяснить подлинно евангельское отношение к социальным проблемам, к борьбе труда и капитала, сблизить лозунги социальной революции с требованиями Христа и Евангелия – вот первая задача церковного обновления, о чем его вожди открыто и заявляют»¹⁷.

После преодоления обновленческого раскола патриаршая Церковь еще четверть века прокламировала невнимание к общественным вопросам. Аскетизм и спиритуализм были официальным кредо ЖМП в 1931–1935 гг. Ту же линию занял этот журнал, возобновленный в 1943 г. Прот. А. Смирнов в 1944 г. подчеркивал, что заботой Христа был не социальный вопрос, а душа человеческая, «внутренний человек». Не затрагивая проблем общественной жизни, Христос «сделал нечто гораздо большее... Он исправил, обновил умы и сердца людей, посеял в них семена новой жизни»¹⁸. В 1946 г. ЖМП счел необходимым отмежеваться от социального христианства, «под знаком которого будто бы имеет намерение строиться современная западная цивилизация»¹⁹. В 1950 г. эта история повторилась: «Не слышали мы от св. апостолов

¹⁴ Ежегодник Музея истории религии и атеизма. 1963. Т. VII. С. 161.

¹⁵ ЖМП. 1967. № 9. С. 36.

¹⁶ Обращение к архипастырям и пастырям Российской Православной Церкви от Священного синода: Программа церковных обновленцев. Вятка, 1924. С. 7.

¹⁷ Титлинов Б.В. Новая Церковь. С. 29.

¹⁸ ЖМП. 1944. № 12. С. 35.

¹⁹ ЖМП. 1946. № 6. С. 4.

и отцов Церкви, – утверждал архиепископ Лука, – что надо нам готовить из своей среды знатоков социологии, политической экономики, международного права, истории дипломатии, политических ораторов»²⁰. В близкой к официально-церковной точке зрения рукописи «Религия и наука», датируемой 1957 г., по-прежнему провозглашалась индифферентность к социальному вопросу, обвинялись западные Церкви в том, что они слишком модернизированы и обмирщены.

Отказ Русской Православной Церкви от социального истолкования своего учения был продолжением ее тысячелетней традиции. В конкретных условиях 1930–1940-х гг. он нес специфическую идейную нагрузку – реабилитировать бывшее угодничество православия перед буржуазно-помещичьими институтами. Можно согласиться с утверждением М.П. Новикова о том, что, «провозглашая нейтрализм в отношении к любому общественному строю, Церковь тем самым пытается решить две задачи: оправдать в глазах верующих свою неприглядную роль в прошлом и доказать свое непреходящее значение в любых общественно-политических условиях»²¹.

Зарубежные специалисты по России неоднократно касались идеологической позиции православия в 30–40-х гг. XX в. В определенных ситуациях, отмечал Р. Штупперих, «для Церкви было предпочтительнее утверждать, что она не причисляет себя к какой-либо политической или социальной системе». Русское православие, только что пережившее крушение эксплуататорского строя, которому оно служило верой и правдой, встало на этот путь.

Со второй половины 50-х гг. оно вступило в новый период – период социального истолкования своего учения. С опозданием более чем на полвека от западного христианства русская Церковь начала осторожную, сопровождавшуюся зигзагами и рецидивами прошлого ломку старых традиций. В 1961 г. прот. И. Благовещенский подготовил в Ленинградской духовной академии сочинение «Цель и смысл жизни по Евангелию». Изложив материал темы в основном в духе социального христианства, богослов вместе с тем заявлял, что «Христос-спаситель приходил на грешную землю не с социальной программой преобразования внешнего мира, а с проповедью Царства Божия – устройства внутреннего мира и обновления души человека. Христос не был вершителем блестящих дел, записанных в летописях народов. Он не был завоевателем, не имел высокой государственной и общественной должности, не участвовал ни в каких политических событиях, не прославился в науке и искусстве, даже не писал никаких книг»²². Нечто подобное можно было наблюдать и в выступлениях доцента Ленинградской духовной академии А.Ф. Шишкина. В целом ратовавший за изменение устаревшей социальной концепции православия, он иногда говорил прямо противоположное этому. Выступая в 1961 г. против политиканствующего иезуита Флориди, А.Ф. Шишкин утверждал, что «Христос же не был ни политическим деятелем, ни социальным реформатором, ни регламентатором внешних земных отношений в духе той или иной политической доктрины.

²⁰ ЖМП. 1950. № 5. С. 33.

²¹ Новиков М.П. Православие и современность. С. 54.

²² Благовещенский И. Цель и смысл жизни по Евангелию. С. 219.

Его миссия была миссией духовной. Свою проповедь он обращает к внутреннему человеку, имеет в виду прежде всего отдельную личность»²³.

Крупным шагом на пути социального истолкования русского православия являлась статья проф., прот. Т. Попова «Нравственное богословие и его современные задачи», опубликованная «Журналом Московской Патриархии» в 1958 г. Автор отмечал, что если в течение первых семи веков христианства богословская мысль была занята изучением истин по преимуществу догматических, то в новый период истории интерес мировой общественности направлен на вопросы социально-нравственного характера. Это обстоятельство, по мнению Т.Д. Попова, «не должно пройти бесследно для научно-богословской мысли»²⁴. Повторяя мысль В.И. Экземплярского о том, что Евангелие и в области общественных отношений не оставляет человека как бы ходящим во тьме, он считал разработку социальной проблемы в рамках нравственного богословия отстающей от потребностей времени и нуждающейся «в новых исследованиях». «Уделить серьезное внимание социальному вопросу в нравственном богословии и составляет одну из главнейших задач для современных моралистов»²⁵, – подчеркивал Т.Д. Попов.

С начала 60-х гг. интерес к социальным проблемам в русском православии возрастал, о чем можно судить по заявлениям, опубликованным в ЖМП последовательно в 1962–1963 гг.: «...Все христиане... не должны замыкаться от мира, уходить в своеобразное гетто, не должны игнорировать историческую действительность... Христиане не должны игнорировать такие великие события, как Октябрьская революция, изменившая социальный строй во многих странах... и тот факт, что... существует целый ряд государств, строящих новую социальную систему»²⁶; «для христианской религии не может быть индифферентных или нейтральных областей действительности. Происходящие в мире перемены христианство рассматривает как действие промысла Божия, проявление силы Божией в целях установления Царства Божия на земле»²⁷; «христиане живут не в безвоздушном пространстве, не в изоляции от остального человечества. Входя не только в тело Церкви, но и в тело государства и общества, в котором они живут, они не могут быть чуждыми человечеству с его нуждами, страданиями и недугами»²⁸.

Очевиден, таким образом, постепенный поворот русского православия в сторону нового отношения к проблемам общественной жизни. Среди сторонников и активных участников этого поворота выделяются такие церковно-богословские деятели, как митрополит Никодим, проф., прот. В. Боровой, проф., прот. Л. Воронов, прот. П. Соколовский, проф. богословия Н.А. Заболотский и др.

Осуществляя пересмотр социальной позиции, деятели Московской Патриархии не останавливались перед попытками объявить вековую христианскую тради-

²³ ЖМП. 1961. № 6. С. 79.

²⁴ Там же. 1958. № 2. С. 70.

²⁵ Там же. С. 76.

²⁶ Там же. 1962. № 11. С. 47.

²⁷ Там же. № 12. С. 46.

²⁸ Там же. 1963. № 3. С. 23.

цию тонкой и изощренной фальсификацией. Об этом заявил митрополит (тогда архиеп.) Никодим в своем докладе «Мир и свобода» на региональной конференции Христианского мирного движения в Голландии в 1963 г. «С ранних времен, – утверждал он, – апологеты незыблемости несправедливых социальных отношений начали склонять мысли христиан к полному отчуждению от мира с целью отвлечь их от жгучих социальных проблем, от борьбы за переустройство общества на началах справедливости. Под длительным воздействием такой псевдохристианской проповеди воспитывались и вырастали целые поколения узких фанатиков с изуродованными представлениями о христианстве...»²⁹. Эти «поколения узких фанатиков», по мнению Никодима, с поразительным равнодушием проходили мимо человеческого горя и страданий – личных и общественных. В результате нет ничего удивительного в том, что прогрессивные общественные деятели «составили себе представление о христианском мировоззрении как о глубоко индифферентном ко всему происходящему в мире. Христианин заботится лишь о том, чтобы ему не в чем было себя упрекнуть, а дальше ему совершенно безразлично, идут ли на земле дела хорошо или скверно»³⁰.

Критика со стороны митрополита Никодима перекликается, как видно, с замечаниями В.С. Соловьева, сравнивавшего православие со св. Кассианом, который хотел достичь рая без единого пятна на своей хламиде. Критика эта направлена на реабилитацию христианства. Проповедь «отчуждения от мира» и «отвлечения от жгучих социальных проблем» – это вовсе не псевдохристианская проповедь. Это выражение сущности христианства, официального курса господствовавшей на протяжении 16 веков «константиновской» Церкви. Что касается апологетов несправедливых социальных отношений, то критикуемый митрополитом Никодимом социальный курс христианства сам выступал в защиту общественного неравенства.

Основное содержание социального истолкования русского православия составляет концепция «коммунистического христианства». С разработкой и пропагандой этой концепции богословско-церковная мысль Московской Патриархии вошла в соприкосновение с так называемым левым христианством, представляющим собой специфическое религиозно-идеологическое течение в рамках социальной интерпретации христианства.

В отличие от христианского социализма, в конечном счете направленного на апологию капиталистического строя, левое христианство поддерживает социалистические общественные отношения. Если христианский социализм стремился и стремится парализовать революционную решимость масс, то коммунистическое христианство призывает верующих включиться в борьбу за социализм и социалистическое строительство. Для него характерно признание марксистской программы преобразования общества и готовность сотрудничать с коммунистами в реализации основных задач этой программы.

²⁹ ЖМП. 1963. № 1. С. 40.

³⁰ Там же.

Ряд исследователей считает левое христианство радикальным крылом христианского социализма. Представляется правомерным (и так уже поступили отдельные авторы)³¹ рассматривать это течение как своеобразное проявление современного социального христианства. По своему общественному значению коммунистическое христианство отличается от всех разновидностей христианского социализма, являющихся выражением буржуазной идеологии и политики.

Левое христианство – следствие глубокого кризиса буржуазного общества. «Ход истории, подтвердивший правильность марксистской теории развития общества, – пишет В.Д. Тимофеев, – побудил тех религиозных идеологов, которые действительно стремились к освобождению трудящихся от капиталистической эксплуатации, признать марксистскую программу строительства коммунизма, отказавшись от христианско-социалистических иллюзорных расчетов на добрую волю угнетателей»³². Коммунистическое христианство отражает позицию масс, осознавших необходимость борьбы за социальное освобождение, но по тем или иным причинам остающихся в плену религии.

Левое христианство впервые проявилось в конце XIX в., когда протестантские богословы пастор Герман Куттер и профессор теологии Леонард Рагац выступили в поддержку социалистической программы переустройства общества. По их мнению, социал-демократия и марксизм возвратились на тот путь, который был указан «живым Богом», но с которого официальная Церковь сошла. На 20–30-е гг. XX в. падает наибольшая активность коммунистического христианства в США и Англии. Американский епископ В. Браун, английские религиозные деятели Д. Макмеррэй, С. Эванс, Х. Джонсон и другие (именно к последним впервые было применено название «коммунистические христиане»), исходя из христианских принципов, заявили о необходимости социалистического преобразования мира. Они высоко оценили Октябрьскую революцию, строительство новой жизни в СССР. «Не правительству Соединенных Штатов, а правительству России, – утверждал В. Браун, – суждено стать образцом для всех народов, ибо целью нашего правительства являются деньги – побольше денег для небольшой кучки людей, а целью русского правительства является жизнь – большая жизнь... для каждого мужчины, женщины и дитяти»³³. Позднее широкую известность приобрели деятели левого христианства в странах Восточной Европы: Э. Фукс – в бывшей Германской Демократической Республике, А. Берецки – в Венгрии и др.³⁴

Позиции коммунистического христианства в значительной мере разделяло обновленческое движение 1920-х гг. Сохраняя преемственную связь с предшествующей историей русского религиозного реформаторства, оно вместе с тем отличалось новой социально-идеологической направленностью. Обновленческая церковь,

³¹ См.: Лендель В.М. Современное христианство и коммунизм. М., 1965. С. 73–74.

³² Тимофеев В.Д. Социальные принципы коммунизма и религии. М., 1969. С. 134.

³³ Браун В. Коммунизм и христианство. М., 1923. С. 79. В последние годы жизни В. Браун вступил в Коммунистическую партию Соединенных Штатов Америки.

³⁴ Согласно Э. Фуксу, Бог повторил свое «откровение» в марксизме, а миссию переустройства общества на началах братства и справедливости поручил коммунистам.

писал Б.В. Титлинов, определенно и ясно сказала «да» социалистической революции, «она пытается снова скрепить разорванные связи Церкви с общественностью, перекинуть мост над пропастью между христианством и социализмом, вырытой нашей историей»³⁴. В соответствии с традицией коммунистического христианства обновленцы заявили, что социалистическое государство, не веруя, творит то дело любви, которое Церковь, веруя, не исполнила. «Советская власть, – говорилось в решении Поместного собора 1923 г., – государственными методами одна во всем мире имеет осуществить идеалы Царства Божия. Поэтому каждый верующий церковник не только должен быть честным гражданином, но и всемерно бороться вместе с советской властью за осуществление на земле идеалов Царства Божия»³⁵.

Преодолев обновленческий раскол, патриаршая Церковь долгое время не предпринимала попыток сближения христианства и коммунизма. В 1949 г. на вопрос корреспондента «Юнайтед Пресс» в Москве Г. Шапиро «Совместима ли христианская религия с коммунизмом?» глава Русской Православной Церкви дал следующий ответ: «Христианская религия и коммунизм – совершенно различные категории: христианская религия установлена Христом-спасителем, который созидал Церковь, а не государство. Силою внутреннего благодатного закона христианская религия благоустраивает внутреннюю и внешнюю жизнь людей. Государство имеет свои правила и силою внешнего закона охраняет в порядке общественную жизнь государства. Посему говорить о совместимости или несовместимости христианской религии с той или иной формой государственного устройства – значит сравнивать и смешивать понятия несовместимые»³⁶. Допустив подмену понятий (коммунизм сведен к государственному институту), глава Церкви не дал на вопрос Г. Шапиро ни положительного, ни отрицательного ответа.

Со временем положение менялось. В комментарии ЖМП к выступлению патриарха Алексия на 5-й Всесоюзной конференции в защиту мира (1955) отмечалось: «И не печаль Церкви, а радость ее в том, что власть светская, предрежащая проводит в жизнь многие из тех нравственных начал, которые всегда и неизменно она (Церковь. – П.К.) проповедовала и проповедует»³⁷. Немногим ранее на конференции духовенства всех христианских исповеданий Чехословакии по вопросам защиты мира митрополит Русской Православной Церкви Николай (Ярушевич, 1891–1961) утверждал: «Правда христианской жизни может осуществляться в различных социальных условиях. Но, не касаясь идеологии разных социальных систем, легко заметить огромную близость социальной правды нового строя жизни к нравственным понятиям христианства и никак невозможно установить их связь с социальной действительностью капитализма... Христиане, оставаясь на высоте своего звания, должны осознать не только социальную правду времени, но и долг своего служения ей в духе евангельском»³⁸. Подобные вы-

³⁴ Титлинов Б.В. Новая Церковь. С. 67.

³⁵ Деяния II Всероссийского Поместного собора Православной Церкви. М., 1923. С. 7.

³⁶ Алексий, Патриарх. Слова, речи, послания, обращения, статьи. Т. II: 1948–1964. М., 1954. С. 176–177.

³⁷ ЖМП. 1955. № 6. С. 27.

³⁸ Николай, митр. Слова и речи. Т. II: 1947–1950 гг. М., 1950. С. 344.

ступления в те годы носили единичный характер и не представляли еще ведущей тенденции эволюции русского православия.

Социальное истолкование православия явилось сильным толчком для развития концепции коммунистического христианства. Особенно интенсивно этот процесс шел с середины 60-х гг., он стал общецерковным явлением, получал отражение в материалах установочного характера и официальных документах.

В статье «Русская Православная Церковь в новых социальных условиях», помещенной под рубрикой «К великому пятидесятилетию», профессор Ленинградской духовной академии Н.А. Заболотский писал, что в результате Октябрьской революции мир был поставлен перед фактом появления государства новой социальной формы, которое за 50 лет своего существования выработало новую демократическую структуру жизни, нравственный общественный порядок и стоит на пути идеальных человеческих отношений. «Для христианина, – продолжал богослов, – важно видеть, что в этом новом мире воплощаются и получают реальное бытие идеалы, принесенные в мир воплотившимся словом. Одно это уже делает новый мир близким христианину, побуждает его трудиться на благо этого мира и молиться Господу, чтобы семена добра, произрастающие в новом мире, дали свой плод любви, правды и милости»³⁹.

Патриарх и Синод Русской Православной Церкви в своем послании в связи с 50-летием Октябрьской революции заявили: «Мы, вместе со всеми нашими соотечественниками, испытываем глубокое удовлетворение, что все эти начинания (связанные с победой революции. – П.К.), созвучные евангельским идеалам, находят в наши дни все большее понимание и поддержку со стороны широких кругов верующих людей многих стран мира»⁴⁰.

Развитие основных положений коммунистического христианства в русском православии не означает его согласия со всем тем кругом идей, который выработан левым христианством. Одной из существенных особенностей варианта коммунистического христианства, выдвигаемого церковно-богословскими деятелями Московской Патриархии, является подчеркивание противоположности философских основ христианства и коммунизма.

Начиная с Г. Куттера и Л. Рагаца, левое христианство ратует за соединение мировоззренческих принципов двух идеологий. Его последователи утверждают, что препятствием для осуществления этого единства является марксистский атеизм, который, по их мнению, носит внешний, несущественный для диалектического материализма характер. Отмежевываясь от идеалистического мировоззрения (под ним понимается, собственно, субъективный идеализм), представители коммунистического христианства считают свое учение «материалистическим» и «диалектическим». Несмотря на то что признание сотворенного Богом материального ми-

³⁹ ЖМП. 1967. № 7. С. 34.

⁴⁰ Там же. № 11. С. 2.

ра – это не материализм, настоятель Кентерберийского собора Хьюлетт Джонсон объявил христианство «самой материалистической из всех великих религий»⁴¹.

Русско-православное ответвление коммунистического христианства – обновленческое движение 20-х гг. XX в. – не поддержало традиционных попыток левого христианства к сближению двух мировоззрений. Живоцерковники (сторонники церковной организации «живая Церковь») прямо заявили, что они не могут принять материалистическую философию коммунистов⁴². Историк и теоретик обновленчества Б.В. Титлинов неоднократно писал, что, хотя обновленческое движение и становится «союзником» социализма в деле социального переустройства, в этой «дружбе» нет внутреннего единения по причине философских расхождений: «Социализм... остается оригинален в своей антирелигиозной идеологии. Церковное движение, “приемлющее правду социальной революции”, остается также оригинальным, ибо оно не говорит, что приемлет социалистическую теорию»⁴³.

Предпринимавшиеся православием попытки примирить коммунизм и религию в рамках социального истолкования христианства не распространялись на вопросы мировоззрения. «Журнал Московской Патриархии» в 1950 г. утверждал, что служители Христа и Церкви «далеки от материалистической доктрины»⁴⁴. «Между религиозным (идеалистическим) и коммунистическим (материалистическим) сознанием существует конфликт»⁴⁵, – писал позднее богослов А.Ф. Шишкин. Очень рельефно, в обновленческом духе раскрыл суть дела Н.А. Заболотский. Поставив вопрос о «богословском приближении» к идеям Октябрьской революции, он отметил трудность, связанную с «дипольностью мышления»: «Христианство не в состоянии пойти на такое сближение метафизических основ, которое означало бы фактический отказ от религиозных убеждений. Точно так же философское понимание истории как области руководства Христова и животворной деятельности Духа Святого, понимание истории как промыслительного процесса спасения, предусмотренного для мира Всевышним его Отцом, не может быть принято идеологией и практикой революции»⁴⁶. Поэтому вопрос «богословского приближения» к революции необходимо, по мнению Н.А. Заболотского, считать открытым.

Так выглядит процесс становления социального истолкования русского православия. Он еще далек от завершения, хотя его основное направление вырисовалось уже достаточно четко.

© Курочкин П.К., 1971

© Курочкин П.К., 2009

⁴¹ Джонсон Х. Христиане и коммунизм. М., 1957. С. 29.

⁴² См.: Живая Церковь. 1922. № 10. С. 8.

⁴³ Титлинов Б.В. Новая Церковь. С. 75.

⁴⁴ ЖМП. 1950. № 4. С. 63.

⁴⁵ Там же. 1961. № 6. С. 80.

⁴⁶ Там же. 1967. № 7. С. 37.

ИСТОРИЧЕСКИЕ СУДЬБЫ РАСКОЛА И СТАРООБРЯДЧЕСТВА^{*1}

Социальная природа раскола и старообрядчества, их место и роль в истории дореволюционной России до сих пор являются предметом серьезных научных дискуссий. В дореволюционной литературе раскол и старообрядчество, как правило, отождествлялись, между ними в большинстве случаев ставился знак равенства. Употребление терминов «раскол» по отношению к старообрядчеству и «раскольник» по отношению к последователям этого религиозного направления вполне соответствовало официальной точке зрения, согласно которой вся вина за разделение Русской Православной Церкви возлагалась на сторонников «старой веры». Официальные наименования «раскол» (схизма) и «раскольник» (схизматик), в которые вкладывался смысл, порицающий противников реформированной Русской Церкви, были отменены только в период первой русской революции. Применение этих терминов по отношению к старообрядчеству и старообрядцам считалось неприемлемым для советского исследователя не только с точки зрения научной этики – оно неизбежно приводило к терминологической путанице, к искажениям в оценке самих явлений.

Так, В.К. Карцев, опубликовавший интересное и содержательное исследование, определял раскол (который он отождествлял со старообрядчеством) как форму антифеодального протеста¹. В данном случае вызвало возражение не только применение термина «раскол» в качестве синонима старообрядческого движения, но и прямолинейная трактовка автором раскола как «формы антифеодального протеста». Он категорически возражал против мнения о том, что в период возникновения старообрядческого движения (т.е. в период раскола Русской Церкви) оно в значительной мере выражало интересы феодальной реакции.

Вопрос о соотношении раскола и старообрядчества неразрывно связан с оценкой их места в русской истории, с определением их социальной роли и характеристикой их социальной сущности. Основная трудность для исследователей заключается прежде всего в необычайной пестроте социального состава этих

^{*1} Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1980. Вып. 25. С. 99–117.

¹ Карцев В. К. Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России: спецкурс. Ч. 1–2. Калинин, 1973.

религиозно-общественных движений, в известной противоречивости и неоднозначности политических и экономических требований их участников, завуалированных к тому же религиозной оболочкой.

Раскол – явление конкретно-историческое, ограниченное рамками XVII столетия. Под этим термином в религиозном его значении следует понимать процесс разделения русского православия на два самостоятельных направления, поводом для которого явилась церковная реформа Патриарха Никона.

В роли зачинателей и идеологов раскола выступала определенная часть русского духовенства, недовольная как самой церковной реформой, так и тем, что она явилась результатом единоличного решения Патриарха Никона, нарушившего таким образом принцип соборности Церкви. Немалая часть защитников «старой веры» (и притом наиболее влиятельная – ее «идеологи») выступала против нового этапа в развитии русского феодализма с позиций защиты феодальной «старины». Представители духовенства, боярства и стрельцов, пытаясь повернуть ход истории вспять, внесли в раскольническое движение реакционные, консервативные настроения и тенденции. В этой связи можно говорить о том, что в расколе находила свое выражение и феодальная реакция.

Движение в защиту «старой веры» охватило значительные массы крестьян и городских низов. Для них протест против церковной реформы означал фактически протест против усиления крепостнического и самодержавного гнева. К расколу примкнула также некоторая часть зарождающейся буржуазии, недовольная экономической политикой дворянского государства. Именно эти слои стали главной социальной силой раскола, придали ему известную демократическую окраску, определили основные тенденции его дальнейшего развития, которое привело к возникновению старообрядчества, ставшего преемником и наследником раскольнического движения.

Следует также иметь в виду, что раскол по своему содержанию был значительно шире, чем вышедшее из его недр старообрядчество. Как отмечал российский историк А.И. Клибанов, было бы «заблуждением сводить к староверию все формы религиозной оппозиции, составившей во второй половине XVII в. раскол»².

Раскол как таковой, как конкретно-историческое явление завершился в конце XVII в., когда произошло окончательное отпочкование, отделение старообрядчества от Русской Православной Церкви и выделение его в самостоятельное религиозное направление, которое в свою очередь распалось на два основных течения: поповщину и беспоповщину.

Старообрядческое движение, вышедшее из недр раскола, было порождено социальными противоречиями самодержавно-крепостнической системы и явилось формой религиозно-общественного протеста различных слоев русского общества. Середина и вторая половина XVII в. были временем формирования самодержавно-крепостнической системы. Произошло юридическое оформление крепостного права. На смену сословно-представительной монархии пришла абсолютная монар-

² Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. М., 1965. С. 38,

хия. В недрах феодального строя постепенно развивались буржуазные отношения. Этому переходному этапу русской истории были свойственны острейшие классовые противоречия. Весь XVII в. характеризуется почти непрерывными народными восстаниями и волнениями. Недаром некоторые дореволюционные историки именовали его «бунташным» веком. Раскол Русской Церкви по сути обнажил присущие русскому обществу второй половины XVII в. социальные конфликты и противоречия.

Представители каждой социальной группы, примкнувшей к старообрядчеству, преследовали собственные цели, выступали против некоторых сторон складывавшейся самодержавно-крепостнической системы, однако чаще всего эти цели были довольно туманными и неопределенными. Идейный вождь старообрядческого движения протопоп Аввакум первоначально выступил против изменения обрядов и самовластия Никона. В дальнейшем его протест приобрел значительно более широкое социальное звучание. Социально-политические взгляды Аввакума были чрезвычайно противоречивыми: в какой-то мере они отражали цели и устремления почти всех социальных слоев, вовлеченных в старообрядческое движение. По этой причине при оценке взглядов этого наиболее яркого идеолога «старой веры» следует иметь в виду как присущую ему противоречивость, так и эволюцию его мировоззрения.

А.Е. Катунский, например, полагал, что Аввакум «стоял на позициях реакционного боярства и высшего феодального духовенства, отстаивавших в связи с созданием централизованного государства и ликвидацией раздробленности свои сословные привилегии»³. Такая оценка представляется односторонней, а потому и неточной. С другой стороны, нельзя полностью согласиться со столь же односторонним мнением о том, что Аввакум был выразителем интересов демократических слоев русского общества. Необходимо отметить, что к концу жизни бунтарские и демократические тенденции в мировоззрении и деятельности Аввакума усилились. Объективно его послания («грамотки») способствовали снятию «священного» ореола как с представителей царской власти, так и с высших сановников Русской Церкви. Материалы, обнаруженные В.И. Малышевым, свидетельствуют о том, что Аввакум был вдохновителем выступления старообрядцев в Москве в январе 1681 г. Как выяснилось, Аввакум призывал своих приверженцев вымазать дегтем гробницу царя Алексея Михайловича в Архангельском соборе⁴. После этого становится более ясной формулировка вынесенного Аввакуму и его «соузникам» приговора: он был сожжен не за верность старым обрядам, а за «великие на царский дом хулы», основной его виной объявлялся «мятеж», неповиновение государственной и церковной власти.

Немало сторонников «старой веры» вышло и из представителей феодальной аристократии – боярства. Можно даже считать, что едва ли не большая часть бо-

³ Катунский А. Старообрядчество. М., 1972. С. 15.

⁴ См.: Малышев В.И. Новые материалы о протопопе Аввакуме // Труды Отдела древнерусской литературы (далее – ТОДРЛ). Т. XXI. 1965. С. 337, 343; Румянцев В.С. Огнепальный Аввакум // Вопросы истории. 1972. № 11. С. 125.

ярства испытывала тайные или явные симпатии к «старой вере», пыталась использовать старообрядческое движение в целях сохранения своих былых привилегий. Характерной попыткой такого рода являлась, например, «хованщина» (1682): князь Иван Хованский, назначенный начальником стрелецкого войска, попытался для осуществления своего авантюристического плана опереться на старообрядческое движение, заручиться поддержкой сторонников «старой веры» среди стрельцов и посадского населения Москвы⁵. Однако Хованский, опасавшийся взрыва народного возмущения в случае победы народного восстания, вскоре предал старообрядцев. В события 1682 г. оказались вовлеченными сторонники «старой веры» из всех слоев московского населения: стрельцы, духовенство, посадское население. Однако различие их интересов было так велико, что, как оказалось, и общая религиозная платформа – «старая вера» – не смогла послужить объединяющим фактором.

Боярство и стрелецкое войско в конце XVII – начале XVIII в. полностью утратили свое социальное значение и сошли с арены исторической борьбы. Роль духовенства – и «черного», и «белого» – в старообрядчестве постепенно также сошла на нет.

Для посадского населения и для крестьянства старообрядчество являлось религиозной формой социального протеста против самодержавно-крепостнического строя, однако социальная неоднородность и в данном случае обусловила различие в характере этого протеста. Слишком различными были интересы богатой городской верхушки и городских низов, зажиточных крестьян и батраков, поэтому уже во второй половине XVII – начале XVIII в. в старообрядческом движении выделились умеренные слои, склонные к пассивному, чисто религиозному протесту, а порой и к компромиссу с царской властью и государственной Церковью, и радикальные слои, настроенные непримиримо по отношению к самодержавно-крепостническому строю и его духовному оплоту – Русской Православной Церкви, стремившиеся к активным выступлениям. Радикально настроенные защитники «старой веры» принимали участие во всех народных восстаниях конца XVII – начала XVIII в.

Путь активной социальной борьбы не был чужд старообрядческому движению того времени, однако в вооруженных выступлениях участвовала лишь сравнительно небольшая часть старообрядчества. Кроме того, следует учесть, что, примыкая к тому или иному народному восстанию, старообрядцы руководствовались не своей религиозной доктриной, для которой был характерен отказ от активной классовой борьбы, а классовыми или сословными интересами. Вооруженные народные выступления и старообрядческое движение были параллельными течениями, которые частично сливались между собой и протекали порой, в определенный отрезок времени, в общем русле.

Реакционные и консервативные лозунги возврата к «старине», характерные для идеологов раскола, сохранялись и в дальнейшем, придавая старообрядчеству специфическую окраску. Однако буквально эти лозунги воспринимались лишь представителями патриархального крестьянства и частью купечества. Зарождающаяся буржуазия, примыкая к старообрядчеству, усматривала в них иное, буржуазное

⁵ См.: Буганов В.И. Московские восстания конца XVII в. М., 1969. С. 210–244.

содержание. В свою очередь те слои крестьянства и городских низов, которые постепенно втягивались в процесс развития капиталистических отношений, вносили в идеологию старообрядческого движения демократические тенденции, отражавшие их требования и интересы.

Для характеристики старообрядчества как формы социального протеста чрезвычайно показательны мелкие радикальные течения, возникшие на Урале (главным образом в Пермской губернии) в связи с реакцией некоторых слоев рабочих и крестьян на буржуазную реформу 1861 г. Для этих течений – немоляков, неплательщиков, лучинковцев – была характерна пассивная форма политического протеста, форма непротивления злу насилием. Они отвергали царскую администрацию, отказывались платить налоги и подати, отбывать воинскую повинность, но не оказывали никакого сопротивления, когда у них отбирали имущество, подвергали их телесным наказаниям и т.п. Их протест был политическим протестом гораздо более высокого порядка, чем протест староверов-бегунов, но он не выходил за рамки пассивного религиозно-политического протеста.

Как известно, А.И. Герцен и Н.П. Огарев пытались использовать оппозиционность старообрядчества в интересах революционного движения. Однако их попытки не увенчались успехом. Оказались безуспешными и усилия народников, которые рассчитывали на сектантов и старообрядцев как на союзников в своей революционной борьбе. В массе своей старообрядцы были противниками открытой вооруженной борьбы с царизмом.

В конце XVII – начале XVIII в. старообрядческое движение выделилось в особое религиозное направление, которое можно охарактеризовать как эсхатологическую разновидность русского православия. Была выработана религиозная доктрина, в основе которой лежали эсхатологические (в частности, антихристологические) идеи. В соответствии с различной трактовкой эсхатологических идей происходило разделение самого старообрядчества на два основных течения: поповщину и беспоповщину. В дальнейшем выделились и другие направления в старообрядчестве – толки и согласия. Эсхатологические идеи в старообрядчестве были выражением бессилия участников этого религиозно-общественного движения в борьбе за осуществление своих политических и социальных требований собственными силами, путем открытой политической борьбы.

Старообрядчество было порождением бессилия широких слоев русского общества в их борьбе с самодержавием и крепостничеством. Вместе с тем оно закрепляло это бессилие, уводило социальный протест в религиозное русло, делало его пассивным, облеченным в иллюзорную форму. Остается в силе меткое замечание Г.В. Плеханова о том, что «склонность народной массы к расколу была обратно пропорциональна ее вере в возможность собственными силами победить царящее зло и что, таким образом, раскол с особым успехом распространялся после выпадавших на долю народа крупных поражений»⁶.

⁶ Плеханов Г.В. Соч. Т. XX. М.; Л., 1925. С. 362–363.

Начиная с конца XVII в. эсхатологические воззрения, в частности учение о воцарении антихриста в «мире», заняли ведущее место в вероучении старообрядчества, приобрели силу догмата, определявшего его отношение к «миру», т.е. к крепостническому государству.

Характерной чертой старообрядчества того периода стало резкое противопоставление «истинно верующих христиан» (т.е. старообрядцев) «миру», в котором якобы воцарился антихрист. «Истинно верующие», следуя заветам протопопа Аввакума, воздерживались от какого бы то ни было общения с «мирскими» – представителями «мира» антихриста – в еде, питье и молитве. Для того чтобы не быть причастным к «миру» антихриста и тем избежать «вечной гибели», наиболее фанатичные и последовательные сторонники староверия избрали такую крайнюю форму религиозного протеста, как массовые самосожжения. Семьями и целыми деревнями запирались они в срубы, скиты, церкви и сжигали себя заживо, полагая, что «огнепальное крещение» очистит их от «антихристовой скверны» и откроет им самый верный путь в царство небесное. По подсчетам ряда исследователей, всего сгорели около 20 тыс. сторонников «старой веры»⁷. Десятками тысяч староверы бежали в глухие леса Севера, Урала и Сибири, на вольный Дон и Яик, в Турцию, Польшу, прибалтийские государства, Пруссию, Австрию, Румынию и Болгарию.

XVIII в. явился для старообрядцев периодом духовных поисков, острых разногласий и споров, размежевания сил. В этот период сформировались все основные толки беспоповщины, наметились основные течения в поповщине. За чисто религиозными разногласиями и спорами, за выделением различных старообрядческих толков и согласий стояли разногласия социального характера. Важным итогом эволюции старообрядчества явилась трансформация основного его потока в буржуазное религиозное направление. С конца XVIII в. буржуазная подоплека старообрядческого протеста против самодержавно-крепостнической системы становилась все более очевидной.

Начиная с этого периода старообрядчество можно охарактеризовать как буржуазную разновидность православия. Ни одно религиозное направление в России не оказало такого влияния на развитие капиталистических отношений, как старообрядчество. Уже со второй половины XVIII в. многие старообрядцы предпочитали селиться в городах и селах с развивающейся промышленностью и торговлей. Старообрядческие капиталы сыграли видную роль в развитии русской промышленности и торговли. Достаточно вспомнить, например, историю развития текстильной промышленности Москвы и Московского промышленного района. Крупнейшие капиталистические династии дореволюционной России – Морозовы, Рябушинские, Гучковы – принадлежали к старообрядческим фамилиям. Капиталисты-старообрядцы при найме рабочей силы обычно отдавали предпочтение рабочим-старообрядцам и нередко сооружали молельни при своих предприятиях. В этом случае к экономической зависимости от хозяина

⁷ См.: Сапожников Д.И. Самосожжение в русском расколе (со второй половины XVII в. до конца XVIII в.). М., 1891. С. 160; также см.: Бонч-Бруевич В.Д. Избранные атеистические произведения. М., 1973. С. 179.

присоединялась религиозная, создававшая помимо всего прочего иллюзию межклассового сотрудничества.

В известной мере старообрядчество выполняло в России ту же историческую миссию, что и протестантизм на Западе. Представляет значительный интерес оценка старообрядчества А.И. Клибановым, который полагал, что это движение во многом носило характер патриархальных ересей. Анализируя социальную сущность старообрядчества, А.И. Клибанов пришел к следующему выводу: «...Каковы бы ни были лозунги старообрядцев и каких бы ни достигала степеней их идеализация прошлого, реальная действительность обращала их и к торговой и к промышленной деятельности и вырабатывала причудливые сочетания торгово-промышленной практики с патриархальными теориями и ригористическим следованием обрядам и обычаям старины»⁸.

Кстати, апелляция к ветхозаветной старине, к христианству «времен апостольских» была характерна и для протестантизма, в том числе и для такой его разновидности, как сектантство. Для исследователя важны не сами по себе религиозные лозунги, а то, каким конкретным социальным содержанием они наполняются.

Вопрос об оценке религиозной сущности старообрядчества окончательно не решен. В.Д. Бонч-Бруевич полагал, что старообрядчество следует отличать от сектантства и что с чисто религиозной точки зрения старообрядцы согласны с православием по всем основным вопросам вероучения, догматики, по взглядам на «Священное Предание» и «Священное Писание», расходясь с ними только в некоторых обрядовых подробностях и тонкостях⁹. В то же время Н.М. Никольский считал возможным относить старообрядческие течения филипповцев и странников к сектантству¹⁰. Некоторые специалисты были склонны включать все старообрядчество в сектантство. Наиболее характерной в этом отношении являлась точка зрения Ф.И. Федоренко¹¹.

С религиозной точки зрения старообрядчество представляет собой промежуточное направление между православием и сектантством. Все многочисленные старообрядческие течения признают единственно правильными старопечатные книги, иконы «старого» письма, написание «Исус», а не «Иисус», восьмиконечный крест (в Православной Церкви признается наряду с ним и четырехконечный), двуперстное крестное знамение вместо троеперстного, служение на семи, а не на пяти просфорах, хождение вокруг аналоя «посолонь» (т.е. по Солнцу, а не против Солнца), сугубую, т.е. двукратную, а не трегубую (троекратную) алилуйю и т.д. Подобно православию, но в отличие от сектантства старообрядцы признают не только Священное Писание, но и Священное Предание. Дониконовские церковные традиции сохранились в более или менее неизменном виде только в поповщине – умеренном старообрядческом течении.

⁸ Клибанов А.И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. М., 1973. С. 49.

⁹ См.: Бонч-Бруевич В.Д. Избр. соч. Т. I. М., 1959. С. 154.

¹⁰ См.: Никольский Н.М. История русской Церкви. М., 1931. С. 239 и сл.

¹¹ См.: Федоренко Ф.И. Секты, их вера и дела. М., 1965. С. 102 и сл.

В 40-х гг. XIX в. возникла первая самостоятельная Старообрядческая Церковь у поповцев – Белокриницкая иерархия, или «Австрийское согласие» (по названию монастыря в Белой Кринице около г. Черновцы на Северной Буковине, бывшей в составе Австрийской империи, где находился первоначально организационный центр новой Церкви). Это старообрядческое согласие превратилось в наиболее крупное и влиятельное течение в поповщине.

В 70-х гг. возникла Беловодская (или Славяно-беловодская) иерархия, основанная неким авантюристом, «архиепископом беловодского ставления» Аркадием (Антоном Пикульским). Значительную роль в возникновении этой Церкви сыграл старообрядческий миф о существовании в Опоньском царстве (Японии?), где-то на востоке, легендарной страны свободы с Православной Церковью во главе с Патриархом. Небольшое число сторонников Беловодской иерархии имелось в дореволюционное время в Сибири и на Урале.

Промежуточным направлением между поповщиной и беспоповщиной является часовенное согласие, получившее широкое распространение в Сибири и на Урале. В этом согласии служба совершается в часовне (т.е. в небольшом молитвенном здании без алтаря), а роль священника выполняют уставщики (т.е. миряне, знающие церковный устав).

Беспоповщина – радикальное направление в старообрядчестве. Ее последователи отвергли церковную иерархию, отказавшись тем самым от таинства священства, а по существу и от остальных православных таинств, поскольку их осуществление связано с наличием специального института священнослужителей. Идеологи беспоповщины выдвинули положение о том, что «каждый мирянин есть священник», сблизившись в этом отношении с протестантизмом. Роль священнослужителей выполняют у них выборные наставники из мирян, ничем по существу не отличающиеся от сектантских пресвитеров.

Все эти течения выражали интересы старообрядческой верхушки, которая играла в них руководящую роль. Эволюция старообрядчества в условиях дореволюционной России явилась убедительным доказательством его буржуазной сущности.

Накануне Октябрьской революции во всех основных толках старообрядчества социальная дифференциация привела к резкому противопоставлению богатой верхушки и старообрядческих низов. Это прежде всего относилось к Белокриницкой церкви, беглопоповщине и к наиболее умеренному в беспоповщине поморскому толку – наиболее крупным старообрядческим течениям того времени. Указанный процесс, естественно, протекал особенно интенсивно в крупных городах и в промышленных центрах.

Несколько иная, более сложная расстановка классовых сил наблюдалась в мелких толках и согласиях, в которых социальная дифференциация еще не завершилась до конца и поэтому отсутствовала четкая расстановка классовых сил. Подобная обстановка также имела место в небольших сельских общинах, которые в силу тех или иных причин оказались слабо затронутыми процессом капиталистического развития. В таких мелких толках и в небольших сельских общинах крупных толков патриархальщина, невежество и косность создавали благоприятную почву для сохранения влияния религиозных руководителей,

наставников и уставщиков (а они, как правило, отражали интересы наиболее зажиточных слоев).

В период подготовки и проведения Октябрьской революции буржуазные слои старообрядчества выступили в качестве активной контрреволюционной силы. Виднейший представитель старообрядческой верхушки П.П. Рябушинский, призывавший на II Всероссийском съезде промышленников задушить надвигающуюся революцию «костлявой рукой голода», был одним из главных вдохновителей и организаторов контрреволюции. Своего рода идеологическую программу контрреволюционного старообрядчества изложил в своем «пастырском» послании в феврале 1918 г. глава Белокриницкой церкви архиеп. Мелетий. В социалистической революции он видел только разгул диких страстей, низменных инстинктов, разбоя и грабежи. Более того, вернувшись к полузабытой уже к тому времени поповцами эсхатологической терминологии, он объявил верующим, что «сам сатана ополчился на христианство всеми силами своего ада»¹².

Старообрядческие организации во всех частях России развернули активную контрреволюционную деятельность. С первых же дней советской власти руководители старообрядчества объявили вождя революции В.И. Ленина «антихристом», коммунистов и комиссаров – «слугами антихриста», звезду – «символом антихриста». Особенно показательной была реакция на Октябрьскую революцию у странничества (бегунства). Этот толк со всей яростью выступил против советской власти, которая отняла фабрики у бегунов-фабрикантов и повела энергичное наступление на кулачество – главный оплот течения.

Произошла решительная классовая переориентация и в старообрядческой эсхатологии. Если в период формирования старообрядческого движения ее острие было направлено против самодержавно-крепостнического строя, а после осуществления крестьянской реформы 1861 г. эсхатологические идеи были отложены в сторону почти всеми старообрядческими толками, то в период Октябрьской революции эсхатология оказалась направленной уже против советского государства. Эта кажущаяся неожиданной и непонятной на первый взгляд переориентация была подготовлена более чем двухсотлетней эволюцией старообрядческого движения.

До революции последователи старообрядчества объявляли себя решительными противниками классовой борьбы. Присоединяясь к этой точке зрения, автор статьи «Социализм и старообрядчество» писал: «Совершенно неприемлема для старообрядчества идея классовой борьбы»¹³. Однако, отвергая идею классовой борьбы за переустройство общества на социалистических принципах, старообрядческая верхушка в период революции и Гражданской войны усиленно проповедовала идею классовой борьбы буржуазии за свержение советской власти. Печатные старообрядческие органы, такие как «Голос Церкви», «Сибирский старообрядец» и др., призывали к активной борьбе против социалистической революции.

¹² Голос церкви. 1918. № 2. С. 50.

¹³ Там же. С. 52.

Московское старообрядчество, в особенности группа Рябушинского, оказывало всемерную поддержку Добровольческой армии А.И. Деникина, в рядах которой было много старообрядцев-казаков. Немало старообрядцев было и в армии барона П.Н. Врангеля¹⁴.

Контрреволюционная деятельность старообрядческой верхушки особенно ярко проявилась на Урале, в Сибири¹⁵ и на Дальнем Востоке¹⁶. Здесь она опиралась на многочисленных старообрядцев-переселенцев, среди которых имелась значительная кулацкая прослойка. В армии А.В. Колчака из старообрядцев пытались даже сформировать особые дружины «Святого креста».

После окончательного разгрома белогвардейцев и интервентов уцелевшим руководителям старообрядческих организаций стало ясно, что их надежды на свержение советской власти несбыточны. Старообрядческие верхи не могли игнорировать тот факт, что это государство пользовалось убедительной поддержкой со стороны большинства трудящихся-старообрядцев, многие из которых защищали советскую власть с оружием в руках.

Произошли значительные изменения и в составе старообрядческой верхушки. Ее наиболее контрреволюционная часть либо погибла в боях Гражданской войны, либо эмигрировала (как П.П. Рябушинский и архиеп. Иннокентий). Были экспропрированы фабрики, заводы и другие предприятия у капиталистов-старообрядцев, что окончательно подорвало их влияние в старообрядческом мире и вместе с тем привело к резкому падению доходов старообрядческих общин. Доходы старообрядческого духовенства стали в значительно большей степени зависеть от взносов рядовых верующих.

Все эти причины обусловили тот факт, что в декабре 1922 г. руководители старообрядцев заявили о своем отказе от прежних контрреволюционных действий и призвали верующих примириться с советской властью.

Правда, в ряде случаев признание советской власти оказывалось всего лишь маневром. Отказавшись от открытой антисоветской деятельности, старообрядческое духовенство пыталось кое-где противопоставлять каждому крупному мероприятию властей свою враждебную агитацию. В старообрядческих скитах, расположенных в таежных дебрях, нередко находили приют белогвардейские офицеры и бандиты, хранилось оружие, предназначенное для антисоветских мятежей.

Особенно ярко проявилась антисоветская пропаганда старообрядческой верхушки во время коллективизации сельского хозяйства: распускались провокационные слухи, старообрядческому населению внушалось недоверие к коммунистам.

Однако основная масса старообрядцев не пошла за своими духовными пастырями и выступила с активной поддержкой всех мероприятий властей. Обветшалые эсхатологические идеи, пророчества о конце света и пришествии антихриста

¹⁴ См.: Кандидов Б. Церковь и гражданская война на юге. М., 1931. С. 255–250.

¹⁵ См.: Долотов А. Церковь и сектантство в Сибири. Новосибирск, 1930.

¹⁶ См.: Флеров В.С. Контрреволюционная роль церковников и сектантов на Дальнем Востоке в 1918–1933 гг. // Учен. зап. Томского гос. ун-та. № 37 [Труды кафедры истории КПСС. Вып. I]. Томск, 1959. С. 71–133.

уже не оказывали на рядовых старообрядцев прежнего влияния. Более того, среди старообрядчества, всегда гордившегося стойкостью в вопросах веры и неукоснительным соблюдением религиозных обрядов своими последователями, в результате влияния революции, преобразований общества, культурной революции и прямого воздействия атеистической пропаганды быстрыми темпами развивалось безразличие к религии и атеизм.

Нарушая запреты стариков, старообрядческая молодежь стала интересоваться общественной работой, вступала в комсомол, в Коммунистическую партию и навсегда порывала с религией. Уже к концу 20-х гг. XX в. в старообрядческих общинах резко упала посещаемость церквей и молебен¹⁷. На церковных старообрядческих съездах раздавались жалобы на сильное падение религиозности среди верующих.

Процесс отхода старообрядческого населения Советского Союза от религии особенно быстрыми темпами проходил в 30-е гг. после завершения коллективизации и развертывания индустриализации страны. Именно в этот период большинство последователей старообрядчества из числа молодежи и людей среднего возраста отошли от религии, многие старообрядческие общины прекратили существование. Этому способствовали также массовые миграционные процессы, связанные с развитием новых промышленных центров и индустриальными новостройками страны.

Развитие процесса секуляризации среди старообрядческого населения затормозилось с началом Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Бедствия и лишения, связанные с войной, привели к оживлению религиозных настроений среди старообрядцев. Во многих районах страны возродились, казалось бы, окончательно распавшиеся и прекратившие существование старообрядческие общины, в большом количестве стали поступать заявления от групп верующих-старообрядцев с просьбой об открытии церквей и молитвенных домов, где бы они могли «молиться о победе русского оружия и за своих погибших единоверцев».

Ожились и фанатические, экстремистские настроения антисоветского характера. Так, некоторые руководители странников распространяли листовки, в которых говорилось о последних временах и царстве антихриста, о необходимости для истинно верующих укрываться в лесах и тайниках, спасая свою душу. Именно среди последователей странничества и некоторых других беспоповских старообрядческих течений, например часовенного согласия, были отмечены отдельные случаи дезертирства, отказ защищать Родину с оружием в руках.

Религиозное оживление продолжалось и в первые послевоенные годы, когда еще очень остро чувствовались трудности, связанные с восстановлением народного хозяйства, расстроенного за годы войны, когда еще не утихла боль, причиненная гибелью родных и близких. Этими трудностями умело воспользовались старообрядческие священники и наставники, сумевшие укрепить свое влияние среди верующих, привлечь на свою сторону людей, прояв-

¹⁷ См.: Долотов А. Церковь и сектантство в Сибири. С. 73.

лявших в предшествующие годы равнодушие, индифферентность к вопросам веры. Им удалось добиться известного усиления влияния старообрядчества, о чем свидетельствовали рост денежных доходов общин, увеличение количества совершаемых обрядов, настойчивые ходатайства об открытии церквей и молитвенных домов.

Лишь примерно с конца 50-х – начала 60-х гг. стала проявляться тенденция к спаду религиозной активности старообрядчества вследствие определенных успехов в развитии народного хозяйства; выдающихся достижений научно-технического прогресса; формирования человека нового типа, свободного от пережитков прошлого, в том числе и религиозных предрассудков; общего повышения материального благосостояния, образовательного и культурного уровня советских людей. Эта тенденция выражалась, в частности, в сокращении посещаемости верующими молитвенных собраний, уменьшении числа совершаемых обрядов и денежных доходов общин.

Огромные изменения, которые произошли в сознании старообрядцев за годы советской власти, не могли не отразиться на ослаблении фанатизма и изоляционизма. Традиционная для старообрядцев замкнутость почти повсюду уступила место нормальным взаимоотношениям с остальным населением страны. Наименьшая замкнутость наблюдалась у представителей Белокриницкой церкви, а также в поморском толке. В более мелких толках, особенно в глухих, отдаленных местах, порой еще сохраняются остатки прежней замкнутости, но они представляют собой пережиточное явление, характерное лишь для незначительной части старообрядцев.

Для современного старообрядчества характерен также почти повсеместный отход от традиционного консерватизма и патриархальщины в быту и личной жизни. Ушли в прошлое запреты на употребление чая, кофе, сахара, картофеля, на ношение платья европейского образца, на бритье бороды и усов. Широкое распространение в быту верующих получили современные достижения науки и техники.

С конца XIX в. в старообрядчестве наметилась тенденция к выделению и расширению наиболее умеренных течений – Белокриницкой церкви и поморского толка. Она отражала процесс начавшейся консолидации этого разобщенного прежде религиозного направления. В условиях советского общества начался усиленный процесс «стирания граней» между различными старообрядческими толками и согласиями, процесс распада и исчезновения мелких старообрядческих течений. Основными причинами этого процесса были интенсивно протекавшая секуляризация, еще более обострившийся в новых социальных условиях кризис старообрядческой идеологии, явно не соответствовавший советскому образу жизни, а также коренные изменения в социальном составе верующих.

Староверие постепенно «омиршалось», тускнели и размывались основные религиозные представления в сознании верующих. Отходили на задний план и утрачивали значение в глазах рядовых верующих различные вероисповедные и обрядовые тонкости. В настоящее время в поповщине доминирует Белокриницкая иерархия, а в беспоповщине – поморский толк. [К *Белокриницкой иерархии*, официальное именование которой – Русская Православная Старообрядческая

Церковь (РПСЦ), по некоторым оценкам относится около 1 млн чел., из них 0,5 млн чел. живет в России, где у них около 260 храмов. В составе РПСЦ – 11 епархий. Высший орган управления – Освященный собор, собирается ежегодно с широким участием священнослужителей всех уровней, монашествующих и мирян. Церковное священноначалие состоит из восьми архиереев во главе с митрополитом Московским и всея Руси. *Поморская церковь*, официальное название которой – Древлеправославная поморская церковь (ДПЦ), объединяет духовные центры и отдельные общины на территории различных государств – всего семь духовных центров. Координационный орган – Единый совет Поморской церкви, созданный в 2001 г. в Санкт-Петербурге. Координационным органом в России является Российский совет ДПЦ. На территории России существует более 200 общин с числом прихожан от 10–15 до нескольких тысяч человек. Значительная часть общин не зарегистрирована. – *Прим. ред.*]

Несомненно, процесс консолидации внутри беспоповщины и поповщины будет развиваться и в дальнейшем. Однако различия между этими основными ветвями «старой веры» все еще сохраняются, и не следует ожидать в ближайшее время их слияния.

Успеху объединительных тенденций в огромной степени способствовало то, что различия между отдельными мелкими течениями к настоящему времени почти исчезли. Религиозная пестрота, характерная для старообрядчества в прошлом, сменяется в настоящее время относительной однородностью. Этот факт отмечается многими исследователями старообрядчества. В ряде регионов (в Бурятии, Нижегородской области и др.), где процессы секуляризации протекали достаточно интенсивно, сохранились различия лишь между наиболее крупными направлениями – поповцами и беспоповцами, а все прочие деления утратили свое значение.

В послевоенное время наметилась тенденция к сближению с Православной Церковью. Почти повсеместно развивался стихийный процесс стирания граней между православием и старообрядчеством. Прежние старые противоречия сглаживались. Во многих городах России – Иванове, Ржеве, Нижнем Новгороде, Ставрополе, Кисловодске, Ессентуках, Улан-Удэ и др., а также в ряде сельских населенных пунктов отмечались факты посещения старообрядческих церквей православными верующими. Имелись также случаи обратного порядка: старообрядцы посещали православные храмы, принимали участие в совершении религиозных обрядов. Все это показывало, что обрядовые различия для верующих не имели принципиального значения.

Процесс сближения старообрядцев с православными верующими еще более усилился после так называемого снятия клятв (т.е. церковных проклятий) на Поместном соборе Русской Православной Церкви в 1971 г. Как известно, эти церковные проклятия были наложены решениями соборов 1656 и 1667 гг. на «старые обряды» и на их приверженцев, которые объявлялись «еретиками». Примирительный шаг Русской Церкви был положительно воспринят руководством поморского толка и Церкви «древлеправославных христиан». В то же время Белокриницкая архиепископия проигнорировала это решение, мотивируя это тем, что

старообрядцы никогда не признавали действительными «клятвы», наложенные на них в свое время.

Время, прошедшее со времени «отмены клятв», показало, что не следует ожидать каких-то быстрых результатов от данной акции Русской Православной Церкви. Вместе с тем важно подчеркнуть, что дальнейшее сближение православия и старообрядчества – процесс объективный и неизбежный. Одна из причин его заключается в том, что секуляризация общества ставит под вопрос дальнейшее существование самой религиозной идеологии.

Сближение старообрядчества с православием – процесс достаточно сложный и противоречивый. Он будет, несомненно, ускоряться по мере того, как «старая вера» будет утрачивать свою специфику, свои характерные особенности. Религиозные перегородки, воздвигнутые в свое время между людьми, ломаются и падают под натиском времени.

© Миловидов В.Ф., 1980

© Миловидов В.Ф., 2009

СОЦИАЛЬНО-ЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ РЕЛИГИОЗНОГО РЕФОРМАТОРСТВА КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX вв.*¹

Одним из важнейших свидетельств эволюции русского православия является осуществленный пересмотр богословами социального аспекта православно-христианского учения о нравственности. Он был предпринят ими как составная часть религиозно-охранительных мер, призванных повысить привлекательность религии и Церкви с целью продлить их существование. Во имя этого они не прекращают попыток более тесного приближения к современности традиционных для православия социально-нравственных концепций и установок, придания им «созвучности» с новыми ценностными ориентирами людей, которых придерживаются и верующие. Знание того, как и во имя чего все это происходило и происходит, в советский период истории России имело важное значение для теории и практики научного атеизма, установления более тесной взаимосвязи между нравственным и атеистическим воспитанием, что играло немаловажную роль в повышении эффективности и качества формирования новой личности.

Для компетентного суждения о процессах, происходивших в социально-нравственной сфере идеологии современного русского православия, необходимо обратиться к традиционной Церкви, к развитию богословия в XIX – начале XX в. Одним из важнейших его направлений тогда было формирование православно-христианского учения о нравственности, или нравственного богословия, а вместе с тем и разработка православной социальной этики. Именно в этом следует искать истоки осуществляемой современными богословами модернизации православно-христианских социально-этических воззрений.

Развитие православно-христианского учения о нравственности, его социального аспекта в особенности, шло, как и все развитие богословия, в двух руслах – в церковно-академическом и по линии внецерковной религиозно-философской мысли. Проходило оно со специфической для русского православия особенностью: становление нравственного богословия как богословской дисциплины, а вместе с тем и православной социальной этики осуществлялось с конца XIX в. параллельно с пересмотром церковными и внецерковными «прогрессистами» традиционных для

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1980. Вып. 26. С. 206–222.

Русской Православной Церкви социальных и этических концепций и установок. Внецерковное и церковное религиозное реформаторство в России конца XIX – начала XX в. было социально обусловленным продуктом своей эпохи, своеобразным отражением социальных процессов и вызываемых ими сдвигов в религиозном сознании, защитной реакцией на них.

Начало религиозно-реформаторских исканий во внецерковной среде положили А.С. Хомяков, К.С. Аксаков, И.В. Киреевский и другие участники славяно-фильского кружка. Свидетельством роста религиозно-церковного критического сознания явилось творчество Ф.М. Достоевского, которое скорее было бунтом против религии, чем попыткой ее реформации.

Колоритным представителем религиозного реформаторства конца XIX в. являлся философ-идеалист В.С. Соловьёв. Его философские и этические концепции оказали немалое влияние на последующие поиски путей обновления православной идеологии.

В церковной среде пионером обновления традиционной Церкви выступил архимандрит Федор (А.М. Бухарев, 1822–1871). Еще в 60-х гг. XIX в. одним из первых в среде духовенства он заговорил о необходимости решительного поворота русского православия к социальным и нравственным проблемам века. «Христианская духовность», не желающая знать человеческой действительности, им была осуждена и квалифицирована как отступление от первоначального христианства¹. Взгляды архимандрита Федора о сближении православия с жизнью человека, об уподоблении его Солнцу, освещающему все своим светом, разделяли ректор Казанской духовной академии архим. Иоанн (Соколов), архим. Никанор (Бровкович), проф. Н.П. Гиляров-Платонов и др.

Среди церковных прогрессистов заметно проявил себя архим. Сергей (Старгородский). Выступая против распространившейся в русском православии под влиянием Запада юридической трактовки догмата искупления, он выдвинул новую, нравственно-аскетическую концепцию его интерпретации. В своей магистерской диссертации «Православное учение о спасении (Опыт раскрытия нравственно-субъективной стороны спасения на основах Священного Писания и творений святоотеческих)»² он доказывал, что при настаивании на точном исполнении канонов важна не буква закона, а его конечная цель – «вести человека к совершенству». Сергей связал традиционное понимание «вечной жизни» и «вечного спасения» с идеей нравственного исправления и обновления. Сообразуясь с ней, он дал этическое истолкование богословским понятиям веры, любви, страдания, спасения, блаженства, творения и т.п. Тем самым им был сделан определенный богословский шаг в приближении православного веро- и нравоучения к жизни и человеку.

На рубеже XIX–XX вв. тенденция к религиозному реформаторству заметно усилилась и в конечном счете вылилась в «обновленческое движение», прошедшее

¹ См.: Бухарев Ф. О православии в отношении к современности. СПб., 1860. С. 28, 68 и др.

² Впервые опубликована в 1894 г.

в своем развитии три этапа, связанные с буржуазно-демократическими и социалистической революциями.

С начала XX столетия в церковно-обновленческих исканиях активно участвовали Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, профессора духовных академий С.С. Глаголев, М.М. Тареев, В.И. Экземплярский, епископ Антоний (Грановский), архим. Михаил (Семенов), священники К.М. Аггеев, Г.С. Петров и др.

Религиозные реформаторы подвергли переосмыслению такие проблемы, как «Церковь, личность и общество», «Церковь, социальный вопрос и социализм». Ими была выдвинута идея конфликта между «историческим» и «первоначальным» христианством, пагубности союза Церкви и государства. Переоценке подвергся социальный аспект многих обязанностей христианского нравственного кодекса. Были приближены к жизни трактовки отношения христианина к Богу, к самому себе и к ближним, т.е. к обществу.

Одной из характерных черт религиозного реформаторства явилось осуждение исторической Церкви за забвение ею раннехристианских идей, требование возвращения к ним. Историческая Церковь обвинялась внецерковными и церковными прогрессистами в подчинении самодержавному государству, в утрате связи со своей паствой и в социальном индифферентизме – «безгласии», как преподносили его религиозные реформаторы.

Славянофилы первыми начали утверждать, что Церковь вступила на ложный путь подмены своего идеала государственным, замещения внутренней «христианской» правды правдой внешней, формальной. Развивая их взгляды на историческую Церковь, В.С. Соловьев был склонен считать правыми тех, кто отвергал современное состояние самой религии, осуждал Церковь, поскольку, подчеркивал он, религия в действительности является не тем, чем должна быть².

Продолжая линию религиозно-реформаторских предшественников, русский духовный писатель, свящ. К. Аггеев посвятил осуждению исторической Церкви специальную работу – «Исторический грех» (СПб., 1907). Замена религиозного дела служением господствующему самодержавному режиму, настаивание синодального и епархиального руководства на подчинении «Богом установленным властям» и низведение на этом основании Церкви до степени «осветительницы всякого статус-кво» были квалифицированы им как великий исторический грех.

Обвиняя русское православие в прислужничестве царизму, социальном индифферентизме, потере нравственного авторитета в обществе, вызвавших глубочайший кризис веры, религиозные реформаторы поставили перед богословской мыслью вопросы: «Неужели и Церковь только со старым? А с новым? Где же истина, где правда? Где Христос и его благовестие нищим и сокрушенным сердцем? Неужели это для каких-то будущих времен, а теперь христианство всецело выражается в аскетизме?» Отметим, что ответ на эти вопросы русское православие дало только в 60-х гг. XX в., в начале же столетия искавшие их у российской Православ-

² См.: Соловьев В.С. Собр. соч.: в 9 т. СПб., 1901–1907. Т. III. С. 1.

ной Церкви неизменно наталкивались, как справедливо подмечали обновленцы, на «стену молчания»³.

Осуждая историческую Церковь, религиозные обновленцы абстрагировались от объективной закономерности традиционной для российской Православной Церкви классовой позиции в самодержавном государстве. Все дело исправления ее «грехов» сводилось ими к добрым пожеланиям отдельным лицам, базировалось на ложной уверенности в «чудодейственной» силе христианской концепции любви и всепрощения, способной якобы гуманизировать эксплуататорский мир настолько, чтобы в нем всем, угнетателям и угнетенным, было хорошо.

Порицая историческую Церковь за превращение самодержавия «как бы в догмат православия», религиозные реформаторы делали все, чтобы не поколебать ее каноническую и духовную ценность. Этой цели служила поднятая ими на щит пресловутая концепция о «достоинстве христианства» и «недостойнстве христиан», истоки которой уходят к отцам Церкви, в частности к Августину Блаженному. По мнению некоторых авторов⁴, в России она разрабатывалась в годы столыпинской реакции группой мистически настроенных интеллигентов, главным образом «неохристианами», например Н.А. Бердяевым, который в 1920-х гг. изложил ее в наиболее завершенных формулировках. Отдавая должное этому суждению, следует признать, что разработка концепции о «достоинстве христианства» и «недостойнстве христиан» велась в России и церковными прогрессистами начиная с конца XIX в. Ею занимался профессор богословия, протоирей П.Я. Светлов. Ее рассматривали священники К.М. Аггеев, М.П. Чельцов, Г.С. Петров и др.

Признавая допустимым приспособление христианства к меняющейся обстановке, П.Я. Светлов выступил против искажения Евангелия в угоду вкусам и желаниям людей. Свою мысль о необходимости стать достойными христианами он резюмировал так: «Довольно в течение веков приспособляли христианство к жизни и людям, пора жизни и людям подниматься на высоту христианства!»⁵

Пытаясь представить религию путеводным маяком, вечным нравственным наставником человечества, священник Г.С. Петров заявлял, что не христианство виновато в омрачении его «путеводного сияния» религиозными войнами, массовыми избиениями еретиков и кострами инквизиции, – это, по его мнению, преступные извращения религии Христа, а не естественное порождение ее. И повинны в этом только «недостойные христиане». А потому, делал вывод Г.С. Петров, «христианская религия, как таковая, не должна быть осуждаема за те преступления и безумства, которые совершаются ее ложными, самозванными друзьями, ожесточенными изуверами»⁶. Уместно отметить, что близкими к этому суждениями оперировали богословы и в относительно недавнее время⁷.

³ См.: Чельцов М. Сущность церковного обновления. СПб., 1907. С. 7, 8.

⁴ См.: Балакина И.Ф. Религиозная философия Н.А. Бердяева и ее социальная направленность // Вопросы научного атеизма. 1966. Вып. 1. С. 142.

⁵ Светлов П.Я. Идея Царства Божия. СПб.; Киев, 1906. С. 358.

⁶ Петров Г.С. Евангелие, как основа жизни. СПб., 1903. С. 7.

⁷ См., например: Журнал Московской Патриархии (далее – ЖМП). 1972. № 11. С. 44.

Рассуждения религиозных реформаторов «о достоинстве христианства» и «недостойнстве христиан» были призваны повысить духовно-ценностную значимость Церкви. На это же были направлены и их сентенции о якобы непреходящей ценности христианских идей, едва ли не решающей роли Церкви в прогрессе человеческого общества и т.п.

Осуждение исторической Церкви явилось для религиозных обновленцев отправной точкой, с которой они начали приспособление социальных и этических воззрений русского православия к потребностям нового времени.

Стремясь покончить с традиционным для русского православия разделением на «небесное» и «земное», при котором предпочтение отдавалось первому, религиозные реформаторы выступили против гиперболизации церковного принципа «трансцендентного эгоизма» и «аскетической уединенности», ориентации верующих относить земные интересы к разряду второстепенных. Это было предпринято ими для повышения ценностной значимости христианства и его роли в социальной жизни.

Центральным пунктом религиозно-философских концепций В.С. Соловьёва явилась мысль об объединении «небесного» и «земного» в идее «богочеловечества» и «Царства Божия». Она была подхвачена и развита церковными прогрессистами. Архим. Михаил (П.В. Семенов, 1873–1916), например, уже доказывал, будто единство небесного и земного вытекает из того, что царство небесное создается не на небе, а на земле. Исходя из этого, он заявлял, что истинное православие считает землю центром внимания человека, которое, поскольку он живет на ней, необходимо сделать небом⁸.

Ратуя за поворот русского православия к современности, религиозные реформаторы ставили своей задачей осуществление христианизации всех сторон общественной жизни с целью утверждения в ней христианской правды, которая по своей сущности была классово-эксплуататорской, но более завуалированной по сравнению с ее традиционной трактовкой.

Провозглашая объединение неба и земли, церковные прогрессисты отнюдь не умаляли значения трансцендентных установок православия. Они постоянно подчеркивали, что главнейшей задачей христианина является духовно-нравственное усовершенствование, «спасение», а поэтому смысл и ценность задач земной жизни должны определяться отношением к этой главной цели бытия. Этот тезис в более конкретную, практическую форму облек в 1917 г. российский юрист и богослов, проф. Н.Н. Фиолетов. Он связал его непосредственно с обновленческим требованием демократизации церковного прихода. Выдвигая ряд предложений по его реализации, Фиолетов подчеркивал, что общеприходская деятельность имеет своим главным предметом цель религиозно-нравственного совершенства, а поэтому земные, общественные интересы прихожан должны приводиться в согласие с нею⁹.

⁸ См.: А.М. Христианство и социал-демократия. СПб., 1907. С. 14, 19.

⁹ См.: Фиолетов Н. Церковь в обновленной России. М., 1917. С. 22.

Религиозные реформаторы не порывали, следовательно, с нравственно-догматическими принципами православия. Их не устраивало, что историческая Церковь не сумела овладеть жизнью, и они предприняли попытку модернизации православно-христианского учения о человеке, обновления традиционно-церковного толкования проблемы «личность и общество».

Основу православно-христианского учения о человеке составляет, как известно, положение о существовании в нем двух начал – духовного и телесного, т.е. материального. В соответствии с этим богословие оперирует понятиями «человек внутренний», когда речь идет о душе, и «человек внешний», когда говорится о телесном; религиозные реформаторы понимали «личность» как духовное, а «индивид» как телесное. Человек стал рассматриваться ими не только как объект «Божественного домостроительства», но и как субъект, соучастник Бога в созидании «Царства Божия» как на небе, так и на земле.

Русский богослов и философ, архим. А.М. Бухарев объявил желание человека благоустроить свою жизнь соответствующим «истине и любви Божией», а основой и началом стремления людей к этому – Христа, который не отверг «человеческую телесность» с ее потребностями¹⁰.

Обновлением православного взгляда на личность и общество занимался В.С. Соловьев. Он считал, что христианство проявляет себя половинчато и урезанно, ибо воплощается только в жизни индивидуальных личностей и не выступает в роли общественной силы; что наступит время, когда христианство перестанет ставить задачи только личного спасения и явится силой общественного созидания. Последовательно отстаивая идею примата духовного над материальным, Соловьев выдвинул идею высшего синтеза личного (духовного) и общественного, цементирующей основой которого должна стать Церковь с ее незабываемыми началами правды и добра. Истинно нормальной формой общества В.С. Соловьев объявил «свободную теократию», существо которой сводилось им к реакционнейшей схеме: «Христианская Россия, подражая самому Христу, должна подчинить власть государства (царственную власть Сына) авторитету Вселенской Церкви (священству Отца) и отвести подобающее место общественной свободе (действию Духа)»¹¹.

В начале XX столетия интенсифицировались религиозно-реформаторские попытки модернизации православно-христианского учения о человеке, личности и обществе. Выдвинув требование практического осуществления социальной активизации личности и христианизации общества, религиозные реформаторы стали доказывать, что христианство не только не принижает личность, но, напротив, возвышает ее достоинство, оно даже будто пронизано мыслью о высоком значении личности ввиду того, что человек – «сын Божий», его образ имеет божественную ценность.

Превознося религиозную ценность личности, религиозные реформаторы последовательно проводили мысль, что христианское представление не исчерпывает-

¹⁰ См.: Бухарев Ф. О православии в отношении к современности. С. 165–166.

¹¹ Соловьев В. Русская идея. М., 1911. С. 50.

ся «догматом личности» как началом. Его неразрывной частью является и «догмат общественный», который непозволительно игнорировать, как это делала историческая Церковь. В то же время их суждения о личности и обществе постоянно сопровождались подчеркиванием, что «личность и общество в жизненной действительности никак не могут ужиться, одна подавляет другую», что в христианстве личность есть нечто стоящее выше внешних рамок и условий жизни. На этом основании они требовали предоставления ей «свободы» от общества, освобождения от «опутывающих ее духовных и материальных пут»¹². Так практически мыслился ими путь к воплощению в жизнь пресловутой идеи «свободной теократии», христианского государства.

Подводя в какой-то мере итоги попыткам обновления взгляда на личность, В.И. Экземплярский провозгласил правыми тех, кто видел залог христианского прогресса в «воспитании отдельных совершенных личностей»¹³. Обновленческий журнал «Церковь и жизнь» в январе 1917 г. уже предъявил духовенству обвинение в том, что оно только обличало, но не воспитывало такую личность.

Выдвижение и обоснование требования к русскому православию смотреть на личность не только с внутренней, индивидуальной стороны, но и с внешней, социальной, были первым итогом пересмотра церковными прогрессистами традиционного взгляда Церкви на личность и общество. Вторым результатом явилось предпринятое ими противопоставление индивидуалистичной православной этики христианской социальной этике, попытка разработки ее православного варианта.

С начала XX столетия в религиозно-обновленческой литературе, как и на Западе еще с 90-х гг., «социальное Евангелие» стало своеобразным лозунгом, а протестантско-католическая социология – своего рода эталоном подхода к социально-этическим вопросам¹⁴.

Религиозные реформаторы не прошли мимо появления в теологических институтах Западной Европы и Америки курса «социальной этики». Проявлением интереса к этому может служить, например, издание в России в 1905 г. в переводе с французского изданных в Париже в начале века «Лекций по общественной этике профессоров Вольного университета общественных наук».

Разработкой проблемы «Церковь, личность и общество» активно занимались многие религиозные реформаторы. Стремясь пригасить пессимизм православной этики, они провозгласили, что уединенно-созерцательная и общественно полезная форма христианской жизни имеет абсолютно одинаковое значение в достижении религиозно-нравственного совершенства, спасения для «вечности».

Обстоятельно и оригинально обосновывал необходимость сочетания индивидуального и социального в православии В.И. Экземплярский. Свое понимание отношения религии к личности и обществу он непосредственно связал с христианской этикой и социальным вопросом. Прочитанный им весной 1913 г.

¹² См.: Церковь и жизнь. 1916. № 7. С. 105, 107; № 24. С. 366.

¹³ См.: Экземплярский В. Евангелие и общественная жизнь. Киев, 1913. С. 35.

¹⁴ См., например: Михаил А. Проклятые вопросы и христианство. [Б.м.], 1906. С. 22.

на закрытом собрании Киевского религиозно-философского общества доклад «Евангелие и общественная жизнь (несколько слов о социальной стороне евангельской проповеди)» – это по существу гимн социальному христианству. Его лейтмотив – суждение о христианстве как о сугубо интимной, индивидуальной религии – выражает лишь одну сторону евангельской проповеди: в христианстве следует видеть синтез личного и общественного. Христианская любовь, провозглашал он, не может быть принципом индивидуалистической морали, а понимание христианского совершенства неотделимо от общения с людьми: удаление от них равносильно удалению от Бога.

Подобно многим церковным реформаторам, В.И. Экземплярский жаждал видеть Церковь не «рабом нерадивым» по отношению к социальным вопросам, а активным участником их разрешения. Свои суждения о социальности христианства он вплотную связал с обновленческим требованием соединения «небесного» и «земного», поиска Царства Божия на земле. По Экземплярскому выходило, что все виды борьбы с соблазнами мира, христианское подвижничество имеют моральный смысл только в том случае, если они являются подготовкой личности к водворению на земле «правды Божией»¹⁵.

Выявляя социальную сторону Евангелия, В.И. Экземплярский оперировал общепринятыми понятиями, но вкладывал в них сугубо религиозное содержание. «Свобода» у него преподносилась как свобода духа, свобода избирать евангельский путь – путь евангельской любви, центральным объектом которой является только Бог. «Братство» мыслилось им как единение по духу, по вере в Бога, во имя торжества идеи созидания Царства Божия. Не менее мистифицированно трактовалась им идея брака и власти.

Многие реформаторские мысли В.И. Экземплярского были подхвачены церковными прогрессистами, в том числе и обновленцами 20-х гг. XX в., и более поздними православными моралистами. Например, профессор, протоирей Т.Д. Попов, ведя в своей статье «Нравственное богословие и его современные задачи» (Журнал Московской патриархии. 1958, № 2. С. 69–76) разговор о социальности христианства, по существу пересказывал взгляды В.И. Экземплярского. Выдавая его суждения за свои, он лишь в примечании отметил, что «много ценного об отношении христианства к социальному вопросу можно найти у проф. В.И. Экземплярского в его книге “Евангелие и общественная жизнь”»¹⁶.

Попытка религиозных реформаторов реализовать идею слияния «небесного» и «земного» ярко проявилась в переосмыслении откровенно негативного взгляда официальной Церкви на социализм и социально-экономические требования трудящихся масс. Будучи непримиримыми к социализму, церковные прогрессисты выступали за более гибкие формы борьбы с социалистической идеологией.

Основу религиозно-реформаторского отношения к социализму составляли взгляды В.С. Соловьёва. В них тесно переплеталась критика социализма с попыткой

¹⁵ См.: *Экземплярский В.* Евангелие и общественная жизнь. С. 4, 27, 32, 59.

¹⁶ ЖМП. 1956. № 2. С. 75.

осмысления его природы. Соловьёв анализировал, как признавался сам, не марксистский, а преимущественно утопический социализм – от Клода Анри де Сен-Симона до Фердинанда Лассаля, что наложило на его суждения известный христианско-социалистический оттенок¹⁷.

Истолковывая социализм с мелкобуржуазных позиций, В.С. Соловьёв писал: «Стремление социализма к равномерности материального благосостояния, стремление перенести это материальное благосостояние из рук меньшинства в руки народного большинства является совершенно естественным и законным с точки зрения тех принципов, которые были провозглашены Французской революцией и легли в основание всей современной цивилизации»¹⁸. В его понимании «правда» выступала как «объективная нравственность»¹⁹. При этом понятия «правда» и «неправда» Соловьёв рассматривал не в социальном, а в этическом плане. Причину существования неправды в обществе он видел не в экономических отношениях, а в эгоизме людей, их нравственной испорченности. Отсюда якобы и происходит общественное зло, борьбу с которым следует вести на принципе самоотречения (отказа от своей исключительной воли. – Н.К.) и любви.

В.С. Соловьёв считал, что осуществление общественной правды без религии немислимо: оно возможно не в царстве природы, а в царстве благодати, т.е. на основании божественного нравственного начала. Из этого суждения религиозные реформаторы впоследствии выводили идею необходимости придать правде социализма вселенский христианский смысл²⁰.

В.С. Соловьёв защищал институт частной собственности, объявлял стремления социалистов к его уничтожению лишёнными нравственного смысла. Он пытался доказывать, будто дело не в том, что современное общество основано на частной собственности: безнравственно придание материальному богатству исключительного значения, а не индивидуальная собственность, не разделение труда и капитала²¹.

Социология Соловьёва была воспринята религиозными реформаторами; его взгляды на социализм и встречавшиеся у него отдельные положения христианского социализма активно развивали многие из них. Стремясь эффективно противопоставить «социальное христианство» марксистскому учению о социализме, С.Н. Булгаков и В.И. Экземплярский рекомендовали церковному руководству относиться более вдумчиво к критике социализма, взять на вооружение христианский социализм. Христианского социализма, убеждали они, нет оснований пугаться, поскольку в нем отсутствует что-либо революционное: социальные требования от-

¹⁷ Подробнее см.: *Спиров Б.В.* Философия истории Вл. Соловьёва в ее развитии и преемственности // Из истории русской философии XIX – начала XX в. М., 1969. С.185–190.

¹⁸ Социальное значение религии и религиозной личности. СПб.; М., 1913. С. 12.

¹⁹ См.: *Соловьёв В.С.* Собр. соч.: в 9 т. Т. II. С. 123.

²⁰ См., например: *Булгаков С.Н.* Христианство и социализм. М., 1917. С. 38.

²¹ См.: *Соловьёв В.С.* Собр. соч.: в 9 т. Т. II. С. 127.

стаиваются во имя «христовых заветов», мирно, законодательным, реформаторским путем²². Это было подмечено точно.

Чтобы противопоставить христианство социализму, представить христианство «в ореоле совершенной истины и любви», религиозные реформаторы рекомендовали пересмотреть теоретическую основу традиционных социально-этических воззрений русского православия – его отношение к частной собственности, богатству и бедности. В.И. Экземплярский одним из первых критически оценил в этом плане нравственное богословие. Указывая на соответствующие места «нравственных систем» церковников Гавриила, Феофана, богослова М.А. Олесницкого и других православных моралистов, он с укором писал: «Советы наших богословов богатым: приобретать, хранить и умножать свое богатство, как Божий дар, и совет бедным “сохранять внутреннюю независимость духа” и “внутренне хотеть быть бедными” способны заставить, будучи высказываемы одновременно, покраснеть от стыда..»²³. В 1916 г. вопрос о благожелательном отношении нравственного богословия к частной собственности был поднят на страницах обновленческого журнала «Церковь и жизнь». Продолжая линию В.И. Экземплярского, редактор-издатель журнала В. Соколов осуждающе писал на его страницах, что в то время, когда необходимо всецерковное возмущение ростом капитализма и порабощением человеческого духа властью вещей, в официальном богословии укоренился дух неведения и наставлений, не помогающих решению социального вопроса.

В. Соколов упрекал М. Олесницкого, заявившего в учебнике по нравственному богословию, что богатство и имущество не предосудительны для христианина. В. Соколов осудил и митрополита Владимира, заявлявшего в февральском номере «Голоса церкви» за 1914 г., будто только в том случае, когда существует частная собственность, возможно правильное и хорошее ведение хозяйства и экономия²⁴.

В новой исторической обстановке, сложившейся после Февральской буржуазно-демократической революции, религиозно-обновленческая критика традиционного православно-христианского отношения к частной собственности дополнилась требованием к Церкви начать проповедовать не угнетение и рабство, а равенство и братство, вместо поддержки власть имущих и богатых взять под защиту обездоленных²⁵.

Религиозно-реформистское осуждение исторической Церкви, стремление соединить «небесное» и «земное», созвучнее с современностью трактовать проблему «Церковь, личность и общество», «реалистичнее» относиться к социализму были защитной реакцией более дальновидных adeптов русского православия.

Религиозно-обновленческие искания в своем существе, как правило, не выходили за пределы допустимого в эксплуататорском обществе. Будучи принципиальными противниками социального переустройства революционным путем, цер-

²² См.: Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Т. VII. М.; Л., 1964. С. 163.

²³ Там же. С. 162.

²⁴ См.: Церковь и жизнь. 1916. № 6. С. 86.

²⁵ См., например: Мельгунов С.П. Церковь в новой России. М., 1917. С. 9.

ковные прогрессисты лишь в 1917 г. начали говорить о правомерности буржуазной революции и возможности государственных переворотов как средстве борьбы с «узурпаторами власти за истинную власть». Они стали с помощью Евангелия доказывать, что «даже самый лояльный народ не может и не должен отказываться от права на революцию» как орудия борьбы с пережившей себя государственной формой, «не желающей уступить свое место добровольно»²⁶.

Подобные суждения стали впоследствии тем мостиком, по которому пришли обновленцы 20-х гг., а затем и вся Русская Православная Церковь к признанию Октябрьской революции.

Эволюция, которую претерпели социально-этические воззрения русского православия в религиозном реформаторстве конца XIX – начале XX вв., не касалась основополагающих религиозных идей и принципов, являлась лишь приспособлением их к реальной действительности. Опираясь на мысли В.С. Соловьёва, Н.А. Бердяев писал: «Развитие религиозного сознания, религиозных догматов не есть упразднение старых религиозных истин, не есть отмена старых догматов, а их продолжение, пополнение, новое завоевание, предполагающее охранение старого завоевания»²⁷. Таково было кредо «неохристиан», всех обновленцев. Его они придерживались неукоснительно.

Исходным пунктом социально-этических взглядов церковных прогрессистов оставался «нравственный закон», центральную мысль которого составляет идея внутреннего нравственного совершенствования. Соответственно этому ключом разрешения социальных проблем объявлялась религиозно-нравственная сфера. Преобразуется «внутренний человек», его духовный мир – изменится к лучшему и общественная жизнь. Не произойдет этого – и все социальные начинания бесполезны.

Социально-этическая платформа религиозных реформаторов была глубоко враждебна социализму как учению революционному и атеистическому. Его критика была не откровенно негативной, что характерно для официальной Церкви, а прикрытой, не выходящей за рамки буржуазной ограниченности.

Социальная функция религиозных прогрессистов заключалась в удержании трудящихся от революционных выступлений, примирении с эксплуататорским социальным строем. Делать это гибко, эффективно – таково было требование либеральной буржуазии. Этот социальный заказ рвавшегося к власти капитала и выполняли внецерковные и церковные реформаторы.

Церковно-обновленческие проекты социального переустройства, в том числе и христианско-социалистические прокламации «создать полный христианский коммунизм», призывы к социальной активности христиан, сводились религиозными обновленцами к поиску Царства Божия и «правды» Божией, к подчинению социальных вопросов религиозным, светской жизни – церковной, демократии –

²⁶ См.: Церковь и жизнь. 1917. № 6. С. 72; Ачкасов А. Христос и революция. М., 1917; Михалев М. Царская власть есть зло и выбирать царя не следует. Пг., 1917; и др.

²⁷ Бердяев Н. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907. С. XXIII.

теократии. «Если грядущая Россия ... – заявлял накануне Октябрьской революции С.Н. Булгаков, – станет строиться без имени Христова, если демократия российская окажется в духовном разрыве со святою Русью, то какую же цену она имеет, кому она нужна будет, кому из нас дорога будет отрешаяся от Христа Россия?»²⁸ В этом высказывании вся суть религиозного реформаторства, его реакционный смысл.

Было бы неверным, однако, полагать, будто только религиозные реформаторы пытались приспособить русское православие к новым тенденциям социально-политического развития России. Под влиянием революционного движения, а в определенной мере и религиозного реформаторства трансформировалась и официальная, казенная Церковь. Ее социальные и этические воззрения приводились в известное соответствие с духом времени, хотя классовая сущность оставалась неизменной; борьба с социализмом принимала «утонченные» формы. После Февраля 1917 г. тенденция к обновлению захватила и российскую Православную Церковь, но не сразу дала плоды. Социалистическая революция и ее результаты были признаны ею только после провала «церковной контрреволюции».

Социально-этические воззрения современного русского православия – результат более чем столетнего богословского развития, определенного восприятия религиозно-реформаторской мысли, становления Церкви на позиции «коммунистического христианства». Подлинные причины их эволюции не в самом православии и его идеалах, как пытаются представить дело богословы, а в изменении условий существования Церкви, в преобразовании социально-экономической жизни и духовного роста людей, в том числе и верующих.

© Красников Н.П., 1980

© Красников Н.П., 2009

²⁸ Булгаков С.Н. Церковь и демократия. М., 1917. С. 15.

К ВОПРОСУ О СОВРЕМЕННОМ СОСТОЯНИИ
РЕЛИГИОЗНОГО ТЕЧЕНИЯ
«ИСТИННО ПРАВОСЛАВНЫЕ ХРИСТИАНЕ»
(по материалам исследований в центральных
областях Российской Федерации)*¹

«Истинно православное христианство» (ИПХ) является одним из малоисследованных религиозных течений, все еще имеющих распространение на территории России. Впервые его изучение было включено в программу исследований, проводившихся в 1959–1960 гг. в ряде центральных областей России экспедициями Института истории АН СССР под руководством д.и.н. А.И. Клибанова. Экспедиции собрали большой эмпирический материал. По материалам исследований было опубликовано несколько статей¹, в которых впервые дана оценка «истинно православному христианству» как внецерковному религиозному течению в православии², содержится критика реакционной идеологии и антиобщественной деятельности его приверженцев. Однако по мнению акад. Л.Н. Митрохина выводы указанных исследований «имеют строго локальное значение, и было бы ошибкой распространять их без предварительного анализа на другие области»³. Материалы Тамбовской экспедиции Института истории АН СССР 1959 г. в основном дали правильную оценку идеологии и деятельности групп ИПХ, расположенных на территории данной области, но, по справедливому замечанию Л.Н. Митрохина и на основании исследования, проведенного в 1970–1972 гг., нельзя относить полученные характеристики ко всему многообразию групп, толков и направлений в «истинном православии».

Кроме того, со времени проведения указанных исследований в «истинно православном христианстве», несмотря на всю консервативность и закоренелость идеологии его последователей, произошли огромные изменения.

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1974. Вып. 16. С. 103–122.

¹ См.: Клибанов А.И. Современное сектантство в Тамбовской области // Вопросы истории религии и атеизма. Т. VIII. М., 1960; Он же. Современное сектантство в Липецкой области // Там же. Т. X. М., 1962; Митрохин Л.Н. Реакционная деятельность «истинно православной церкви» на Тамбовщине // Там же. Т. IX. М., 1961; Никольская З.А. К характеристике течения так называемых истинно православных христиан // Там же. Т. IX. М., 1961.

² См.: Клибанов А.И. Религиозное сектантство и современность. М., 1969. С. 5.

³ Митрохин Л.Н. Изучение сектантства в Тамбовской области // Вопросы философии. 1960. № 1. С. 144.

В настоящей статье на материалах исследований, проведенных автором в начале 1970-х гг., предпринята попытка дать характеристику состояния религиозного течения ИПХ того времени².

«Истинно православное христианство» возникло в первые годы после Октябрьской революции. Оно явилось отражением в сознании наиболее темной и неразвитой части крестьянства той острой классовой борьбы, которая развернулась в советской деревне в годы коллективизации. С другой стороны, оно представляло собой продукт раскола, происшедшего в Русской Православной Церкви по вопросу об отношении к советской власти, к новому строю. Контрреволюционно настроенные группы православных верующих, придерживавшиеся начальной тихоновской ориентации, порвав с Церковью, не сумели объединиться в четко оформленную организацию с единой идеологией и иерархической структурой. (Тихоновская ориентация, тихоновщина – направление в религиозно-политической деятельности контрреволюционного православного духовенства после революции. Название связано с именем Патриарха Тихона, который предал анафеме советскую власть и стремился превратить Церковь в оплот контрреволюции. Сторонники Тихона саботировали мероприятия советской власти, поддерживали белогвардейщину, кулацкие выступления. В 1923 г. Патриарх Тихон выступил с заявлением об отказе от контрреволюционной деятельности и призвал духовенство и верующих встать на позиции лояльного отношения к советской власти. – *Прим. ред.*)

Под термином «религиозное течение» в применении к современному состоянию «истинного православия» нельзя понимать религиозную организацию с централизованным руководством, со сложившейся иерархией служителей культа, с единой идеологией и едиными требованиями и установками, обязательными для каждого ее члена. Вместе с тем на отдельных этапах существования «истинно православного христианства» со стороны некоторых «старших братьев» и странствующих проповедников наблюдались попытки сплочения групп своих единомышленников и придания этому религиозному течению более или менее организованного порядка.

Некоторые проповедники ИПХ из этих общин распространили деятельность далеко за пределы Центрального Черноземья: они устанавливали связи с единомышленниками в Московской, Саратовской, Пензенской, Ростовской, Орловской областях, Краснодарском крае, Татарской АССР; организовывали паломничества к так называемым святым местам и источникам, где при скоплении верующих распространяли слухи о «пришествии в мир антихриста», о «страшном суде» и скором светопреставлении. Но уже ко времени работы научных экспедиций АН СССР религиозное течение ИПХ на территории центрально-черноземных областей резко пошло на убыль.

Однако глубоко ошибочным было бы мнение, будто «истинно православное христианство» к тому времени прекратило существование. Если в целом как организованное течение оно не существовало, то его последователи, сознание которых оставалось в плену антиобщественной идеологии ИПХ, сохранились, а в отдельных толках – таких, как молчалиники, фёдоровцы и другие, – проявлялась и определенная организационная структура.

² В 1970–1972 гг. мы провели конкретно-социологическое исследование «истинно православного христианства» на территории Воронежской, Липецкой, Рязанской и Тамбовской областей.

В рамках статьи невозможно показать религиозное течение ИПХ в его историческом развитии, но на некоторых моментах следует остановиться особо. Это позволит более полно изучить «истинное православие», его современное состояние.

О количественном составе контрреволюционно настроенных групп православных верующих тихоновской ориентации, не выделившихся еще полностью в 20-х – начале 30-х гг. XX в. из Православной Церкви, судить трудно, поскольку специального учета последователей этих групп не существовало. Но по архивным, литературным и другим источникам можно приблизительно установить число последователей некоторых групп, толков и направлений в «истинном православии». Так, фёдоровцев к 1928 г. (в период их наибольшего распространения) на территории южных районов Центрально-Черноземной области (ЦЧО) было около 2 тыс. чел.⁴

Другая организация, именуемая буювщиной (по имени воронежского епископа Алексея Бую), насчитывала в 1930 г. в своем составе свыше 700 чел.⁵ В селе Никитовка Никитовского района Белгородского округа ЦЧО в середине 20-х гг. действовала группа ИПХ в количестве 300 чел.⁶ Около 400 чел. были последователями ИПХ в 30-х гг. на территории Липецкой обл.⁷ Кроме того, на территории бывшей ЦЧО в конце 20-х – начале 30-х гг. действовали группы чердашников, иоаннитов, имяславцев, массаловцев, самарян, стефановцев и других приверженцев тихоновщины. Общее число всех членов групп и организаций, действовавших под лозунгом «истинного православия», в эти годы составляло около 6 тыс. чел.

К 1940-м гг. число «истинно православных христиан» сократилось в два-три раза, прекратилась и их контрреволюционная деятельность. Однако в годы войны и в первые послевоенные годы в результате усиления деятельности проповедников ИПХ число их сторонников увеличилось, но отсутствуют точные данные о числе верующих, организованных в это время в группы ИПХ. Отдельные сведения, содержащиеся в архивах и материалах исследований Института истории АН СССР, позволяют сделать вывод, что число последователей «истинного православия» в 40–50-х гг. составляло около 3 тыс. чел.

В начале 70-х гг. «истинно православных христиан», существовавших отдельно или объединенных в группы на территории указанных областей, было около 1500 чел. Из них было обследовано 1209 чел. Изучались все более или менее значительные группы ИПХ, насчитывавшие в своем составе от 5 до 20 чел.

За время своего существования некоторые толки в «истинном православии» (чердашники, имяславцы, краснодраконовцы и другие) совершенно исчезли, другие (фёдоровцы, иоанниты, молчальники) остались в малом числе. Результаты конкретно-социологического исследования показали, что на территории таких районов, как Грязинский, Данковский, Лев-Толстовский, Усманский, Чаплыгинский Липецкой области; Касимовский, Милославский, Новодеревенский, Скопинский Рязанской области; Бондарский, Кирсановский, Моршанский, Первомайский, Пичаевский Тамбовской

⁴ См.: Тамбовская правда. 1929. 16 ноября.

⁵ См.: Митрохин Л.Н. Реакционная деятельность «истинно-православной церкви» на Тамбовщине // Вопросы истории религии и атеизма. Т. IX. С. 151.

⁶ Отдел рукописных фондов (далее – ОРФ) Института истории АН СССР. Ф. 1. Оп. 3. Ед. хр. 65. Л. 1.

⁷ Там же. Оп. 2. Ед. хр. 53. Л. 13.

области; Аннинский, Борисоглебский, Панинский и ряд других Воронежской области, ранее существовавшие группы ИПХ распались.

В тех районах, где в рассматриваемое время было распространено «истинно православное христианство», число его последователей уменьшилось на 40–50%. Так, в Добровском, Лебедянском, Липецком и Трубетчинском р-нах Липецкой обл., где в конце 40-х – начале 50-х гг. было 288 последователей ИПХ⁸, к 1970 г. осталось только 150 чел. В группах ИПХ с. Лизуновки Сосновского р-на Тамбовской обл. был 41 чел., осталось 20 чел., в с. Ольхи – 28 и 12, в с. Горелом Тамбовского р-на Тамбовской обл. – 15 и 4, в Беломестной Криуше – 25 и 10, в городе Мичуринске из 130 чел. осталось лишь 80 чел. Молчальников на территории Моршанского и Сосновского р-нов Тамбовской обл. было 136 чел., осталось 30 чел.⁹ Такое же положение наблюдалось в группах ИПХ на территории Воронежской и Рязанской областей.

Характерным для состояния групп ИПХ того времени являлось отсутствие воспроизводства их религиозной идеологии в молодом поколении. Как показало социологическое исследование, за 60-е гг. на территории изученных областей не наблюдалось ни одного случая пополнения групп ИПХ новыми членами. Поскольку молодые верующие под влиянием научно-атеистической пропаганды, которая велась коллективами атеистов и общественностью, постепенно отходили от традиционных «истинно православных» установок, а остававшаяся часть верующих старела, то наблюдалось вырождение этого религиозного течения. Сравнительная характеристика возрастных особенностей последователей ИПХ по материалам двух исследований позволила проанализировать процесс распада и вырождения «истинно православного христианства».

В первые послевоенные годы, в период наибольшей активности и фанатизма последователей ИПХ, «молодежь составила весьма деятельную организаторскую и проповедническую силу истинно православных христиан в Тамбовской, Липецкой, Рязанской и Воронежской областях»¹⁰. А.И. Клибанов приводит данные о мичуринской группе ИПХ: «Из 83 активистов (в конце 40-х – начале 50-х гг.) 44 были моложе 30 лет, 27 – в возрасте от 30 до 50 лет и лишь 12 человек принадлежат к поколению, родившемуся до Октябрьской революции»¹¹. Об этом же свидетельствуют и материалы социологических исследований, проведенных Институтом истории АН СССР. Из 288 обследованных последователей ИПХ, проживавших в послевоенные годы на территории Липецкой области, 116 чел. были в возрасте до 30 лет, 78 – в возрасте от 30 до 50 лет и 94 чел. – в возрасте от 50 лет и старше¹². Таким образом, молодых последователей ИПХ в мичуринской группе было 53%, а пожилых – 15%; в Липецкой области они соответственно составили 40,3 и 32%. Данные табл. 1 позволяют познакомиться с возрастными особенностями «истинно православных христиан» в рассматриваемый период.

⁸ Там же. Л. 13.

⁹ Партийный архив Тамбовской области. Ф. 1045. Оп. 1. Ед. хр. 11294. Л. 59.

¹⁰ Клибанов А.И. Религиозное сектантство и современность. С. 173.

¹¹ Клибанов А.И. Современное сектантство в Тамбовской области // Вопросы истории религии и атеизма. Т. VIII. С. 96.

¹² ОРФ Института истории АН СССР. Ф. 1. Оп. 2. Ед. хр. 53. Л. 13.

Таблица 1

Возрастная характеристика «истинно православных христиан»
(по данным на 1970–1972 гг.)

Области	число обследо- ванных	Возрастные группы											
		18-25 лет		26-29 лет		30-39 лет		40-49 лет		50-59 лет		60 лет и выше	
		человек	%	человек	%	человек	%	человек	%	человек	%	человек	%
Тамбовская	501	-	-	4	0,8	38	7,6	101	ОД	85	17	273	54,5
Воронежская	488	1	0,2	9	1,8	38	7,8	91	18,7	84	17,2	265	54,3
Липецкая	127	-	-	1	0,8	10	7,9	25	19,7	29	22,8	62	48,8
Рязанская	93	-	-	2	2,2	15	16,1	26	28	16	17,2	34	36,8
	1209	1	0,1	16	1,3	101	8,4	243	20,1	214	17,7	634	52,4

Как видно, подавляющее большинство последователей ИПХ (70% из 1209 обследованных верующих) – люди пожилого возраста. Эта часть «истинно православных христиан», приспособившаяся к новым условиям жизни, более крепко удерживала в своем религиозном сознании эсхатологические и антихристологические воззрения.

Верующих среднего возраста (от 30 до 49 лет) в группах ИПХ 344 чел., т.е. 28,5%. Последователями ИПХ они стали в 40–50-х гг. В начале 70-х гг. верующие данной возрастной группы проявляли интерес к общественной жизни. Однако, несмотря на значительные изменения, произошедшие в возрастной структуре групп ИПХ, доля верующих среднего возраста оставалась большой.

Молодых людей в возрасте от 16 до 30 лет среди «истинно православных христиан» было 17 чел. – всего 1,4%. Значительная часть верующих молодого возраста, разочаровавшись в несостоятельности традиционных установок «истинно православных христиан», в те годы возвращалась к общественной жизни и выходила из состава ИПХ.

Кроме того, молодежь, воспитывавшаяся в условиях советского общества, плохо воспринимала антисоветские проповеди руководителей групп ИПХ. Ей была чужда антиобщественная и антигуманная мораль «истинно православных христиан». Исследование показало, что даже и те молодые люди, которые выросли в семьях ИПХ, не оставались в них. Все это свидетельствовало о глубоком упадке реакционного религиозного течения в условиях советской действительности.

Наконец, незначительную численность молодежи в «истинном православии» можно объяснить и тем, что долгое время (особенно в 40–50-х гг.) последователи ИПХ считали брак греховным, что привело к снижению рождаемости в среде «истинно православных христиан». Пополнение их рядов за счет верующих из молодого поколения в основном прекратилось.

Характерной тенденцией в состоянии «истинного православия» являлось то, что значительная часть его последователей, приспособившись к условиям новой жизни, из мест «тихих», «деревенских», способствующих уединению и молитве, переезжала на постоянное место жительства в города или рабочие поселки. Процесс миграции части «истинно православных христиан» из деревни в город начался с 30-х гг. и продолжался в период проведения данных исследований. Было выявлено, что 278 чел. из 1209 опрошенных (23%) проживали в городах.

«Истинно православные христиане» в сельской местности не являлись членами колхозов и совхозов. Некоторые из них участвовали в колхозном производстве, но только по найму и договорам на отдельные работы. В нехозяйственных книгах сельских Советов эти семьи числились «прочими хозяйствами». Состав групп ИПХ характеризовался низким уровнем образования и культуры (см. табл.).

Таблица 2

Образовательный уровень «истинно православных христиан»

Области	число обследованных	Неграмотные		Малограмотные		Образование					
						4 класса		7-9 классов		10 классов	
		человек	%	человек	%	человек	%	человек	%	человек	%
Тамбовская	501	163	32,5	179	35,7	138	27,6	15	3	6	1,2
Воронежская	488	147	30,1	189	38,7	126	25,8	19	3,9	7	1,5
Липецкая	127	25	19,7	72	56,7	28	22	2	1,6	-	0
Рязанская	93	13	14	47	50,5	27	29	6	6,5	-	-
	1209	348	28,8	487	40,3	319	26,4	42	3,4	13	1,4

Как видно из таблицы, большинство последователей ИПХ – неграмотные или малограмотные люди. Верующие с начальным образованием составляют 26,4% обследованных. Следует отметить, что в условиях отчужденности «истинно православных христиан» от общественной жизни начальное образование оказывает незначительное влияние на формирование в их сознании материалистических взглядов.

Образовательный уровень «истинно православных христиан» определялся многими причинами и условиями, зависел прежде всего от пола и возраста верующих.

Таблица 3

Образовательный уровень верующих в ИПХ в зависимости от пола

Области	число обследованных	Неграмотные		Малограмотные		Образование					
						4 класса		7-9 классов		10 классов	
		человек	%	человек	%	человек	%	человек	%	человек	%
Мужчины	231	37	16	86	37,2	93	40,3	13	5,6	2	0,9
Женщины	978	311	31,8	401	41	226	23,1	29	3	11	1,1

Обращает на себя внимание наличие в «истинно православном христианстве» высокого процента верующих женщин. Из 1209 обследованных женщины составили 81%. Одной из особенностей религиозного течения ИПХ являлось то, что в большинстве групп «главные роли» исполняли не только мужчины (как в баптизме, иеговизме и других религиозных верованиях), но и женщины.

Образовательный уровень мужчин в «истинном православии» значительно отличался от образовательного уровня женщин. Так, доля неграмотных мужчин

в два раза меньше, чем доля неграмотных женщин, и, наоборот, доля верующих мужчин, имевших начальное образование, была почти в два раза больше части верующих женщин с таким же уровнем образования. Следует, однако, отметить, что среди верующих, имевших семилетнее и среднее образование, женщины составляли большинство – 40 из 55 чел.

В табл. 4 показана зависимость образовательного уровня верующих от их возраста. Можно видеть, что с возрастом последователей ИПХ снижался их образовательный уровень. Так, из 634 «истинно православных христиан» в возрасте 60 лет и старше только 48 чел., или 7,6%, имели начальное образование. Подавляющее большинство верующих этой возрастной группы (92,1%) – неграмотные или малограмотные.

Таблица 4

Образовательный уровень верующих в ИПХ в зависимости от возраста

Области	число обследо- ванных	Неграмотные		Малограмот- ные		Образование					
						начальное		7-8 классов		10 классов	
		человек	%	человек	%	человек	%	человек	%	человек	%
18-24 года	1	–	–	–	–	–	–	–	–	1	100
25-29 лет	16	1	6,3	1	6,3	5	31,2	6	37,5	3	18,7
30-39 лет	101	6	5,9	16	15,8	62	61,4	14	13,9	3	3
40-49 лет	243	17	7	69	28,4	136	56	20	8,2	1	0,4
50-59 лет	214	39	18,2	102	47,7	68	31,8	2	0,9	3	1,4
60 лет и выше	634	285	45	299	47,1	48	7,6	–	–	2	0,3

Низким был уровень образования и среди верующих в возрасте от 18 до 49 лет. Лишь незначительная часть последователей ИПХ имели 7–8-летнее образование. Фанатизм и невежество, характерные для «истинно православного христианства», наложили отпечаток на все стороны жизни и деятельности ИПХ, оказали решающее влияние и на их образовательный уровень.

Долгое время проповедники ИПХ запрещали детям верующих посещать школу или же допускали возможность в силу необходимости окончить 3–4 класса, чтобы получить некоторые навыки в письме и чтении главным образом религиозных книг. По этой причине верующих с 7–8-летним и средним образованием среди обследованных приверженцев ИПХ лишь 55 чел., т.е. 4,5%. В основном это те люди, которые в результате трудностей и несчастий в личной жизни нашли утешение среди последователей «истинного православия». Было отмечено, что из 13 чел. со средним образованием более половины страдают тяжелыми психическими расстройствами.

Отношение последователей ИПХ к обучению и воспитанию детей претерпело изменения. При проведении исследования не было обнаружено ни одного случая за последние шесть лет, когда бы «истинно православные христиане» по религиозным мотивам не разрешили своим детям посещать школу. Все их дети не только заканчивали начальную школу, но и учились в 8–10-х классах, а некоторые – в техникумах и профессионально-технических училищах.

Детей, которые продолжали находиться под влиянием своих религиозных родителей, в обследованных семьях было более 300. С возрастом они, как правило, не оставались в религиозной среде, уходили от родителей и стремились жить самостоятельно. Однако в детском возрасте они испытывали определенное воздействие антиобщественной идеологии этого религиозного течения и, обучаясь в советской школе, не являлись членами ни комсомольской, ни пионерской организации. Для окончательного освобождения этих детей из-под влияния религиозных родителей и воспитания их достойными членами советского общества необходимо было обратить на них особое внимание при ведении атеистической работы среди ИПХ.

Заметные изменения происходили и в религиозной убежденности «истинно православных христиан». Если раньше среди последователей ИПХ, как отмечали участники экспедиций АН СССР, большинство верующих по степени религиозной убежденности были фанатиками, а колеблющихся почти не наблюдалось, то в начале 70-х гг. в группах ИПХ колеблющиеся и отходящие от традиционных установок «истинного православия» верующие стали обычным явлением.

Фанатизм и мракобесие, особенно проявившиеся в религиозном течении ИПХ в первые годы после Великой Отечественной войны, не только затрудняли проведение воспитательной работы среди ИПХ, но и делали почти невозможным изучение его последователей. Как отмечал А.И. Клибанов, «при изучении религиозных групп ИПХ, ИПЦ, молчальников анкетирование невозможно, а проведение беседы при встречах с молчальниками вообще неосуществимо»¹³. Повторив исследования «истинно православных христиан» через 10 лет, удалось провести беседы почти со всеми верующими, за исключением наиболее фанатичных и замкнутых.

Последователей «истинного православия» по степени религиозной убежденности при последних из указанных исследованиях можно было разделить на фанатиков, убежденных верующих, верующих по традиции и колеблющихся. Такое деление верующих применяется при изучении последователей других религиозных верований, оно применимо и к «истинно православному христианству», но с некоторыми оговорками.

Так, фанатиками считаются те верующие, которые отличаются от других слепой, безрассудной, доходящей до иступления верой в Бога, непримиримостью к инакомыслящим, стремлением подчинить своему влиянию окружающих людей. Эти отличительные черты в основном присущи и фанатикам в религиозном течении ИПХ. Однако фанатизм верующих по-разному проявляется как в их религиозной жизни, так и в отношении к окружающей действительности. У одних фанатичная вера проявляется в их «духовных подвигах», длинных и изнурительных постах, молитвах и радениях, доводящих человека до иступления. К окружающим людям они в большинстве своем относятся безразлично. Смысл своего бытия они целиком сводят к служению Богу, выражающемуся в аскетическом образе жизни. У других же верующих фанатизм проявляется не в «духовных подвигах», а в нетерпимом отношении к окружающим их неверующим или инаковерующим людям, к установившемуся образу жизни.

¹³ Клибанов А.И. Научно-организационный и методический опыт конкретных исследований религиозности // Конкретные исследования современных религиозных верований. М., 1967. С. 15.

Самым тяжким грехом в советских условиях, по мнению последних, являлось не нарушение христианских заповедей, а принятие «печати антихриста», т.е. росписи на документах, участие в выборах, переписях населения, вступление в колхозы и совхозы, кооперативные, профсоюзные и другие организации. Их фанатизм имел не столько религиозную, сколько антиобщественную направленность. Среди последователей ИПХ, как показало проведенное исследование, преобладающее большинство фанатиков относилось именно к этому типу.

Имеет свои особенности и категория колеблющихся в «истинно православном христианстве». Так, колеблющимися принято называть тех верующих, которые сомневаются в истинности религиозных догм, тех или других сторон церковного вероучения. В процессе отхода от религии такие верующие начинают подвергать сомнению истинность религиозных представлений о мире, представления о душе и загробной жизни и, наконец, само существование Бога как основы основ христианской религии.

В «истинно православном христианстве» встречались колеблющиеся и другого типа. Процесс отхода верующих от «истинного православия» чаще всего начинался не с критики религиозных догм и вероучения. Наиболее уязвимыми местами в их мировоззрении являлись элементы антиобщественных настроений, внушаемых им проповедниками. Многие рядовые верующие начинали колебаться в том, придерживаться ли им по-прежнему непримиримой позиции по отношению к советскому обществу или нет. В результате таких колебаний значительная часть молодых верующих приобщалась к общественно полезному труду, принимала участие в выборах, разрешала своим детям посещать школу, по-своему устраивать жизнь. Первый этап, таким образом, начинался с критического отношения к антиобщественной идеологии ИПХ, а заканчивался отходом верующих от этого религиозного течения. Значительная часть их после этого еще оставались верующими, но переориентировались в удовлетворении своих религиозных потребностей на Православную Церковь.

Часть верующих, отошедших от «истинного православия», не останавливалась на критике только идеологии ИПХ; в процессе отхода от религии они подвергали сомнению и другие стороны своего религиозного мировоззрения. Такие же особенности имели и другие верующие в «истинном православии». Следовательно, определение фанатика, убежденного верующего, верующего по традиции и колеблющегося всегда относительно и требует учета конфессиональных особенностей.

Обследованные «истинно православные христиане» по степени религиозной убежденности распределялись следующим образом: фанатиков – 342 чел. (26,3%), убежденных верующих – 251 (20,8%), верующих по традиции – 471 (38,9%), колеблющихся – 145 чел. (12,0%).

В каждой из перечисленных областей фанатики, убежденные верующие, верующие по традиции и колеблющиеся распределялись приблизительно одинаково, о чем свидетельствует табл. 5.

Как видно из таблицы, степень религиозности среди последователей «истинного православия» оставалась довольно высокой, что объяснялось прежде всего преклонным возрастом большинства верующих. Однако и среди наиболее «стойких» последователей ИПХ уровень религиозности далеко не одинаков.

Таблица 5

Степень религиозности «истинно православных христиан»

Области	Всего изучено	Фанатики		Убежденные		Верующие по традиции		Колеблющиеся	
		человек	%	человек	%	человек	%	человек	%
Тамбовская	501	142	28,3	82	17,4	211	42,1	61	12,2
Воронежская	488	149	30,5	112	23	174	35,7	53	10,8
Липецкая	127	29	22,8	27	21,3	52	40,9	19	15
Рязанская	93	22	23,6	25	26,9	34	36,6	12	12,9
	1209	342	28,3	251	20,8	471	38,9	145	12

Сопоставление приведенных данных табл. 5 с данными приведенных ниже табл. 6–8 позволяет более полно рассмотреть степень религиозной убежденности приверженцев ИПХ в зависимости от пола, образования и возраста.

Таблица 6

Степень религиозности последователей ИПХ в зависимости от пола

	Всего изучено	Фанатики		Убежденные		Верующие по традиции		Колеблющиеся	
		человек	%	человек	%	человек	%	человек	%
Женщины	978	295	30,2	164	16,8	427	43,6	92	9,4
Мужчины	231	47	20,3	87	37,7	44	19	53	23

Таким образом, женщины в ИПХ в большей степени, чем мужчины, были склонны к фанатизму. Среди них значительно больше было и верующих по традиции. Среди мужчин самую большую группу составляли убежденные верующие, далее следовала группа колеблющихся. Однако если из общего числа опрошенных выделить вместе фанатиков и убежденных верующих, то оказывается, что среди мужчин их было больше (58,0%), чем среди женщин (47,0 %).

В научной литературе последовательность степеней религиозности верующих обычно изображается в порядке убывания: фанатики, убежденные верующие, верующие по традиции, колеблющиеся. Известно, что в большинстве случаев отход от религии занимает более или менее продолжительное время. Значит ли это, что процесс освобождения человека от религии происходит в такой последовательности: фанатик становится убежденным верующим, убежденный верующий – традиционным, традиционный – колеблющимся, а этот последний в конце концов становится неверующим?

Практика атеистической работы с «истинно православными христианами» и материалы исследования показали, что фанатики в процессе отхода от религии чаще становились не убежденными верующими, а верующими по традиции. Колеблющиеся же в большинстве случаев выходили не из категории верующих по традиции, по степени религиозности значительно ближе стоящих к ним, а из категории убежденных верую-

щих. Следовательно, процесс секуляризации сознания верующих проходил по двум направлениям: фанатики – традиционные, убежденные – колеблющиеся.

Снижение религиозности наблюдалось и среди фанатиков и верующих по традиции, но чаще это происходило не в процессе колебаний и сомнений в истинности церковного вероучения, а путем постепенного ослабления их религиозных чувств. По этой причине следует объединять фанатичных верующих с традиционными, а убежденных с колеблющимися не по степени религиозности человека, а по направлению его отхода от религии. К первым категориям, как видно из табл. 6, больше относились женщины, ко вторым – мужчины. Эту особенность целесообразно учитывать при проведении научно-атеистической работы с ними и строить ее не только с учетом особенностей вероучения, причин религиозности, но и психологических особенностей верующих, в частности того факта, что среди мужчин больше верующих, стремящихся к рациональному обоснованию своей веры, в то время как среди женщин более распространен эмоциональный тип религиозности.

Степень религиозности «истинно православных христиан» зависит не только от пола, но и от образовательного уровня. В этом можно убедиться, рассмотрев некоторые данные из табл. 7.

Таблица 7
Степень религиозности последователей ИПХ в зависимости от образования

Образование	Всего	Фанатики		Убежденные		Верующие по традиции		Колеблющиеся	
	человек	человек	%	человек	%	человек	%	человек	%
Неграмотные	348	138	40	27	7,8	170	48,5	13	3,7
Малограмотные	487	132	27	88	18	228	47	39	8
Начальное образование	319	64	20,1	111	34,8	68	21,3	76	23,8
7-8 классов	42	7	16,7	18	42,8	5	11,9	12	28,6
10 классов	13	1	7,7	7	53,8	–	–	5	38,5

Приведенные данные показывают, что религиозность «истинно православных христиан» находилась в обратной зависимости от их образовательного уровня. Прослеживается также и то, что с понижением уровня образования повышалась доля фанатиков и верующих по традиции и уменьшалась часть убежденных и колеблющихся. Среди верующих с более высоким уровнем образования наблюдалась обратная картина. Следовательно, религиозность малограмотных верующих держится на слепой, ничем не аргументированной вере в Бога, религиозное убеждение более грамотных верующих складывается из знания Священного Писания, религиозных догм и вероучения.

Так, из 835 неграмотных и малограмотных 668 чел. (80%) – фанатики и верующие по традиции. Убежденных верующих с тем же уровнем образования было только 115 чел. (13,8%), причем их убеждение находилось на грани фанатизма. Колеблющихся верующих из числа неграмотных и малограмотных – 52 чел., т.е. 6,2%. Неграмотные и малограмотные – это в основном пожилые и престарелые верующие. Неизвестны случаи, когда

последователи ИПХ в этом возрасте и с таким образованием стали бы неверующими. Отходя от «истинного православия», они становились православными верующими.

Начальное образование еще не дает достаточных знаний для осмысленной критики основ христианской религии, но в силу того, что его имеют в основном люди более молодого возраста, в большей мере связанные с общественной жизнью, в совокупности с другими факторами оно оказывает определенное воздействие на религиозность верующих. Так, фанатиков среди верующих с начальным образованием только 20,1%. Третью часть (34,8%) верующих с начальным образованием составляют убежденные верующие, в большинстве своем знакомые со Священным Писанием. Доля колеблющихся среди верующих с начальным образованием примерно в три раза больше по сравнению с малограмотными.

Среди верующих с неполным средним и средним образованием доля фанатичных верующих ниже – 15%. Около половины верующих с таким уровнем образования относятся к категории убежденных верующих, и значительную часть (32%) составляют колеблющиеся верующие.

Для полного представления о религиозности верующих в «истинном православии» необходимо рассмотреть ее в зависимости от возрастных особенностей последователей ИПХ.

Таблица 8

Степень религиозности последователей ИПХ в зависимости от возраста

Области	Всего человек	Фанатики		Убежденные		Верующие по традиции		Колеблющиеся	
		человек	%	человек	%	человек	%	человек	%
18-24 года	1	–	–	–	–	–	–	1	100
25-29 лет	16	2	12,5	3	19	2	12,5	9	56
30-39 лет	101	20	19,8	26	25,8	17	16,8	39	37,6
40-49 лет	243	62	25,5	69	28,4	54	22,2	58	23,9
50-59 лет	214	68	31,8	43	20,1	85	38,7	18	8,4
60 лет и выше	634	190	30	110	17,4	313	49,3	21	3,3

Степень религиозности последователей ИПХ, как и других религиозных направлений, увеличивалась с их возрастом, т.е. с переходом к старшей возрастной группе число фанатиков увеличивалось. Однако в возрасте от 60 лет и старше доля фанатиков несколько снижалась. В двух старших возрастных группах заметно сокращалась также доля убежденных верующих, но резко увеличивалась часть традиционных верующих, поскольку часть пожилых верующих, примкнувших к ИПХ в начале 30-х гг. XX в., утратив фанатизм, постепенно перешла в эту новую категорию. Отход от религии в этом возрасте почти не наблюдался. В то же время последователи ИПХ, пришедшие в религиозное течение в послевоенные годы и резко поднявшие в нем уровень фанатизма, составили возрастную группу «41–50 лет» и имели наиболее высокий показатель степени религиозности (53,9% этой группы – фанатики и убежденные верующие).

Состояние ИПХ в начале 70-х гг. XX в. характеризовалось не только сокращением числа последователей, старением их состава, спадом фанатизма, но и острыми противоречиями внутри самого религиозного течения. Одной из особенностей

ИПХ являлось то, что среди верующих различных групп и толков не существовало единого мнения ни в отношении к законам советского государства, ни в отношении к Русской Православной Церкви того времени, ни в вопросе о сроках ожидаемой «кончины мира».

В период возникновения «истинно православного христианства» наблюдалась тенденция к объединению имяславцев, фёдоровцев, самарян, еноховцев, чердашников, иоаннитов и других контрреволюционно настроенных групп православных верующих в единое религиозное течение. К 40–50-м гг. некоторые разновидности «истинно православного христианства» (имяславцы, чердашники, массаловцы), не нашедшие признания, распались, другие (например иоанниты, самаряне) растворились в «истинном православии»; стерлись грани, выделявшие их как самостоятельные группы в ИПХ.

В результате разложения «истинно православного христианства» шло дробление крупных групп на мелкие, вырождавшиеся по существу в малочисленные группки сектантского типа, проникнутые ожиданием скорого «конца света». Этот процесс начался с 50-х гг. XX в., когда стало очевидным, что проповедники ИПХ потерпели поражение в организации групп их единомышленников. «Не найдя для себя в окружающей жизни ни одной точки опоры, – отмечала З.А. Никольская, – фанатики ИПХ попытались сорганизоваться на началах отрицания самой жизни»¹⁴. Именно в это время в Тамбовской области появились такие реакционные группы в «истинном православии», как молчаливики.

С середины 60-х гг., когда большинство рядовых последователей ИПХ утратили веру в предсказания кликуш и пророков, процесс разложения этого религиозного течения приобрел новые черты. Если на предыдущем этапе распад проходил на почве усиления фанатизма и мракобесия, отрицания «мира», то на новом этапе обособление групп происходило на почве приспособления к окружающей действительности, осторожного приобщения к «миру». Среди части приверженцев ИПХ наблюдалась тенденция к возврату в лоно Русской Православной Церкви. Некоторые группы перестали считать греховным участие в общественно полезном труде, вступление в брак, обучение детей в школе.

Многие последователи ИПХ некогда бежали от всего мирского, якобы оскверненного «присутствием антихриста», видели чуть ли не везде «страшную печать антихриста», продавали или раздавали «ближним» свое имущество, уходили с работы (если они работали), оставляя себе необходимый запас продуктов, чтобы прожить лишь два-три года «до второго пришествия Христа на землю». Напротив, в начале 70-х гг. свыше 60% трудоспособных верующих из 344 человек в возрасте 31–50 лет работали, правда, не в колхозах и совхозах, на территории которых они проживали, а по найму и договорам.

Приспособленческие тенденции в «истинно православном христианстве» имели в своей основе не приобщение к советскому образу жизни, а стремление большинства последователей ИПХ «жить не хуже других». Даже от руководителей ИПХ, раздраженных потерей своих приверженцев, можно было услышать жалобы, что их паства начинает «служить мамоне». При проведении исследования редко встречались «слепые и

¹⁴ Никольская З.А. К характеристике течения так называемых истинно православных христиан // Вопросы истории религии и атеизма. Т. IX. С. 172.

глухие жилища» последователей ИПХ с «залепленными глиной окнами и запертыми на тяжелый засов воротами», как характеризовала их З.А. Никольская, изучавшая это религиозное течение в начале 1960-х гг. Через 10–12 лет после этого наблюдения из 741 дома, в которых проживали 1209 последователей ИПХ, 283 дома были очень хорошие, 296 домов – средние, мало чем отличавшиеся от основных построек населенных пунктов, и только 162 дома, в которых проживали, как правило, одинокие старые женщины, можно было признать плохими. При этом большинство домов были построены «истинно православными христианами» за эти 10–12 лет. Конечно, тенденцию «жить не хуже других» нельзя было относить ко всем последователям ИПХ.

Наряду с внутренними процессами, происходившими в ИПХ, резко изменилось общественное мнение по отношению к его деятельности. Если в первые послевоенные годы в тех населенных пунктах, где действовали группы ИПХ, существовал институт «приближенных», сочувствовавших им людей, за счет которых религиозные фанатики пополняли свои ряды, то в начале 70-х гг. число таких сочувствующих резко сократилось и, как показало проведенное исследование, даже дети членов групп ИПХ, становясь совершеннолетними, осуждали антиобщественное поведение своих родителей и уходили от них.

Таким образом, религиозное течение ИПХ в рассматриваемое время находилось на грани краха и разложения. Как справедливо отмечал А.И. Клибанов, те секты, которые вопреки объективным условиям «пытаются удержать первоначальные принципы и структуру... вырождаются в замкнутые косные кружки единомышленников, постепенно сходящие на нет и не имеющие никакого общественного значения»¹⁵.

Отмечая изменения в религиозном течении «истинно православных христиан», не следует также забывать, что на территории некоторых районов страны даже в начале 1970-х гг. еще существовали отдельные группы фанатиков, упорствовавших в своем нежелании примириться с действительностью. Проповедники ИПХ продолжали держать в плену томительных предчувствий и страха перед «концом света» определенную часть своих приверженцев. В связи с этим актуальной для пропагандистов атеизма оставалась задача улучшать и разнообразить работу с последователями ИПХ, с тем чтобы полностью освободить сознание оставшейся в «истинно православном христианстве» части верующих от антиобщественной и антигуманной идеологии.

© Демьянов А.И., 1974

© Демьянов А.И., 2009

¹⁵ Клибанов А.И. Сектантство // Советская историческая энциклопедия. Т. XII. М., 1969. С. 703.

НА ВОПРОСЫ СОЦИОЛОГОВ ОТВЕЧАЮТ УЧАЩИЕСЯ МОСКОВСКИХ ДУХОВНЫХ ШКОЛ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ^{*1}

Русская Православная Церковь готовит свои кадры духовенства, а также работников различных областей внутрицерковной, церковно-общественной и международной деятельности в специализированных учебных заведениях – духовных школах. К ним относятся духовные семинарии, дающие среднее богословское образование, и духовные академии – высшее богословское образование. На учебу в них принимаются лица, имеющие как минимум среднее общее образование. Программа обучения в духовных школах состоит преимущественно из церковно-исторических, богословских и пастырско-канонических дисциплин. Изучаются иностранные языки – современные (по выбору) и древние. Что касается светских дисциплин, то в духовных семинариях в советский период воспитанникам преподавались история СССР и Конституция СССР.

Очевидно, духовные школы в значительной степени закладывают будущее Церкви. Поэтому естественно, что их руководство придает важное значение и обучению, и воспитанию своих питомцев. Но Церковь не замкнута в себе, она живет в обществе. Поэтому большое внимание уделяется формированию гражданской позиции будущих церковнослужителей, их широкого социального кругозора, политической культуры. Это стало особенно важно в конце 1980-х гг. в условиях демократизации советского общества, когда восстанавливались на деле принципы свободы совести, когда религиозные организации активно включались в различные сферы общественной жизни.

Опрос учащихся московских духовных школ, результаты которого приведены ниже, рассматривался в общем контексте широко практиковавшегося в то время в стране изучения общественного мнения различных социальных групп и категорий населения.

Опрос был проведен в ноябре 1988 г. по анкете «Перестройка в обществе и мы в перестройке», разработанной в Академии общественных наук и скорректированной в соответствии с пожеланиями руководства духовных школ. Все содержательные вопросы (их 14) носили неформализованный характер, рассчи-

^{*1} Публикуется по: Информационный бюллетень [Институт научного атеизма АОН при ЦК КПСС]. 1989. № 24. С. 28–41.

танный на получение развернутых ответов. Исследование представляло собой первый опыт профессионального контакта светских исследователей-социологов с церковной средой, и этот опыт можно считать удачным: была найдена взаимоприемлемая процедура проведения исследования, обеспечивающая искренность ответов опрашиваемых и гарантию его анонимности.

Группа опрашиваемых была подобрана руководством духовных школ. Опрос проводился анонимно. Анкеты были розданы учащимся для заполнения помощником инспектора духовных школ. Возврат заполненных анкет осуществлялся через опломбированный ящик.

Всего было роздано 82 анкеты. Возвращено – 79. Возвращенные анкеты, кроме одной, содержали ответы по всем поставленным вопросам.

По уровню образования участники опроса распределились следующим образом: с высшим образованием – 24 чел., с незаконченным высшим – 4 чел., со средним специальным – 19 чел., со средним – 23 чел. Поскольку группа опрашиваемых формировалась без учета социально-демографической структуры контингента духовных школ (например, доля лиц с высшим образованием среди опрошенных выше, чем в общем составе учащихся), то результаты исследования не могут быть экстраполированы на всех учащихся, они характеризуют лишь группу опрошенных.

В обобщенном виде вопросы анкеты и ответы на них выглядели следующим образом.

1. В чем, по-вашему, состоят задачи и конечная цель проходящей в нашей стране перестройки?

Основной целью и задачей перестройки опрошенные считали повышение духовно-нравственного потенциала общества, преодоление негативных явлений, улучшение экономического положения страны, повышение благосостояния народа. Только трое учащихся в своих ответах подчеркнули значение формирования нового человека на принципах христианской духовности как главной, по их мнению, цели перестройки.

Все опрошенные оценивали перестройку, ее цели и задачи как позитивные, призванные усовершенствовать все стороны жизни общества. Только в одном ответе выражено несогласие с целями перестройки (так как «коммунизм – утопия», и перестройка ничего не даст).

К наиболее интересным суждениям относятся следующие.

А. Цель перестройки – вывести страну из тупика, в который мы попали, стремясь построить рай без Бога. Выход – во всеобщем осознании греховности богоотступничества, в обращении людей к Богу и в дальнейшей жизни по Его заповедям. Рай надо сначала стяжать в своей душе, тогда и всем недалеко до рая будет.

Б. Правда – пища истинного человека. Без этой пищи невозможно сохранить человека, природу и даже машины. Ложь разрушает человека, а вместе с ним разрушается и все вокруг него. В перестройке делается попытка создать животворную атмосферу правды. Если это удастся, то человек возродится и сохранена будет природа. Поэтому и конечная цель перестройки в этом свете представляется как возрождение человека в правде, а вместе с возрождением человека – расширение его духовного потенциала – основного потенциала развития общества.

В. Конечная цель перестройки должна заключаться, по-видимому, в повышении уровня жизни народа, что может быть достигнуто только путем радикальных экономических и политических реформ. Мы должны догнать развитые страны по всем показателям качества жизни.

2. Видите ли вы реальные проявления перестройки в нашем обществе в целом, а также в городе, районе, где вы проживаете?

Более половины опрошенных отметили наличие происходящих перемен (41 чел.), из них 14 чел. считали их пока незначительными. Шестеро опрошенных реальных изменений не видели. Среди наиболее ощутимых сдвигов, происходивших в жизни общества, отмечалось расширение гласности в печати (26 чел.), изменения в отношениях Церкви и государства (7 чел.), общественной жизни (5 чел.), сознании людей (6 чел.). В 11 ответах фиксировались изменения в экономической сфере, двое из опрошенных считали, что перемен в экономике не наблюдается. Наиболее ощутимым в этой области отмечено создание кооперативов (8 чел.). Характерно, что большинство опрошенных видели перемены только в масштабах страны, но не замечали их в районе, городе, где живут.

Приведем наиболее интересные высказывания, относившиеся к оценке реальных проявлений перестройки.

А. Кое-какие изменения происходят. В первую очередь они касаются переосмысления нашей истории, благоприятных сдвигов в области культуры. Беспокоит другое. Каждое мероприятие правительства сопровождается такой словесной трескотней средств массовой информации, что снижает во многом эффект от самого мероприятия. Вспомним, к примеру, как «горячо» одобрялась кампания по борьбе с пьянством и во что она вылилась. В городе и районе радуется прежде всего сокращение количества лозунгов, портретов и прочих атрибутов не столь давнего прошлого.

Б. Влияние перестройки ощутимо повсюду. Меняется нравственная атмосфера, поэтому везде стало легче дышать: и в городе, и в деревне, и на работе, и дома. Причем даже не в переносном смысле, но и в самом прямом, поскольку ложь отравляет и сам воздух, а правда улучшает, ионизирует его.

В. Ищущие люди стали свободно говорить о недостатках общества, а в христианском понимании видение своих грехов – начало покаяния, т.е. исправления.

Г. Если за результаты перестройки принимать «шашлычные» кооперативы и усиление активности антиобщественных групп, прежде всего преступных, а проявлением демократизации считать демонстративное бессилие правоохранительных органов, граничащее с саботажем, то реальные проявления перестройки видны. Серьезных изменений ни в экономике, ни в политике пока нет, так как предприятия по-прежнему зажаты в тиски планов и фондов, народ по-прежнему лишен возможности оказывать существенное влияние на внутреннюю и внешнюю политику государства, поскольку не имеет политических организаций, могущих на равных с правящей (единственной!) партией выражать интересы тех или иных общественных групп, и политическая активность масс проявляется по одному руслу, правда, несколько расширенному.

3. Часто высказывается мнение, что перестройка встречает сопротивление определенных консервативных сил. Согласны ли вы с этим мнением? Что, по вашему, мешает более успешному развитию процесса перестройки?

Практически все опрошенные признали наличие сил, препятствующих процессу перестройки, 6 человек не ответили на вопрос. Среди наиболее распространенных ответов следует выделить такие, как безынициативность людей, привычка жить по-старому (31 ответ), духовно-нравственные болезни общества (13), наличие бюрократического аппарата (13). Высказано суждение, что привилегированная часть общества не желает менять свой образ жизни, расставаться с получаемыми благами, поэтому всячески препятствует происходящим переменам (7 чел.).

Приведем ряд наиболее типичных суждений.

А. Упадок нравственности как следствие безрелигиозности общества.

Б. Консервативные силы показали свое лицо во время XIX партконференции. И их не так уж мало, как порой некоторым хочется считать. Их можно подразделить на несколько групп: 1) лица, замешанные в махинациях и т.п. при прежнем руководстве; 2) честные люди, в основном представители старшего поколения, которых пугает развал нашего хозяйства, падение производственной дисциплины и т.д. Они искренне видят выход в укреплении карающих функций центральной власти; 3) рядовые труженики, привыкшие жить в условиях жесткой регламентации.

В. Основных причин две. Первая – невозможность быстро изменить сознание человека. То, что насаждалось десятилетиями, не может быть искоренено в относительно короткий срок, может быть, нужно, чтобы выросло новое поколение. Вторая причина – до сих пор остается немалая часть общества, не желающая расставаться со своими прежними идеалами либо с благами, которые давало им прежнее положение дел, или боящаяся фактов раскрытия прошлого.

4. Произошли ли за последнее время какие-либо изменения в положении верующих и религиозных организаций, которые могут рассматриваться как результат перестройки?

Большинство ответили на вопрос положительно, упоминая такие изменения, как открытие новых храмов, монастырей, разрешение Церкви заниматься благотворительностью, появившийся доступ к средствам массовой информации и т.д.

Верующих перестали воспринимать как людей отсталых или пришедших к вере из-за катастрофы в личной жизни, а священнослужителей – как лицемеров, заботящихся лишь о своем кармане.

Довольно значительна была группа тех, кто, признавая наличие позитивных изменений, считали, что они наблюдаются ближе к столице и в крупных городах, на периферии об этом говорить трудно.

5. В настоящее время готовится новый закон о свободе совести. Какие конкретно права и обязанности верующих, религиозных общин и организаций, по вашему мнению, в нем должны быть предусмотрены?

Предлагалось предусмотреть права и обязанности, обеспечивающие равенство верующих и неверующих во всех сферах общественной жизни (12 чел.), а также свободу религиозной пропаганды, исключение преподавания атеизма в государственных учебных заведениях (2 чел.).

Предлагалось уравнивать в правах религиозные организации с общественными (6 чел.), разрешить церковную благотворительность (9), обучение религии (19), создать воскресные школы в приходах (10), увеличить выпуск религиозной литературы (9), дать возможность Церкви иметь типографию (7), обеспечить удовлетворение религиозных потребностей верующих в армии, местах заключения, больницах, домах престарелых и т.д. (2 чел.).

6. Что, по-вашему, является главным условием успеха перестройки?

Треть опрошенных считала главным условием успеха перестройки повышение духовно-нравственного уровня общества на основе внутренней перестройки каждой личности. Часть опрошенных связывала успех перестройки с убежденностью людей в ее необратимости, заинтересованностью в ее реальных результатах (20 чел.). Встречались и другие суждения, связывавшие успех перестройки с повышением жизненного уровня людей (7), развитием гласности (6) гарантией прав и свобод (7), предоставлением реальной власти народу (2 чел.); 3 чел. считали, что судьба перестройки полностью зависит от участия в ней Церкви. Вот два характерных мнения.

А. Любая революция происходит не столько на баррикадах, сколько в сердцах людей. Главное, чтобы каждый почувствовал свою значимость и ответственность за судьбу происходящего, а это возможно лишь при глубоком осмыслении всего процесса в целом, поэтому в авангард необходимо поставить духовные ценности, а также переосмыслить весьма трезво, не создавая кумиров и «козлов отпущения», весь пройденный путь.

Б. Российское государство на протяжении всей своей многовековой истории не раз было в трудных обстоятельствах и даже на грани гибели и разорения, и каждый раз возрождение происходило на религиозной почве. Дайте возможность Православной Церкви разбудить в людях спящую религиозную совесть, пусть они вспомнят о той Церкви, которая была самым верным прибежищем русского народа.

7. Какой вклад в дело перестройки может, по-вашему, внести Русская Православная Церковь?

Практически все указали на то, что Церковь может внести вклад в духовно-нравственное совершенствование общества и человека через деятельность Церкви в обществе в целом, непосредственное или опосредованное влияние на всех его членов.

Главное средство положительного духовно-нравственного влияния Церкви на людей, по мнению опрошенных, – личный пример, в частности – участие в делах милосердия.

Вот некоторые характерные ответы.

А. Без оздоровления нравственной атмосферы не обойтись даже в сфере экономики. Стойкая привычка видеть свои грехи, не перекладывать их на чужие пле-

чи и самому работать над их искоренением воспитывается всем строем церковной жизни. Это, по-видимому, основное, без чего перестройка будет буксовать.

Б. О том, что христиане – самые лучшие члены общества, писали еще древние апологеты, и нет нужды это повторять. Церковь положительно влияет на развитие любого общества, если оно строится на основах гуманизма. Миф о социальной пассивности верующих – только миф. Общество само отказывается от верующих, объявляя религию лишенной исторической перспективы, веру в Бога – пережитком прошлого, с которым рано или поздно будет покончено, а безверие – истинной свободой совести.

В. Церковь может помочь людям понять, что каждый человек – личность, а не «винтик», заставить человека задуматься над судьбой своей и общества. Показать путь к спасению. Помочь обрести веру и любовь к Богу, к ближнему. Дать людям почувствовать превосходство жизни духовной, радость от творения добра и от победы над злом в самом себе.

8. В печати, по радио и телевидению в последнее время довольно часто стали выступать служители Церкви. Считаете ли вы такие выступления уместными, полезными? Объясните свое отношение к ним.

Большинство участников исследования ответили на этот вопрос утвердительно, однако вызвало возражение включение выступлений представителей Церкви в развлекательные программы («До и после полуночи», «Взгляд» и т.д.).

Вот некоторые высказывания.

А. Выступление священнослужителя, вставленное в развлекательную программу между видеоклипами западных эстрадных звезд, неуместно. Всему есть свое место. Но, несомненно, выступления служителей Церкви влияют на уровень знания неверующих людей о состоянии дел в Церкви.

Б. Выступления священнослужителей уместны и полезны. Они способствуют повышению культурного уровня всех советских людей, а не только верующих. Также это способствует преодолению разобщенности в обществе между верующими и неверующими.

В. Выступления можно считать уместными и полезными. Вместе с тем среди зрителей и слушателей нашей страны есть огромная масса верующих людей, которые ждут не только отдельных фрагментов интервью, но и целых передач, подготовленных церковными людьми. Многие люди, особенно среди молодежи, до настоящего времени не имели ни малейшего представления о верующих, о Церкви в нашей стране.

9. Какие из проблем демократизации жизни общества вы считаете сегодня наиболее важными?

Ответы на этот вопрос были очень разнообразными, речь шла о реформе политической системы, создании правового государства, необходимости неукоснительно соблюдать права человека. Трое отметили, что неограниченная свобода может привести к произволу, опасности непредвиденного роста «нравственного анархизма» в обществе и возникновению религиозных организаций, подрывающих моральные принципы общества. Двое из опрошенных были убеж-

дены, что только христианское осмысление свободы способно поддерживать пошатнувшиеся моральные устои всех слоев общества.

10. Интересуетесь ли вы правовым положением и деятельностью религиозных организаций в социалистических странах?

Самый распространенный ответ – да, интересуюсь. Пожаловались на скудность информации и незначительное число публикаций в прессе 25 чел.; 6 чел. отметили, что в социалистических странах правовое положение религиозных организаций более приемлемое для демократического общества.

11. Изменился ли круг вашего чтения за последние годы? За счет каких изданий? Каким материалам вы отдаете предпочтение?

Более половины всех опрошенных отметили, что за последние полтора-два года круг их чтения значительно расширился в основном за счет периодических изданий (44 чел.). Особый интерес вызывают публикации в «Огоньке», «Новом мире», «Знамени», «Московских новостях» и других изданиях; 3 чел. указали журнал «Наука и религия»; четвертая часть опрошенных отдавала предпочтение материалам на исторические темы, а также историко-культурным и научным. Одобрялась публикация в журналах сочинений религиозных философов (6 чел.). Некоторые опрошенные считали, что обилие интересных материалов в периодических изданиях мешает им в прежнем объеме читать произведения классической художественной литературы. Заметен интерес к проблемам политической жизни страны, перестройки (10 чел.), взаимоотношений государства и Церкви.

Около трети опрошенных в круге своего чтения указали также духовную литературу, однако лишь несколько человек из них выделили ее как единственно читаемую.

Вот некоторые суждения по этому вопросу.

А. Круг чтения за последние два года заметно расширился. Больше стала привлекать внимание периодика. Газеты, просматриваемые еще недавно с последней страницы, теперь стали давать содержательный материал, идущий на первых полосах. Привлекают материалы, непосредственно затрагивающие культуру, политические перемены, происходящие в обществе.

Б. Круг чтения заметно менялся дважды. Первый раз, когда было всерьез осмыслено христианство. Стало очевидным, что крупницы духовности, разбросанные в классической литературе, в концентрированном виде даны в святоотеческой литературе. Поэтому в то время большую часть прочитанного составляла духовно-аскетическая литература. В период гласности к этой литературе прибавились появившиеся в периодической печати произведения, касающиеся вопросов истории России и философско-духовного осмысления прошлого и настоящего.

В. Круг чтения существенно расширился за счет периодики: газет, журналов, сборников. Газеты и журналы публикуют очень много интересного, живого материала, материала правдивого, позволяющего составить объективную картину тех процессов, которые происходят сегодня.

12. Сохраняется ли, по-вашему, предубеждение к верующим служителям Церкви? Если что-либо изменилось, то с чем это связано?

Общий смысл ответов: предубеждение еще сохраняется, но лед дал трещину, и есть надежда, что скоро наступит весна.

Причинами изменений примерно в равной степени считались перестройка и 1000-летие крещения Руси; 6 чел. изменений не видели. Они полагали, что невозможно за два года переломить то, что насаждалось десятилетиями. По их мнению, в сознании большинства людей верующие – в той или иной форме люди ущербные либо враждебно настроенные по отношению к обществу, «всегда ищущие поддержку у “врага”». Можно даже сказать, что вера в Бога – это одна из черт «образа врага». Ведь частью официальной идеологии является атеизм. Если с религией ведется борьба, то как же относиться к ее носителям? Есть терпимость в большей или меньшей степени, и только.

13. В последнее время в различных городах страны стали проводиться встречи-диалоги представителей духовенства и марксистов, вечера вопросов и ответов с их участием в массовых аудиториях. Считаете ли вы полезными такие мероприятия? Если да, то в чем эта польза? Если нет, то почему?

Дали положительный ответ 70 чел., трое – отрицательный, также трое ответили «и да, и нет», остальные трое не дали ответа.

Мотивировки положительного отношения к диалогу представителей духовенства и марксистов, вечерам вопросов и ответов с их участием можно разделить на две группы. В одной – оценка этих мероприятий как способа обмена мнениями представителей разных мировоззрений по насущным вопросам жизни, способствующего взаимному обогащению, взаимопониманию и сотрудничеству, преодолению догматической узости участников диалога. В другой – соображения более или менее однозначно выраженного миссионерского плана: положительный смысл таких мероприятий усматривается в том, что они дают возможность донести до широкой аудитории христианский ответ на волнующие человечество вопросы.

Положительную оценку этих мероприятий некоторые обуславливали исключительно тем, становится ли в их результате больше верующих (3 ответа). Видели положительный смысл в подобных диалогах при условии, если они проводятся на паритетных началах (3), при соответствующем интеллектуальном уровне сторон (2), не в духе соперничества, а сотрудничества (2), не затрагивают сферу мировоззрения, где диалог бесплоден (6 ответов). Три человека отрицательно отнеслись к диалогу между религиозными деятелями и марксистами, считая, что каждая сторона останется на своих позициях, а разногласия обострятся.

Вот некоторые высказывания по этому вопросу.

А. Подобные мероприятия полезны. В демократическом обществе должна быть свобода выбора – человек должен свободно исследовать все, что встает перед его сознанием... Истинный атеист – такой человек, который делает свой выбор свободно; только тогда он может быть убежденным атеистом, когда у него есть возможность сравнивать свое мировоззрение с противоположным. Точно так же и верующий человек не может быть истинно верующим, если не будет искушен в своей вере. Поэтому, вероятно, такие встречи-диалоги будут взаимно полезны и позволят не на словах, а реально воплотить в жизнь истинно демократический принцип свободы.

Б. Такие мероприятия, по-видимому, полезны, потому что только через открытый диалог, через четкое уяснение позиций друг друга возможно установление доброжелательных отношений и сотрудничество между людьми различных убеждений.

В. Такие встречи полезны, поскольку ведут к снятию десятилетиями насаждавшихся стереотипов мышления, согласно которым верующий не может быть нормальным человеком. Очень важным является и то, что на подобных встречах определяют и те области, где верующие и неверующие могли бы объединить свои усилия для достижения полезного для общества результата. Если же такие диалоги переходят в дискуссию по мировоззренческим вопросам, то они бесплодны, поскольку при обсуждении этой темы христиане и марксисты говорят на совершенно разных языках.

Г. Полезными такие мероприятия, в особенности полемического характера, считать нельзя. Религия основывается на вере, марксизм – на общественно-экономических науках, не имеющих к вере ни малейшего отношения, поэтому вести такие диалоги, да с участием масс, общедоступным, ненаучным языком – просто нецелесообразно. Они ничего не смогут определить в отношениях между религией и марксизмом и ничего не дадут аудитории.

14. Какие изменения вы предвидите в обществе к 2000 году?

В основном участники опроса с оптимизмом смотрели в будущее, из них 5 чел. были уверены в улучшении всех сторон жизни общества, столько же – в повышении материального уровня, семеро – в расширении демократии. Часть опрошенных (6 чел.) надеялась, что повысится нравственный уровень людей.

Немногие (6 чел.) считали духовно-нравственное возрождение общества маловероятным. Два участника опроса не предвидели улучшения в жизни общества, один сомневался, что к этому времени человечество будет существовать. Треть опрошенных воздержалась от ответа.

По поводу перспектив общества к 2000 г. были высказаны следующие характерные суждения.

А. Учитывая складывающуюся обстановку перестройки в стране, возможно, к 2000 г., т.е. через десяток лет, мы и достигнем некоторого материального благополучия и изобилия, но не потеряется ли вместе с тем ценность души человеческой, так как материя подавляет дух, материальные блага развращают душу человека. Если он не будет способен разобраться в истинных нравственных ценностях, даст ли счастье его ненасытной и невоспитанной душе очередная порция материальных благ?

Б. По-видимому, в ближайшие годы будет происходить поляризация отдельных слоев общества. С одной стороны, будет проходить интенсивное духовное возрождение части людей, с другой стороны – будет твердая оппозиция. Духовно-нравственное возрождение всего человечества весьма маловероятно.

В. Пока нет кардинальных изменений в законе и в аппарате государственной власти, все весьма зыбко, поэтому трудно предсказывать. Одно ясно: с расширением демократии увлечение западной культурой будет расти, особенно у людей с низкой духовной культурой, что будет способствовать более глубокому расхождению людей по шкале духовных ценностей.

Г. Если не последует нравственного исправления общества, покаяния в религиозном смысле этого слова, ничего хорошего не произойдет.

Д. Радужных надежд не следует строить. Тем не менее можно надеяться, что обществу удастся создать новую нравственную атмосферу, вырастить новое сознание. Если это удастся, то начнется процесс создания новой цивилизации, вернее, цивилизации нового типа, построенной на совершенно ином отношении человека к природе, не паразитическом, а жертвенном. По-видимому, грядут глобальные изменения не только в области нравственной, не только в области культуры, но и в области техники, так как новое отношение к природе повлечет за собой и создание нового типа техники, не разрушающей природу, но щадящей ее. Такая техника потребует экологически чистой энергетики. Здесь техническая задача вплотную сопрягается с нравственной проблемой. Если этот процесс обществу реализовать не удастся, то можно с безошибочной точностью прогнозировать гибель всего живого.

О чем же говорят результаты этого опроса учащихся Московской духовной академии и семинарии? Окончательных, исчерпывающих выводов сделать нельзя, но очевидно было главное: будущие священнослужители интересовались важнейшими проблемами общественной жизни, одобряли политику перестройки и, как правило, были настроены на диалог с неверующими. Приведенные суждения студентов академии и воспитанников семинарии свидетельствовали о том, что и у верующих, и у неверующих – одно Отечество, общие заботы и надежды.

© Зуев Ю.П., 1989, 2009

© Соловьева Г.А., 1989, 2009

© Титов Н.Ю., 1989, 2009



Исследования
конкретных религий:
католицизм

НОВЫЕ ВЕЯНИЯ В СОВРЕМЕННОМ КАТОЛИЦИЗМЕ^{*1}

Религия, когда-то безраздельно властвовавшая над умами и сердцами людей, переживает глубокий и все более обостряющийся кризис. Данные церковной статистики о количестве приверженцев религии не отражают истинного положения. Так, например, по данным ватиканского официоза газеты «L'Osservatore Romano», в 1964 г. в мире насчитывалось 572 млн католиков. Однако не все из них являются верующими. Церковники жалуются на то, что все меньше прихожан посещает храмы. Сами церковные деятели вынуждены признать факт упадка традиционного католицизма, ослабление его влияния на массы.

Католические деятели бьют во все колокола, напоминая об опасности, угрожающей Церкви в связи с тем, что редееет ее паства, суживается массовая база и сфера влияния религии. В мире развивались и развиваются институты, движения, против которых всегда выступала Католическая Церковь. Известно, что она неоднократно проявляла враждебное отношение к народам, свергнувшим власть капиталистов и избравшим свой путь развития. Церковь долго и упорно не признавала мир социализма. В мире рушились порядки, рьяно поддерживаемые Церковью, потерпела крах колониальная система, одной из опор которой был католицизм. Рабочее и демократическое движение развивалось вопреки противодействию Церкви, активно защищающей интересы эксплуататорских классов. Церковь связала свою судьбу с реакционными и консервативными силами. Она упорно цеплялась за все отжившее, поддерживала порядки, режимы, которые отвергались народами. Все это не могло не способствовать ослаблению связей Католической Церкви с теми, кто всегда составлял ее массовую базу.

Озабоченные упадком влияния Католической Церкви на массы, ее руководители считают необходимым предпринимать действенные меры в целях повышения авторитета Церкви. II Ватиканский собор (1962–1965) стремился найти пути к преодолению кризиса Церкви, вызванного социальными сдвигами после Второй мировой войны. Были намечены меры модернизации культа, организации и политики Церкви.

^{*1} Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1966. Вып. 2. С. 337–363.

В период подготовки собора и на самом соборе отчетливо выявилось, что современный католицизм не монолитен, в нем имеются различные течения, по-разному оценивающие положение Церкви и выступающие с различными программами преодоления кризиса. Весьма характерно возникновение новых веяний, оказывающих все большее влияние на деятельность Церкви. Эти новые веяния выражаются прежде всего в стремлении к модернизации Церкви.

Новые веяния в Католической Церкви отражают настроения не только духовенства, но и верующих, которые все больше убеждаются в том, что политика Церкви, вся ее деятельность пришли в глубокое противоречие с их жизненными интересами.

В модернизации структуры, вероучения, культа идеологи Католической Церкви видят средство укрепления позиций католицизма, основательно поколебленных, особенно в послевоенные десятилетия. Второй Ватиканский собор проходил под знаком «обновления» Церкви. Постановления, принятые этим высшим церковным собранием после обсуждения на четырех сессиях, наметили линии «религиозного обновленчества» современного католицизма.

Церковные деятели пришли к выводу, что христианская религия в том виде, в каком она существует почти две тысячи лет, слишком архаична, не соответствует образу жизни современного человека, поэтому следует отбросить все закосневшее и устаревшее, что отталкивает от религии человека будущего.

Модернизм имеет своей целью приспособить Церковь к новым условиям, облегчить Церкви возможность вписаться в современный мир. При этом обновлению подвергается не какая-либо одна сторона деятельности Церкви; речь идет о всесторонней переоценке ценностей католицизма.

Католическая церковь имеет немалый опыт в приспособлении своей деятельности к специфическим особенностям разных стран, народов и эпох. Однако в современную эпоху, эпоху глубоких социальных изменений, краха колониальной системы империализма, величайших завоеваний науки и техники Католической Церкви приспособливаться значительно труднее.

В век электроники, кибернетики, атомной физики, автоматики, завоевания космоса и т.д., в эпоху, когда наука раскрыла перед человечеством столь грандиозные перспективы, служителям Церкви становится все труднее проповедовать религиозное учение о бессилии человека, о всевластии Бога, о человеке как о песчинке и т.д. Священнослужители сами признают, что им нужно переучиваться, чтобы быть подготовленными к пастырской деятельности в условиях, когда резко выявляется противоречие между теологией и реальной жизнью.

Один французский клерикальный деятель недавно писал: «Священники, которым теперь больше 40 лет, должны сжигать то, чему они когда-то поклонялись»¹. На церковном совещании, состоявшемся в апреле 1965 г. в одной из епархий Франции, было отмечено, что большинство священников готовились для пастыр-

¹ La Croix. 1965. V. 19.

ской деятельности в еще стабильном мире, между тем как все ставится под вопрос в современном изменяющемся мире².

Анализируя процесс и особенности модернизации католицизма, следует иметь в виду, что речь идет об изменении в сфере религиозной идеологии, идеологии крайне консервативной, что не может не отразиться на темпах модернизации. Кроме того, идея модернизации наталкивается на упорное сопротивление многих руководителей Церкви, свидетельством чего являлась ожесточенная борьба «традиционалистов» и «обновленцев» на всех четырех сессиях II Ватиканского собора.

Выражением стремления священноначалия Католической Церкви к «обновлению» явился призыв Папы Иоанна XXIII (понтификат 1958–1963 гг.) к «ад-жорнаменту», т.е. к «осовремениванию» Церкви, ее приспособлению к современности. Это «осовременивание» деятельности Католической Церкви проявлялось позднее даже в некоторых внешних формах. Ватикан и Папа Павел VI (понтификат 1963–1978 гг.) отказались от некоторых веками сложившихся традиций. Так, например, Павел VI, нарушив традицию затворничества пап в Ватикане (с 1870 г.), покидал его пределы и посетил многие страны, предпринимал дальние путешествия, например в Иорданию и Израиль в январе 1964 г., в Индию в декабре 1964 г., в Нью-Йорк для выступления на сессии Генеральной Ассамблеи ООН. [То же и в значительно большем масштабе делали преемники Павла VI. Так, Папа Иоанн Павел II стал самым «путешествующим» Папой в истории и посетил множество стран, в том числе и те, где католицизм не являлся господствующей религией (Греция, Болгария, Украина). – *Прим. ред.*] Папы произносят политические речи, проводят пресс-конференции.

Однако модернизация католицизма не ограничивается лишь этим. Главное в этом процессе – стремление приблизить Католическую Церковь к современному миру. В одном из своих выступлений накануне IV сессии II Ватиканского собора Папа Павел VI говорил: «Церковь имеет две возможности сохранить свою молодость. Одна из них заключается в том, чтобы приобщиться к окружающему миру, говорить на его языке, воспринять его нравы и образ мыслей, включиться в проходящую историю. Другая возможность состоит в том, чтобы Церковь искала в самой себе неисчерпаемую жизненность своей истины, своей традиционной последовательности. Обе возможности хороши при условии, что они будут разумно дополнять друг друга»³.

Католическая Церковь не может ныне говорить с современным миром языком «Силлабуса» (приложения к папской энциклике 1864 г. – *Прим. ред.*), в котором Папа Пий IX (понтификат 1846–1878 гг.) осудил не только всякую критику католической догмы, но и разум, науку, демократию, свободу совести и веротерпимость. Трудно выступать в наши дни с анафемами и проклятиями по адресу всего передового и прогрессивного, хотя и не перевелись в Церкви деятели, которые продолжают выступать в духе «Силлабуса».

² Le Monde. 1965. IV. 19.

³ L'Osservatore Romano. 1965. VIII. 12.

Что ждет Церковь в будущем? Этот вопрос все больше занимает идеологов католицизма. Беспокойство церковных деятелей вполне понятно, поскольку суживается сфера влияния Церкви на массы. Будущее же принесет еще большие успехи науке и технике. Никакие силы не смогут остановить движение человечества по пути социального прогресса; в сознании людей будет оставаться все меньше места для религиозных предрассудков, поэтому вопрос о будущем Церкви повергает в уныние идеологов католицизма. Церковь не может идти в будущее, обремененная большим грузом прошлого. Это прошлое – ее связь с эксплуататорскими классами, освящение их внешней и внутренней политики, борьба против прогрессивных идей, враждебное отношение к науке – настраивает народные массы против религии. Поэтому некоторые церковные деятели считают, что Церковь должна порвать с прошлым. Однако это не так просто сделать, поскольку Церковь традиционно обращена в прошлое.

Может ли Католическая Церковь отказаться от своей догматики, доктрины, структуры? Конечно, о коренном изменении не может быть и речи, поскольку тогда рухнет все здание Церкви. Церковь готова пойти лишь на некоторые изменения.

I

Модернизация, обновление Церкви проводится прежде всего по социально-политической линии, что находило и находит выражение в изменении позиции Церкви по ряду важнейших социально-политических проблем. Усилия «обновленцев» сводились к тому, чтобы изменить веками складывавшееся впечатление о Церкви как о союзнице богатых, пособнице угнетателей, как организации, равнодушно относящейся к повседневным нуждам и заботам верующих, поскольку интересуется не земным, а лишь небесным. Дело сводилось к тому, чтобы, подчеркивая заботы Католической Церкви о душе, вместе с тем сделать известный крен в сторону земных проблем, говорить с верующими не только о спасении души, но и о бренном теле. Если трудящиеся отходят от Церкви потому, что она в их глазах является союзницей капиталистов, то надо убедить их, что Католическая Церковь всегда была защитницей трудящихся. Французский католический богослов, иезуит, представитель «новой теологии» Анри де Любак (1896–1991) писал, что все в Церкви является объектом критики: институты, люди, действия и слова, методы, прошлое и настоящее Церкви⁴.

Характерным являлось то, что священноначалие Католической Церкви обращали главное внимание не на религиозно-догматические моменты, а на социальную деятельность Церкви. Именно в этом они видят важнейшее средство повышения интересов трудящихся к религии. Идеологи католицизма хорошо понимают, что монотонным повторением религиозных догм и религиозно-нравственных поучений многого в современных условиях не добьешься, поскольку трудящие-

⁴ La Croix. 1964. VII. 17.

ся интересуются прежде всего социально-политическими проблемами, которые влияют на их положение в современном буржуазном обществе.

Среди этих проблем первой в рассматриваемое время являлась проблема войны и мира. Католическая Церковь вынуждена была отказаться от тех концепций войны и мира, которых она придерживалась и которые она усиленно пропагандировала, особенно после Второй мировой войны. Известно, что верхушка Церкви в период понтификата Папы Пия XII освящала авторитетом Церкви агрессивные военные пакты, гонку вооружений, атомную войну. Подобного рода политика Церкви шла вразрез с чаяниями и стремлениями верующих, подавляющее большинство которых заинтересовано в предотвращении войны.

Преемник Папы Пия XII на папском престоле Иоанн XXIII, реалистически оценивая международную обстановку и всю опасность ядерной войны для человечества, взял курс на то, чтобы Католическая Церковь не ассоциировалась в глазах верующих с поджигателями войны.

В апреле 1963 г. Иоанном XXIII была издана энциклика «Пацем ин террис» («Мир на земле»), в которой была изложена официальная позиция Ватикана по вопросу войны и мира. В энциклике Ватикан признал политику мирного сосуществования государств с различным социальным строем, призвал к переговорам между государствами для разрешения международных конфликтов, осудил гонку вооружений. В этом папском документе говорилось: «Справедливость, мудрость, чувство человечности требуют, чтобы был положен конец гонке вооружений. Они требуют параллельного и одновременного сокращения вооружения... запрещения атомного оружия. И, наконец, разоружения, которое должно быть осуществлено с общего согласия и под контролем»⁵.

С призывом к миру выступал и Папа Павел VI. В этой связи большой интерес представляет его выступление 4 октября 1965 г. в ООН. Павел VI высказался за мир, укрепление ООН как инструмента мира, за последовательное осуществление принципа универсальности этой организации⁶.

Рекомендации энциклики «Пацем ин террис», несомненно, были определенным вкладом в дело обеспечения мира. Они отвечали чаяниям всех людей доброй воли.

II Ватиканский собор поддержал линию Иоанна XXIII и Павла VI в вопросах войны и мира. Многие соборные отцы Церкви призывали осудить войну как средство осуществления национальной политики, высказывались за запрещение ядерного оружия. Несмотря на сопротивление приверженцев империалистической политики, одобрявших гонку атомного вооружения и его применение, собор осудил ядерную войну, высказался за мир и мирное урегулирование международных споров.

Католическая Церковь предпочитала выступать как знаменосец мира. Было бы неправильно расценивать призывы Церкви к миру лишь как маневр. Несомненно,

⁵ L'Osservatore Romano. 1963. IV. 11.

⁶ La Civiltà Cattolica. 1965. 16 Ottobre. P. 105–112.

многие церковные деятели, отказывающиеся поставить религию на службу силам реакции и войны, были искренне заинтересованы в укреплении дела мира. Вместе с тем они хорошо понимали, что акции Церкви в пользу мира укрепят влияние Церкви на верующих, которые не хотят связывать свою судьбу с силами войны. Реалистический подход руководителей Католической Церкви к проблеме войны и мира встречал должное понимание среди всех прогрессивных сил.

Католическая Церковь активизировала свою пастырскую деятельность среди рабочих, уделяла с этой целью внимание тем социальным проблемам, которые интересовали рабочих. Весьма показательным в этом отношении явилось совещание 300 священнослужителей и теологов, состоявшееся в Милане в сентябре 1964 г. и обсуждавшее вопросы о деятельности Церкви среди рабочих.

Выступавший на этом совещании епископ Гудзетти жаловался на то, что великие проблемы религии не увлекают современного человека. «Что теперь больше всего интересует людей, – заявил этот епископ, – это проблема труда и заработной платы, производства и профессии, собственности и уверенности в завтрашнем дне, свободного времени и культуры, развлечения и благосостояния, права, демократии, войны и мира»⁷.

Выступая на этом совещании, епископ Погани говорил, что Церковь должна проявлять интерес ко всем проблемам труда: программированию, профсоюзам, забастовочному движению, изменениям в социальной структуре общества и т.д.⁸

Католическая Церковь стремилась наверстать упущенное время, когда она мало занималась проблемами, непосредственно интересующими трудящихся, когда ее призывы к покорности и смирению сочетались с активной поддержкой капиталистов, подавлявших при помощи аппарата буржуазного государства стачки и выступления рабочих. В новых условиях католические пастыри не могли столь откровенно, как они это делали раньше, осуждать забастовки и другие выступления рабочих, поскольку в таком случае они выглядели бы союзниками буржуазии. Более того, известно немало случаев, когда католические иерархи выражали сочувствие бастующим рабочим. Так, например, с заявлениями о симпатии к забастовщикам выступили французские епископы в период забастовки шахтеров Франции весной 1963 г.

Священноначалие Католической Церкви рекомендовали священнослужителям говорить с верующими на понятном для них языке. Они должны были убедить рабочего, что Церковь – учреждение, которому отнюдь не чужды его мирские нужды. Папа Павел VI обращал внимание священников на то, что если в прошлом «священник мог разговаривать с рабочим... банальным языком и давать ему рекомендации исходя из собственного опыта, своего культурного уровня и своего религиозного усердия, то теперь требуется более деликатный язык»⁹.

⁷ Il Messaggero. 1964. IX. 4.

⁸ L'Osservatore Romano. 1964. 5. IX.

⁹ La Civiltà Cattolica. 1963. 3 Agosto. P. 299.

Церковники испытывали определенные трудности при общении с трудящимися. Они должны были учитывать расширение круга знаний верующих, накопивших определенный жизненный опыт, который никак не согласовывался с учением, проповедуемым Церковью. Не случайно поэтому в лексиконе церковников все чаще встречались и встречаются термины, которые не имеют никакого отношения к религии и Священному писанию, но с которыми в повседневной жизни сталкиваются трудящиеся, такие, например, как классовая борьба, профсоюзы, коллективные договоры, гонка вооружений, агрессия и т.п. Священнослужители не только вставляют в свои проповеди социально-экономические термины, но и преподносят их верующим в определенном освещении, излагая позицию Церкви по социально-политическим проблемам.

Но дело не только в обогащении лексикона, которым пользуются священнослужители. Дело в том, что центр деятельности Церкви переносится с сугубо религиозных на социально-политические проблемы, а это требует соответствующей подготовки священников, которые уже не могут обходиться тем чисто богословским образованием, которое они получили в семинариях. Не случайно поэтому Ватикан обращал особое внимание на то, чтобы вооружить священников определенными знаниями в области экономики, социологии, трудового законодательства. Так, например, в Институте пастырской социологии в Риме, в котором в 1964/65 уч. году обучались 250 священников из 21 страны, изучались кроме богословия следующие предметы: социальная философия, социальная доктрина Церкви, экономика, религиозная социология, демография, принципы профсоюзной деятельности, сравнительное социальное законодательство, современные социальные проблемы, история социальных движений католиков, экономика развивающихся стран¹⁰.

Изучение этих предметов преследовало цель сделать более аргументированной и доходчивой религиозную пропаганду среди трудящихся, усилить воздействие Церкви на различные светские организации, объединявшие трудящихся.

В связи с модернизацией в кругах Католической Церкви высказывалось мнение, что нужен новый тип священника. Служитель Церкви, который лишь произносит проповеди, проводит богослужение, исповедует прихожан, отправляет различного рода религиозные требы, не устраивал католических иерархов. От священнослужителя требовалось, чтобы он стал ближе к прихожанам, был там, где они живут и работают, был в курсе их интересов и запросов, мог вовремя реагировать на изменение их настроений, чтобы тем самым доказывать верующим, что Церковь является защитницей их интересов. В этой связи весьма любопытным являлось решение о восстановлении института священников-рабочих во Франции, принятое французским епископатом в Риме 25 октября 1965 г.¹¹

В конце Второй мировой войны французский епископат начал проводить эксперимент. Специально подготовленные священники-рабочие были отправле-

¹⁰ L'Osservatore Romano. 1964. 17. X.

¹¹ Le Monde. 1965. 26. IV.

ны на крупные фабрики и заводы, где они, так же как и рабочие, должны были заниматься физическим трудом¹². Эти священники-миссионеры призваны были вернуть рабочих в лоно Церкви, нести евангельское учение тем, кто не посещал храмы. Однако уже в 1959 г. Ватикан потребовал прекращения этого эксперимента. Вначале священникам-рабочим предложили работать не более трех часов в день, а в 1959 г. им предложили полностью отказаться от работы на предприятиях. Это решение Ватикана было вызвано тем, что священникам-рабочим не только не удалось евангелизировать рабочих, но и сами священники-рабочие оказались вовлеченными в классовую борьбу. Как писала английская газета «*Times*», «они заразились тем самым вирусом, с которым призваны были бороться»¹³.

Ликвидация института священников-рабочих не устранила проблему, которая стояла перед Церковью в период его организации. Французский католический журнал «*Témoignage Chrétien*» писал: «Проблема, которая вызвала в свое время беспокойство архиепископа Парижа кардинала Сюара¹⁴, остается. Вопрос о дехристианизации рабочего класса не сходит с повестки дня совещаний и конференций духовных пастырей. Через шесть лет после того, как Ватикан запретил священникам работать на предприятиях, французские епископы решили возобновить в несколько уменьшенных масштабах этот эксперимент. Священники-рабочие отныне будут называться по-другому, а именно “священники в труде”. Французский епископат даже установил определенный срок для этого эксперимента – три года»¹⁴.

Решение французского епископата вытекало из взятого католической Церковью курса на установление более тесных контактов между Церковью и современным миром. Если рабочие не идут в храм, то Церковь сама должна пойти к ним, чтобы непосредственно на предприятиях вести религиозную пропаганду.

Решаясь на восстановление института рабочих-священников, католические иерархи установили вместе с тем некоторые ограничения: священникам не разрешалось занимать какие-либо посты в профсоюзных организациях, заниматься политической деятельностью.

Католические иерархи рассчитывали, что «священники в труде» будут способствовать «рехристианизации» рабочих. Однако вряд ли этот эксперимент мог принести Церкви желанный результат и превратить рабочих в верных прихожан. Но сам по себе он свидетельствовал о том, что, проводя линию на «рехристианизацию» людей, оторвавшихся от религии, Церковь всячески пыталась расширить свою пастырскую деятельность, изменить методы и формы религиозной пропаганды, стремясь к сближению священнослужителей с прихожанами.

Церковь была также озабочена тем, чтобы не растерять свою паству в странах Азии, Африки и Латинской Америки. Руководители Католической Церкви счи-

¹² Prêtres-ouvriers. Paris, 1954.

¹³ Times. 1965. 26. X.

¹⁴ Кардинал Сюар был одним из инициаторов введения института священников-рабочих.

¹⁴ Le nouvel observateur. 1965. 26. X.

тали необходимым пересмотреть отношение Церкви к проблемам колониализма и концепцию миссионерства.

Епископ Гротти в своем выступлении на IV сессии II Ватиканского собора даже потребовал, чтобы Церковь отказалась от названия «миссионер» ввиду его патерналистского и колониалистского смысла¹⁵. Это предложение свидетельствовало о том, что христианское миссионерство скомпрометировало себя в глазах народов Азии и Африки. Известный американский журналист Сайрус Сульцбергер писал в 1962 г.: «Эра миссионеров близится к концу... Белые миссионеры ассоциируются в умах народов этих стран (т.е. стран Азии и Африки. – Л.В.), недавно получивших подлинную независимость, с уже ушедшими для нас в прошлое белыми колонизаторами, которые все еще сохраняются в ряде районов»¹⁶.

Новая концепция миссионерства сводилась к тому, что католические миссионеры должны предстать перед народами в Азии, Африке, Латинской Америке в новом обличье. С этой целью Католическая Церковь усиленно рекомендовала себя как поборника национальной независимости, стала осуждать колониализм, когда убедилась, что он рушится, нет смысла его защищать и тем самым компрометировать себя как защитницу колониализма.

Победа национально-освободительного движения, образование молодых национальных государств в Азии и Африке поставили Церковь в новые условия, к которым она всячески приспосабливалась и с этой целью модернизировала миссионерскую деятельность.

В целях укрепления позиции Церкви в Африке Ватикан взял курс на «африканизацию» католицизма. Для этого расширялась национальная иерархия, в сан епископов и архиепископов возводились чернокожие священнослужители. Несколько негритянских епископов были возведены в сан кардиналов. Литургия в Африке приспосабливалась к местным обычаям, «африканизировалась» церковная музыка: в нее включались удары тамтама, звуки рогов и больших деревянных труб. Африканские реки Нил, Конго и Замбези были признаны наравне с р. Иордан священными реками. Целям приспособления Церкви к условиям Африки служила «автохтонизация», т.е. канонизация местных святых. В 1965 г. были канонизированы 22 угандийских святых.

На II Ватиканском соборе много говорилось о необходимости отказа от устаревших методов миссионерской деятельности. При этом подчеркивалось, что адаптация Церкви должна учитывать особенности каждой страны и каждого народа. В выступлениях прозвучали требования окончательно ликвидировать колониализм. Характерно, что именно епископы, выходцы из местного населения, составлявшие меньшинство соборных отцов, занимали на соборе антиколониалистскую позицию, отражая тем самым чаяния молодых государств Африки.

Раздававшиеся на соборе голоса против колониализма свидетельствовали о стремлении Католической Церкви преодолеть кризис миссионерства, обу-

¹⁵ Afrique nouvelle. 1964. № 952. P. 15.

¹⁶ За рубежом. 1962. № 12 (25. IV).

словленный ростом национально-освободительного движения и появлением на карте мира 60 новых национальных государств. Принятый собором декрет о миссионерской деятельности исходил из основной цели – изменяя формы миссионерской деятельности, сохранить влияние Церкви в освободившихся от колониального гнета странах.

Новым для католицизма того времени являлись выступления больших групп духовенства против реакционного курса высших церковных кругов. Так, например, в Колумбии большую активность в этом направлении проявлял священник Камилло Торрес, прозванный «красный кюре». С Евангелием в руке он проповедовал «насильственную революцию»¹⁷. Как сообщал французский журнал, проведенное в Колумбии обследование показало, что большинство колумбийских священников разделяли взгляды «красного кюре»¹⁸. Этот священник заявил о своей поддержке линии Коммунистической партии Колумбии, направленной на объединение всех революционных сил страны в борьбе против существующего строя. Ссылаясь на папские энциклики и на идеи Фомы Аквинского и по-своему их интерпретируя, К. Торрес выступал с призывами экспроприировать материальные ценности, в том числе и богатства Церкви, без всякой компенсации. В беседе с корреспондентом газеты *«Вос пролетария»* Торрес заявил, что это «требование ни в коей мере не противоречит доктрине Церкви. По традиционному догмату, первичное право заключается в использовании материальных ценностей для обеспечения средств существования человечеству. Частное присвоение является правом вторичным. Когда эти два права вступают в конфликт, частной собственностью можно пожертвовать на благо первичной цели – поддержания существования человечества. Святой Фома опирается на этот принцип, утверждая, что в случае крайней необходимости в качестве последнего средства человек может воспользоваться частной собственностью другого человека без его согласия и без компенсации. Слаборазвитые страны и народные массы этих стран как раз и испытывают такую крайнюю необходимость»¹⁹.

Взгляды Торреса резко осуждались церковной иерархией Колумбии, тесно связанной с помещиками и капиталистами. Глава Католической Церкви в Колумбии кардинал Конча Кордоба в пастырском послании, зачитанном 15 августа 1965 г. во всех церквях Колумбии, осудил идею о насильственной революции, проповедуемую К. Торресом: «Те, кто проповедуют революцию и насильственное свержение правительства, – фальшивые пророки и хищные волки в овечьей шкуре»²⁰. К. Торрес примкнул к партизанскому движению, развернувшемуся в Колумбии. В феврале 1966 г. в бою с правительственными войсками он погиб. В заявлении ЦК Компартии Колумбии, посвященном гибели Камилло Торреса,

¹⁷ L'Express. 1965. 6–12. IX. P. 21.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Цит. по: Мировая экономика и международные отношения. 1965. № 11. С. 126.

²⁰ Pilot. 1965. August.

было сказано: «Мы склоняем свои знамена перед памятью этого мужественного в последовательного борца»²¹.

Другой колумбийский священник, Мартин Амайя из г. Тунха, также критиковал идеологию Церкви, ее благотворительные дела, догматизм католицизма. Выступая 8 июля 1965 г. в Свободном университете в Боготе, Амайя заявил: «Церковники превратили религию в наркотик, в снотворное для усыпления народа... Церковь превратилась в фактор отсталости страны... Церковники готовят народные массы к смерти, а не к жизни. Они хотят держать народ в положении стада, запуганного адом... для меня Бог – это жизнь»²².

Выступления К. Торреса и М. Амайя отражали настроения масс, в том числе и верующих, их растущее недовольство правящими кругами Колумбии. Они свидетельствовали об усиливавшихся тенденциях в церковных кругах не связывать судьбу Церкви с судьбой эксплуататорских классов.

II

Весьма характерной для современного католицизма является реклама его позитивного отношения к науке. Идеологи католицизма пытаются прежде всего обелить историю Католической Церкви, вычеркнуть из памяти народов позорные процессы, организованные католическими церковниками над выдающимися учеными Джордано Бруно, Галилео Галилеем, Джулио Чезаре Ванини. Они пытаются представить казнь Бруно как досадное недоразумение, которое якобы не является типичным для Церкви. На II Ватиканском соборе было внесено предложение реабилитировать Галилея в связи с тем, что в 1964 г. исполнилось 400 лет со дня его рождения. В одном из своих выступлений в 1965 г. Папа Павел VI назвал Галилея «великим христианином». Ватикан всячески подчеркивал свою заинтересованность в развитии науки. Обращаясь к участникам научной недели, проведенной папской Академией наук в сентябре 1964 г., Павел VI сказал: «Католическая Церковь не боится прогресса науки. Она аплодирует замечательным открытиям, совершенным учеными. Всякий подлинный ученый для нее друг»²³.

Церковь отмежевывается, таким образом, от обскурантизма. Известно также, что Католическая Церковь создала ряд научных институтов. Церковь не может осуждать, проклинать науку и рекламирует себя как поборницу науки. Главное, чего боятся современные идеологи Церкви, – чтобы верующие не сделали материалистических выводов из достижений современного естествознания. Папа Павел VI в августе 1964 г. говорил: «Мы будем просить Бога, чтобы наш мир, который характеризуется именно знанием и господством над природой, не уступил

²¹ Цит. по: За рубежом. 1966. № 9. С. 4.

²² Цит. по: Мировая экономика и международные отношения. 1965. № 11. С. 172.

²³ Encicliche e discorsi di Paolo VI. Vol. 4. Roma, 1965. P. 121.

материалистическому искушению, а сумел бы извлечь из всего новые документы, чтобы использовать благодеяния, полученные от Бога»²⁴.

Рекламируя свою приверженность к науке, Церковь усиливает борьбу с атеизмом, применяя при этом новые формы и методы. Принимая в мае 1965 г. иезуитов, собравшихся в Риме на 31-й конгрегации своего ордена, Павел VI поставил перед ними в качестве главной задачи борьбу с атеизмом²⁵.

Католическая Церковь мобилизует для этого все средства. Она готова отказаться от некоторых неэффективных мер, заменяя их более гибкими, учитывающими новые условия, в которых ей приходится действовать. Генерал ордена иезуитов («черный папа», прозванный так из-за мантии черного цвета) Педро Аррупе, избранный в мае 1965 г., заявил на пресс-конференции, что борьба с атеизмом – серьезная и важная проблема и для ее разрешения необходимо устанавливать контакты с неверующими, чтобы помочь им преодолеть предрассудки, отделяющие их от веры. «Для этого, – говорил он, – мы должны прежде всего лучше знать атеистические доктрины, а также самих атеистов. Нужно уметь помогать людям, которые стоят в авангарде современной культуры, науки и техники и которые часто бывают атеистами, неверующими. Для того чтобы оказать сопротивление атеизму, мы должны знать настроение, их условия жизни, их идеи, современную науку, атеистическую философию. Наша задача должна быть главным образом религиозной, а не политической»²⁶.

Весьма любопытно, что этот же генерал ордена иезуитов в своем выступлении на IV сессии II Ватиканского собора совсем по-иному говорил о борьбе с атеизмом. Он метал громы и молнии по адресу атеизма. Он запугивал соборных отцов, страшил опасностью атеизма, который, по его мнению, проник даже в международные организации, например в ООН. Аррупе заявил, что заговорщическая деятельность современного атеизма фактически захлестнула международные организации, финансовые круги, массовые средства связи: печать, кино, радио, телевидение. Во всем он усматривал козни атеизма. Педро Аррупе выразил свое глубокое беспокойство в связи с тем, что яд атеизма угрожает городу Бога, т.е. Ватикану, не только извне, но и изнутри, на его собственной территории. «Эта отравка, – говорил он, – коварно подтачивает дух верующих и дает в лоне Церкви свои единственные плоды – натурализм, неверие»²⁷. В заключение своей речи он выразил пожелание, чтобы Католическая Церковь «ринулась на врага», т.е. призывал к крестовому походу против атеизма²⁸.

Один из епископов, выступавших на IV сессии собора, сетовал по поводу того, что третья часть мира находится под властью атеизма, который, как он заявил, насильственно навязывается гражданам. Опасность атеизма нависла и над

²⁴ Ibid. P. 265.

²⁵ Le Monde. 1965. 9–10. V.

²⁶ Témoignage chrétien. 1965. N° 1094.

²⁷ La Civiltà Cattolica. 1965. 4 dicembre.

²⁸ Ibid.

остальной частью мира. По мнению этого епископа, атеизм – наибольшее заблуждение нашего времени, худшая болезнь его²⁹.

Американский епископ из Питсбурга Николай Елько (Элько; родился в США в семье выходцев из Закарпатья) говорил на той же сессии собора, что диалектический материализм завладевает миром, как дракон Апокалипсиса³⁰. Он требовал осуждения диалектического материализма «как современной чумы»³¹.

Подобного рода выступления выражали крайне непримиримую точку зрения. Для церковных иерархов, требовавших осуждения атеизма, анафема – альфа и омега католической теологии. Вместе с тем в среде католической верхушки были и такие деятели, которые считали, что Церковь должна изменить свое отношение к атеизму. Патриарх Антиохии кардинал Максимос IV говорил на соборе о том, что необходимо выявить причины, которые порождают коммунистический атеизм. Он считал, что осуждением марксизма нельзя спасти мир от атеизма³². По мнению этого кардинала, а также других соборных отцов, сама Церковь виновна в росте атеизма, поскольку она мало занималась вопросами социальной справедливости. Их основной тезис: атеизм – порождение христианства. Венский архиепископ кардинал Франц Кёниг, назначенный 6 апреля 1965 г. председателем Ватиканского секретариата по делам не-христиан, заявил на IV сессии II Ватиканского собора, что историческую вину за атеизм несут христиане, многие из которых часто не имеют правильного понятия о Боге. Он также утверждал, что причиной распространения атеизма являются ошибки христиан³³.

III

Новым для современного католицизма является пересмотр ряда догм и установлений. Католическая Церковь отказывается от былой враждебности к протестантским церквям. II Ватиканский собор показал, что «реформисты» в Католической Церкви, ратующие за объединение христианских Церквей, готовы по-новому оценить ее историю. Они готовы даже признать свои ошибки, допущенные в прошлом, злоупотребления католического духовенства. Выступивший на II сессии II Ватиканского собора архиепископ Каракаса (Венесуэла) заявил, что ответственность за реформацию несут не только протестанты, но и католики XVI в. Он говорил об аморальном облике католических прелатов того периода.

Протестанты отныне не называются еретиками, а лишь «отделившимися братьями», с которыми необходимо всячески сотрудничать. Известно, что на II Ватиканский собор были приглашены в качестве наблюдателей представители протестантских церквей и Русской Православной Церкви.

²⁹ Le Monde. 1965. 29. IX.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

³² Ibid.

³³ Ibid.

Католическая Церковь демонстрирует свой отказ от былой нетерпимости в отношении других религий. Католики посещают мусульманские страны, ведут переговоры с мусульманским духовенством. В начале 1965 г. архиепископ Вены кардинал Кёниг посетил Объединенную Арабскую Республику, выступал в знаменитом мусульманском университете аль-Азхар в Каире.

Католические иерархи даже были готовы в некоторой мере оказывать содействие другим религиозным организациям. Неслыханным в истории Католической Церкви можно считать событие в начале 1965 г. в Кёльне: архиепископ предоставил помещение Кёльнского собора мусульманам, чтобы они могли там помолиться. В тот день собор превратился, таким образом, в мечеть.

Учащались случаи совместных молебнов католиков и протестантов, издаются религиозные книги, предназначенные для католиков и протестантов. Все это стало возможным, когда на повестку дня встал вопрос об объединении христианских Церквей.

Экуменические стремления Ватикана, его отказ от нетерпимости по отношению к другим религиям объяснялись прежде всего стремлением создать под эгидой Католической Церкви единый христианский фронт, более того, единый религиозный фронт в борьбе против атеизма, растущее влияние которого вынуждены признать многие руководители Церкви.

Католическая Церковь модернизирует также свой подход в вопросах регламентации быта верующих. Многочисленные запреты, налагаемые христианством на верующих, вызывали недовольство многих из них. Современного верующего не удовлетворяют мелочная опека Церкви и чрезмерно строгая регламентация его быта, отягощающие человека, ограничивающие его свободу и самостоятельность. Многие религиозные запреты игнорируются верующими. Церковь была вынуждена даже узаконить нарушение запретов, например запрета не есть мяса в определенные дни. Так, Ватикан разрешил католикам есть мясо в день 1 мая 1964 г., который приходился на пятницу. Известно, что Церковь объявила 1 мая днем святого Иосифа-работника. Одна американская авиационная компания получила от Ватикана разрешение подавать по пятницам пассажирам-католикам мясные блюда³⁴.

Приспосабливаясь к вкусам и запросам верующих, Католическая Церковь отказывалась от тех запретов, которые не в состоянии была навязать верующим. Например, трудно в наши дни заставить верующих строго соблюдать посты и другие подобные ограничения. В современных условиях Церкви выгоднее быть менее строгой, более терпимой к нарушениям постов и других религиозных запретов. На совещании духовных пастырей в Милане, состоявшемся осенью 1964 г., епископ Коста говорил, что нужно отказаться от запретов. По его мнению, люди устали от христианства, состоящего из одних «нет». Ныне нужна Церковь, характерная своим гостеприимством, Церковь, которая приютила бы всех³⁵.

³⁴ U.S. News World Report. 1964. 24. VIII.

³⁵ L'Osservatore Romano. 1964. 4. IX.

Католическая Церковь проявляет известную гибкость, не настаивая на соблюдении того, что фактически отвергается значительной частью верующих. Сам по себе отказ Церкви от тысячелетней традиции весьма знаменателен. Он свидетельствует о том, что руководители Церкви стараются ценой отказа от некоторых установлений сделать религию менее отягчающей для верующих.

Весьма характерно также, что Церковь перестала призывать к умерщвлению плоти, а всячески подчеркивала свой интерес к спорту, к физическому развитию, даже начала создавать свои спортивные организации, располагающие стадионами, плавательными бассейнами, спортивными площадками. В духовных семинариях стало уделяться большое внимание физической подготовке будущих священнослужителей. В целях подчеркивания своей заинтересованности в развитии спорта Католическая Церковь даже ввела специальный день молитв и размышлений спортсменов. В этот день в католических церквях проводятся торжественные богослужения.

На IV сессии II Ватиканского собора также говорили о необходимости развития спорта. Французский епископ Лебрен расточал похвалы спорту, занимающему, по его мнению, большое место в жизни современного человека. «Спортивный дух, – заявил этот епископ, – является важнейшим элементом современного умственного развития. Спорт – источник господства духа над телом, выносливости и верности. Он помогает взаимному познанию народов»³⁶.

Интерес Церкви к спорту был продиктован стремлением удержать молодежь в лоне Церкви. Молодежь уходит от Церкви, спешит на стадионы, спортивные площадки, в места развлечения. Церковники не хотят упускать ее из-под своего влияния, они устремляются туда, где находится молодежь, пытаются через спорт приобщить ее к религии. Спорт для Церкви не самоцель, а одно из средств распространения религиозной идеологии среди молодежи.

Важнейшим проявлением модернизма в Католической Церкви являлось некоторое изменение в ее отношении к женщине. Католические иерархи не могли игнорировать факт возрастания роли женщины во всех сферах социальной и политической жизни общества. Папа Иоанн XXIII приветствовал в своей энциклике «Пацем ин террис» достижение женщинами политических прав наравне с мужчинами³⁷. Идеологи Церкви стали все больше рассуждать о равноправии женщин, воздерживаются от традиционных для религии оценок женщины как низшего и греховного существа и всячески подчеркивают заинтересованность Церкви в улучшении условий жизни женщин.

На II Ватиканском соборе был поставлен вопрос о более широком привлечении женщин к активному участию в церковной жизни. В кругах Церкви даже обсуждалась проблема приобщения женщин к духовной карьере, т.е. возможность для женщин стать священнослужителями³⁸. Некоторые женские католические организации, например Международная организация Жанны д'Арк, в сен-

³⁶ Le Monde. 1965. 3–4. X.

³⁷ Ibid. 1965. 19–20. IX.

³⁸ Ibid.

тябре 1965 г. поставили на собрании, состоявшемся в Париже, вопрос о том, почему женщинам запрещено быть священнослужителями, тогда как протестанты допускают возможность существования женщин-пасторов³⁹. Наметилась явная тенденция покончить со сложившейся традицией – монополией мужчин на профессию священников.

Как заявил на собрании той же организации в Париже иезуит Даниэль, нет никаких теологических возражений против женщин-священников. Однако Церковь не решалась на подобный эксперимент. На II сессии было внесено также предложение о приглашении женщин на собор, и впервые в истории Вселенских соборов на III и IV сессиях присутствовали женщины в качестве слушательниц.

В 60-е гг. наметилась также тенденция к более широкому использованию Католической Церковью форм и методов, присущих светским организациям. При этом особое внимание обращалось на занимательность и развлекательность, на усиление эмоционального воздействия Церкви на верующих. Церковь была вынуждена не только поучать и наставлять, но и в известной мере развлекать, поскольку одними религиозными проповедями современную молодежь трудно привлечь в Церковь.

Католическая Церковь вводила ряд новшеств и в сам церковный ритуал. В ряде случаев она была готова отказаться от традиционной церковной музыки, заменить ее эстрадной, которая больше по вкусу молодым людям. Широкую известность на Западе приобрел иезуит Эмиль Дюваль, который пел о близости умирающего человека к Богу и о трагедии души, не знающей Бога⁴⁰.

Такую же деятельность развивал в США иезуит Ральф Диркс, специалист в области религиозного джаза.

Итальянская католическая организация «Про Чивитате Кристиана» записывала на пластинки папские энциклики, торжественные богослужения, лекции о Библии⁴¹.

В 1963 г. в г. Мюнстере (ФРГ) была проведена месса, которая сопровождалась джазовой музыкой, сочетавшейся со старыми церковными мелодиями⁴².

Побывавший в ФРГ французский католический священник выразил свое одобрение методам, которые применяют некоторые священники в Руре, чтобы заинтересовать молодежь и привлечь ее в Церковь; один из них – использование джазовой музыки в ходе мессы. Использование этой музыки, заявил западно-германский католический священник, позволяет привести в Церковь молодежь, большинство которой составляют неверующие, привлечь их записями джазовой музыки. Этот опыт был предпринят в Оберхаузене и Мюнстере после многочисленных исследований, которые показали крайне невысокий уровень религиозно-

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Kowalski J.W. Swieccy w Kosciele. Warszawa, 1965. S. 365.

⁴¹ Ibid.

⁴² Begegnung. 1963. № 7.

сти среди молодежи. Священники использовали джазовые мелодии для сопровождения евангельских текстов⁴³.

Рассказывая об этом опыте, журнал «*Témoignage Chrétien*» писал, что в католических кругах стали обсуждать вопрос, может ли джазовая музыка быть религиозной. Сторонники использования джаза в богослужении утверждали, что он вполне приемлем для Церкви, что эта музыка не является ни антихристианской, ни иррелигиозной, что вообще ее использование сделает более активным участие молодежи и подростков в церковных службах⁴⁴.

Следует, однако, отметить, что организация развлечений для молодежи под крышей храма все же не приобрела широкого распространения. Это скорее эксперимент предприимчивых церковников, которые готовы использовать любые средства, лишь бы не растерять паству.

Таким образом, налицо явная тенденция внедрять религиозную идеологию в массы, используя светскую опрау. Конечно, применение светских методов привлечения прихожан в церковь, методов, по сути своей далеких от религии, может на некоторое время увеличить приток посетителей в храмы, но в целом не может способствовать повышению религиозного рвения у молодежи.

По решению Ватиканского собора были внесены некоторые изменения в католическое богослужение. Собор разрешил проводить литургию не на латинском языке, непонятном для верующих, а на национальных языках. Перевод литургии на национальные языки имел целью активизировать верующих в ходе самого богослужения и тем способствовать повышению их религиозного рвения. Сторонники реформы исходили из того, что месса не может больше быть непонятной средневековой церемонией, она должна стать ассамблеей участников, а для этого ее следует упростить. Однако введение такого новшества встретило сопротивление в католических кругах ряда стран, выступавших за сохранение тысячелетней традиции Церкви. Латинский язык, с точки зрения противников реформы богослужения, является языком, символизирующим единство Церкви.

В некоторых странах, например во Франции и США, были созданы организации, которые стремились противодействовать проведению в жизнь принятой собором конституции о литургии. В Англии консервативные католики в знак протеста создали общество служения обедни на латинском языке.

Линия, взятая II Ватиканским собором на модернизацию вероучения, структуры, догматики, культа, натолкнулась на сильное сопротивление части католической иерархии, упорно не желавшей вносить какие-либо изменения как в богословские вопросы, так и во взгляды Церкви на наиболее важные социальные и политические проблемы современности. Борьба между «обновленцами» и «традиционалистами» развернулась на самом соборе. Противники реформ Церкви настаивали на том, что Церковь не может и не должна изменять своего отноше-

⁴³ *Témoignage chrétien*. 1965. 29. VIII.

⁴⁴ *Ibid.*

ния к инаковерующим, а тем более к атеистам; она должна сохранять неприкосновенными все установления Католической Церкви.

Позиция «обновленцев» исходила из того, что Церковь должна пойти на некоторые уступки, чтобы сохранить главное – влияние Церкви в массах. «Традиционалисты» упорно отстаивали те институты и порядки в Церкви, архаичность которых становилась все более очевидной, в частности, они выступали против того, чтобы собор утвердил декларацию о религиозной свободе.

Вопрос об изменении структуры Церкви также был предметом обсуждения на II Ватиканском соборе. Сторонники «обновления» Церкви считали необходимым провести некоторую перестройку структуры, отнюдь не покушаясь на власть Папы и догму о его непогрешимости. На IV сессии собора Павел VI объявил о намерении созвать в Ватикане синод епископов, который будет совещательным органом при Папе.

Одновременно Павел VI сообщил о реорганизации римской курии, переименовании некоторых конгрегаций. Например, Священная канцелярия была переименована в Конгрегацию по вопросам вероучения. Одновременно расширялись права конференций епископов отдельных стран. Эти меры должны были сделать церковный аппарат более гибким, более приспособленным к условиям отдельных стран. II Ватиканский собор показал, что в высших церковных сферах усиливаются стремления к дальнейшим переменам в организации и управлении Церковью, к некоторому ограничению власти римской курии, усилению власти епископов и т.д.

«Традиционалисты», исходя из догмы о непогрешимости Папы, выступали против каких-либо изменений в структуре Церкви, например против создания синода епископов в Ватикане, пытались навязать собору свою точку зрения при обсуждении так называемой «схемы № 13», в которой рассматривалось отношение Церкви к социально-политическим проблемам современности. Однако большинство соборных отцов не поддержали линию «традиционалистов», и те остались в меньшинстве. II Ватиканский собор и его решения свидетельствовали о том, что точка зрения модернистов одерживает верх.

Как видно, борьба между «обновленцами» и «традиционалистами» на соборе разворачивалась по широкому кругу теологических и ритуальных вопросов, но за этой борьбой скрывалось нечто более существенное – глубокие разногласия в руководящих кругах Церкви по вопросу о ее позиции в мире и по самым актуальным проблемам современности: о войне и мире, положении развивающихся стран, колониализме и др.

Следует отметить, что далеко не все соборные отцы, выступавшие в качестве поборников церковных реформ, одновременно с этим требовали изменения политического курса Католической Церкви и отношения к социально-политическим проблемам современного мира. Реформизм и обновленчество в богословии и церковных вопросах для группы соборных отцов сочетались с апологией политики, направленной против мира и социального прогресса. Так, например, западногерманские епископы во главе с кардиналом Фрингсом на всех четырех сессиях выступали как рьяные поборники модернизации Церкви, ее структуры, ее отно-

шения к протестантам, однако одновременно они выступали поборниками западногерманского реваншизма. Многие американские церковные иерархи, не выступая против отдельных реформ Церкви, активно противодействовали внесению каких-либо изменений в политику Церкви по отношению к социалистическим странам, к проблемам войны и мира. Выступая в качестве церковных реформаторов, многие епископы США не отказались от поддержки агрессивных акций американского империализма, в частности его войны во Вьетнаме.

Реформы, проводившиеся в середине 60-х гг. в Церкви, изменение ее позиций в некоторых социально-политических вопросах, например в вопросе о войне и мире, были призваны затормозить усилившийся отход верующих от Церкви. Модернизация Католической Церкви, несомненно, способствовала укреплению влияния Церкви в некоторых слоях населения. Однако религиозное обновленчество не могло решить главного – преодолеть глубокий кризис религии. Во-первых, изменения, вносившиеся в церковную доктрину под давлением жизненных обстоятельств, не устраняли реакционного содержания религиозной идеологии. Модернизированная, обновленная религия также служит интересам эксплуататорских классов. Она продолжает выполнять свою социальную функцию, используется правящими кругами для освящения существующих классовых отношений. Во-вторых, модернизация католицизма не может ослабить влияния факторов, подтачивающих религию, ликвидировать глубокие причины кризиса религии, которые обусловлены объективными процессами, происходящими в современном обществе.

Все новшества, вводимые Церковью, свидетельствуют о ее стремлении идти в ногу со временем, сохранять незыблемость позиции религии в период, когда развитие науки, социальные изменения и другие факторы приводят ко все большей секуляризации общества. Все модификации, которые священнослужители вносят в политику, культ, догматику Церкви, изменяют до некоторой степени лишь форму, но не сущность религии. И в модифицированном виде католицизм остается реакционной идеологией, и поэтому идеологи современной буржуазии поддерживают религиозное «обновленчество». Они понимают, что религиозный модернизм – это поиски новых путей к уму и сердцу современного человека. Модернизм призван сделать религию более притягательной. Не удивительно, что буржуазная пресса уделяла столь большое внимание II Ватиканскому собору, всем перипетиям борьбы между «обновленцами» и «традиционалистами».

Было бы, однако, неправильным не видеть тех перемен, которые произошли в Католической Церкви при ее обновлении. Модернизация католицизма во второй половине XX в. значительно отличалась от программы, которую выдвигали модернисты в конце XIX – начале XX в. Тогда католические богословы Шелль, Дюшен, Луази выступали за то, чтобы Церковь в целях приспособления к новым условиям отказалась от того, что явно устарело в ее догматах. Это модернистское течение не получило широкого развития и поддержки среди духовенства, и Ватикан без особого труда справился с ними, отлучив его сторонников от Церкви. По-иному обстоит дело в современную эпоху. Модернизация, свидетельствующая об определенной эволюции католицизма, встречает поддержку среди духовенства, в том числе и среди части высшего духовенства.

Модернистские тенденции отнюдь не могут смягчать остроту идеологических разногласий между марксизмом и религиозной идеологией. Однако при этом марксисты должны учитывать, что внутри Церкви имеются силы, борющиеся за ее обновление. Курс на обновление Церкви благоприятствует установлению контактов между католиками и неверующими. В энциклике «Пацем ин террис» указывается на возможность разностороннего сотрудничества в области экономической, социальной, политической с людьми, «совершенно чуждыми христианской вере, но озаренными светом разума и естественной моралью»⁴⁵. Эта энциклика внесла коренные изменения в одну из основных и неизблемых догм католицизма – об истине и «заблуждении». В этом документе впервые в истории Католической Церкви объясняется, что люди могут быть «праведными» и «неправедными» вне зависимости от исповедуемого учения. Такая установка Папы Иоанна XXIII открыла широкие перспективы сотрудничества католиков с некаатоликами. Кроме того, новые веяния в Католической Церкви, рост влияния сил, выступающих за изменение ее политики, способствуют развитию диалога между коммунистами и католиками по жизненно важным проблемам современности.

© Великович Л.Н., 1966

© Великович Л.Н., 2009

⁴⁵ L'Osservatore Romano. 1963. 11. IV.

ЛИЧНОСТЬ И СОЦИАЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ В КАТОЛИЧЕСКОЙ «АНТРОПОЛОГИЗИРОВАННОЙ» ТЕОЛОГИИ^{*1}

Знакомство с официальными папскими документами 70-х гг. XX в. показывает, что центральное место в современной социально-философской и этической системе католицизма занимает проблема личности и ее места в обществе, проблема гуманизма. В этой связи значительный интерес представляет анализ эволюции указанной проблематики в социальных документах 60-70-х гг., особенно в энцикликах.

Наряду с учением о Боге (теология) и мире (космология) религиозная теория человека, или религиозная антропология, является составной частью философско-теологической доктрины католицизма. Антропологическая проблематика выступает неотъемлемой частью всякого религиозного мировоззрения, в связи с чем представляется правомерным выделение специфической «религиозной антропологии».

Соборные и особенно послесоборные документы утверждают, что современная теология является не только учением о Боге, но и теологической антропологией, или учением о человеке, искупленном Богом. Именно этико-антропологическая направленность является одной из особенностей энциклики Папы Иоанна Павла II «Редemptor hominis» («Искупитель человеческий», 1979). О ней свидетельствуют даже названия параграфов: «Искупленный человек и его место в мире», «Христос соединился с каждым человеком», «Все пути Церкви ведут к человеку», «Чего боится современный человек?» и др. Ни одна из известных социальных энциклик не уделяла человеку столько места, сколько «Редemptor hominis», не подчеркивала с такой силой двойственную природу Христа, не развивала христоцентризм в целом. Эта новизна необходима идеологам Церкви для преодоления традиционного противопоставления земного и небесного, для перенесения центра теологических спекуляций с Бога на человека, для субъективизации веры. Христос, говорит энциклика, «является совершенным человеком, вернувшим сыновьям Адама подобие Божие, деформированное со времени первородного греха. Ибо он, Сын Божий, через свое воплощение определенным образом соединился с каждым человеком. Он трудился человеческими руками, мыслил человеческим разумом, действовал человеческой волей, любил человеческим сердцем; родившийся от девы Мария, он воистину стал

^{*1} Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1980. Вып. 26. С. 109–130.

одним из нас, во всем нам, кроме греха, подобным... Во Христе и через Христа человек получил полное сознание своего достоинства, своего особого места, трансцендентной ценности самой человеческой сущности, смысла своего бытия»¹.

Изменение акцентов в теологии должно полнее выражать современную задачу религии: не только указать человеку путь к спасению, но и подчеркнуть гуманистическую ориентацию католицизма. Определяя значение земной действительности и земных дел, активности человека, Церковь по-прежнему трактует их в эсхатологическом измерении, ибо земная деятельность имеет значение постольку, поскольку соединяет брренное, преходящее с вечным.

Развитие христоцентризма, в котором основой соединения и согласования философского видения человека с теологией, естественного со сверхъестественным является личность Христа, в конечном итоге также подчеркивает эсхатологический аспект антропологической ориентации Церкви. Эта мысль усиленно развивается в папской энциклике: «Данную эсхатологическую картину следует постоянно “примерять” к истории человека, постоянно делать мерой всех человеческих поступков, мерой совести каждого и всех»².

Теологи выделяют антропологический элемент в своем учении в чисто идеологических и политических целях. Трактовка теологии как теории сотворенного мира и взаимоотношения между сотворенным (миром и человеком) и самим творцом не может не приводить к расширению сферы влияния теологии на проблематику, традиционно считавшуюся светской.

Этому служит и неотомистская концепция субстанционального единства души и тела человека, от которой официальный католицизм не намерен отказываться. С ее помощью обосновывается необходимая связь между духовной и материальной сферами жизни человека. В отличие от философии Августина Блаженного, который при рассмотрении человека акцентировал внимание прежде всего на духовном элементе, в результате чего игнорировал «телесную субстанцию» и связанные с нею земные дела, неотомизм трактует материальную сферу как имеющую существенное значение в жизни человека. Пренебрегать земными проблемами человека в век необычайной популярности идей гуманизма недопустимо, и это понимают нынешние эпигоны Фомы Аквинского. Но при этом они подчеркивают: нельзя забывать о том, что, хотя человек и живет среди материальных, конечных «бытий», в конечном итоге он создан для общения с бесконечностью. «Это и есть основная задача Церкви во все эпохи, – отмечается в энциклике «Редemptor hominis», – особенно в нашу эпоху. Она должна направлять взгляд человека в сторону тайны Христа, должна оказывать помощь всем людям в их общении с глубиной искупления. Посредством этого мы сможем прикоснуться и к глубинам человека: к человеческим сердцам, к человеческой совести, к человеческим делам»³.

¹ Redemptor hominis. § 8, 11.

² Ibid. § 16.

³ Ibid. § 10.

Каким путем осуществляется «гуманизация теологии»? Еще в конце первой половины XX в. в Церкви господствовала теория человека иерархического типа, ведущая начало от феодальной идеологии. Всякие попытки «возвышения» человека оценивались с ее позиций как покушение на чистоту веры. Человеческая деятельность, направленная на преобразование мира, определялась консервативными церковными идеологами как проявление гордыни человека, его бунта против установленных Богом законов. Отказ от всевозможных реформ, пассивная позиция и консерватизм определялись как достоинство и свидетельствовали о готовности придерживаться «естественного» порядка, установленного Богом. Нынешние католические «гуманисты», напротив, всякое бездействие и пассивность трактуют как зло, ибо человек, по их мнению, призван к соавторству и сотрудничеству с Богом. Таким образом, современный католический «гуманизм» (он же «антропоцентризм», или «гомоцентризм»)⁴ грехом считает то, что ортодоксия представляла как достоинство, а достоинством то, что для ортодоксии являлось грехом.

Современные идеологи Церкви признают за земным, материальным миром относительную автономию. Земные предметы и явления развиваются по собственным законам и представляют собой ценности, которые человек должен познавать и соответственно использовать. Понимаемая таким образом, автономия вещей ничем не угрожает религии, она соответствует воле Бога, поэтому человек не только может, но и должен вмешиваться в дела мира. Однако он должен постоянно помнить, что, во-первых, не всякое вмешательство может быть полезным и, во-вторых, автономия вещей не может пониматься как их полная независимость от Бога.

Из принципа подчинения «политического общества» личностным духовным целям человека вытекают определенные последствия. Речь идет о том, что «политическое общество» не должно стеснять личность в ее стремлении к сверхъестественному спасению, не должно принуждать его всегда и во всем подчиняться коллективу. Учитывая, что одной природы человеческой личности недостаточно для спасения, «политическое общество», также необходимое для этого, не должно мешать человеку верить и подчиняться Церкви.

Современные апологеты религии формулируют принцип главенства Церкви в общественной жизни завуалированно, косвенно, выдвигая при этом на первый план католическую концепцию морали, равенства и справедливости. Следует отметить, что в рассуждениях священнослужителей о свободе прежде всего имеется в виду «духовная свобода», внутренняя свобода, которая должна выражаться в «духовном совершенстве личности». Согласно учению католицизма, для человека, достигшего внутренней свободы, внешняя свобода или несвобода не имеют никакого значения. Человек, разъясняет энциклика «Редemptor hominis», может «достичь подлинной свободы... даже находясь в условиях внешней несвободы»⁵. Понимаемая таким образом свобода может быть достигнута в любых общественных условиях,

⁴ *Tanalski D.* Katolicyzm: Problemy filozofii człowieka. Warszawa, 1977. S. 52.

⁵ *Redemptor hominis.* § 12.

достаточно лишь искреннего желания верующего и убеждения в том, что свобода не может быть понята без стремления к Богу и подчинения Церкви.

Общество обязано гарантировать каждой личности условия для максимальной реализации ее вневременного призвания и назначения. Идеологи Церкви четко не определяют, в чем конкретно должны выражаться эти условия. Чаще всего они ограничиваются постулатами, чтобы общество поддерживало пастырскую деятельность Церкви и ограничивало атеистическую пропаганду. Правда, в «Редemptor hominis» сделана попытка несколько уточнить, откуда идет эта опасность для Церкви, поэтому энциклика говорит не об «атеизме вообще», а о «программном, организованном атеизме, являющемся свойством определенных политических систем». Кроме того, пытаясь нажить определенный капитал на модных лозунгах «прав человека», Церковь переходит от требований соблюдения «права человека на личную встречу с распятым и прощающим Христом»⁶ к требованиям соблюдения общечеловеческих прав и свобод – требованиям абстрактным, поскольку энциклика нигде не показывает сущности этих явлений, не указывает, в каких странах и системах нарушаются эти права.

Иоанн Павел II в большей степени, чем его предшественники, пытался увязать общечеловеческие социальные проблемы с религиозными вопросами, а иногда и поставить между ними знак равенства. Так, выступая в ООН в октябре 1979 г., он в одном ряду с проблемой мира – этой, по его словам, «сферой нерушимых прав человека» – поставил «право на религиозную свободу», а в ряду «различных несправедливостей, испытываемых сегодняшним человеком», – национальную и расовую дискриминацию, а также «нарушение свободы религии и свободы выполнения религиозных обрядов».

Взгляды Папы на необходимость активного участия Церкви в регулировании жизни личности и общества несколько отличаются от взглядов предшественников. Если Иоанн XXIII и Павел VI, оценивая те или иные социально-политические явления, ссылались при этом на католическую этику и естественное право, то Иоанн Павел II, напротив, выводил этические нормы непосредственно из теологии. Церкви, писал он в «Редemptor hominis», не может быть безразлично все то, что служит человеку или угрожает ему; Церковь «не может отступить от человека» потому, что его судьба и вся деятельность «неразрывно связаны с Христом». Если эволюция теологии после собора в целом шла по пути усиления ее влияния на социальное учение католицизма, то в рассматриваемое время можно говорить о замене социальной философии социальной теологией.

Теологическое направление в католическом социальном учении связано с разработкой «теологии земной действительности» профессором Лувенского католического университета Г. Тильсом в конце 40-х гг. Однако еще в начале 70-х гг. новая теологическая дисциплина – «социальная теология» (это понятие также было введено Г. Тильсом в 1954 г.) – воспринималась многими идеологами Церкви как нечто неофициальное, а потому неприемлемое. Тем не менее вскоре западногерманские

⁶ Ibid. § 11, 20.

теологи (В. Шёльген и А. Гех), а затем французские (М.-Д. Шеню) включили католическое социальное учение в состав теологических дисциплин. Если до собора теология в основном исходила из того, что ее предметом может быть только Бог, то предметом теологии после собора стало объявляться все, что связано с Богом, в том числе и проблемы мира и человека, соотносённые с «абсолютом». Такой подход в еще большей мере утвердил в правах «теологию земной действительности».

Непосредственное сближение социального учения с теологией обусловило его сближение с нравственной теологией⁷², в то время как раньше социальное учение ориентировалось в основном на этику как философско-нравственное учение Церкви. Вместо прежней казуистики и вопросов «преодоления греха» на первый план стали выдвигаться проблемы «позитивной морали». Усиливались тенденции к выявлению неких непосредственных связей между теологией и социальной действительностью. В этом направлении, например, шла большая группа западногерманских теологов, которые не отделяли теологическую проблематику от вопросов социальной этики, а в значительной степени отождествляли их⁷.

Взгляд Иоанна Павла II на эту проблему был проще: источником социальной философии является естественное право, а источником теологии – откровение, и поскольку откровение вмещает в себя естественное право, то между ними не может быть никакого противоречия.

Социальная теология поглощает не только социальную философию, но и социальную этику, поскольку все эти дисциплины обращаются к «ситуации современного человека». В указанном симбиозе (социальная теология, социальная философия и социальная этика) приоритет всегда принадлежит теологии, поскольку, утверждают идеологи Церкви, «как понятие человечества, так и проблемы гуманизма не могут быть должным образом объяснены лишь на основе одной метафизики, без теологии»⁸.

В рамках «теологии земной действительности», которая в отличие от традиционной теологии концентрирует свое внимание не на Боге, а на «божьих вещах», развиваются различные дисциплины. По названию они по-прежнему теологические, но занимаются различными аспектами земной действительности (теология труда, теология материи, теология революции, теология атеизма, теология развития и прогресса и т.д.). Основной целью «теологии земной действительности» является выделение религиозных аспектов во всех явлениях и вещах видимого мира. Для того чтобы существовать и действовать в мире, Церковь хочет, с одной стороны, «освятить» мир, а с другой – «очеловечить» вторую ипостась Бога – Христа.

⁷² Традиционно в католицизме проблемами нравственности занимались две дисциплины – моральная теология и собственно католическая этика, различавшиеся по своим источникам. Если этика как философская дисциплина должна базироваться на данных разума и «естественных» путях познания, то моральная теология – на «откровении». На практике же обе дисциплины обращаются к теологическим аргументам, и различия между ними касаются единственно формы, но не содержания.

⁷ *Gech A.* Die Freizeitprobleme in der wissenschaftlichen Christlichen Gesellschaftslehre. Berlin, 1973.

⁸ *Berg L.* Zur theologischen Bestimmung des Humanum // *Die Kirche im Wandel der Zeit.* Köln, 1971. S. 439.

Радикально настроенный теолог Хр. Дюкок отмечал, что современный христианин творит для данного мира, вовсе не помышляя о трансцендентной цели своей деятельности. Он поступает так вовсе не потому, что забыл слова Христа и святого Павла об относительной ценности этого мира. Он попросту полагает, что одного трансцендентного побуждения, якобы лежащего в основе поступков верующего, недостаточно для придания смысла той или иной деятельности, не имеющей объективного ценностного содержания. «Ибо было бы легкомысленным следующее утверждение: все, что ни делается, не имеет большого значения, а значение имеет только “интенция”. Это означало бы абстрагирование от конкретной ситуации человека, а также от необходимости занять активную позицию в отношении мира и другого человека, ибо невозможно призывать светских людей к участию в борьбе за улучшение условий жизни и одновременно внушать им безразличие к проблемам этого мира, утверждать, что все, чего они достигают в борьбе, есть суета сует. Для многих теологов такая пассивная позиция неприемлема»⁹.

Следует отметить, что Папа Павел VI чаще всего обходил молчанием подобный радикализм отдельных теологов. Подчас это не позволяло исследователям установить, в какой мере официальная Церковь приемлет искания новой теологии. Документы и выступления Папы Иоанна Павла II показывают, что он решил более четко определить официальную позицию Церкви по социально-этическим и доктринальным вопросам. Так, с его согласия впервые за последние десятилетия конгрегация по вопросам доктрины веры (прежняя инквизиция) осудила за «неверную оценку отдельных вопросов, в том числе и за неверную оценку воскресения Христа» взгляды французского монаха-доминиканца Ж. Похье, выраженные им в книге «Когда говорю – “Иисус”»¹⁰. Итальянская пресса, посвятив много критических замечаний приговору, отметила, что речь идет о шаге, который является реализацией обещания Папы восстановить доктринальную дисциплину в Церкви. Об этом свидетельствует также осуждение конгрегацией в декабре 1979 г. взглядов швейцарского католического теолога-модерниста Ханса Кюнга и запрет на преподавание в католическом университете. (Действующий ныне Папа Бенедикт XVI встречался с Х. Кюнгом 24 сентября 2005 г. и дал высокую оценку усилиям Кюнга по обновлению восприятия основополагающих моральных ценностей человечества. Стороны обсуждали также проблемы взаимоотношений между естественными науками и христианской верой и на этических проблемах современности. – *Прим. ред.*)

Однако стремление Иоанна Павла II сделать социально-этическую и догматическую линию более определенной при одновременном желании «никого не потерять» в социально разделенном мире не позволяло ему осуществить это намерение. Результатом являлась непоследовательность в выступлениях главы Ватикана и неудовлетворенность как сторонников «аджорнаменто», так и консерваторов.

Выступая в Пуэбло на III Конференции епископатов Латинской Америки через несколько месяцев после своего избрания на пост главы Ватикана, Папа

⁹ *Duquoc Ch.* Niejasności teologii sekularyzacji. Warszawa, 1975. S. 105.

¹⁰ *Życie Warszawy.* 1979. 7–8. IV.

предостерег местных священников от слишком активного, по его мнению, участия в социальных движениях современности и призвал их «сконцентрировать свое внимание на деятельности религиозного характера». Высказавшись в пользу социальной справедливости, против «нищеты, вытекающей из неравномерного распределения материальных благ» и одновременно против применения «насилия» как средства устранения несправедливых социальных структур, Иоанн Павел II подчеркнул, что «Церковь должна служить этим идеалам исключительно через обучение вере»¹¹.

Наряду с этим во время выступлений перед тысячами верующих, в основном мексиканской беднотой, Папа в острых выражениях критиковал отношения, при которых помещики могут эксплуатировать крестьян, а также выступил против «насилия» со стороны господствующих классов.

Во время визита в Ирландию в конце сентября 1979 г. Иоанн Павел II призвал к прекращению всякой борьбы и террористической деятельности, к союзу католиков и протестантов, к мирному урегулированию спорных вопросов. Однако даже агентство «Рейтер» отмечало, что Папа не дал никаких конкретных предложений, которые сделали бы возможным решение проблем Северной Ирландии – проблем не нравственных, а политических.

Итак, каков же конечный смысл и ценность активности человека с точки зрения католической антропологизированной теологии? К какой цели направлены усилия личности и общества? Какова связь между волей Бога и поступками человека?

Даже отмечая «автономию земной действительности», священнослужители не могли скрыть своих апологетических намерений и связывали активность человека с религией. Пытаясь освободиться от справедливых обвинений марксизма в том, что Церковь направляет человеческую энергию на потусторонний мир, они всячески стремились доказать, что религиозная вера не только не отвращает человека от «созидания мира», но и, напротив, стимулирует его. «Если автономию земной действительности, – отмечала папская конституция “Гатудиум эт спес” (“Радость и надежда”) II Ватиканского собора, – мы понимаем таким образом, что сотворенные вещи и даже общества функционируют в соответствии с их законами и ценностями, которые человек должен постепенно познавать и использовать, то в таком случае надлежит требовать таковой автономии; в ней не только нуждаются люди нашей эпохи, она отвечает воле Бога. Дело в том, что по самой своей природе сотворенные вещи обладают определенной стабильностью, истиной, благом, собственными законами, с которыми человек должен считаться. Методические поиски во всех сферах знания, если они строятся на подлинно научной основе и в соответствии с нормами морали, никогда не обратятся против веры, поскольку как мирская действительность, так и содержание веры имеют свое начало в Боге. И если кто-то настойчиво и постоянно исследует тайны действительности, то, даже если он и не сознает этого, его как бы ведет рука Бога, который, сохраняя все в состоянии существования, делает вещи тем, чем они есть»¹².

¹¹ Panorama (Katowice). 1979. № 6. S. 7.

¹² Gaudium et spes. 36. § 2.

Развивая эту мысль, энциклика Иоанна Павла II «Редemptor hominis» ставила перед теологами и католическими философами задачу «дальнейшего соединения веры со знанием и мудростью, содействия их взаимопроникновению», хотя и признавала, что эта «задача усложняется в связи с прогрессом человеческого знания, его методов и достижений в познании мира и человека»¹³.

Центральной категорией «философии человека» Папы Иоанна Павла II является личность, ее достоинство, автономия, свобода, специфичность и неповторимость. Как философ Папа (до интронизации – Кароль Юзеф Войтыла) сформировался в лоне польской школы неотомизма и польской школы феноменологии. Интерес к феноменологии, несомненно, обусловили годы учебы и совместной работы в Ягеллонском университете с известным польским феноменологом Романом Ингарденом. Анализ работ Папы, относящихся к разным годам, свидетельствует о его интересе и к другим направлениям современной философии, в частности к экзистенциализму.

Религиозно-феноменологический метод, предложенный К. Войтылой еще в докторской диссертации, заключался в попытках перенесения акцента при рассмотрении человека с онтологии в сферу моральных поступков и нравственного сознания. Изучая этическую систему «философской антропологии» немецкого философа Макса Шелера (1874–1928), он пришел к выводу о невозможности ее использования для построения целостной системы христианской этики. Наряду с этим Войтыла признавал, что рассуждения Шелера оказали определенное влияние на его мировоззрение, в первую очередь метод немецкого философа, точнее, его «феноменологический анализ переживаний».

Определенная концепция человека у К. Войтылы наметилась уже в его книге «Любовь и ответственность» (1962), развитие она нашла в работе «Личность и действие» (1969). Если в первой книге предметом рассмотрения является исключительно так называемая «сексуальная этика», то во второй на более широком социально-этическом фоне рассматривается весь «человеческий опыт». Рассматривая томизм как учение, соединившее христианские догматы с методом Аристотеля, в котором, по мнению Войтылы, под «опытом» понималось нечто «данное», автор заявлял: эмпирия – не то, что «имеется», а то, что необходимо постоянно «добывать» и выявлять на основе моральных поступков человека, и в этом состоит сущность феноменологического подхода к действительности. Все попытки феноменологического углубления знаний о человеке должны идти в направлении лучшего понимания человека «изнутри», по существу, – понимания его воли и сознания. Дальнейшее развитие этой идеи Войтылой показывает, что ему были не чужды субъективно-идеалистические попытки возродить берклианство и юмизм под прикрытием требования нейтральности в философии, а также отождествления общественного бытия с общественным сознанием в духе неомажизма.

Человек, писал К. Войтыла, определяется через «действие», следствием личностного «я» является моральный поступок. Человек всегда действует «со-

¹³ Redemptor hominis. § 20.

знательно» и «морально». В связи с попытками определить причину поступков человека автор «Личности и действия» обращался к основному вопросу философии и выступал против тех философских материалистических направлений, которые ошибочно, по его мнению, «отрывают и противопоставляют сознание как переживание действительности самой действительности».

Осуществляя выбор и чувствуя свою ответственность, человек так или иначе определяет свои поступки. С другой стороны, поступки определяют самого человека, благодаря чему он становится морально хорошим или плохим. В связи с этим, отмечал Войтыла, вся проблема моральных ценностей перестает быть проблемой, какой-то «странной надстройкой над материальной действительностью», а становится «глубочайшей действительностью, заключающейся в человеке».

Рассуждения К. Войтылы показывают, что он выводил поступки человека непосредственно из сознания, практически игнорируя их социально-экономическую обусловленность. Понять же общественное сознание, ограничиваясь областью самого сознания, невозможно. Для этого, как доказали классики марксизма-ленинизма, необходимо проанализировать его связь с материальным жизненным процессом. «Сознание, – писал К. Маркс, – надо объяснить из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями»¹⁴.

Научно-материалистическому пониманию человеческой активности и марксистской категории «практика» Иоанн Павел II противопоставлял мистифицированную категорию «действие». Концепция «действия» Папы близка к иррационалистической «философии действия» французского теолога Мориса Блонделя. Для Блонделя действие – это не материальное действие, направленное на изменение действительности, а сам процесс принятия решения: действие имеет значение лишь тогда, когда оно обращено к Богу. Для Иоанна Павла II действие – далеко не всегда поступок, моральная ценность которого определяется его объективным содержанием. Человек всегда может придать своим актам иную ценность, отличную от их чисто предметного содержания и их объективной ценности. Он, писал Папа в книге «Личность и действие», может, например, соединить свою деятельность с «определенными интенциями», и тогда моральная ценность поступка будет зависеть именно от них. В результате объективная ценность поступка может быть сведена на нет интенцией субъекта.

В данном случае концепция автора, в то время еще не занимавшего высший пост в Церкви, вступала в противоречие с католической ортодоксией. Дело в том, что наиболее общие принципы христианской теологии, как отмечал польский философ-марксист Д. Танальский, являются прежде всего апологией онтологического характера ценностей, а не человеческого их происхождения. Это, писал он, «довольно существенное противоречие в трудах К. Войтылы, который, с одной стороны, вдохновляется христианской традицией, а с другой – симпатизирует гуманистическому направлению в христианстве, которое с момента

¹⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 7.

его возникновения с переменным успехом противопоставляет достоинство и автономию человека-субъекта тому течению, которое сводит человека к роли предмета в руках Бога»¹⁵.

Проблема осложнялась еще и тем, что в христианской этике существует ряд предписаний, повелений и запретов в его деятельности, якобы данных человеку непосредственно от Бога. Казалось бы, эти повеления и запреты исключают фактор субъективности человека в моральном акте, однако Войтыла – Иоанн Павел II доказывал, что это не так. Во-первых, предписания Бога не исключают человеческой способности к распознаванию добра и зла, а, сознавая моральную ценность выполняемого им акта, человек «сохраняет свое субъективное начало» в отношении добра и зла даже тогда, когда этот акт является реализацией предписания. Во-вторых, человек, как известно, встречается с трудностями при распознавании добра и зла. Чтобы помочь ему, добрый Бог сформулировал заповеди, говорящие человеку, что, действуя в соответствии с ними, он творит добро. Внутреннего же убеждения в добрых побуждениях Бога, выраженных в заповеди, «вполне достаточно, чтобы человек, личностный субъект, выступал как действительный творец добра»¹⁶.

В отличие от мистифицированной концепции «действия», в основе которой лежит субъективная «интенция», для марксизма ценность представляет сама практика – деятельность людей, обеспечивающая существование и развитие общества, и прежде всего объективный процесс материального производства, а также революционно-преобразующая деятельность классов и все другие формы общественной деятельности, ведущие к изменению мира. Религия же, являясь превратной формой общественного сознания, является в то же время искажением практики.

В основе человеческой практики лежат потребности человека. Когда же человек не господствует над условиями своего существования и над результатами своей активности, тогда потребности, которые не могут быть реализованы, принимают религиозную форму. В особенности это явление свойственно потребностям, обусловленным классовой структурой общества. В условиях, когда потребность, например, в счастье не может быть достигнута в земной жизни, она трансформируется в потребность иллюзорного его достижения. Деятельность, предпринимаемая в подобной ситуации, не имеет своей целью преобразование действительности, а представляет собой форму изоляции, бегства от ее недостатков. Извращение человеческой активности в религии не только влечет изменения в сфере внутренних переживаний человека, но и является существенным фактором ослабления его творческого отношения к окружающему миру, к необходимости преобразования природы и общественных отношений. Это подтверждается всей историей развития материальной и духовной культуры, а в особенности историей взаимоотношения науки и религии.

¹⁵ *Tanalski D.* *Katolicyzm: Problemy filozofii człowieka.* S. 186.

¹⁶ *Ibid.* S. 187.

Папские энциклики в рассматриваемое время немало внимания уделяли проблемам социального развития и прогресса, последствиям научно-технической революции. II Ватиканский собор и энциклика Павла VI «Популорум прогрессиио» («Прогресс народов», 1967) в целом оптимистически оценивали положение человека в современном мире, хотя и обращали внимание на отдельные «беды», связанные с развитием техники, урбанизацией и динамизмом общественной жизни. «Тема развития и прогресса, – указывал на эту проблематику Папа Иоанн Павел II в своей первой энциклике «Редемптор гоминис» (1979), – не сходит со страниц прессы. Нельзя также забывать, что в этом вопросе содержится не только определенная уверенность, но и беспокойство. Церковь, оживляемая эсхатологической верой, считает заботу о человеке, о будущем людей на земле, а следовательно, о направлении всего развития и прогресса существенной для своей миссии»¹⁷.

«Теология развития», в основе которой лежат идеи Тейяра де Шардена (развившего концепцию «христианского эволюционизма», сближающуюся с пантеизмом. – *Прим. ред.*), усматривает в качестве средства к спасению человека эволюцию всего сотворенного, стремящегося к единству с Богом. Если до II Ватиканского собора большинство католических теологов считали, что понятие эволюции несовместимо с признанием неизменности Божьей истины, то после собора они заявили: «Современное состояние теологической науки позволяет признать эволюционизм не только Тейяра де Шардена, но и Дарвина»¹⁸.

Новая по тем временам католическая концепция развития и прогресса в основном была представлена в энциклике «Популорум прогрессиио» и апостольском послании Павла VI «Октогезима адвениенс» («Наступают восьмидесятые», 1971).

В них выделяются два аспекта – «материальный» и «духовный». Наиболее общим критерием «материального», социального развития является степень улучшения условий жизни людей, создание комфорта и условий для развития человеческих возможностей. Для того чтобы реализовать этот идеал, Церковь рекомендует избегать «односторонностей» капитализма и социализма. Развитие должно избегать скачков, должно быть процессом эволюционным, а не революционным. Развитие, утверждал Павел VI в «Популорум прогрессиио», должно выражаться не в уничтожении, а в «обновлении порядка бранных ценностей», не в разрыве с прошлым, а в «реформе существующих условий жизни»¹⁹. Развитие должно протекать гармонично и не нарушать социального равновесия. Все конфликты современного мира, в том числе и классовые, могут быть разрешены на основе солидарности, взаимопомощи и сотрудничества. Допуская революцию как исключительное средство разрешения социальных противоречий в случаях «очевидной и длительной тирании», Павел VI в более поздних выступлениях ограничил допустимость революционной борьбы.

¹⁷ Redemptor hominis. § 15.

¹⁸ Schaeffler R. Evolution – Zwang zum Fortschritt // Theologie und Philosophie. 1975. № 4. S. 524.

¹⁹ Populorum progressio. № 81.

Существенно большее значение для Церкви имеет «духовное» развитие. Признавая необходимость «естественного» развития, идеологи Церкви подчеркивали, что в интегральном процессе развития должна быть сохранена иерархия целей. Низшие цели не могут заслонять высших целей. В частности, экономическое и научно-техническое развитие должно быть подчинено реализации духовных личностных ценностей. Дифирамбы в адрес «естественной» деятельности и ее автономии не меняют дела. Категория прогресса в католической доктрине имеет лишь один критерий «подлинного» прогресса: прогресс как таковой имеет место лишь тогда, когда он ведет человека к Богу. Человек призван совершенствовать «сотворенные вещи», т.е. развивать науку, технику, культуру, общественную жизнь, однако это развитие, чтобы быть «совершенствованием», должно содействовать «возрастанию царства Божьего».

Следует отметить, что многие католические философы давно уже развивают социально-этические взгляды в плане философии экзистенциализма. Персонализм неотомистов и августинистов роднит с экзистенциализмом в первую очередь «драматическое видение человека». Без преувеличения можно сказать, что проблема «кризиса современного человека» – одна из исходных основ системы современного католического персонализма. Прибегая к социальной демагогии, церковники много пишут о «трагедии человека» в современном мире, о неразрешимых противоречиях в отношениях между людьми, о вечности проблемы отчуждения, одиночества и т.д. Современный человек, утверждают они, отбросив мир трансценденции, лишил тем самым себя смысла жизни. В персоналистском контексте отчуждение человека оказывается следствием того, что он вместо выбора личности и через нее Бога в качестве цели осуществил выбор материального, земного интереса.

Справедливости ради следует отметить, что официальные документы Ватикана со времени понтификата Иоанна XXIII в целом характеризовались определенным оптимизмом. Так, этот Папа выражал убеждение в том, что «развитие» и «прогресс» будут служить задаче улучшения условий существования людей. Энциклику Иоанна Павла II «Редemptor hominis» отличает в основном пессимистический взгляд на мир. Она полна красочных описаний бедствий, которые несет с собой «техническая цивилизация», предсказывает возможность «невообразимого самоуничтожения, в сравнении с которым померкнут все известные катаклизмы и катастрофы», отмечает наличие «отчуждения» и «трагедии существования современного человека»²⁰. Кроме того, энциклика констатирует наличие «диспропорции» между развитием техники и цивилизации, с одной стороны, и нравственным прогрессом – с другой.

Известно, что идеологи католицизма давно уже предлагают собственные мистифицированные пути «освобождения» человека. Существующее социальное зло они пытаются объяснить нравственным несовершенством самого человека, стремятся доказать бесполезность и противоестественность революцион-

²⁰ Redemptor hominis. § 15.

ного преобразования общества. Новое общество «всеобщего блага», поучают они, достигается путем «гуманизации» человека, путем морального самоусовершенствования личности. «Моральное совершенствование личности, – писал Папа в 50-х гг., – является главным актом человеческой природы, так как все другие виды совершенствования являются лишь сопутствующими»²¹. Превращая таким образом социальные проблемы в «духовные», проповедники католического гуманизма учат, что подлинное наступление «общего блага» зависит лишь от духовного облика человека.

Каковы взгляды Папы на решение сложных проблем современного мира и человека? Что предлагал Иоанн Павел II в качестве рецепта для разрешения многочисленных неурядиц, вытекающих из развития социально неоднородного общества и современной научно-технической революции? «Здесь, – писал польский философ-марксист В. Мыслек, – следует признать, что в этом смысле энциклика “Редемптор гоминис” не несет ничего нового и даже является определенным регрессом в сравнении с документами предшественников Иоанна Павла II»²². Кроме абстрактных пожеланий о необходимости «смелых решений», о необходимости «планирования» прогресса и поисков «соответствующих институтов и механизмов», в ней не содержится никаких конкретных предложений.

В этой связи можно вспомнить, что предшественники Иоанна Павла II нередко выступали с конкретными предложениями по вопросам, волнующим все человечество. Например, Иоанн XXIII в энциклике «Пацем ин террис» (1963), отмечая необходимость сохранения мира, сформулировал ряд конкретных требований, в частности прекращение испытаний ядерного оружия, гонки вооружений, урегулирование международных конфликтов путем переговоров. Иоанн Павел II считал, что ликвидировать угрозу существованию человечества, осуществить принципы социальной справедливости в жизни людей и народов можно лишь на пути нравственного усовершенствования.

Иоанн Павел II признавал, правда, наличие определенной зависимости между развитием общества и прогрессом в развитии личности, однако в конечном итоге развитие личности ставил в зависимость не от социального или научно-технического прогресса, а от развития сознания, нравственных и религиозных основ. Источники социального зла, по его мнению, частично кроются в формах социально-экономических и политических отношений, однако более глубокая их причина лежит «в человеческой гордыне и эгоизме». Таким образом, условием освобождения человека является не столько изменение социально-экономических и политических структур, сколько «изменение мыслей, воли и людских сердец»²³, евангелизация мира. Подобная позиция Папы не случайна. Еще в его работе «Личность и действие» содержалась критика тех концепций освобождения человека, которые, по мнению ее автора, ограничива-

²¹ Tygodnik Powszechny. [Krakow]. 1957. № 3. S. 8.

²² Argumenty [Warszawa]. 1979. № 14. S. 4.

²³ Redemptor hominis. § 16.

ли пути освобождения «чрезмерной абсолютизацией экономического и социального освобождения», в то время как подлинное освобождение должно быть интегральным, т.е. прежде всего религиозным и моральным.

Критика в энциклике «Редemptор гоминис» «структур и механизмов, связанных со сферой финансов, денег, производства и обмена» позволяет сделать предположение о критике Папой капиталистической социально-экономической системы, хотя последняя здесь и не названа. Однако предложенные им «принципы солидарности» и «любви» в качестве единственных средств преобразования несправедливых структур представляются менее реалистичными, чем, например, программа французского философа, основателя и главы французского персонализма Эмманюэля Мунье с его требованием социально-экономической революции, которая была бы одновременно и духовной, персоналистской революцией.

Отмечая проблемы современного мира, энциклика «Редemptор гоминис» затрагивает многие реальные социальные явления, имеющие общечеловеческое значение, однако ограничивается их констатацией и не содержит анализа причин их существования, не указывает конкретных путей их устранения. Кроме того, она абсолютизирует «социальное зло» – отчуждение, экономические кризисы, потребительскую мораль, безработицу, эксплуатацию и др., как будто они присущи всем социальным системам. В этой энциклике, как и в предыдущих социальных энцикликах пап, проявился внеисторический подход Католической Церкви к общественным явлениям.

Опираясь на церковную традицию, энциклика «Редemptор гоминис» усматривала «величие, ценность и достоинство» человека в «тайне искупления», в его мистической связи с божеством, тогда как, например, социалистический гуманизм видит ценность и величие человека в нем самом и его делах и не может согласиться с тем, что «всякая подлинная форма гуманизма» должна быть «тесно увязана с Христом». В том-то и заключается сущность христианского «гуманизма»: он не может увидеть достоинство и ценность человека в самом человеке, а потому обосновывает их ссылкой на Бога. Выступая против подобного представления о человеке, еще Ф. Энгельс указывал: «Нам нет надобности призывать сначала абстракцию какого-то “бога” и приписывать ей все прекрасное, великое, возвышенное и истинно человеческое для того, чтобы увидеть величие человеческого существа...»²⁴.

Наряду с этим следует отметить, что марксисты положительно оценивали призывы Папы Иоанна Павла II к человечеству жить в мире, осуждение им преступлений гитлеровского режима в годы Второй мировой войны, одобрение Ватиканом подписанного в Вене Договора между СССР и США об ограничении стратегических наступательных вооружений.

Рассуждая о человеке вообще, вне конкретного общества, Иоанн Павел II абстрагировался от научных, социальных категорий и говорил о «Божьем народе» как некоем олицетворении всего человечества. Более того, он особо подчер-

²⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 592–593.

кивал, что Церковь стремится к тому, чтобы быть «церковью всех», по существу продолжая линию «социального солидаризма» многих своих предшественников. Стремление к универсальности прослеживалось и в обращении к категориям «католического мира», «католической культуры» как к чему-то интегральному, соответствующему «миру» и «культуре» вообще.

Многие идеологи католицизма приходят к убеждению, что Церковь не может предложить современному миру каких-либо конкретных социальных решений, поэтому, заявляют они, задача Церкви – давать наиболее общие указания, позитивные и негативные оценки, которые предохраняли бы мир от глобальных ошибок. При этом Церковь должна постоянно подчеркивать свою нейтральность. Не случайно Ф. Мюллер – один из критиков «теологии политики» известного католического теолога-иезуита И.Б. Метца – предлагал вместо данного термина, который якобы может быть истолкован как желание Церкви непосредственно вмешиваться в политику, употреблять названия «теология заботы» или «теология участия Церкви в публичных делах».

Необходимость изменений в церковном учении о человеке и обществе очевидна. Трудность, однако, состоит в том, как писал немецкий католический богослов, иезуит Карл Ранер, что можно считать в учении Церкви неизменным, а что подлежащим изменению²⁵. На этой почве, с одной стороны, в Церкви сформировалась оппозиция, противившаяся многим изменениям, а с другой стороны, имелась группа философов и теологов, сомневавшихся в существовании каких-либо неизменных элементов в социально-этическом учении Церкви.

В этом споре позиция Иоанна Павла II выглядит следующим образом. Учение Церкви нельзя сводить лишь к пастырским указаниям, характеризующимся ограниченной актуальностью во времени и месте. Определенные общие указания, касающиеся отношений между обществом и личностью, вопросов семьи и взаимоотношений супругов, справедливости, любви и т.д., приведенные в социальных энцикликах, по-прежнему остаются обязательными, хотя и должны даваться в новом контексте.

Не меняя радикально линию своих предшественников, но действуя более гибко, Иоанн Павел II предпринял попытку философско-теологического обоснования церковной стратегии «третьего пути». Соединяя противоположные концепции и традиции, он и многие другие идеологи Церкви занимались разработкой «норм», которые должны были восприниматься всеми католиками, а затем, в процессе «евангелизации мира», и всеми людьми планеты. Однако современная социально-политическая, экономическая и культурная ситуация столь разнообразна, что не позволяет Церкви разработать какую-либо общую социальную программу переустройства мира.

В этой ситуации Павел VI рекомендовал региональным Церквям и католикам учитывать конкретную социально-экономическую обстановку, «идентифи-

²⁵ Rahner K. Grundsätzliche Bemerkungen zum Thema: Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche // Die Kirche im Wandel der Zeit. Köln, 1971. S. 25.

цироваться» с культурой и потребностями данной страны и даже проблему революции решать с учетом сложившихся условий. В отличие от него Иоанн Павел II стремился к большей «универсальности» и «унификации», и именно поэтому был вынужден обращаться к теологическим, а не к социальным рецептам, поскольку лишь первые давали Церкви возможность предложить пусть абстрактную, но некоторую общую для всех католиков и локальных Церквей программу. Только усиление теологической интерпретации как-то позволяло игнорировать факт существования паствы в странах с разными политическими системами, лишая свое социальное учение конкретности и определенности, сводить его к уровню общегуманных моралистских рассуждений, которые могли бы быть восприняты людьми независимо от их классово-политической ориентации.

Этот своеобразный «третий путь» на какое-то время позволил притупить острие критики в адрес Церкви «справа» и «слева». Однако, несомненно, дальнейшее развитие мира рано или поздно поставит идеологов Церкви перед необходимостью конкретной его оценки, и это еще более углубит кризис в католицизме.

© Овсиенко Ф.Г., 1980

© Овсиенко Ф.Г., 2009

ПРОБЛЕМЫ МИССИОНЕРСТВА НА II ВАТИКАНСКОМ СОБОРЕ^{*1}

Характерной чертой второй половины XX в. являлся распад колониальной системы. Рост национально-освободительного движения в Азии, Африке и Латинской Америке привел к образованию на обломках колониальных империй новых суверенных государств, перед которыми встал вопрос о перспективах дальнейшей социально-экономической и политической эволюции.

Некоторые из этих государств, вступивших на путь самостоятельного развития, полагали целью своей политики строительство социализма. Народы многих стран «третьего мира» предпочитали выбирать некапиталистический путь развития, все более осознавая порочность капиталистической системы.

В этих условиях империалисты старались использовать все средства для сохранения своего влияния в бывших колониях. В системе современных средств и приемов в борьбе с антиколониальным движением они продолжали отводить исключительную роль религиозной идеологии, которая становилась одним из важнейших «рычагов» неоколониализма.

В прошлом католицизм зарекомендовал себя активнейшим пособником колониализма. Католические миссионеры шли за колонизаторами, крестом и железом распространяя Христову веру. Эта вера освящала господство угнетателей. Сами миссионеры нередко становились крупными землевладельцами, беспощадно угнетали местное население.

В эпоху крушения мировой колониальной системы Католическая Церковь уже не могла действовать теми же методами. Выполнение ею социальных функций требовало учета веяний времени, возросшей активности масс, заставлявшей прислушиваться к их голосу, чаяниям и стремлениям, поэтому она стремилась отмежеваться от колонизаторов, скрыть следы своего сотрудничества с ними.

Успехи национально-освободительного движения народов, долгое время находившихся под колониальным гнетом, завоевание ими независимости вынудило Церковь пересмотреть старые миссионерские концепции, и в этом отношении Церковь проявила достаточную гибкость.

^{*1} Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1968. Вып. 6. С. 326–344.

Уже в энциклике Папы Пия XII «Фидеи донум» («Дар веры», 1957), выразившей опасения Ватикана в то время, когда народы Африки сбрасывали с себя цепи рабства, говорилось о новых формах и методах миссионерской деятельности.

С большими оговорками, превознося мнимые заслуги колонизаторов, Папа все же вынужден был считаться с правом этих народов «на справедливую и все возрастающую политическую свободу». Он призывал миссионеров оказывать содействие в деле прогресса Африки, повышения жизненного уровня ее коренного населения, которое осуществлялось бы на основе материальной помощи, оказываемой Западной Европой.

Положения энциклики были затем развиты при Папе Иоанне XXIII в 1959 г., когда была опубликована специальная миссионерская энциклика «Принцепс пасторум» («Глава всех пастырей»), в которой давались рекомендации, как лучше решать задачи миссионерства в новых условиях. Проповедникам Евангелия предлагалось максимально приспособиться к местным условиям, активно вмешиваться в решение социально-политических проблем, всемерно прибегать к помощи мирян в распространении веры, готовить церковные кадры из местного населения. В энцикликах «Матер эт магистра» («Мать и наставница», 1961) и «Пацем ин террис» («Мир на Земле», 1963) Папа Иоанн XXIII снова и снова обращался к рассмотрению этих вопросов. При Павле VI миссионерство стало одной из ключевых проблем в католицизме.

Пристальное внимание церковников к странам третьего мира, особенно усилившееся в последующие десятилетия, отнюдь не случайно. В своей речи на IV сессии II Ватиканского собора 12 октября 1965 г. генерал ордена иезуитов Педро Аррупе заявил: «...Ныне в мире насчитывается около двух миллиардов человек, находящихся вне сферы влияния католической религии, из которых полтора миллиарда проживает в афро-азиатских странах»; при этом католицизм должен учитывать, говорил он далее, что «...современная эволюция народов слаборазвитых стран, их ускоренный прогресс во всех сферах жизни – не означает ли это возможности превращения их в будущем в могущественные нации?..»¹. Генерал ордена иезуитов отметил и то, что «"центр тяжести мира" перемещается в афро-азиатские страны, где большинство людей устремляется в жизнь, как овцы без пастыря». Поэтому, по словам Аррупе, так актуальна миссионерская деятельность, так необходимы новые миссионерские концепции, согласованные с эволюцией современного мира.

Повторяя эту мысль, орган французских иезуитов журнал «Этюд» указал, что новые времена требуют новых методов. «При таком ускоренном темпе развития истории мы вошли в решающую, если не сказать определяющую, фазу миссионерской деятельности, посредством которой Церковь должна понимать весь мир и его мутации, противоречивые и зачастую непредусмотренные, воодушевлять и ориентировать его в направлении поиска той светлой судьбы и истинной жизни, которые Бог постоянно с такой любовью уготовлял всем»².

Анализ решений II Ватиканского собора со всей очевидностью подтверждал факт переориентации церковной политики в отношении стран третьего мира. Эту поли-

¹ La Documentation catholique. 1965. 19. XII. Col. 2176; также см.: La Croix. 1965. 14. X.

² Etudes. 1966. N° 2. P. 257–258.

тику можно было охарактеризовать как адаптацию, приспособление Церкви к изменившимся и неблагоприятным для нее условиям. Католические иерархи были обеспокоены растущей популярностью идей социализма, проникавших в самые отдаленные уголки земного шара.

В ноябре 1965 г. на приеме епископов стран Латинской Америки Папа Павел VI, говоря о враждебных силах, с которыми приходится сталкиваться католицизму в странах третьего мира, заявил: «Среди этих сил есть одна, наиболее вредоносная в области социально-экономической, имеющая огромную притягательную силу, – это атеистический марксизм, посредством своего социального “мессионизма” превращающий в миф дело человеческого прогресса. Эта сила... прославляет и подготавливает насильственную революцию как единственное средство разрешения всех проблем...»³. Эти опасения подчеркивали и французские иезуиты: «Агрессивные атеисты просачиваются в города и предместья, в профсоюзы и политические партии, они делают подкоп под хрупкие структуры, прежде чем пойти на штурм Церкви...»⁴.

Для священнослужителей вовсе не праздным был вопрос, каким путем пойдут народы, борющиеся за независимость или уже ее завоевавшие, и чем яростнее были их атаки на марксизм, тем прозрачнее становилась их связь с эксплуататорами и неокOLONIZаторами.

Когда на II Ватиканском соборе обсуждалась специальная схема миссионерства, сторонники кардиналов Оттавиани и Руффини, неохотно расставаясь с изжившими себя формами миссионерства, хотели все те новшества, необходимость и срочность введения которых диктовалась для Церкви самой жизнью, свести к нескольким общим предложениям.

Схема миссионерской деятельности Церкви была представлена на III сессии собора 6–9 ноября 1964 г. Она включала в себя 13 кратких пунктов, в основном практического и организационного характера. Открывая дебаты, Папа Павел VI подчеркнул то значение, которое приобрело миссионерство в Католической Церкви. «Мы думаем, – сказал он, обращаясь к прелатам, – что вы легко сможете одобрить эту миссионерскую схему, не отвергая, впрочем, необходимости ее дальнейшего усовершенствования»⁵.

В защиту схемы выступил префект Священной конгрегации пропаганды веры кардинал Григорий-Пётр XV Агаджанян. Приведенные им «знаменательные цифры» наглядно свидетельствовали об умножившихся усилиях Церкви, пытавшейся подчинить своему влиянию народы Азии, Африки и Латинской Америки и помогающей колонизаторам сохранить свои позиции в новых условиях. По данным кардинала Агаджаняна, в 1870 г. в «странах миссии» насчитывалось 275 церковных округов, из которых 68 находилось в Европе, тогда как в начале 1960-х гг. насчитывалось 770 округов, из которых 270 находились в Африке, 79 в Америке, 341 в Азии, 61 в Океании и только 19 в Европе.

Ко времени I Ватиканского собора (1869–1870) в неевропейских странах не было ни одного епископа из местного населения. В 1964 г. в странах третьего мира действовали уже 41 автохтонный архиепископ, 126 епископов, в том числе 4 кардинала. Из этих

³ La Croix. 1965. 26. XI.

⁴ Etudes. 1965. № 4. P. 545.

⁵ Le Monde. 1964. 8–9. XI.

прелатов 66 осуществляли свою деятельность в Африке и 97 в Азии. К 1870 г. в «странах миссии» было только 10 духовных семинарий, в 1964 г. – 385 малых и 81 крупная⁶.

Для Католической Церкви времен II Собора были характерны также следующие тенденции, нашедшие отражение в докладе кардинала Агаджаняна.

В глазах народов бывших колониальных стран католицизм представлялся как религия европейцев, как религия белых колонизаторов. В условиях национального подъема и возрождения древней культуры в странах третьего мира церковники вынуждены были пойти на изменение сугубо западного характера католицизма, приспособлять его к местным нравам и обычаям. Так, «африканизация» католицизма в странах Африки выразилась в применении национальных диалектов в литургии, национальных музыкальных инструментов в церковной музыке, в формировании послушной Ватикану местной церковной иерархии за счет выходцев из феодальных и буржуазных кругов. Многочисленные церемонии, устраивавшиеся в дни заседания собора с участием Папы Павла VI в честь «молодых Церквей», должны были подчеркнуть почетное место, которое отныне было отведено им в рамках «универсальной» Церкви. В том же плане демонстрации уважения к «молодым Церквам» следует рассматривать и поездку Папы Павла VI в декабре 1964 г. на 38-й евхаристический конгресс в Бомбей (Индия).

Оговорки кардинала Агаджаняна не помешали, однако, прелатам-«обновленцам» при рассмотрении на соборе схемы миссионерской деятельности признать ее неудовлетворительной. В своих выступлениях «обновленцы» почти единодушно отмечали, что в обсуждаемой схеме миссионерская проблема, являвшаяся в то время для Церкви проблемой номер один, не решена и даже не находится на пути к разрешению. Так, 16 из 17 соборных отцов, выступивших на заседании 7 ноября 1964 г., настойчиво требовали, чтобы этот текст был отвергнут как «недостойный» собора⁷. Несмотря на поддержку Павлом VI, собор подавляющим большинством голосов отклонил схему, и она была отослана в комиссию для доработки.

Проект оказался непригодным потому, что в нем недостаточно полно и четко, по мнению «обновленцев», было выражено признание католицизмом новой ситуации в бывших колониях и необходимость гибких методов миссионерской пропаганды. Прелаты-«обновленцы» опасались, что в таком виде соборное решение не окажет должного воздействия на верующих. Так, монсеньор Гейз, епископ Багора, от имени всех епископов Индонезии заявил: «Мы единодушно требуем полной схемы на основе этих предложений. Кто же поверит, перечитывая эти пункты, что Церковь является миссионерской по своей сущности? Верующие скажут, что гора породила мышь...». Епископ Ламон (Родезия) добавил: «Настоящий текст напоминает электрическую систему, лишенную тока... В мире каждые четыре человека из пяти не знают Христа. Эта схема не окажет на них никакого воздействия...»⁸.

По мнению «обновленцев», в предложенной схеме были опущены важнейшие моменты, необходимые для подъема миссионерства, такие как восстановление диако-

⁶ Ibid.

⁷ Ibid. 1964. 10. XI.

⁸ Ibid.

ната, привлечение к миссионерской деятельности мирян там, где ощущается нехватка в священнослужителях, диалог с нехристианскими религиями, коллегиальность в управлении Церковью и т.д.

Европейские прелаты были также озабочены тем, чтобы текст не казался прозападным, чтобы в нем никто не мог разглядеть за планами «евангелизации» завуалированного пособничества колониализму, или, как они сами выражались, «духа бессознательного патернализма». От имени многих епископов стран Африки и Азии кардинал Августин Беа, глава ватиканского Секретариата по вопросам христианского единства, сказал: «Миссионеры должны вести себя не как эмиссары белой расы или западной цивилизации, а как подлинные служители Христа. Только в таком случае новые народы не будут иметь чувства приниженности, поскольку они поймут, что являются полноправными членами христианской семьи. Их не будут оскорблять, но их будут уважать... Формирование местного духовенства приведет лишь к улучшению миссионерской деятельности»⁹. Однако и в этом выступлении «от имени епископов стран Африки и Азии» звучали покровительственные нотки и проскальзывал дух «бессознательного патернализма».

Наконец, одной из причин отклонения первоначального проекта миссионерской схемы послужила позиция представителей стран третьего мира. В их речах недвусмысленно прозвучали требования развивающихся стран в отношении капиталистического мира и Церкви. Так, епископ Мерсье говорил о неизбежном разрыве между африканцами и христианством, если ничего не изменится в Католической Церкви. Его выступление поддержали епископы из Индии и Чили. Епископ Роллан (Мадагаскар) в своем письме, озаглавленном «Христиане, борьба против нищеты, экономическое развитие», выступил, хотя довольно робко и туманно, с разоблачением неоколониализма¹⁰.

В том же духе высказались кардиналы Ругамба (Танзания), Зунгрна (Верхняя Вольта), Лурдузами (Индия) и др. На их позиции сказалось определенное и все возрастающее воздействие народных масс. Именно потому они выступали на соборе в защиту национальной независимости своих стран, осуждая политику связи миссий с колонизаторами, моральную патерналистскую концепцию миссий и требуя признания духовных ценностей, не берущих своего начала в христианстве. «Католическая Церковь, – говорил кардинал Ругамба, – сделалась в течение времени слишком западной, а это служит препятствием миссионерскому подъему. Необходимо, чтобы миссионеры были знакомы с различными цивилизациями, философскими системами и идеологиями, присущими тем странам, где они находятся. Они должны проявлять себя, насколько это возможно, как граждане этих стран и обязаны уважать местные законы и обычаи. Быть католиком – значит обладать достаточно развитым сознанием, необходимым для того, чтобы приобщаться ко всем формам культуры. Нам необходимо предпринять еще весьма огромные усилия в этом отношении»¹¹.

Монсеньор Чидимбо (Гвинея) заговорил на языке, до сих пор неведомом епископам. Он дал высокую оценку «африканскому пути к социализму», который, по его

⁹ Ibid. 1964. 8–9. XI.

¹⁰ *Democratie nouvelle*. 1964. № 6. P. 91–92.

¹¹ *Le Monde*. 1964. 8–9. XI.

словом, избавит африканские народы от политических и экономических затруднений. Его критические замечания в адрес капитализма превратились в гневное осуждение политики колониализма и расовой дискриминации. Если Церковь считает себя защитницей свободы, заявил Чидимбо, то почему же она замалчивает сегрегацию и апартеид – позор нашего времени и раковую опухоль на теле общества?¹²

В период между III и IV сессиями собора католические деятели выступили с программами оказания помощи голодающему населению и жертвам войны. «Если вы живете в богатой стране, – обращался Папа Павел VI к христианам, – то вам есть что разделить с другими... Рассказывайте своим согражданам о голоде в других странах. Требуйте от своих правительств оказания им помощи». И далее: «Церковь от всего сердца приветствует все то, что направлено на осуществление гражданского и социального прогресса, и по-своему она также участвует в этом деле»¹³.

На первый взгляд, и в программе оказания помощи развивающимся странам¹⁴ кардинала Йозефа Фрингса (ФРГ), изложенной накануне IV сессии собора, как будто проявилась забота Церкви о благосостоянии «бедняков» и «бедных стран». В ней нет недостатка в призывах к милосердию по отношению к нуждающемуся населению, к «своевременной и непосредственной помощи» в случае голода, национальных катастроф и прочих бедствий. Однако «...Церковь не имеет ни средств, ни сил для осуществления этой задачи», поэтому она призывает «богатые» страны позаботиться об участии «бедных».

Церковники превозносили так называемую помощь слаборазвитым странам. Они не говорили о том, какими кабальными условиями сопровождалась эта «помощь», это «благоденствие» капиталистических стран. Известно, что 3/4 расходов, которые были ассигнованы США на так называемую помощь странам третьего мира, было потрачено на военные нужды и поддержание прогнивших режимов и 1/4 – на поставку в эти страны американских товаров по высоким ценам. В 1956–1961 гг. США вложили в экономику слаборазвитых стран 5,5 млрд долл., затраты окупились с прибылью в 8,7 млрд долл.¹⁵

В 60-е и последующие годы в страны Азии, Африки и Латинской Америки усиленно стремилась проникнуть Западная Германия. Инициатива кардинала Й. Фрингса свидетельствовала о том, что правящие круги ФРГ использовали церковные организации для осуществления своих планов. При этом грабительские планы неокolonизаторов кардинал Фрингс прикрывал маской человеколюбия. Чтобы уничтожить зло в зародыше, говорил он, нужно научить народы самим справляться с нуждой. В этом будет заключаться высший акт милосердия. Для этого Церковь уделит еще большее внимание созданию профессионально-технических и сельскохозяйственных школ в развивающихся странах, позаботится об укомплектовании их соответствующими кадрами, научит людей правильно вести домашнее хозяйство, привьет им навыки личной гигиены. Не будет забыто также обучение рациональному использованию земли, во-

¹² La Documentation catholique. 1964. 6. XII. Col. 1565–1566.

¹³ Ibid. 1966. 2. I. Col. 86.

¹⁴ Ibid. 1965. 7. II. Col. 255–258.

¹⁵ Democratie nouvelle. 1965. N° 1. P. 81.

дных ресурсов; миссионеры построят больницы и амбулатории, подготовят медицинские и прочие кадры из числа местного населения.

При всем том миссионеры действовали в странах Азии, Африки и Латинской Америки уже много столетий. Что же они до сих пор дали народам? Церковь, как и западные идеологи, внушала народам этих стран, что без опеки бывших колониальных держав и, конечно, миссионеров они обойтись не смогут даже в вопросах ведения домашнего хозяйства и привития навыков личной гигиены. Колонизаторы изгнаны, но их влияние, как думают священнослужители, смогут проводить созданный миссионерами управленческий аппарат и послушные чиновники из местного населения. Исходя из этого, они и ведут обучение в духовных учебных заведениях.

Немаловажное значение в осуществлении политики неокOLONиализма Церковь придает благотворительности. «Что же касается Церкви, – говорил Фрингс, – то она должна умножить акты благотворительности». Местное духовенство – епископы и священники, а также монахи, миссионеры, верующие миряне, хорошо знающие страну и ее жителей, обязаны иметь непосредственный контакт с бедняками и под наблюдением местного епископа оказывать помощь нуждающемуся населению.

Если верить католическим иерархам, прославлявшим «героические» деяния миссионеров, последние облегчают страдания людей, движимые единственно высоким идеалом любви к ближнему, бескорыстно помогают, не всегда получая за это признательность. Они выступают против рабства и расизма, за умиротворение враждующих племен, основывают школы и больницы, проявляют заботу о детях и оказывают людям медицинскую помощь. Кардинал Агаджанян, например, утверждал, что там, где побывали миссионеры, исчезли или во всяком случае находятся на пути к исчезновению нищета и отсталость¹⁶. На самом же деле там, где десятилетиями действовали христианские миссионеры, и по сей день царят нищета, отсталость и невежество.

Церковники усиленно рекламируют деятельность международных благотворительных организаций типа мировой сети «Каритас Интернационалис» или американской «Католик релиф сервисиз». На их средства Католическая Церковь США содержала в 1964 г. в общей сложности 8126 миссионеров, действовавших за границей, в том числе 1025 в Африке, 2454 в Азии, 846 в Океании, 220 в Северной, 660 в Центральной и 1796 в Южной Америке¹⁷. Что же касается народов развивающихся стран, то им уделяются крохи со стола благотворительных организаций – капли в море людских страданий, порожденных пороками колониализма.

За декларациями церковников о необходимости экономических связей и материальной помощи богатых капиталистических стран развивающимся странам кроются неокOLONиалистические стремления эксплуатировать освободившиеся народы в будущем. Не случайно, что даже сами прелаты из стран третьего мира подвергли на соборе суровой критике практику колониальных держав. Критикуя экономическую политику капиталистов в отношении стран третьего мира, политику, от которой «бедные становятся еще беднее», бразильский архиепископ Элдер Камара, один из основоположни-

¹⁶ La Documentation catholique. 1965. 20. VI. Col. 1130.

¹⁷ Ibid. 1965. 7. III. Col. 471.

ков «теологии освобождения», заявил: «С политическим колониализмом покончено, но остается еще экономический колониализм...». Он говорил о Латинской Америке, где «антихристианское возмущение будет неизбежным, если сегодня Церковь не выступит прямо против угнетения и рабства». Камара пожелал, чтобы церковная иерархия заявила о своей позиции в пользу неимущих, чтобы она открыто выступила против пережитков средневековья и отреклась от поддержки колониализма. «Этот колониализм, – говорил он, – худшее из того, что я знаю; у нас еще сохранились средневековые бароны»¹⁸. На примере подобного, едва ли не революционного заявления видно, как церковники использовали все средства, чтобы сохранить свое ослабевающее влияние в массах. «Обновленческая» тенденция, выявившаяся под натиском жизни, вполне закономерно возобладала на последней, IV сессии собора при утверждении заново переработанной схемы миссионерской деятельности Католической Церкви. 7 декабря 1965 г. за нее проголосовали 2394 соборных отца из 2399 присутствующих¹⁹.

В окончательно отредактированном виде декрет «*De activitate nassionalī Ecclesia*» («О миссионерской деятельности Церкви»)²⁰ состоит из шести глав. Его основная идея: «Трагическая срочность», Церковь должна без промедления заняться разрешением миссионерской проблемы. В нем явственно сказывается стремление Церкви подвести под миссионерскую практику солидный доктринальный фундамент. «Посланная Богом к народам, для того чтобы быть для них источником спасения, Церковь в силу внутренних потребностей своего учения и повинаясь указанию своего основателя стремится возвестить о Евангелии всем людям»²⁰. По мнению церковников, определение миссионерства в рамках теологии «истинного спасения» сообщит динамизм *an intra* Церкви, необходимый для ее призыва *an extra*.

В главе I «Доктринальные принципы» подчеркивается, что Церковь является миссионерской уже по своей сущности. По характеру и назначению этой главы в ней меньше всего того нового, «обновленческого», о чем говорилось на соборе. В главе утверждается, что члены божественной троицы – Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой, испокон веку обращавшиеся к людям со словами великой любви, являлись первыми миссионерами. Иисус Христос завещал апостолам и Церкви миссионерское дело, поэтому «Церковь не была бы Католической Церковью, Церковью Христа, если бы она перестала исполнять божественное предназначение». Авторы стараются внушить мысль, что у Церкви нет иных путей, кроме божественных, и, следовательно, миссионеры не пособники колонизаторов, ибо они «презрели личный покой и благополучие», чтобы озарить людей светом истины. Отсюда абсолютная необходимость их повсеместного присутствия и обязательного вмешательства в земные дела.

Принципиально новые моменты содержатся в главе II, раскрывающей сущность миссионерства в современных условиях. В ней говорится о различных этапах миссио-

¹⁸ Le Monde. 1965. 27. XI.

¹⁹ Etudes. 1966. № 2. P. 257.

²⁰ Иначе называется «*Ad gentes*» («К народам») – по начальным словам декрета.

²⁰ La Documentation catholique. 1966. 16. I. Col. 111

нерской деятельности, которую предлагается осуществлять в следующей последовательности:

- а) подготовка к «евангелизации», диалог с нехристианами; миссионерское слово и действие среди «обращаемого» населения;
- б) после подведения первого кирпича под фундамент «евангелизации» наступает очередь пропаганды непосредственно Евангелия; усвоившие дух его сделаются «народом Божиим»;
- в) «народ Божий» образует христианскую общину под руководством своих духовных наставников, желательно автохтонного духовенства;
- г) местные церкви должны находиться в тесной связи с «универсальной» (Римо-католической) Церковью.

Миссионер примером своей жизни и посредством искреннего и дружественного диалога с нехристианами должен прежде всего установить с людьми отношения, основанные на взаимном уважении и «милосердии». Он должен приобщаться к культуре и общественной жизни страны, уважать ее национальные и религиозные традиции, отыскивать в них «скрытые зародыши» христианской веры. Речь идет, следовательно, о приспособлении миссионера к местным условиям и приспособлении самой религиозной пропаганды к ним. При оказании милосердия, говорится в документе, не имеют никакого значения расовые различия, социальное положение или религиозная вера.

Миссионеру предлагается содействовать усилиям народов в борьбе против войн, голода, неграмотности и болезней, за улучшение условий жизни и укрепление мира во всем мире.

Глава III посвящена принципам деятельности местных церквей, которые как части «универсальной» Церкви при разрешении миссионерской проблемы обращаются и к нехристианам. Церковь не может не учитывать пробуждение самосознания простых людей, их все более возрастающую роль во всех сферах жизни. Однако и это прогрессивное явление она стремится использовать в своих интересах, утверждая, что каждый верующий – не инертная частица Церкви, а активный ее член и, следовательно, миссионер.

Глава IV посвящена самим миссионерам, их духовному облику, в ней обращено внимание на неудовлетворительное положение, сложившееся в сфере формирования миссионерских кадров. Современный миссионер, говорится в декрете, должен обладать устойчивым характером, быть образованным, быть бесконечно преданным делу, которому посвятил жизнь, быть инициативным, терпеливым, мужественно переносить одиночество, усталость, неблагодарный труд. Он должен уметь приспосабливаться к нравам и обычаям народов, к изменяющимся условиям. В этой связи в декрете особое внимание уделяется подготовке миссионера.

Наконец, в главах V и VI содержатся положения, касающиеся координации миссионерских усилий под эгидой конгрегации пропаганды веры, которой обязаны подчиняться все миссионерские институты в католическом мире.

Сама эта конгрегация была реорганизована по решению собора: было предусмотрено участие местных епископов в руководстве миссионерским делом, их вхождение в качестве членов в этот орган римской курии. В противоположность прежнему составу конгрегации этим людям лучше известно положение на местах, и вследствие этого

Папа надеялся иметь динамичную, эффективную и гибкую организацию, необходимую для руководства миссионерством.

Все эти нововведения должны были служить одной цели – вдохнуть жизнь в миссионерство, оживить его.

Декрет о миссионерской деятельности Церкви нельзя рассматривать изолированно от других решений собора, в частности, от пастырской конституции «О Церкви в современном мире», также пронизанных духом миссионерства. Правильное понимание содержания декрета о миссионерстве возможно лишь с учетом всей совокупности решений, принятых на соборе.

Несмотря на все оговорки, суть декрета о миссионерстве являлась прозападной, поскольку миссионером в основном являлся пришелец, а «молодые» Церкви находились в подчиненном положении по отношению к «старым» Церквям. Тот факт, что католическая миссия управляется централизованно из Рима, тоже в значительной мере обуславливает ее зависимость от Запада.

В связи с этой проблемой на соборе рассматривался вопрос об отношении к нехристианским религиям. Провозглашая принципы веротерпимости и мирного сосуществования различных религий, собор в своих решениях делал упор на то, что объединяет, а не разъединяет христианство с другими религиями: «Католическая Церковь не отвергает ничего, что истинно и свято в этих религиях»²¹. Венский архиепископ Франц Кёниг заявил, что «все христиане в отношениях с нехристианскими религиями должны уметь видеть их изнутри, должны уметь различать в них позитивные ценности»²².

На II Ватиканском соборе говорилось, что Католическая «Церковь с уважением относится к мусульманам, исповедующим единого Бога, милосердного и всемогущего, творца неба и земли...». Церковные иерархи рассуждали о родстве христиан и «народа пророка Магомета», «происходящего от Измаила, сына Авраама». Правда, мусульмане не признают Иисуса как Бога, говорили они, зато почитают его как пророка. Следовательно, ислам, как и прочие нехристианские религии, представляет собой всего лишь «иной подход к постижению истины» (кардинал Зунграна)²³.

Однако в каком отношении находятся нехристианские религии с Евангелием? Если они заключают в себе крупницы истины, то могут ли образовывать подготовительную стадию, предварительный этап на пути к Евангелию? Существуют ли коренные противоречия между этими религиями и христианством? Можно ли приписать спасительную функцию также и нехристианским религиозным системам? На все эти вопросы в декрете не содержится четких ответов.

Призывая к сближению различных религий в странах третьего мира, Католическая Церковь вынашивала планы объединения христианством, как «истинной религией», всех прочих религий. Последние расцениваются только лишь как «приближающиеся к истине». Архиепископ Ф. Кёниг подчеркивал, что вне христианской религии нет «спасения». Миссионер из Парижа Кегинер прямо заявил: «Мы отвергаем мнение

²¹ La Croix. 1965. 28.X.

²² Ibid. 1965. 13. X.

²³ Ibid. 1965. 21. X.

тех, которые полагают, что исповедание нехристианских религий есть адекватный путь к спасению»²⁴. Таким образом, хотя в декрете о миссионерстве и говорится о необходимости сотрудничества с другими Церквями, о связи с экуменическим движением, но не меньшее внимание отводится проблеме «чистоты» христианского вероучения.

В плане миссионерских решений II Ватиканского собора небезынтересно упомянуть об опубликованной в конце марта 1967 г. энциклике Папы Павла VI – «Популарум прогрессиио» («Прогресс народов»)²⁵. Впервые в истории Католической Церкви энциклика была почти целиком посвящена социально-экономическим проблемам развивающихся стран и их взаимоотношениям с миром «богатых наций». Знаменательно, что вскоре после утверждения соборных решений, касающихся стран третьего мира, таких как папская конституция «О Церкви в современном мире», декрет «О миссионерской деятельности Католической Церкви» и других, Папа вновь высказался по этому поводу.

Впечатления от поездок Павла VI до его избрания Папой в Латинскую Америку (1960) и в Африку (1962), а также от последующих путешествий Папы в страны Азии (1964) помогли ему вступить «в непосредственный контакт со всей болезненно жгучей остротой проблем, давящих в своих тисках переполненные жизненной силой и надежд континенты» (§ 4 энциклики «Популарум прогрессиио»). В энциклике было обращено внимание общественности на тяжелое положение бывших колониальных стран, которые прилагают огромные усилия, чтобы избежать «голода, нищеты, эпидемических болезней и невежества», полученных ими, и Папа частично признает такое положение как наследие колониализма.

Колониализм в энциклике осуждается указанием на то, что колониальные державы часто преследовали узкоэгоистические интересы и оставили после себя экономику в этих странах «в легко уязвимом состоянии».

Наряду с этим в определенной степени оправдывались колонизаторы, точнее, те из них, которые «во многих обездоленных областях сумели дать полезное для местных жителей употребление своих знаний и техники...», оставили там «счастливые плоды своего присутствия». «Они успешно помогли удалить невежество и болезни, установили благотворную сеть путей сообщений и значительно улучшили условия существования “туземцев”» (§ 7). Павел VI с уважением писал также о миссионерах, которые строили не только Церкви, но и приюты, больницы, школы и университеты. Во многих частях света они заняли достойное место среди «пионеров материального прогресса и культурного подъема» (§ 12). Одновременно в энциклике отмечалось, что миссионерские «труды при насаждении цивилизации, поскольку они были подвержены человеческим недостаткам, не всегда были совершенны» (там же).

Стремление обелить колониализм за счет «добрых» деяний колонизаторов и миссионеров было несостоятельным. В частности, среди миссионеров было немало подлинных гуманистов типа лауреата Нобелевской премии мира (1952) доктора Альберта Швейцера (1875–1965), организовавшего госпиталь в Ламбарене (Габон), или же преподобного отца Шарля де Фуко (1858–1916), составившего ценный словарь языка

²⁴ Ibid. 1965. 13. X.

²⁵ La Documentation catholique. 1967. 16. VI. Col. 673–703.

туарегов. Они несли новейшие достижения передовой европейской цивилизации, искренне боролись против нищеты, болезней и невежества отсталых народов. Но сам колониализм, «предтечами» и проводниками которого независимо от своих субъективных воззрений они были, явился для порабощенных народов огромным бедствием.

Утверждать обратное – значило бы погрешить против истины, и Папа Павел VI не мог обойти молчанием эти противоречия, осуждая рост неравенства в жизненном уровне между «богатыми и бедными народами», констатируя, что «богатые народы» пользуются благами быстрого развития, тогда как в бедных странах темпы развития медленные (§ 8). Выход из сложившегося положения он видел в оказании «богатыми нациями» помощи «странам бедным» через международные благотворительные организации и международный фонд, отчисления в который поступали бы за счет сокращения расходов на военные нужды. «Излишки продукции стран богатых должны служить надобностям бедных стран» (§ 49).

На первый взгляд энциклика «Популорум прогрессии» не внесла существенно новых положений в сложившуюся «социальную доктрину» католицизма. Фактическое отрицание революционного освобождения из пут капитализма, ярко выраженный реформизм буржуазно-либерального толка, отсутствие классового подхода в анализе действительности и прочее – все это сближало ее с предшествующими социальными энцикликами – «Рерум новарум» Льва XIII, «Квадрагезимо анно» («В год сороковой») Пия XI, «Матер эт магистра», «Пацем ин террис» Иоанна XXIII, соборными решениями. Как подчеркивалось в газете «Юманите-Диманш»²⁶, Папа Павел VI осуждает не колониализм, а «некоторый колониализм», он говорит не о капитализме, а о «некотором капитализме», точнее, о «либеральном капитализме», т.е. капитализме вчерашнем, на фазе конкуренции, а не современном государственно-монополистическом капитализме. Папа обращался к «богатым народам», к «зажиточным нациям», смешивая при этом как социалистические страны, так и колониальные державы. Однако лишь последние несут всю ответственность за слаборазвитую экономику стран третьего мира, и необходимо установить эту ответственность, чтобы найти лучшее средство исцеления в такой трагичной ситуации – усиление борьбы за ликвидацию эксплуататорского общества.

В «богатых» капиталистических странах эту борьбу возглавляет класс, который сам по себе является бедным и не несет ответственности за разграбление голодающих народов. Что же касается социалистических государств, то они всегда приносили и приносят жертвы ради помощи слаборазвитым странам. Энциклика «Популорум прогрессии», как и «Пацем ин террис», в отличие от предшествующих энциклик, опираются не на абстрактные принципы, а на конкретные ситуации. Папа Павел VI с определенным реализмом констатировал и анализировал существующее положение в странах третьего мира. Этот документ свидетельствовал о попытках приблизить Католическую Церковь к духу времени и приспособить ее к условиям стран третьего мира.

Нечеткая терминология «Популорум прогрессии» могла привести к двусмысленности, и из-за этой двусмысленности и реакционные, и прогрессивные католики могли получить в одной и той же энциклике оправдание своих позиций. «Сторонни-

²⁶ L'Humanité-Dimanche. 1967. 2. IV.

ки того, что богатые страны должны извне оказать помощь бедным странам, с одной стороны, и сторонники уничтожения системы эксплуатации и некапиталистического пути развития слаборазвитых стран – с другой, будут вынуждены размежеваться в практическом отношении, в конкретных политических действиях»²⁷, – справедливо замечал на этот счет итальянский марксист Либерио Пьерантоцци. Здесь в практическом отношении речь шла не о размежевании между «традиционалистами» и «обновленцами» в католической иерархии, а о размежевании между «обновленческой» иерархией и католическими массами.

Изложенные факты с полным основанием позволяют заключить, что в Церкви сохранили значительное влияние поборники неоколониализма. Не удивительно поэтому, что в борьбе «обновленческих» и консервативных тенденций в странах третьего мира последние на практике зачастую берут верх или упорно сопротивляются.

«Гуманистические» декларации и заявления II Ватиканского собора о странах третьего мира в большинстве случаев находились в явном противоречии с практикой миссионеров и Церкви в этих странах. Миссионерские организации активно сотрудничали с империалистами в борьбе против национально-освободительного движения.

Налицо был разрыв между провозглашенной собором миссионерской доктриной и практической миссионерской деятельностью. Сторонники обновленной Церкви выступали за «искренний и дружественный диалог» с нехристианскими религиями, призывали учитывать местные традиции и обычаи и заложенные в них духовные ценности, говорили о повышении роли «молодых» Церквей и их деятельности, о подготовке церковных кадров из числа местного населения и апостолате верующих мирян. Они по-новому трактовали роль христианских миссий и миссионеров в бывших колониальных и зависимых странах, акцентируя внимание на «милосердии», на заботе о бедняках, на осуществлении социальной справедливости, принимали меры по децентрализации руководства миссионерством. Однако в большинстве случаев благие пожелания продолжали жить лишь на бумаге, а старые миссионерские традиции оставались живучими.

© Ястребов И.Б., 1968

© Ястребов И.Б., 2009

²⁷ Проблемы мира и социализма. 1967. № 6. С. 75.

ВАТИКАН ОБСУЖДАЕТ ПРОБЛЕМЫ АТЕИЗМА^{*1}

В октябре 1980 г. Высший институт по изучению атеизма, работающий в рамках папского Урбанианского университета, провел в Ватикане Международный конгресс «Евангелизация и атеизм». В его работе участвовали более 100 теологов из различных стран, представляющих другие Церкви. Конгресс подтвердил те положения об атеизме, которые были выработаны на II Ватиканском соборе и получили дальнейшее развитие в период после собора.

Прежде всего католические идеологи констатировали возрастание влияния атеизма в современном мире. По признанию Папы Иоанна Павла II, «атеизм стоит в ряду крупнейших явлений нашего времени» и наступает на Церковь «со всех сторон: с Запада и с Востока, из капиталистических и социалистических стран, от мира культуры и мира труда»¹. Католические деятели указывают на атеизм как на реальный фактор, оказывающий большое влияние на духовное развитие общества. В этом процессе они усматривают явление, которое представляется для Церкви, по словам префекта Священной конгрегации по евангелизации народов кардинала Росси, «более вредоносным и серьезным, чем язычество для раннего христианства, которое по крайней мере признавало святое»². По мнению идеологов католицизма, атеизм является главным препятствием на пути к евангелизации мира. В официальных документах постоянно звучат предостережения о «пагубных» последствиях, которые влечет за собой отход от религии. Атеизм рассматривается католическими деятелями как «огромное и серьезное зло, типичное для нашего времени»³, проникающее во все сферы жизни и деятельности человека, препятствующее утверждению религиозных ценностей, разрушающее религиозное сознание.

Определяя сущность современного атеизма, католические теологи утверждают, что в его основе лежит неправильное представление о человеке как о существе, полностью ограниченном горизонтами истории, конкретной реальности, лишен-

^{*1} Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1981. Вып. 28. С. 276–284.

¹ L'Osservatore Romano. 1980. 11. X.

² Ibid.

³ Ibid. 18. IX.

ном «духовности»: «Логика атеизма исходит из универсальной антропологии, т.е. из представления о человеке как о собственной причине»⁴. В противовес этому они предлагают «расширить» представление о человеке за счет соотношения его с категориями трансцендентного, супернатурального. Выбор «за» или «против» Бога является одновременно выбором «за» или «против» человека и человечества. По словам одного из теологов, «реалистически изучать проблему атеизма – значит признавать, что современное сознание подвергается прогрессирующему вторжению атеистического взгляда на действительность, из которого следует процесс духовного распада и в котором на карту поставлена проблема Бога и одновременно проблема человека»⁵.

При этом некоторые из теологов признают, что атеизм располагает ценностями, имеющими значение и для христианства. В частности, «правильно понятый» призыв марксистского атеизма к утверждению человека на Земле, по их мнению, следует взять на вооружение. Однако данная точка зрения непопулярна. Специализировавшийся по вопросам атеизма итальянский философ католического направления Аугусто дель Ноче считал, что «атеизм ведет не к свободе человека, а к отчуждению». Сторонники признания гуманистической ценности атеизма, в его понимании, впадают в заблуждение: «Они поверили, что марксистское объяснение истории имеет ценность, и взяли на себя противоречивую задачу реформации христианской теологии, чтобы ввести в нее истину марксизма»⁶. Эта позиция была представлена и в первой энциклике Папы Иоанна Павла II «Редemptor hominis» («Искупитель человеческий», 1979), в которой утверждался примат религиозных ценностей как единственно справедливых.

Теоретики католицизма пытаются выработать собственную трактовку социально-исторических условий и причин существования и распространения атеизма. Итальянский теолог доминиканец Раймондо Спьяцци считал, что атеизм возник в XVIII–XIX столетиях на основе деморализации, тоски, ощущения собственной ничтожности, страдания, протеста, вызванных механизацией производства, введением новой организации труда, экономическим развитием. В качестве социальных предпосылок атеизма он называл безразличие общества к нуждам бедных, поддержку Церковью буржуазной морали, «нарушение доброты» и т.п.⁷ Спьяцци обвинял Церковь прошлого в том, что она была «слепа перед исторической эволюцией»⁸ и сама допустила возможность распространения атеизма. Пути стабилизации религии он видел в необходимости улучшения экономических условий и восстановления социальной справедливости «во имя христианского духа». Подобные рассуждения, хотя в них и присутствуют такие термины, как «социально-экономические условия», «историческое развитие» и т.п., естественно, далеки от правильного, научного объяснения генезиса атеизма.

⁴ Ibid. 1980. 10. X.

⁵ Ibid. 1980. 18. IX.

⁶ Ibid. 1980. 23. III.

⁷ Ibid. 1979. № 11. P. 35.

⁸ Ibid.

Вместе с тем даже при отсутствии у католических теологов правильного подхода к определению и систематизации факторов, выявляющих возникновение и распространение атеизма, их трактовка обусловленности последнего современной социальной действительностью означает признание существования альтернативы христианской монополии на решение всех человеческих проблем и необходимости изучения атеизма.

Типология атеизма в католицизме опирается на понимание атеизма как отрицания существования Бога, «имеющего свое выражение в системе мыслей (спекулятивный атеизм) или в образе действий (практический атеизм), как если бы Бога не было»⁹. Все другие виды атеизма рассматриваются в рамках этих двух типов. В ходе обсуждения проблемы атеизма на конгрессе данная классификация, намеченная еще на II Ватиканском соборе, получила свое подтверждение.

Выступая перед участниками конгресса, Иоанн Павел II подчеркивал, что наличие многочисленных и многообразных проявлений атеизма ставит перед теологами задачу их изучения. Папа призвал к осмыслению любых «явлений» атеизма «и в политически идеологизированном обществе, где теоретический атеизм находится у власти, и в идеологически нейтральном, подверженном практическому атеизму»¹⁰.

Особое внимание католические теологи уделяют изучению марксистского атеизма. Выделяя его различные аспекты, католические теологи расчленяют его на ряд видов – политический (или государственный) атеизм, научный, догматический, гуманистический.

Согласно взглядам одного из основоположников католической критики атеизма доминиканского священника, профессора теологии М. Рединга, атеизм – не наука, а политическая концепция, он не имеет философского обоснования и полностью подчинен реализации определенных политических целей. Католические идеологи представляли «политический атеизм» движением, направленным на уничтожение влияния религии и Церкви в обществе. Они утверждали, что в результате исторического развития сила социального воздействия христианских ценностей постепенно ослабевала, в итоге появились такие общественные системы, для которых главным стал нерелигиозный путь развития. Отличительной чертой «политического атеизма» является не только отрицание Бога, но и борьба против Него¹¹. Если уничтожение религии К. Маркс и Ф. Энгельс связывали с ликвидацией нищеты и эксплуатации, а В.И. Ленин – с необходимостью преодоления политического и экономического угнетения, то в условиях 80-х гг. XX в., по мнению теологов, коммунизм ведет борьбу «в духе так называемой партийности, имея в виду свои конечные политические цели» – сохранение существующего государственного строя¹².

⁹ Catholis Almanac: Huntington. Indiana, 1977. P. 350.

¹⁰ L'Osservatore Romano. 1980. 24. X.

¹¹ Ibid. 1980. 10. X.

¹² Ibid.

Идеологи католицизма считали, что сведение сферы влияния религии к воздействию на личность в социалистических странах того периода, исключение ее из области общественного управления делали верующих «гражданами второго сорта». Франческо Шкода в целях преодоления такого рода «несправедливости» предлагал предоставить религии более широкое поле деятельности, а марксистскому атеизму – отказаться от «претензий на научность» и идеологическую адекватность, допустить философский, идеологический и политический плюрализм, разрешить распространять религию всеми средствами пропаганды, включая средства массовой информации¹³.

«Политический атеизм» в католической интерпретации представляется явлением сиюминутного исторического свойства, обусловленным политическими потребностями социалистического государства. Он не может способствовать осуществлению справедливых экономических, социальных и политических требований, так как якобы лишен нравственной основы, этого главного «мерила» справедливости: «Поскольку атеизм питает свои корни мотивами, обусловленными определенной исторической эпохой, то, особенно в его ядовитой и эпидемической форме, он обречен на вымирание»¹⁴.

Католическая концепция «политического атеизма» являлась фальсификацией марксистского атеизма, извращением гуманистических основ, сознательным игнорированием его глубокого философского и научного содержания.

Основным методом католических теологов в отрицании научной природы марксистского атеизма являлось действие «от противного». Они доказывали научную несостоятельность атеизма, выдвигая тезис о полной гармонии между наукой и религией. Одновременно идеологи католицизма постулировали несовместимость марксистского атеизма и науки. Итальянский теолог Федерико Александрини, например, писал, что марксистский атеизм «претендует на научность, даже если, как это уже случалось, сама наука изобличает его и природа отвергает. Это означает, что он уже не рациональный факт, а почти мистическое явление»¹⁵.

Католические теологи утверждают, что поскольку наука сосредоточена на познании естественного, исследует только конечные природные явления, она имеет границы, за пределами которых лежит область сверхъестественного. В этом смысле католические теологи допускают определение атеизма как научного, чтобы подчеркнуть его ограниченность, неспособность постичь «высшую истину». Так, Джузеппе Руффино писал: «Научный атеизм называется так не потому, что он выработал научную теорию, а потому, что включает только научное видение мира»¹⁶.

Обращаясь к так называемому гуманистическому атеизму, католические теологи рассматривали его как разновидность религии, приписывая последней роль исконной поборницы человеческих прав и достоинств. По мнению католических

¹³ Ibid.

¹⁴ L'ateismo contemporaneo. Vol. III. Torino, 1969. P. 709.

¹⁵ L'Osservatore Romano. 1980. 19. X.

¹⁶ L'ateismo contemporaneo. Vol. I. Torino, 1967. P. 394.

теологов, гуманизм наиболее полно выражается в «коммунистическом атеизме» и является «частью социально-исторической программы, практики, которая стремится создать мир без Бога, против Бога и в конкуренции с ним. Марксистско-ленинский атеизм хочет короновать историческое развитие человечества царством человека на земле»¹⁷.

Считая марксистско-ленинский атеизм своим главным противником, Католическая Церковь оценивала его гуманистический потенциал, уделяла большое внимание выработке собственной интерпретации идей гуманизма. Для популяризации своей концепции предполагалось обратить самое пристальное внимание на человека, подробно изучать условия его жизни, потребности, интересы и на основе полученных результатов развивать всемерную деятельность по его формированию в религиозном духе. Как считали лидеры Католической Церкви, антропоцентрическая теория должна претворяться в жизнь в соответствии с решениями II Ватиканского собора.

Иоанн Павел II так характеризовал то время: «II Ватиканский собор, как мы справедливо считаем, открыл новую эпоху. Он перешел к эпохе углубленного познания человека... Церковь, осознавая свое великое достоинство и свое замечательное призвание во Христе, хочет пойти навстречу человеку. Церковь хочет ответить на вечные и вместе с тем насущные вопросы человеческого сердца и истории»¹⁸. Цель программы, которую, по мнению Папы, призвана выполнить Церковь, заключается в том, «чтобы направлять взор человека, ориентировать сознание и опыт всего человечества на тайну Христа, помочь всем людям освоить глубину искупления, осуществляющуюся в Иисусе Христе. Одновременно с этим затрагивается самая глубокая сфера человека. Мы хотим сказать, сфера сердца человека, его сознания, его жизни»¹⁹.

Ставя своей целью формирование современного человека в религиозном духе, католические деятели видят задачу в том, чтобы способствовать его «освобождению» от несправедливых экономических, политических и социальных условий, чтобы преодолеть «отчуждающие» его силы. Они считают, что духовные, этические ценности должны превалировать над материальными, и только тогда личность может получить полное, истинное освобождение. Иначе человек становится «рабом вещей, рабом экономических систем, рабом производства, рабом продуктов собственного труда»²⁰.

По мнению богословов, в этом смысле особенно опасны научный атеизм, в котором они видят лишь проявление экономического детерминизма, и признание классовой борьбы как основы социального преобразования. Одновременно отрицается духовная и гуманистическая сущность атеизма, его направленность на полное и всестороннее освобождение человека. Иоанн Павел II подчеркивал: несмотря на то что марксизм несет человеку экономическое раскрепощение, марк-

¹⁷ L'Osservatore Romano. 1980. 10. X.

¹⁸ Ibid. 1979. 4–5. VI.

¹⁹ Redemptor hominis. § 10.

²⁰ Ibid. § 16.

систский атеистический гуманизм не может дать полного освобождения, поскольку он игнорирует духовную динамику, истинные, высшие ценности. В результате человек оказывается поработанным экономическими связями: «Цивилизация с чисто материалистическим профилем осуждает человека на подобное рабство»²¹.

Во время визита в Бразилию в июле 1980 г. Иоанн Павел II охарактеризовал классовую борьбу как «внутреннюю угрозу обществу», подчеркнув, что «это не тот путь, который ведет к общественному порядку, потому что он влечет за собой риск создания противоречивых условий, новых ситуаций, порождающих несправедливость»²². Осуждая классовую борьбу, он сказал, что надо стремиться к иным, «достойным» формам борьбы за социальную справедливость, под которыми имеются в виду религиозно мотивированные действия, в чем и состоит «христианская формула созидания нового общества»²³.

Следовательно, в достаточно замаскированном виде католицизм осуждает научный атеизм, представляя его опасностью, грозящей современному человеку.

Изучение конкретных исторических условий, о котором так много говорят католические теологи, означает прежде всего поиск возможностей для того, чтобы органично вписаться в современную действительность. Их старания направлены не просто на доказательство необходимости и правомерности существования религии в мире, но на обоснование положения о ее примате. Эту идею богословы стремятся привить и углубить в сознании каждого человека. Призыв обратиться к человеку связан с требованием искать пути не только к верующим, но и ко всем «инакомыслящим». Каждый человек должен стать предметом самого пристального внимания Церкви. Как указано в энциклике «Редemptor hominis», «речь идет не об “абстрактном” человеке, а о реальном, “конкретном”, историческом»²⁴. Иоанн Павел II призывал Церковь к тому, чтобы прислушаться и заговорить со всеми, вести диалог и при этом проявлять «умение отыскать и узнать, что хорошего и позитивного может быть у тех, кто имеет представления, отличные от наших, и кто, имея добрые намерения, искренне ошибается»²⁵.

Деятельность католических идеологов по изучению «положительных» сторон научного атеизма, разумеется, не носит альтруистического характера. Раскрывая позитивное содержание атеизма, католические теологи пытаются связать его функции с миссией Церкви, проводят аналогии между миссионерством верующих и деятельностью атеистов, якобы имеющих одинаковые цели. В качестве логического завершения подобных рассуждений они выдвинули идею о том, что противопоставление «атеист – верующий» является ложным, поскольку «поиск пути к освобождению» человека, истинной справедливости для него, во имя которой

²¹ Ibid.

²² L'Osservatore Romano. 1980. 11. VII.

²³ Ibid.

²⁴ Redemptor hominis. § 13.

²⁵ L'Osservatore Romano. 1979. 9. VI.

отрицается религия, ведется борьба против нее, может быть понят как стремление к истине и к бесклассовому обществу²⁶.

Такого рода логика приводит отнюдь не к выводу о единстве атеистов и верующих в борьбе за справедливое общество, а к фальсификации мировоззренческих атеистических представлений, к подчинению человека Богу.

Деятельность Церкви, по мнению Папы, должна касаться «всех культур, всех идеологий, всех людей доброй воли»²⁷. Следовательно, в планы идеологов католицизма входит изучение мировоззрения не только верующих, но и атеистов. Эта поставленная II Ватиканским собором задача диктовалась необходимостью постоянного приспособления Церкви к развитию современного общества, поэтому для повышения эффективности методов религиозного воздействия теоретики католицизма считают обязательным включение атеизма в сферу своих исследований. Определяя задачи Церкви в деле противодействия атеизму, видный немецкий католический богослов Карл Ранер указывал на необходимость продолжать диалог в соответствии с рекомендациями II Ватиканского собора, направить усилия на работу с атеистами, поскольку Церковь объявляет себя спасительницей атеистов, допуская их «невиновность» в своем «грехе», бороться всеми средствами против атеизма, для чего изучать его, обнаруживать его «ошибочность», с одной стороны, и, с другой стороны, – укреплять теизм²⁸.

Методы обращения католических теологов к проблеме современного атеизма свидетельствуют о глубоком кризисе религии, стремлении найти пути противодействия атеизму. С точки зрения научного атеизма они представляют интерес как проявление идейного кризиса религии в целом и католической теологии в частности, требуют от марксистов последовательной и аргументированной критики.

© Мазалова В.П., 1981

© Мазалова В.П., 2009

²⁶ Ibid. 1980. 19. X.

²⁷ Redemptor hominis. § 12.

²⁸ L'Osservatore Romano. 1980. 6. XI.



Исследования
конкретных религий:
протестантизм

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ СОВРЕМЕННОГО МИРА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ «НОВОЙ ТЕОЛОГИИ» (на материалах США)*¹

Глубокие преобразования, которые переживает современное общество, оказывают существенное воздействие на сознание масс верующих, ослабляя влияние на него религии и Церкви и обращая внимание людей к проблемам действительного мира. На процесс секуляризации как компонент общественного прогресса оказывает огромное влияние научно-техническая революция. Развитие науки и техники ставит религию в весьма трудное положение. Все более обнажается несостоятельность библейских представлений о мире, но религия не может отказаться от своих основных «богооткровенных истин», чтобы не признать своей полной несостоятельности. В то же время, защищая традиционное учение, она рискует потерять влияние в современном секуляризованном мире.

Возникшая дилемма поставила перед богословием двойственную задачу. Теология, по определению американского протестантского теоретика К. Котена, должна утверждать истинность христианского откровения (керигматическая задача) и интерпретировать его заново для каждого нового поколения (апологетическая задача)¹.

Необходимость отвечать жизненным запросам общества, меняющимся ценностям, современному сознанию побуждает theologов все больше отходить от традиционного христианства. При этом обнаруживаются преимущественно два подхода в оценке социальных явлений, связанных с научно-технической революцией и способствующих развитию секуляризации: «один трактует научно-техническое развитие как «демонический феномен» поставивший уже под угрозу само существование человека, другой – интерпретирует его как продолжаемое человеком творение, начатое и завещанное ему Богом»².

Протестантские теологи до второй половины XX в. в целом отрицали влияние научно-технического прогресса на общество, однако затем некоторые из них начали предпринимать попытки к изменению прежней позиции. Борьба религии

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1976. Вып. 19. С. 213–228.

¹ *Caithen K.* Science, Secularization and God: Toward a Theology of the Future. Nashville. N.Y., 1969. P. 76.

² *Гараджа В.И.* Научно-техническое развитие и самоутверждение человека / Наука, техника и человек, философские проблемы» (доклады и сообщения). М., 1973. С. 194.

против науки стала принимать завуалированную форму. Религия концентрирует свое внимание на этических проблемах, возникающих в ходе научно-технического развития, пытается использовать противоречивость его социальных последствий в западном обществе для доказательства того, что решение проблем современного социального развития лежит за пределами человеческих возможностей и только религия способна разрешить их. Поэтому теология стремится «использовать светское понимание современного общества для определения проблем, необходимых теологическому сознанию»³. Таким образом, борьба с научным знанием модернизирует традиционную систему религиозных взглядов на мир.

Журнал Американской академии политических и социальных наук пишет, что предпосылками к подъему религиозного антитрадиционализма являются «...растущая тяга к натурализму и секуляризму, которая делает людей подозрительными к доктринам, предполагающим что-либо сверхъестественное или допускающим Божественное вмешательство в природный порядок; растущая осведомленность американцев в огромных противоречиях американской жизни; растущее сомнение в способности духовных, политических, социальных и учебных учреждений исправить современные противоречия»⁴. Наука и техника настолько ошутимо вошли в жизнь современного общества и произвели такую глубокую революцию в сознании людей, что участие «Божественных истин» в объяснении не раскрытых наукой явлений сведено в настоящее время к минимуму. Это учитывают современные теологи любых направлений.

Одним из модернистских направлений в современном протестантизме в США является так называемая новая теология, или теология «мертвого Бога». Ее развили в начале 60-х гг. XX в. Г. Ваганян, Т. Альтицер, В. Гамильтон, Г. Кокс и др. Они открыто признали никчемность традиционной христианской религии для «секулярного» мира и смерть Бога христианской традиции⁵.

Теологию «смерти Бога» часто называют радикальной за ее коренное отрицание традиционного христианского Бога, отход от традиционного христианства. Начало этой теологии положил немецкий протестантский теолог Рудольф Бульман своим требованием «демифологизации христианства». У истоков «новой теологии» стояло и «безрелигиозное христианство» немецкого протестантского богослова и церковного деятеля Дитриха Бонхеффера, оказавшего большое влияние на ее формирование. Одним из первых интерпретаторов названных теологов стал Г. Ваганян, опубликовавший в 1961 г. книгу под названием «Смерть Бога»⁶. Основные положения радикальной теологии были изложены в книге англиканского епископа Д. Робинсона «Честен перед Богом»⁷.

³ World Conference on Church and Society: Official report. Geneva, 1966. July 12–26; World Concil of Churches. Geneva, 1967. P. 40.

⁴ The Annals of the American Academy of Political and Social Science. 1970. January. № 387. P. 7–8.

⁵ Подробнее см.: *Гараджа В.И.* Кризис современного протестантизма и поиски «новой теологии». М., 1973; *Угринович Д.М.* Критика теологических концепций «мертвого Бога». М., 1973.

⁶ *Vahanian G.* The Death of God. N.Y., 1961.

⁷ *John A.T. Robinson.* Honest to God. Philadelphia, 1963.

Радикальные теологи заявляли, что их учение является специфическим продуктом середины XX в., способным существовать в период крушения христианского мира, и что оно отражает «ситуацию христианской жизни в почти полностью секуляризованном обществе»⁸. Они считали, что восприняли от Тиллиха «умение вести жизненный диалог с действительным миром».

Сторонники радикальной теологии пытались дать религиозную интерпретацию новых явлений в американском обществе. Как отмечал Г. Лоудин в своей книге «Жертвы культуры»⁹, общей тенденцией теологов XX в. являются попытка объяснить разрушение старых форм сознания и стремление обновить возможности этих форм. Этой же тактики придерживаются и радикальные теологи.

В своей интерпретации религии они по-прежнему преследуют цель ее защиты, поэтому задача действительного анализа влияния научно-технического развития на общество ими не ставится. Их интересуют лишь особенности этого процесса, затрагивающие сферы религиозного сознания. Теологи стремятся предложить массовому сознанию новое религиозное содержание, соотнесенное с образом жизни современного человека.

Наиболее важным следствием влияния науки и техники на общество новые теологи считают развитие секуляризации. В своей книге «Секулярный город» Г. Кокс дает определение секуляризации как почти необратимого исторического процесса, в котором общество освобождается от опеки религиозного контроля и метафизического взгляда на мир¹⁰. В его понимании этот процесс, механически освобождая сознание общества от прежних религиозных ценностей, «знаменует зловещее отступление от библейских категорий».

Но помимо освобождения общества от религии секуляризация несет в себе и закрепление в сознании и поведении людей нерелигиозных норм и ценностей. Кокс не определил того, что вносит секуляризация в жизнь современного общества взамен отброшенного. Он писал об относительности религиозных ценностей, поскольку ценностные системы, подобно государствам и цивилизациям, приходят и уходят. Общество само изобретает ценности взамен утраченных. Ответственность за появление новых ценностей лежит на человеке. Секуляризация – это освободительное развитие, оно очищает сознание современного человека от традиционной религии. Поэтому процесс секуляризации надо считать желательным и поддерживать его¹¹.

По мнению К. Котена, современный человек становится секулярным по мере того, как утрачивает интерес ко всему, что не определяет его жизнь в этом мире¹².

Видимо, и религия входит в этот разряд. И Кокс и Котен используют понятие «секуляризм». У первого это идеология, выполняющая функции новой религии

⁸ Altiser T.Y.Y., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God. Great Britain: Pinguin books. 1968. P. 16.

⁹ Laudin H. Victims of Culture. Columbus, Ohio, 1973. P. 74.

¹⁰ См.: Cox H. The Secular City. N.Y., 1969. P. 18.

¹¹ См.: Там же. P. 31.

¹² Cauthen K. Science, Secularization and God: Toward a Theology of the Future. P. 32.

и угрожающая свободе человека, которую ему принесла секуляризация¹³. У второго «секуляризм» является вершиной секуляризации и утверждает радикальную автономию человека, но при этом человек обретает такое видение мира, которое отвергает его в беспомощное состояние, предоставляет его самому себе. У Кокса «секуляризм» лишает человека свободы, у Котена он настолько освобождает человека, что делает его беспомощным. Оба протестантских автора озабочены приходом секуляризма и считают, что задача теологии – помочь секулярному человеку обрести новую веру. Поэтому Котен, например, считает, что теология должна быть направлена в будущее, т.е. стать теологией надежды¹⁴.

Несмотря на различие мнений о развитии секуляризации, реальность этого процесса в западном обществе признается и теологами, и служителями культа. Как писал Д.М. Угринович, американские социологи-религиоведы считают особенностью секуляризации в США не оттеснение религиозных организаций на периферию социальной жизни, как это происходит в Европе, а секуляризацию самих религиозных организаций, которые ставят в центр своей деятельности светские, нерелигиозные интересы и формы поведения. Религиозность американцев становится «религиозностью без религии»¹⁵.

Подобным образом радикальные теологи считают новую эру временем все более ускоряющегося процесса секуляризации, растущего бессилия религии, конца особой привилегии для религиозных деятелей и религиозных институтов, новых форм технологии, массовых средств информации, большой опасности и большого эксперимента. Мир, по их мнению, все менее рассматривает религиозные нормы как основу своей морали, религия для одних представляет собой хобби, для других отождествляется с национальным или этническим, третьим доставляет эстетическое наслаждение. И только для некоторых она по-прежнему составляет систему личных ценностей¹⁶.

Так оценивают новые теологи положение традиционного христианства в секуляризованном обществе, но это вовсе не означает того, что они отрицают необходимость религии вообще или признают ее исчезновение. Что касается секуляризации, то она, по их мнению, не угрожает современной религии, она просто «срезает под корень» традиционную религию¹⁷, а новая религия пока «пребывает в молчании, так как смерть Бога христианской традиции говорит лишь об «ощущении отсутствия Бога», но не об «отсутствии ощущения Бога»»¹⁸.

Жизнь современного христианина является выходом в мир и обращением к проблемам этого мира. Гамильтон писал, что современный протестант не имеет Бога, не имеет веры в Бога и утверждает как смерть Бога, так и смерть всех форм теизма. Теологам необходимо более внимательно подходить к двум моментам се-

¹³ См.: Cox H. The Secular City. P. 18.

¹⁴ См.: Cauthen K. Science, Secularization and God: Toward a Theology of the Future. P. 222.

¹⁵ См.: Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973. С. 148.

¹⁶ Altizer T.Y.Y., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God. P. 119.

¹⁷ Cox H. The Secular City. P. 2.

¹⁸ Altizer T.Y.Y., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God. P. 49–50.

куляризации: уходу от Бога и религии и уходу к миру¹⁹. В период ожидания нового Бога у христиан есть место для существования в этом мире: «Оно находится не перед алтарем, а среди людей, в городе, в необходимости быть рядом со своим братом»²⁰. Поэтому христианская жизнь, этика, любовь по-прежнему являются значимыми для общества, как считают они. Создание новой, единой для человеческого общества религии будет способствовать дальнейшему его развитию. Более того, единственным средством достижения идеального общества они считают утверждение в современном мире принципов религиозной морали. Таким образом, современное христианство осмысливается новыми теологами как сила, стимулирующая социальный прогресс.

Под влиянием научно-технического развития изменяется образ жизни современного человека. В американском обществе это выражается, по мнению Кокса, в факте урбанизации. Кокс понимал ее как социальную структуру общества со множеством функциональных отношений, ведущих к обезличенности человеческих отношений. Один индивид видит в другом лишь носителя определенной функции, подобно вещам, окружающим его. Критерием социального прогресса Кокс считал степень осложнения структуры человеческого сообщества, которое прошло в своем развитии три стадии: племя, город, метрополию. Технологический метрополис как высшая ступень сообщества людей стал возможен лишь при современном развитии науки и техники.

Человечество вступило в пору развития «технополиса», конгломерата технологических и политических структур. По мнению Кокса, основным объединяющим принципом современного общества является его организация, которая объединяет и контролирует людей с помощью «гигантского распределительного щита», искусного изобретения человечества, порождающего такую сторону городской жизни, как анонимность. Вторая сторона жизни людей в метрополисе – мобильность, постоянные территориальные и социальные перемещения. Стиль городской жизни включает в себя такие элементы, как прагматизм и отсутствие религиозности, так как ритм жизни в современном городе заставляет человека заботиться лишь о практических, земных делах, а не о потустороннем мире. В связи с особенностями городской жизни современный человек имеет безличные отношения со множеством людей, но позволяет себе иметь ограниченное количество личных контактов. Он не желает иметь таковые с соседями, у него нет на это времени. Он – прагматик и подчиняет свое поведение принципу максимального извлечения пользы. В общей системе человек утрачивает свои личные черты; происходит «утрата индивидуальности», «исчезновение самого себя»²¹. Большая мобильность лишает человека прежней патриархальной общины. Для деятельности Церквей это представляет опасность лишиться прихожан, поскольку деперсонализация городской жизни разрушает

¹⁹ См. *ibid.* P. 42.

²⁰ Cox H. *The Secular City*. P. 231–232.

²¹ *Ibid.* P. 34.

церковные общины и влияет на массовое религиозное сознание в отрицательном для религии плане.

Жестокость капиталистической действительности представлялась Коксу через стиль жизни «секулярного города» как неизбежный этап в человеческой цивилизации. В отличие от многих теологов, отвергающих такой стиль как угрозу разрушить остатки веры, он призывал христиан принять этот образ жизни как проявление Божественной мудрости.

Процесс урбанизации, происходящий во всем мире, имеет характерные черты: нивелировку норм общежития, стандартизацию привычек и вкусов, потребления и поведения, углубляющуюся технизацию быта, труда, культуры. Этот процесс ведет и к формированию мышления человека, включенного в напряженный ритм жизни насыщенного техникой общества²². В условиях капитализма этот процесс имеет своим отрицательным последствием то, что западные идеологи называют «стандартизацией» современной жизни, якобы порождаемой прогрессом техники. Одним из последствий такой стандартизации является «глубокое неуважение к личности, осмеливающейся самостоятельно мыслить...»²³. Современный американский образ жизни породил разобщенность, одинокое существование, «потерю самого себя». Культура, сведенная до уровня коммерческих стандартов, оказывает на потребителя тлетворное влияние. «Потребление» религии тоже является необходимым компонентом этого образа жизни. «Американский образ жизни с его системой ценностей, норм, идеалов, представлений стал содержанием религии современного американца»²⁴.

В капиталистическом обществе человек чувствует себя подчиненным каким-то невидимым для него и неумолимым силам, которые рожают неустойчивость жизни общества, тревогу за будущее. Он не ощущает себя хозяином окружающего его мира. Как писал Ф. Энгельс, «в современном буржуазном обществе над людьми господствуют, как какая-то чуждая сила, ими же самими созданные экономические отношения, ими же самими произведенные средства производства»²⁵. Такое положение человека не только не устраняет причин существования религии, но, напротив, создает потребность в религиозном утешении. «...Так как бытие религии есть бытие несовершенства, то источник этого несовершенства надо искать лишь в *сущности* самого государства. Религия для нас уже не *причина* мирской ограниченности, а лишь ее *проявление*. Поэтому мы объясняем религиозные пути свободных граждан государства их мирскими путями»²⁶, – так К. Маркс характеризовал причину сохранения религии в капиталистическом обществе.

Бесчеловечная сущность западного «технологического общества» не лежит на поверхности, и поэтому многие его члены во всех жизненных бедах, таких, как

²² См.: Научно-техническая революция и общество». М., 1973. С. 72–73.

²³ Козин М.Р. Американская мысль. М., 1958. С. 44.

²⁴ См.: Современная буржуазная идеология в США. М., 1967. С. 187–188.

²⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 329.

²⁶ Там же. Соч. Т. 1. С. 388.

инфляция, безработица, рост преступности, расовые проблемы, обвиняют науку и технику. Г. Кокс не делал подобного вывода, но он писал о «неприятном положении», в котором американское общество находится по той причине, что научные достижения и научные исследования стремительно ввели его в такую цивилизацию, к которой и политические, и культурные институты оказались неподготовленными. Он писал: «Мы опрометчиво мчимся от производственной линии к линейному компьютеру, от труда к ценностям досуга, от индустриального к автоматизированному обществу, а наши политические процессы, так же как наши культурные и религиозные символы, все еще отражают прошлое, дотехническое общество»²⁷. Следовательно, по мнению Кокса, достаточно подтянуть уровень политики, культуры и религии до уровня современной технологии, чтобы исчезло «неприятное состояние общества», а для этого необходимо создать новую «революционную теорию» и «теологию революции». Таким образом, Г. Кокс игнорирует коренные противоречия капиталистического строя, сводя кризисное состояние американского общества к простому несоответствию между техническим и политическим компонентами технополиса. Хорошим опровержением этой точки зрения может служить вывод Н. Винера, сделанный им в книге «Творец и робот»: «Грехопадение нашего времени в том, что магические силы современной автоматизации служат для получения еще больших прибылей или используются в целях развязывания ядерной войны с ее апокалиптическими ужасами»²⁸.

Указанная специфика современного буржуазного общества предъявляет определенные требования к его членам. Основным качеством современного человека становится прагматизм, поскольку «для американского дельца успех является жизненным религиозным призванием»²⁹. Далеко не каждый способен выжить в условиях капитализма: ведь общество, разделенное на антагонистические классы, не устраняет социальную придавленность своих граждан. Естественно, что Кокс не может предложить человеку, «если он желает остаться человеком и не быть раздавленным силами истории», ничего, кроме «ответственного использования власти»³⁰. Предлагаемые Коксом меры преодоления противоречий американского общества, заключающиеся в необходимости «вплетания политической упряжи в управление и контроль за техническими центрами», не устраняют сущности противоречий капитализма. Для их разрешения нужна революция в производственных отношениях общества, а не только в политике.

В отличие от многих протестантских теологов, пессимистически оценивающих влияние научно-технической революции на общество, Кокс считал, что не следует тревожиться за судьбы мира, если человек примет на себя «зрелую ответственность» за все дела в урбанизированном обществе, так как урбанизация представляет собой попытку человека «прийти к соглашению с новой исторической

²⁷ Cox H. The Secular City. P. 99–100.

²⁸ Винер Н. Творец и робот. М., 1966. С. 62–63.

²⁹ Cox H. The Secular City. P. 59.

³⁰ Ibid. P. 101.

реальностью»³¹. Выступая на Втором Всехристианском мирном конгрессе в Праге, он отмечал, что «современная научная техника не просто «инструмент», который можно использовать как на добро, так и во зло, но и созидательная сила в области культуры, определяющая наше мировоззрение»³². Кокс был прав, когда говорил об ответственности человека за окружающий мир, а эта ответственность может проявить себя только в обществе. Однако едва ли можно ждать ответственного поведения от капиталиста, который в погоне за прибылью и в борьбе с конкурентами берет на вооружение самую передовую науку и технику и использует их в полной мере, не заботясь об интересах своих собратьев, к чему призывают новые теологи. Поэтому неслучайно в докладе рабочей группы, которой руководил Г. Кокс на Женевской конференции «Церковь и общество», было заметно стремление снова обратиться к Богу, который «все еще призывает человека к господству над планетой, к планируемому и ответственному контролю за технологией»³³.

Социальные процессы, развивающиеся под воздействием научно-технической революции, носят глобальный характер и могут влиять на судьбы всего мира. Чтобы направлять их в нужное русло, Кокс призывал Церкви считать своей главной обязанностью в секуляризованном мире вести борьбу с кризисными социальными явлениями. Деятельность современных Церквей, по его убеждению, должна принимать новые формы, которые соответствовали бы усиливающемуся плюрализму современного американского общества. Церковь должна действовать в таких социальных структурах, как деловые группы, институты средств информации, «сообщества по потребностям» (например, наркоманы). Соответствуя стилю жизни современного общества, она должна быть мобильной, формы ее деятельности могут часто меняться³⁴. Действительно, американская Церковь стремится учитывать в своей деятельности особенности современного религиозного сознания, культурные потребности общества. Деятельность ее «во многом напоминает обычную клубную работу. Это своеобразный социальный центр общины, возникающий по существу во все местные дела. Чутко реагируя на рождаемые современными условиями жизни потребности общины, Церковь большое внимание уделяет культурно-просветительным мероприятиям... При многих протестантских церквях организованы советы и комиссии по социальным действиям и «человеческим отношениям»»³⁵.

Если прежде Церковь носила характер объединяющего и контролирующего института, то в условиях научно-технического развития, как считают новые теологи, эти функции переходят к экономическим и политическим структурам общества. «Церкви же приходится обращаться к другой сфере деятельности – к социальным проблемам современности»³⁶.

³¹ Ibid. P. 106–107.

³² Журнал Московской патриархии (далее ЖМП). 1964. № 12. С. 45.

³³ World Conference on Church and Society: Official report. P. 181.

³⁴ Cox H. The Secular City. P. 141.

³⁵ Современная буржуазная идеология в США. С. 184.

³⁶ Cox H. The Secular City. P. 91.

Теологи отдают себе отчет в том, что сознание и поведение современного верующего все больше направляются темными проблемами, все в большей степени включают в себе отношение к новым ценностям, и это – неизбежное следствие влияния науки и техники. В США это наглядно проявилось в том, что на смену «религиозному буму» 50-х гг. XX в. в 60-х гг. пришел заметный спад религиозности не столько в плане уменьшения числа верующих, сколько в плане дальнейшего «размывания» различий между вероисповеданиями и попытках выхода за пределы христианства, обращения к «экзотическим», преимущественно восточным культам и вероисповеданиям, приспособленным для американского потребителя³⁷.

Кокс писал, что ценности современного человека больше не являются непосредственным выражением Божественной воли. По его мнению, ускоряющаяся релятивизация ценностей ставит современных людей и современное общество в сложное положение. Они должны жить сознанием того, что их этические правила покажутся старомодными уже для их потомков, хотя прежняя этика могла существовать не одно столетие. Секуляризация свидетельствует об относительности человеческих ценностей³⁸. Есть опасность, что это может привести к нигилизму и анархизму. Кроме того, «релятивизация ценностей выбивает почву из-под ног многих людей. Она расплавляет пасту традиционного общественного сцепления, и вещи начинают рассыпаться по сторонам»³⁹. Под «пастой общественного сцепления» Кокс подразумевал нравственные «ценности» христианства. Таким образом, с «десакрализацией» морали исчезает объединяющий принцип для человеческого общества, возрастает его плюрализм.

Кокс не одинок в своих выводах. Существовавшие всегда относительность и изменчивость моральных норм и ценностей, которые ярче проявляются с ускорением социальных процессов, вызываемых научно-технической революцией, давали и дают теологам повод к отрицанию нравственных ценностей в общем понимании, к утверждению существования только религиозно-нравственных ценностей. Многие христианские богословы настойчиво доказывают, что безрелигиозное нравственное сознание не может породить никаких добрых стремлений у людей, обрекает их на бесцельное существование, так как цель человека – это Бог. В секулярном обществе якобы больше не существует ограничений в поведении человека, поскольку таким ограничением прежде служила религиозная мораль. Каждый человек волен искать свою собственную веру и делать собственные предположения о цели бытия. Это создает опасность абсолютизации современным человеком, освободившимся от магических, религиозных или идеологических взглядов на мир, других аспектов секулярной жизни, таких как национализм, мотивы прибыли, рационализм, социальное планирование и другие новые «молохи» современности⁴⁰.

³⁷ См.: Современная буржуазная идеология в США. С. 180–181.

³⁸ См.: Cox H. The Secular City. P. 26.

³⁹ Ibid. P. 30.

⁴⁰ См.: World Conference on Church and Society: Official Report. P. 158–159.

Мнение, что религия является основой морали, широко распространено среди верующих и является их главным аргументом против «безбожного мира». Марксизм, учитывая диалектику соотношения устойчивого и изменяющегося в сознании людей, утверждает, что искаженные представления о ценностях человека соответствуют антагонистическим отношениям буржуазного общества, где «отчуждение человека, его труда, ума, таланта, деятельности его воображения с последующим использованием продуктов отчуждения против самого человека смещает все ценности»⁴¹.

Секуляризация массового религиозного сознания заставляет теологов задумываться над модернизацией даже основного символа религии – понятия Бога. Более полно эта проблема поставлена у Ваганяна, Альтицера и Гамильтона. Основная функция любой теологии – утверждать бытие Бога, поэтому и радикальная теология, объявив «смерть» Бога христианской традиции, стремится найти путь к новому Богу. Как отмечали в предисловии к своей книге Альтицер и Гамильтон, даже если их теология окажется в тупике, она уже «сделала одну полезную вещь на американской земле – выработала повестку дня теологической деятельности на будущее»⁴².

На повестке дня – попытки решить проблему Бога. Радикальные теологи не могут предложить ничего определенного относительно «ожидаемого, истинного Бога». Они предполагают, что истинный Бог придет в несколько другой роли, чем Бог христианской традиции, считавшийся творцом мира. Как пишет Кокс, в период временного отсутствия Бога нужно жить любовью и служением своему ближнему⁴³. Так, христианская заповедь любви к ближнему во имя Бога трансформируется в призыв радикальных теологов к секулярному человеку современной Америки, однако призыв о любви к ближнему в обществе с антагонистическими отношениями не имеет смысла. По словам Ч. Рейча, «Америка – это гигантская, вызывающая ужас антиобщина... Подозрительность, конкуренция, враждебность, страх вытеснили теплоту дружеских отношений, которые всегда служили человеку защитой от всякого рода невзгод внешнего мира»⁴⁴.

Радикальное отрицание христианского Бога вовсе не означает полного отрицания теологами этого направления возможности существования Бога, хотя они сами называют свою позицию «атеистической»⁴⁵. Тем не менее, по мнению Альтицера и Гамильтона, «радикальное отрицание стало радикальным утверждением; но если отрицательный момент есть отрицание Бога, то положительным моментом должно быть в конце концов утверждение Бога, Бога выше христианского, выше Бога исторической Церкви, выше всего того, что христианский мир знал как Бога. Истинный диалектический образ Бога (или Царства Бога) появится только после

⁴¹ Анисимов С. Ф. Ценности реальные и мнимые. М., 1970. С. 168.

⁴² Altizer T.Y.Y., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God. P. 10.

⁴³ См.: Cox H. The Secular City. P. 234.

⁴⁴ Рейч Ч. Молодая Америка // Мировая экономика и международные отношения. 1971. № 10. С. 115.

⁴⁵ См.: Altizer T.Y.Y., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God. P. 13.

наиболее радикального отрицания, сможет возродиться только на могиле Бога, который был символом превосходства над бытием»⁴⁶. Современный человек не знает веры, так как существовать в наше время – значит существовать в «хаотической свободе», где человек может сам избрать себе веру⁴⁷.

В этих суждениях радикальные теологи в обобщенном виде выражают умонастроение современных верующих, превратно объясняют факт их безразличия к ценностям религии. Наглядное представление об отношении американцев к религии дают такие цифры. По результатам опроса верующих в 1957 г. мнение о снижении влияния религии в американском обществе высказали 14% опрошенных, а в 1968 г. это мнение разделяли уже 67%⁴⁸. Поэтому теология, провозгласившая в 60-х гг. XX в. «смерть Бога», стала «модной» концепцией, и книги новых теологов расходятся, как «бестселлеры».

Отражая содержание массового религиозного сознания в американском обществе, радикальная теология являет собой яркий пример глубоких противоречий между ценностями и установками современного человека и традиционными религиозными ценностями. Если Кокс оптимистически оценивал влияние науки и техники на общество, то Альтицер и Гамильтон считали, что современная технизированная Америка стала «тем олицетворением отчуждения и дегуманизации, которые являются проклятием существования в высокотехнизированном и урбанизированном обществе»⁴⁹. Их оценка совпадает с общей позицией протестантских теологов, которые приписывают научно-техническому прогрессу пороки, присущие самому капиталистическому обществу. Марксизм же утверждает, что невозможно объяснить явления, происходящие в обществе под влиянием научно-технической революции, только технико-экономическими факторами, только с точки зрения развития пауки. Для этого необходим анализ тех социальных условий, в которых она развивается.

Радикальные теологи предприняли попытку осознать и оценить место христианского мировоззрения в эпоху научно-технической революции и найти выход из кризисного состояния религии. Однако степень влияния религии на общество зависит прежде всего от того, «насколько она оказывается созвучной непосредственным переживаниям и превратному социальному опыту людей»⁵⁰, поэтому «новая теология» допускает некоторое сближение религиозного и светского сознания: человеку, для которого «Бог умер», она стремится предложить более подходящий образ Бога.

«Новая теология» в рассматриваемый период еще не стала цельным движением, сравнимым с предшествующим ей либеральным и неоортодоксальным протестантизмом. Сами новые теологи признают, что радикальная теология является

⁴⁶ Ibid. P. 107.

⁴⁷ См. ibid. P. 109.

⁴⁸ См.: Угринович Д.М. Критика теологических концепций «мертвого Бога». М., 1973. С. 44.

⁴⁹ Altizer T.Y.Y., W. Hamilton. Radical Theology and the Death of God. P. 28.

⁵⁰ Человек в социалистическом и буржуазном обществе: Материалы симпозиума. Вып. 2. М., 1966. С. 13–14.

экспериментальной, делающей попытку представить новую форму христианства – без веры в Бога. Они считают, что их теология привлекла внимание большей части интеллигенции и студенчества. Действительно, для сторонников контркультуры в США она оказалась заманчивой своим отрицанием христианской традиции, но в то же время она обнаружила неспособность новых теологов помочь освобождающемуся от традиционной религии сознанию, поэтому христианская жизнь не может быть принята молодежью как «перспектива, с которой можно стоять в стороне от современного мира и культурных ограничений»⁵¹. Американская национальная конференция по радикальной теологии, состоявшаяся в 1966 г., сделала вывод, что эта теология «не стала тем движением, которое по своему размаху и влиянию могло бы сравниться с неоортодоксией»⁵².

Тем не менее эта теология представляет интерес как модернистское течение, как ступень в эволюции протестантской теологии, отражает все нарастающий кризис последней. Она может рассматриваться и как итог этой эволюции: в ней по сути завершается развитие протестантской мысли, что свидетельствует об исторической обреченности религии. «Новая теология», хотя и считает кризис христианства явлением временным, в своем внутреннем развитии заходит в тупик, отражает процесс ослабления позиций религии в век научно-технической революции.

© Ватуева Л.Л., 1976

© Ватуева Л.Л., 2009

⁵¹ *Robert L. Johnson*. Counter Culture and the Vision of God. Minneapolis; Minnesota: Augsburg Publishing House., 1971. P. 153.

⁵² *Altizer T.Y.Y., Hamilton W.* Radical Theology and the Death of God. P. 9.

О СОДЕРЖАНИИ ПОНЯТИЯ «РЕЛИГИОЗНОЕ СЕКТАНТСТВО» В УСЛОВИЯХ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА^{*1}

Анализ процесса эволюции христианского сектантства в советском обществе предполагает в методологическом плане уточнение содержания понятий «секта», «сектантство», правомерности их применения в новых исторических условиях.

Обычно термином «религиозное сектантство» (от лат. *secta* – школа, учение и *sequor* – следую) в марксистском религиоведении принято обозначать совокупность различных религиозных групп, общин и объединений, отделившихся от господствующих направлений в буддизме, исламе, иудаизме, христианстве и других религиях и оппозиционно настроенных по отношению к ним¹. В классово антагонистическом обществе в оболочку религиозного сектантства облекался социально-политический протест народных низов (крестьянства, ремесленников и др.) против классового угнетения и освящавшей его господствующей Церкви.

Октябрьская революция и условия советского общества качественно изменили положение христианского сектантства. Оно не являлось более религиозной формой социально-политического протеста, лишилось порождавшей его социально-экономической и классовой основы, перестало быть орудием религиозной спекуляции в руках эксплуататорских классов и превратилось в социально-исторический, идеологический и психологический пережиток старого общества.

Коренным образом изменилось правовое положение сектантских организаций. Декретом «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви» было ликвидировано господствующее положение православия как государственной религии, покончено с притеснениями и преследованиями сектантов. Ст. 52 Конституции СССР гласила: «Гражданам СССР гарантируется свобода совести, то есть право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, отправлять религиозные культы или вести атеистиче-

^{*1} Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1979. Вып. 24. С. 14–41.

¹ См.: БСЭ. Т. 23. М., 1976. С. 189.

скую пропаганду. Возбуждение вражды и ненависти в связи с религиозными верованиями запрещается.

Церковь в СССР отделена от государства и школа – от Церкви»².

За годы советской власти произошли коренные изменения в политической ориентации и в социальном составе сектантских общин. Большинство верующих родилось и выросло уже после Октябрьской революции. Среди них не стало представителей эксплуататорских классов. Подавляющее большинство членов современных сектантских общин поддерживают внутреннюю и внешнюю политику государства. Отражая настроения рядовых верующих, руководители сектантских объединений и групп занимали лояльные позиции по отношению к советской власти. Все это вызывает необходимость уточнения содержания понятия «религиозное сектантство» применительно к условиям советского общества.

В советской научной и пропагандистской литературе существовали две точки зрения относительно возможности применения данного понятия. Первая исходила из представления, что секта – это тип религиозной организации, противопоставившей себя господствующей Церкви, в свое время оторвавшейся, отколовшейся от нее. Понятие «секта» определяется через понятие «господствующая Церковь».

Оценивая положение религиозных обществ в советском обществе, где нет господствующей Церкви, сторонники вышеизложенной точки зрения были склонны отказаться от использования понятий «секта», «сектантство» применительно к религиозным обществам, в прошлом именовавшимся сектами.

Согласно второй точке зрения при определении понятия «сектантство» следует исходить не из противопоставления сектантства господствующей Церкви, а из внутренней специфики сектантства как религиозно-общественного явления. Связь «секта – господствующая Церковь» не абсолютная, а относительная, характерная для определенных исторических условий.

В условиях советского общества использование понятий «сектантство», «секта» было правомерно, поскольку эти понятия утратили свой прежний, негативный смысл. Они сохранялись для характеристики конкретного типа религиозных организаций, для обозначения определенных религиозных явлений в условиях советской действительности.

Для того чтобы глубже уяснить специфику содержания понятий «секта», «Церковь» как типов религиозных организаций, рассмотрим, как эта проблема ставится и решается буржуазной социологией религии.

Одним из первых социологов, попытавшихся определить понятия «Церковь» и «секта», провести различие между этими двумя типами религиозных организаций, был М. Вебер, идеи которого оказали и продолжают оказывать большое влияние на современную социологию религии. Анализируя верование, этические принципы, организацию, формы социальной деятельности

² Конституция (Основной Закон) Союза Советских Социалистических Республик. М., 1978. С. 22.

протестантских сект XVI–XVII вв. в Европе и Америке (баптистов, квакеров, методистов), он попытался дать обобщенное понятие религиозной организации типа «секта» в отличие от «Церкви».

Наиболее существенные признаки «секты», которые отличают ее от «Церкви», сводятся, по мнению Вебера, к тому, что если, например, католическая Церковь выступает как «институт универсальной благодати», передающей ее верующим через обряды посвященными в сан священнослужителями, и принадлежность к Церкви определяется фактором рождения и крещения, то секта – это «союз избранных», «сообщество лично возрожденных людей», добровольно и сознательно вступивших в организацию. «Секта, – писал Вебер, – является волюнтаристическим объединением лишь достойных (по идее) в религиозно-этическом отношении людей, квалифицированных в качестве таковых и добровольно вступивших в это объединение при условии столь же добровольно данного там разрешения ввиду их доказанной религиозной избранности»³.

Для такого сообщества, как секта, характерны нравственный и религиозный элитаризм, сознание «кастового высокомерия». Секта – это союз людей, «получивших высшую религиозную аттестацию», а принадлежность к секте расценивается в качестве «нравственного аттестата личности». Для вступления в секту нужно доказать наличие определенных религиозных и нравственных качеств, с чем связан институт приближенных. Секта отличается спецификой отношения к окружающему миру (обществу, государству). Поведение сектанта, уклад его жизни характеризуются «мирским аскетизмом», отказом от авторитаризма, стремлением повиноваться больше Богу, нежели людям, религиозным индивидуализмом, чем и утверждается его избранность. Выступая как «сообщество лично верующих и возрожденных», секта практикует строгую, более суровую, чем в Церкви, нравственную дисциплину, которая поддерживается самими верующими; в Церкви же вопросы дисциплины находятся в руках духовных лиц, и она поддерживается авторитарными средствами.

Таким образом, Вебер называет следующие черты «секты»: избранничество на основе возрождения, нравственный и религиозный элитаризм, «мирской аскетизм» и организация, основанная на принципе добровольности членства и строгой дисциплине.

Близкую к М. Веберу точку зрения развивал и Э. Трельч в своем труде «Социальные учения христианских Церквей и групп». По его мнению, Церковь – это консервативная организация, в основном утверждающая мир, тяготеющая к универсализму. Секты в противоположность Церкви представляют собой относительно небольшие группы, стремящиеся к внутреннему совершенствованию своих членов, к личным связям между ними. Эти группы могут относиться к миру, государству, обществу безразлично, терпимо или враждебно. Секты отличаются интенсивной религиозностью и поэтому ограничены узким кругом

³ Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd. 1. Tübingen, 1922. S. 211.

членов, которые противопоставляют себя миру. «Секта – свободное объединение стойких и сознательных христиан, которые выступают как действительно возродившиеся, отделенные от мира, ограниченные узким кругом, подчеркивающие не милосердие, а закон и в своем кругу с большим или меньшим радикализмом осуществляющие христианский порядок жизни, преследуя всем этим цель продвижения к грядущему царству Божию и ожидания его»⁴.

Как видно из приведенного высказывания, Э. Трельч, подобно М. Веберу, выдвигал в качестве главных критериев, отличающих Церковь от секты, отношение к окружающему миру – соответственно одобрительное или отрицательное (враждебное) и форму организации – универсальную (обращенную ко всем) или замкнутую. Несмотря на некоторое различие концепций Вебера и Трельча, у них имеется много общего.

Схема, предложенная Вебером и Трельчем, страдает односторонностью и не может считаться всеобщей, хотя и указывает ряд действительно существующих, объективных формальных признаков секты как религиозной организации, которые не утратили своего значения и сегодня. Ограниченность «дихотомии» отмечают и сами социологи⁵. Они указывают прежде всего на то, что классическая схема выражает специфику религиозного развития протестантских сект в эпоху крушения феодализма и не может охватить все типы религиозных общностей, характерные для современного общества, в частности для США, где нет господствующей Церкви, процветает «религиозный плюрализм». «Многие Церкви, – пишет социолог из Нидерландов В. Годдийя, – расширили свои закосневшие институциональные рамки, а многие секты так утвердились, что приобрели многочисленные церковные признаки»⁶.

Как подчеркивал Д.М. Угринович, многие религиозные организации, возникшие как секты (методисты, баптисты и др.), утратили характерные черты сект, отмеченные М. Вебером и Э. Трельчем, например элитарность, замкнутость, стали массовыми организациями, изменили свое отношение к окружающему миру – отрицание сменилось принятием его, но еще не стали Церквями в полном смысле слова. Схема Вебера и Трельча «получилась слишком “жесткой”, игнорирующей возможность переходных форм от одного типа к другому», недостаточно учитывающей «специфику религиозных организаций, связанную с их местом в той или иной общественной системе»⁷.

Попытку преодолеть классическую схему Вебера–Трельча, отразить многообразие религиозных явлений, конкретизировать понятие секты и Церкви предпринял американский социолог Р. Нибур. Анализируя эволюцию протестантских обществ в условиях США, Нибур в своих трудах «Социальные истоки деноминационализма» и «Царство Бога в Америке» показал, что существо-

⁴ Troeltsch E. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen / Gesammelte Schriften von Ernst Troeltsch. Bd. 1. Tübingen, 1912. S. 967.

⁵ Wilson B.W., Bryen R. Religions sects: a sociological study. L., 1970. P. 24.

⁶ Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Sonderheft, 1962. S. 243.

⁷ См.: Угринович Д.М. Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973. С. 126, 127.

вание сект в чистом виде возможно лишь в одном поколении. С рождением второго поколения секты претерпевают трансформацию, приспосабливаются к обществу, утрачивают свой ригоризм, принцип добровольности, поскольку дети становятся членами общины помимо своей воли. Такие секты, приспособленные и рутинизированные, превращаются в своеобразную религиозную общность, названную Р. Нибуром деноминацией⁸.

Введение понятия «деноминация» определило новый подход к проблеме типологии религиозных объединений. Церковь и секта стали рассматриваться как различные моменты «в процессе институционализации, которому каждая религиозная группа подвергается неизбежно в современном секуляризованном обществе»⁹.

Американский социолог Г. Беккер в 1932 г., опираясь частично на работы Р. Нибура, предложил другую классификацию с использованием понятия «деноминация», ввел новый, «конструированный» тип религиозного объединения – культ. Согласно Г. Беккеру религиозные организации можно подразделить на четыре типа: «церковь», «секта», «деноминация» – секта на высшей стадии развития, на стадии уступок и компромисса с миром и, наконец, «культ», связанный с мистическим опытом¹⁰.

Другой американский социолог Г. Фауц предложил различать культ, секту, установившуюся секту (т.е. секту, не превратившуюся в деноминацию, но оставшуюся самостоятельной), деноминацию и Церковь¹¹.

Таким образом, исследование религиозной ситуации названными выше социологами привело к выделению новых типов религиозных объединений (деноминация, установившаяся секта, культ), к преодолению узости классической схемы Вебера–Трельча. Типизация, намеченная Фауцем и Беккером, с различными вариациями повторяется и другими западными социологами как светского, так и конфессионального направлений, при этом обнаруживается разнообразие и субъективизм оценок и мнений.

Несколько отличную концепцию развивал английский социолог Б. Уилсон, занимавшийся изучением проблем религиозного сектантства в буржуазном обществе. Для Уилсона «секты суть движения религиозного протеста, участники которых отделяют себя от других людей во всем, что касается их религиозных убеждений, практики и институтов, а часто и во многих других сферах жизни»¹².

Рассматривая сектантство как «важный социальный феномен, играющий значительную роль в общественной жизни», Уилсон подверг критике

⁸ Niebuhr H.R. The social sources of denominationalism. New Jersey, 1929. P. 17.

⁹ Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. S. 247.

¹⁰ См.: Becker H. Systematic Sociology on the Basis of the Beziehungslehre and Gebildelehre of Leopold von Wiese. N.Y., 1932. S. 624–628.

¹¹ См.: Pfauts H.W. The Sociology of Secularization: Religious groups // The American Journal of Sociology. 1955. № 61.

¹² Wilson B. Religion sects: A sociological study. [World University Library]. London, 1970. P. 7.

христианско-теологическую концепцию сектантства, согласно которой членом секты является тот, кто перестал придерживаться «ортодоксальной доктрины», а следовательно, «истинной» веры и «истинной» Церкви. По его мнению, религиозному сообществу типа секты присущи следующие характерные признаки: добровольность присоединения к организации, согласие с ее учением и системой догматов. Однако свободу выбора имеет и секта: она может принять в свои члены или отказать в приеме, поэтому членство в секте обусловлено наличием определенных качеств, которые должны быть выявлены посредством испытания, проверки. Человеку надо заслужить членство в организации.

Уилсон отметил специфическое для сектантов ощущение внутренней сплоченности, внутреннего духовного родства. Такое своеобразное «мы-чувство» ставит сектантов в противоположность всем другим. Это чувство опирается на сознание своей сопричастности к «истинной вере».

Секта требует полной, сознательной, безоговорочной преданности от своих членов, выполнения религиозного долга. Особенностью секты становится элитаризм, чувство избранности, основанное на сознании, что именно она владеет истинным учением о путях спасения и достижения полного блаженства.

Сектант отождествляет с сектой преданность пути, который он выбрал. Ему важнее чувствовать себя последователем адвентизма, христианской науки, пятидесятничества, чем представителем какой-либо профессиональной или социальной группы. Ощущение превосходства над всеми другими религиозными обществами приводит к замкнутости, стремлению к отделению, а порой к враждебному отношению, нетерпимости к инакомыслящим.

Эти, а также другие отмеченные Уилсоном черты представляют интерес для изучения психологии сектантов, нравственной атмосферы в общинах, хотя следует признать, что на многие из них уже указывали Вебер и Трельч.

Оценивая положение, которое сложилось в западной социологии религии относительно определения понятия «секты», ее места в типологии религиозных объединений, следует остановиться на следующих особенностях. Несомненно, в современной западной социологии религии в решении данного вопроса имеется немало ценных наблюдений и суждений. Все более заметными становятся попытки преодолеть известную «дихотомию» «Церкви» и «секты», свойственную концепции Вебера и Трельча, попытаться найти соответствующие понятия и категории, способные отразить многообразие религиозных явлений в обществе, наметить переходные этапы эволюции религиозных типов (например, понятия «деноминация», «установившаяся секта»).

В то же время отчетливо видны и слабости западной социологии, связанные с ее идеалистической методологической основой. При анализе подхода западных социологов к определению понятия «секта» налицо методологические просчеты: внеисторический подход к религиозным явлениям, стремление рассматривать религиозные группы в отрыве от социальных процессов, увлечение формальной стороной в ущерб социальному содержанию.

Западные социологи религии рассматривают секту исключительно как религиозный феномен, связанный с исканиями религиозных проектов спасения.

При этом слабо осознаются те реальные противоречия, которые находят превратное отражение в сектантской идеологии. Эти социологи не в состоянии вскрыть социально-классовые причины, способствующие росту сект и обуславливающие направление их эволюции, перехода из одного типа в другой.

Марксистский подход к оценке сущности религиозного сектантства основан на диалектико-материалистической концепции религии как специфической форме общественного сознания, как идеологии, в которой превратным, фантастическим образом отражаются социальные противоречия, социально-политический протест угнетенных классов против эксплуатации и одновременно их бессилие в борьбе с господствующими классами.

В обобщенной форме основные методологические принципы марксистского подхода к такому специфическому явлению, как религиозное сектантство, можно свести к следующим положениям.

Во-первых, религиозное сектантство – закономерный продукт развития противоречий социальной и духовной жизни в классово антагонистическом обществе, где религия является господствующей идеологией и где имеются социальные корни, порождающие религиозные формы сознания. Религиозное сектантство в своей значительной части – необходимый атрибут общественных движений социально-политического протеста, выступающих в силу определенных исторических условий в религиозной оболочке. Между религиозной оболочкой сектантства и его социальным содержанием существуют внутренняя взаимосвязь и взаимодействие.

Во-вторых, религиозное сектантство имеет специфические черты, связанные с особенностями религиозной идеологии, вероучения, культа, организации, типа религиозной жизни. Оно может быть начальной стадией эволюции, одной из форм существования и жизнедеятельности, наконец, результатом распада и дифференциации того или иного религиозного направления.

В-третьих, поскольку религиозное сектантство вплетено в реальную классовую борьбу и социальные противоречия в условиях классово антагонистического общества, единственно правильным методологическим принципом, способствующим научному пониманию этого явления, может быть лишь принцип конкретно-исторического подхода, позволяющий вывести ту или иную форму религиозного, в том числе сектантского, сознания из конкретно-исторического и социально обусловленного типа общественных отношений и противоречий, из соответствующих «данных отношений реальной жизни» (К. Маркс).

Религиозные секты в буддизме, исламе, христианстве, существовавшие в различные исторические эпохи и существующие в настоящее время, разнообразны по своим социальным и религиозным истокам, резко отличаются друг от друга вероучением, организацией, культом, образом жизни, нравственными нормами и идеалами.

В советской научной литературе делались попытки выявить наиболее характерные признаки секты как религиозного явления. Обычно выделялись специфические черты, связанные с особенностью ее организации. Указыва-

лось на прямое членство в сектах, отказ от свойственного Церкви деления на клир и мирян, всеобщее священство, активную миссионерскую деятельность.

В других случаях существенные черты секты усматривались в вероучении: в повышенном мистицизме, проповеди эсхатологии и хилиазма, аскетизме, нетерпимости к инаковерующим и т.д. Ряд исследователей, имея в виду прежде всего протестантские секты, указывали на более утонченный, рафинированный характер вероучения и культа.

В подходе исследователей к выделению существенных признаков секты как специфического типа религиозной организации за основу берутся те, которые связаны прежде всего с религиозной формой.

Религиозная секта – это определенный тип социальной общности со специфической системой взаимоотношений, общения людей, социальной психологией, мировоззренческими и нравственными установками, стереотипами мышления и поведения и, наконец, особым образом жизни (нравственной, бытовой, экономической). Секта характеризуется определенной ориентацией вероучения, системой нравственных норм, запретов, предписаний, культом, определенным типом религиозной организации (системой руководства, членства и т.д.).

Каждая сторона этого сложного комплекса имеет специфику, характерную именно для религиозного сектантства. Например, вряд ли правомерно по отношению к специфике вероучения христианских сект рассматривать в качестве наиболее типичных и специфических для них такие явления, как мистицизм, хилиазм, эсхатология, аскетизм¹³. Известно, что увлечение аскетическими подвигами было в не меньшей мере присуще и Церквам (православной и католической), мистицизм в широком плане – неотъемлемый элемент любой религии.

В то же время характерной чертой религиозных сект является подчеркивание исключительности найденного ими «пути спасения» как наиболее «истинного», подчеркивание собственной «панацеи от всех зол», «особенного талисмана» (К. Маркс). Видимо, дело не в конкретном содержании вероучения, того или иного способа спасения (если говорить о христианских сектах, то они сводятся, как правило, к одностороннему раздуванию и гиперболизации тех или иных сторон или элементов христианского учения, содержащихся в Библии), а в отношении к нему, в религиозной ориентации, направленности вероучения и религиозного поведения. Оно может быть мистическим и рационалистическим, аскетическим, хилиастическим, более грубым и более

¹³ Так, В.М. Калугин писал: «При разнообразии форм христианского сектантства общее в их вероучениях состоит в наличии прежде всего мистицизма как веры в возможность непосредственного общения человека с Богом, хилиазма как учения о предстоящем тысячелетнем царстве Христа, проповеди аскетизма как подавления чувственных влечений, воспитания в человеке привычки к лишениям и физическим страданиям, крайней нетерпимости к инакомыслящим и инаковерующим» (*Калугин В.М. Методологические принципы классификации христианского сектантства // Научный атеизм: Вопросы методологии и социологии. [Пермский государственный педагогический институт: Кафедра марксистско-ленинской философии, «Ученые записки»]. Т. 144. Вып. 4. Пермь, 1975. С. 21).*

утонченным. «Религиозная ориентация приводит к определенному типу деятельности, конкретизирующей модель поведения, ожидаемого от Церквей, сект и их модификаций. Эта направленность проявляется во всех взаимоотношениях объединения со средой и приводит к различному характеру мысли и действия в светских сферах»¹⁴. Типы религиозной ориентации, как отмечал Ю.В. Крянев, могут быть различны: мистический и рационалистический, эсхатолого-миллениалистский, церемониалистский, этико-назидательный. Например, баптисты, методисты, молокане отличаются этико-назидательной ориентацией, адвентисты и свидетели Иеговы – эсхатолого-миллениалистской, а пятидесятники – мистической¹⁵.

Не является специфичной и система запретов на общение с «миром», с теми или иными формами светской культуры, на определенные виды пищевых продуктов. Нечто подобное встречается и в других религиях (иудаизм, ислам, индуизм). Но даже следование одним и тем же нравственным нормам, соблюдение различного рода запретов и ограничений в сектантстве отличается особой строгостью и ригоризмом, что связано не только со степенью убежденности, но и с системой организации, предусматривающей строгий контроль и ответственность за нарушение «нравственной чистоты». Фанатизм, основанный на безрассудной эмоциональной вере и глубокой религиозной убежденности, также не является специфическим для сектантства, однако наибольшее проявление он имеет именно в сектах.

Исследователи неоднократно отмечали такие особенности секты как религиозной организации: прямое членство, прием «избранных» – тех, кто общился к «истине», всеобщее священство, отсутствие характерного для Церкви сословия священников, священнической иерархии, «демократизм».

Принцип «всеобщего священства», «демократизма» особенно присущ сектам протестантского направления. Однако и здесь имеются свои исключения. Организационная структура, распределение функций и обязанностей, строгое подчинение верующих более низшего звена высшему, как это, например, у свидетелей Иеговы, исключают «демократизм» и проявление собственной воли.

Одной из главных особенностей секты как организации является большая, а порой и решающая роль религиозного лидера, авторитет которого основан не на выполняемых им официальных функциях, а на особых внутренних качествах (убежденности, способности к религиозным переживаниям, проповеди). В формировании секты, как свидетельствует история религиозного сектантства, лидер играет главенствующую роль. Недаром начало всех сектантских движений связано с деятельностью религиозных лидеров (авторитетов), которым якобы открылась истина.

¹⁴ Крянев Ю.В. Типология религиозных объединений и дифференциация атеистического воспитания // ВНА. Вып. 3. М., 1967. С. 53.

¹⁵ См. там же. С. 53–54.

Особенностью секты как религиозной организации является стремление к замкнутости, обособленности, сепаратизму по отношению не только и не столько к господствующей Церкви (если таковая существует) или другому религиозному течению, сколько по отношению к обществу, миру в целом, рассматриваемому негативно как место, где господствует сатана. Замкнутость и обособленность, санкционируемая системой религиозных и нравственных предписаний, характеризуют общину в целом, которая выступает в качестве замкнутой группировки, доступ куда дозволен лишь «избранным», «посвященным». Отрицательное отношение к миру может принимать различные формы: от отрицания духовно-нравственных, культурных ценностей окружающего общества, общения с инаковерующими, браков с ними до полного непризнания гражданских и общественных обязанностей.

Известно, что стремление к замкнутости и обособленности, равно как и другие черты, свойственные сектантству (фанатизм, нетерпимость к инакомыслящим), особенно ярко проявляется там, где в силу сложившихся исторических условий сектанты преследовались государством и господствующей Церковью (там, где она существовала), достигала особого накала взаимная борьба между сектами.

Претензия на обладание абсолютной истиной (знанием «истинного пути спасения»), отделение сектантской общины от окружающего мира приводят к возникновению специфической групповой психологии, для которой характерно сознание собственной исключительности, «святости», нравственного и религиозного превосходства над людьми других исповеданий, а также неверующими («мирскими», «язычниками»), выливающееся часто в нетерпимое к ним отношение. Эта групповая психология, поддерживаемая организацией, проповедью избранности, является одной из характерных черт, свойственных секте как религиозной организации.

Таким образом, если рассматривать религиозное сектантство с точки зрения его религиозной формы, можно выделить ряд специфических черт, свойственных большинству направлений христианского сектантства и присущих вероучению, нравственным принципам, организации, психологии и образу жизни сектантских общин.

Это – чрезмерная претензия на истинность избранного пути спасения; особый тип религиозной жизни, ориентации религиозного вероучения, психологии и поведения; организация, основанная на прямом членстве, отрицании иерархического принципа управления, деления на «клир» и «мир», строгая дисциплина, превращающая ее в братство или союз «возрожденных», «просветленных» людей; большая по сравнению с Церквями роль религиозных лидеров (авторитетов); стремление к замкнутости, обособленности, сепаратизму; нравственная строгость, психология избранничества, элитарности, повышенный фанатизм и нетерпимость к инакомыслящим; стремление к прозелитизму, миссионерской вербовочной деятельности.

Указанные черты особенно типичны для религиозного сектантства и проявляются в нем наиболее выпукло. Они образуют особое *качество*, присущее именно сектантским движениям¹⁶.

Однако главный вопрос состоит в том, *почему*, в силу *каких объективных условий и субъективных причин* приобретает эти признаки религиозная общность в процессе своей идеологической и социальной эволюции^{*2} или, напротив, утрачивает их.

Задача состоит, следовательно, в том, чтобы понять, какие социальные отношения и противоречия облекают религиозную общность в сектантскую форму, заставляя становиться сектой.

Религиозное сектантство не есть нечто внешнее по отношению к обществу. По своей социальной сущности оно является продуктом развития конкретных социальных противоречий, которые определяют специфику религиозной формы их выражения.

Исчезновение настроений социального протеста, характерного для участников сектантских движений, вызванных конкретными социально-экономическими причинами, ведет к утрате части признаков, свойственных секте как религиозной организации, влечет за собой трансформацию сектантства. Трансформация идет по различным направлениям. Секты либо исчезают, лишившись своей социальной основы, либо продолжают существовать на иной социальной основе, питаемые другими социальными противоречиями и выполняя иные социальные функции.

Подобно тому как религиозное сектантство не является единственной формой выражения социального и политического протеста (что характерно лишь для определенных исторических эпох), оно не может быть только выражением этого протеста. Социальные корни, из которых оно произрастает, и социальные функции, которые оно выполняет, потребности, которые оно удовлетворяет, гораздо шире, разнообразнее и изменчивее. В социальной и духовной жизни классового антагонистического общества существуют различные противоречия, вызывающие к жизни религиозные секты и способствующие их развитию. При этом наблюдаются две противоположные тенденции. Одна из них ведет к дальнейшему дроблению сектантства, к отмиранию или зарождению новых сект. Другая связана с превращением сект в более стабильные и устойчивые организации, утрачивающие специфические для секты черты и превращающиеся в Церкви (или религиозные общности переходного типа). Этот процесс

¹⁶ Следует отметить, что некоторые из перечисленных характеристик свойственны не только религиозной секте, но и всякой другой секте. Они, по существу, придают религиозный характер явлениям, не связанным с религией. Так, характеризуя особенности психологии и деятельности сект в рабочем движении, К. Маркс подчеркивал, что «в действительности всякая секта религиозна» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 32. С. 475).

^{*2} Отмеченные выше особенности сектантской формы нельзя рассматривать как неизбежные атрибуты определенных религиозных течений, выражающие их неизменную, раз и навсегда данную сущность. Каждое религиозное движение может приобретать или терять сектантские качества. Это во многом определяется спецификой социально-исторических условий, в которых данное движение находится, а также внутренними закономерностями его религиозной эволюции.

характеризуется приспособлением иерархического клира к новым социальным условиям, выработкой системы догм, развитием и усложнением культа и обрядности, ограничением самостоятельности верующих. Общей закономерностью религиозного развития в классовом обществе выступает, с одной стороны, процесс формирования сект внутри сложившихся Церквей, а с другой – процесс превращения в Церкви внутри религиозных сект.

Преобладание той или иной тенденции во многом зависит от конкретных исторических условий, в которых протекает эволюция религиозного сектантства.

Эволюция от секты к Церкви и от Церкви к секте сопровождается появлением промежуточных форм, новых религиозных образований. Вырождение и распад сект могут привести к образованию малых сектантских групп, культов в узком значении этого слова. Иногда такой процесс приводит к стабилизации секты, закосневшей в своем консерватизме и традиционализме, что является одной из форм ее приспособления и выживания в новых условиях. С другой стороны, приспособление секты может сопровождаться утратой ряда сектантских признаков и приводит к появлению оцерковленных сект (или деноминаций) – особого типа религиозных организаций, которые уже перестали быть сектами, но не стали похожими на ортодоксальные Церкви. В свою очередь процесс формирования сект в Церквях проходит ряд стадий: через раскол и образование внецерковных течений или направлений, которые эволюционируют затем в направлении сект или вырождаются в мелкие культы.

Все изложенное имело важное методологическое значение для понимания сущности религиозного сектантства и его классификации в условиях советского общества. Октябрьская революция застала христианское сектантство в России на различных стадиях его исторической эволюции. Одни секты, пойдя по пути приспособления к условиям буржуазно-помещичьего общества и заискивания перед царским самодержавием, превратились по существу уже в конце XIX – начале XX вв. в буржуазные церкви протестантского образца (союз евангельских христиан, в меньшей степени союз баптистов) или в недоразвитые буржуазные церкви (например, «Новый Израиль»). Другие (различные формы христоверия, молокане, духоборы) находились в состоянии кризиса и распада, замыкались в традиционализме, утратили черты, свойственные ранним формам этих сектантских движений.

В советских условиях продолжался как процесс распада религиозного сектантства (преимущественно старых форм), так и процесс развития и даже роста протестантских сект, их приспособления к новым условиям и дальнейшего оцерковления и утраты сектантских признаков, а также процесс появления новообразований в православной Церкви, внецерковных течений, частично эволюционировавших в дальнейшем в сектантские группы.

Возникают вопросы: какие условия и причины способствовали утрате у части религиозных обществ традиционно сектантских признаков (отрицательного отношения к обществу, замкнутости и нетерпимости), а у других, напротив, привели к консервации этих качеств? Какая связь существует между традиционным

сектантским отчуждением, замкнутостью и отношением к советскому обществу, социально-политической ориентацией верующих?

Ответы на эти вопросы можно дать на основе анализа эволюции двух религиозных направлений: «Церкви евангельских христиан-баптистов» и «истинно православного христианства» (ИПХ).

Октябрьская революция, поставив перед баптистами и евангелистами вопрос об отношении к советской власти привела в 1920–1930-х гг. к усилению внутренней борьбы между различными группировками, между сторонниками более консервативного курса и сторонниками наиболее умеренного и лояльного курса по отношению к советскому обществу. В тезисах Антирелигиозного совещания при ЦК ВКП(б) (1926) указывалось, что в эволюции религиозного сектантства отмечается тенденция к проведению собственной линии на «независимость и обособленность» не только в религиозном, но и в политическом, хозяйственном, культурном отношениях. Это и попытки к сближению и союзу с американской и западноевропейской буржуазией, и организация «обособленной сектантской общественности» – «независимых, нейтрально обособленных организаций: юношеских, женских и детских кружков и отделов, изб-читален, колхозов, кооперативов, печати и т.д.»¹⁷, и попытки контрреволюционной деятельности под сектантской оболочкой, борьба с материализмом и атеизмом.

Коллективизация сельского хозяйства, ликвидация кулачества, подрывавшие социально-экономическую базу баптизма и евангелизма на селе, еще более усилили раздробленность, замкнутость, сектантский характер баптистских и евангелистских общин.

Объединение в 1944 г. евангелистов с баптистами и частью пятидесятников (христианами евангельской веры – август 1945 г.) и евангельскими христианами в духе апостолов (1947), а также с братскими меннонитами (1963), дальнейшая политическая эволюция указанного союза во главе с Всесоюзным советом евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ) создали новую ситуацию, потребовавшую уточнения религиозного статуса этой организации.

Анализ идеологической и религиозной деятельности союза евангельских христиан-баптистов показал, что данная организация занимает лояльную политическую позицию по отношению к советской власти, стремится преодолеть (и преодолела в известной мере) былое отчуждение от общества, отбросила отрицательное отношение к идеалам социализма и коммунизма, что объясняется не тактическим ходом, а отражением интересов верующих новых поколений, выросших в условиях советского общества.

Руководители ВСЕХБ выступают против замкнутости, обособленности организации, предупреждают верующих об опасности «выродиться в замкнутую секту» отгородившуюся от всех других христианских течений, «отвернувшуюся от всей жизни страны и далекую от всех ее радостей и горестей»¹⁸. Они призы-

¹⁷ См.: Критика религиозного сектантства. М., 1974. С. 36, 37.

¹⁸ См.: Братский вестник. 1968. № 5. С. 18; 1967. № 5. С. 10.

вают верующих любить советскую Родину, трудиться на общее благо, овладевать ценностями культуры и науки, осуждают тех, кто обращает внимание «только на вопросы внутреннего духовного состояния»¹⁹ и не придает значения проблемам современной жизни. Централизованный, с зачатками иерархического управления аппарат духовной власти, институт старших республиканских и областных пресвитерских советов, дьяконов, проповедников, подготовка новых кадров наряду с отказом от сектантского сепаратизма – все это постепенно выводило союз ЕХБ за пределы чисто сектантского типа и ставило на уровень Церкви не в ортодоксально-церковном смысле (как, например, православная Церковь), а в протестантском. Советский исследователь сектантства Г.С. Лялина классифицировала союз ЕХБ как крупнейшую «в нашей стране Церковь протестантского типа с четко выраженной догматикой, культом, отработанными методами и приемами миссионерской деятельности и централизованной организацией»²⁰.

Эта протестантская конфессия не отличается единством, в ней существуют различные сепаратистские тенденции. В союзе идет борьба и трения между бывшими евангелистами и баптистами, между баптистами, с одной стороны, и пятидесятниками – с другой²¹. Не случайно тема единства, преодоления сектантских тенденций, замкнутости и отрешенности от общественных проблем – одна из ведущих в религиозной и идеологической деятельности ВСЕХБ.

Таким образом, союз ЕХБ – новое протестантское образование, для которого характерны сильные сектантские тенденции, внутренняя борьба отдельных группировок. За время своей эволюции в условиях советского общества организация евангельских христиан-баптистов значительно продвинулась по пути оцерковления, утратила многие черты, ранее присущие сектам баптистов, евангелистов и пятидесятников, хотя этот процесс и остался незавершенным.

Иная тенденция обнаружилась в истинно православном христианстве. Как известно, это течение возникло в 20-х гг. XX в. на почве недовольства реакционной части православного духовенства, монашества, кулачества лояльным курсом руководства Православной Церкви. Последователи данного течения осудили деятелей Православной Церкви как отступников от заветов Патриарха Тихона, культивировали монархические идеи, а свою неприязнь к советской власти и социалистическим преобразованиям выразили в эсхатологических, антихристологических представлениях.

Генетически течение «тихоновщины» было связано с наиболее консервативными и контрреволюционными тенденциями в православии накануне

¹⁹ См. там же. 1972. № 1. С. 24.

²⁰ Лялина Г.С. Баптизм: иллюзии и реальность. М., 1977. С. 3.

²¹ Это обстоятельство признают и руководители Всесоюзного совета ЕХБ. «В нашем братстве, как это ни странно, можно встретить еще перегородки по линии “евангельские христиане” и “баптисты”. Правда, такие перегородки очень редки, но все же они встречаются еще в наших рядах. Более серьезными перегородками являются различия в понятиях о дарах духа святого у евангельских христиан-баптистов и у христиан евангельской веры (пятидесятников)... Но весьма болезненным вопросом в нашем братстве является вопрос единства с “отделившимися”» (Братский вестник. 1968. № 1. С. 65).

Октябрьской революции, например иоаннитами – последователями преп. Иоанна Кронштадтского. По характеру вероучения, догматики, религиозной жизни «истинное православие» первоначально ничем не отличалось от православной Церкви и выступало как внецерковное религиозное течение. Однако культивируемое его последователями отрицание советской действительности, советской власти как власти «антихриста», антицерковные взгляды, упор на эсхатологию, религиозный фанатизм, замкнутость стали сближать группы истинно православных христиан с сектантскими организациями. В процессе своей эволюции в советском обществе истинно православное христианство, не найдя поддержки среди верующих, начало распадаться на мелкие толки и направления, которые подвергли более радикальному изменению православное вероучение и культ. Как отмечал А.И. Демьянов, «некоторые группы “истинных” христиан не только по форме, но и по содержанию вплотную приблизились к сектантству». Таковы федоровцы, николаевцы, иоанниты. Именно к ним, показывал А.И. Демьянов, следует отнести термин «секта», а не ко всему истинно православному христианству. Уточняя понятие ИПХ как «внецерковного религиозного течения» в православии, он писал, что в данное понятие уже нельзя вкладывать тот смысл, который был характерен для 1940–1950-х гг. «Истинно православное христианство в настоящее время вырождается, и в процессе этого вырождения одни группы его последователей сближаются с обычными православными верующими, другие вплотную подходят к сектантству»²².

Эволюция истинно православного христианства помогает глубже понять те внутренние причины, которые способствуют культивированию и усилению традиционно сектантских черт.

Во-первых, при анализе причин существования религиозного сектантства в условиях советского общества нельзя игнорировать историческую связь современного религиозного сектантства с дореволюционным сектантством.

Религиозное сектантство, если подходить к его анализу в общем генетическом плане и оценивать как пережиток прошлого, отразило в своей идеологии, нравственных принципах, психологии своеобразие породившей его социальной, этнической и культурной среды, специфику социально-исторических и социально-психологических причин его возникновения, уходящих в далекое прошлое.

Во-вторых, кризис религии в советском обществе не исключал возникновения новых сект в результате вырождения отдельных сектантских течений под влиянием процесса секуляризации, роста рационализма, разочарования в «грубых» формах религиозности, поиска «истинной» религии.

Стремление к поиску новых, более утонченных форм религиозного сознания на почве разочарования в ортодоксальной церковности – один из факторов, стимулировавших живучесть религиозного сектантства в советских условиях.

²² Демьянов А.И. Истинно православное христианство. Воронеж, 1977. С. 66, 67.

Для понимания природы сектантства в этих условиях социалистического общества следует иметь в виду особый консерватизм, инерционность религиозной формы сектантства, которая может сохраняться в течение длительного времени после того, как исчезли порождающие их социальные и экономические причины.

В советском государстве отчетливо выявлялась реакционная роль религиозной формы (учения, культа, организации) в сохранении и живучести сектантства. Она стала играть важную, если не основную роль в механизме самосохранения и воспроизводства сектантства как религиозного явления.

Например, можно отметить такую характерную черту религиозного сектантства, как стремление к замкнутости и обособленности, обусловленное особенностями вероучения и организации многих христианских сект. В обществе, где подорваны социальные корни сектантства и само оно находится в состоянии кризиса, подвержено процессу размывания и разложения, культивирование замкнутости, обособленности от мира у сектантов могло выступать как реакция на процесс секуляризации, как попытка избежать разрушительного для основ религиозной веры влияния действительности, научно-технического прогресса, советского образа жизни, господствующего научно-материалистического мировоззрения. Для этих малых групп религиозных единомышленников секта становилась той «идеологической и организационной формой, которую наиболее фанатичные элементы предпочли в качестве заслона и против научно-атеистического воспитания, и против ширящейся в нашем обществе секуляризации верующих и, наконец, против веяний религиозного модернизма»²³.

Именно такую роль играли сектантский традиционализм, замкнутость, строгое соблюдение норм религиозной морали, отрицание мира, фанатизм у пятидесятников-сионистов, адвентистов-реформистов, евангельских христиан – святых сионистов (мурашковцев), иеговистов-ильинцев, покутников, пытавшихся на путях изоляции верующих от общественной жизни предотвратить ослабление религиозности.

Указанная тенденция была характерна также для некоторых старых форм русского сектантства, которые в условиях, когда исчезла питающая их социальная база, выродились в замкнутые группы, не имевшие общественного значения. Примером могут служить остатки общин христоверов (постников, скопцов, молокан-«максимистов»).

Тенденция к замкнутости, религиозному отрицанию мира и его ценностей, религиозному ригоризму и традиционализму была характерна для настроений правых, наиболее консервативных и экстремистских элементов у евангельских христиан-баптистов, адвентистов седьмого дня, пятидесятников, меннонитов. Такая изолированность могла быть и религиозной формой выражения стремления к национальному и этническому сепаратизму, желания сохранить национальные и культурные ценности, традиции быта, язык в условиях инонационального

²³ КLIBАНОВ А.И. Религиозное сектантство и современность. М., 1969. С. 13.

окружения (например, меннониты), которые могли приобретать порой националистический оттенок.

Все вышеизложенное позволяет подойти к определению содержания понятия «религиозное сектантство» в условиях советского общества.

Религиозное сектантство в этих условиях – исторически унаследованная в качестве пережитка совокупность религиозных обществ и групп, генетически восходящих к различным формам старого русского сектантства, протестантским сектам и тем новообразованиям в православии, старообрядчестве и других религиозных направлениях, которые появились как до революции, так и в условиях советского общества под влиянием внутренних противоречий и классовой борьбы.

Эти общества находились на различных стадиях институционализации и степени утраты традиционно сектантских черт. Они отличались друг от друга по своему происхождению, вероучению и культу, но обладали многими общими чертами: отрицательным отношением к церковной ортодоксии, отсутствием церковной иерархии, относительной простотой культа, специфическим характером религиозной ориентации, членством посвященных, сепаратизмом в религиозной и общественной жизни, а также прозелитизмом и активной миссионерской деятельностью. Сектантство является попыткой преодоления кризиса религии как путем создания подчиненных и утонченных форм религиозного сознания, так и путем культивирования консерватизма, традиционализма, нравственного ригоризма и пиетизма.

Определяя содержание понятия «религиозное сектантство», следует рассмотреть вопрос о том, какие религиозные общества следует обозначать этим понятием. Здесь необходимо учитывать два аспекта.

Во-первых, понятие «сектантство» объединяет религиозные группы и общества, различные по вероучению, культу, происхождению, поскольку оно стало интерконфессиональным, охватывающим различные конфессии. Известно, что некоторые религиозные конфессии существуют как в церковной, так и в сектантской форме.

Во-вторых, для обеспечения строго дифференцированного подхода к применению данного понятия необходимо руководствоваться принципом историзма, иметь в виду эволюцию религиозных обществ в советском обществе, изменение степени их институционализации.

Классификация сектантства предполагает не только выделение тех или иных религиозных обществ и групп из совокупности других религиозных явлений и включение их в «религиозное сектантство», но и требует определенной систематизации сект и близких им течений. Речь идет о поиске объективного критерия, который мог быть положен в основу научной классификации различных форм религиозного сектантства. Как в западной социологической литературе, так и в советских изданиях приходится сталкиваться с различными, порой весьма субъективными типологическими подразделениями религиозных сект. Одни брали за основу признаки, связанные с особенностями происхождения («западные», «восточные» секты) или спецификой правового положения сект (зарегистрированные, уклоняющиеся от регистрации), другие принимали за основу признаки, относящиеся к специфике вероучения, обрядности, организации.

Вопрос о создании научной классификации сектантства предлагалось решать на основе марксистского понимания сектантства как социального и религиозного явления с учетом изменения содержания понятия сектантства в зависимости от конкретной эпохи. Главным критерием могли быть характер отношения к обществу, его политическим и идеологическим институтам, духовным и нравственным ценностям, утрата традиционно сектантских признаков в процессе их эволюции.

Во-вторых, необходимо было следовать принципу конкретно-исторического подхода к явлениям христианского сектантства. Отсюда следовали два вывода: 1) классификация не может быть глобальной, охватывающей все страны, формации и эпохи, – это сделало бы ее крайне формальной, абстрактной, не раскрывающей конкретное социальное содержание той или иной формы сектантства. Она должна быть «привязана» к конкретным историческим и социальным условиям развития того или иного общества, той или иной страны; 2) классификация религиозного сектантства в условиях советского общества должна учитывать эволюцию сектантских течений и групп, наличие различных переходных форм, влияние кризисных явлений и процесса секуляризации на секты.

Попытку создания научной классификации религиозного сектантства в дореволюционной России предпринял А.И. Клибанов. По его мнению, «научная классификация религиозного сектантства должна исходить прежде всего из понимания характера сектантства как общественного явления и путей его исторического развития»²⁴.

Клибанов дал следующую классификацию религиозного сектантства: «Мы подразделяем сектантство на две группы: 1) сектантство демократического происхождения, возникшее на почве противоречий крепостного строя и представлявшее собой «выступление политического протеста под религиозной оболочкой», и 2) буржуазное сектантство, выросшее в пореформенную эпоху на почве противоречий капитализма, реакционное по форме и содержанию, растворявшееся в религии социальный протест демократических элементов.

Имея в виду основные течения в сектантстве, мы относим к первой группе христововерие, духоборчество, молоканство, а ко второй – баптизм, евангельское христианство, адвентизм»²⁵.

В данной классификации сформулирован объективный социальный критерий, позволяющий выделить различные типы сектантства. Однако эта классификация, характеризующая христианское сектантство дореволюционной России, не исчерпывает всего многообразия сект, существовавших в условиях советского общества (различные течения пятидесятников, свидетелей Иеговы, группировки, возникшие на почве православия, среди адвентистов – адвентисты-реформисты). Эти новые течения должны были учитываться при классификации сектантства, которая требовала выделения следующих признаков: во-первых, социально-исторического, указывающего на исторический генезис и эволюцию сект, на ха-

²⁴ Клибанов А.И. История религиозного сектантства в России. М, 1965. С. 334.

²⁵ Там же. С. 334.

ракторный тип социальных противоречий, нашедших выражение в сектантской форме; во-вторых, и степени оцерковления, институционализации, утраты традиционных, свойственных сектантству качеств, связанных с отношением к миру, обществу, его социально-нравственным и культурным ценностям.

Исходя из вышеизложенного предлагалась следующая классификация религиозных сект, действовавших в условиях советского общества.

Согласно первому признаку выделялись три группы:

1) сектантство, возникшее на почве социального протеста различных категорий крестьянства царской России против крепостничества, православной Церкви, царизма, – христоверы и их разновидности: молокане, духоборы, субботники, а также иеговисты-ильинцы («чудесное братство», или «сионская весть») и примыкающие к этой группе последователи старообрядческого толка – истинно православные христиане-странствующие;

2) секты протестантского происхождения, возникшие на различных стадиях развития капитализма (домонополистическая, империалистическая), отразившие в своем вероучении и культе социально-антагонистические противоречия буржуазного общества и связанные между собой генетической связью: меннониты, баптисты, методисты, адвентисты, свидетели Иеговы, пятидесятники различных направлений;

3) сектантство, возникшее на почве новообразований в православной Церкви: иоанниты, апокалипсис Иннокентьевны, федоровцы, молчальники, николаевцы и другие толки и направления в рамках «истинно православного христианства». Сюда же относилось и такое образование сектантского типа, возникшее на почве унииатства, как покутники.

В соответствии со вторым признаком предлагалось выделить четыре группы.

Секты, входящие в *первую группу* независимо от их происхождения, объединяет активно отрицательное отношение к окружающему миру, ко всему тому, что лежит за пределами религиозных общин. Это малые группы религиозных единомышленников, фанатично преданных религиозной идее, отличающихся эсхатологической, хилиастической и мистической ориентацией вероучения и поведения, стремящихся к замкнутости, изолированности от окружающего мира, резко противопоставляющих «мирское» и «духовное», в своем большинстве отрицательно относящихся к нравственным и духовным ценностям, к науке, культуре, просвещению, к общественным и гражданским обязанностям, в деятельности которых имеют место антиобщественные проявления. Сюда относятся свидетели Иеговы, сторонники Совета ЕХБ, иеговисты-ильинцы, крайние пятидесятники, адвентисты-реформисты, христоверы, иоанниты, апокалипсисы, молчальники, Иннокентьевны, истинно православные христиане-странствующие и др. Одни из них обладали высокой степенью организованности и централизации, другие вырождались.

Вторую группу составляли религиозные общества, в идеологии и религиозной практике которых не было ярко выраженного религиозного отрицания мира, эсхатологического культа, однако были сильны проявления традиционализма и консерватизма. Это молокане («постоянные», «прыгуны»), духоборы, субботники.

Третью группу представляли религиозные общества, которые по характеру отношения к миру, структуре, управлению во многом утратили традиционные для сектантства черты и превратились в своеобразные «оцерковленные секты» – переходный тип между сектой и Церковью (деноминации). Таковы меннониты, адвентисты седьмого дня, умеренные пятидесятники, методисты.

Наконец, *четвертая группа*, шагнувшая дальше всех по степени оцерковления, институционализации и утраты традиционных для сектантства черт, – это союз ЕХБ, протестантское образование, в которое в то время входило подавляющее большинство баптистов и евангелистов, а также братские меннониты, часть умеренных пятидесятников (христиан евангельской веры и евангельских христиан в духе апостолов).

Такая классификация, не претендовавшая на окончательное решение проблемы, давала возможность подойти к сектантству более дифференцированно, учесть его эволюцию, отношение к обществу и государству, степень утраты традиционно сектантских качеств, а также определить направление идейно-воспитательной работы среди различных групп верующих.

© Редакция, 1979 г.
(коллектив авторов под руководством Э.Г. Филимонова)

ЛИБЕРАЛЬНО-БУРЖУАЗНОЕ
ТЕЧЕНИЕ В БАПТИЗМЕ
(1905–1917 гг.)*¹

Вопросы возникновения, идейно-политического и организационного оформления различных течений в русском баптизме до сих пор не нашли достаточно полного отражения в советской научной литературе. Изучение этой проблемы связано с изучением влияния революционного движения (особенно первой и второй буржуазно-демократических революций) на идеологию и политическую деятельность баптизма в условиях надвигавшейся социалистической революции. Последствия бурно развивавшегося в России империализма сказались и на религиозных общинах баптистов. В них, хотя и в меньшей степени (в силу ряда условий), шел процесс классовой поляризации. Командные посты заняли буржуазные элементы, значительно выросшие в среде верующих в последнее десятилетие XIX в. и в начале XX в., особенно после революции 1905–1907 гг.

В те годы в среде правящих верхов баптизма возникли две группировки во главе с Д.И. Мазаевым и В.Г. Павловым, объективно отражавшие настроения довольно широких влиятельных кругов верующих накануне Первой мировой войны. В своей деятельности они ориентировались на программы буржуазных политических партий России.

Обе группировки, каждая со своих идейно-политических позиций, повели борьбу за влияние на рядовых верующих, стремясь сделать из них инертную массу, лишенную каких бы то ни было признаков классового самосознания. В годы революционного подъема это была своего рода борьба за укрепление сил буржуазного лагеря. Центром ее стала баптистская периодическая печать. Изучение процессов, происходивших в баптистской организации в первые два десятилетия XX в., дает возможность показать, какую реальную силу в идейно-политическом отношении представлял баптизм после победы Октябрьской революции. Кроме того, формы и методы воздействия на верующих, выработанные в баптизме в те годы, продолжали широко использоваться в баптистской пропаганде.

Ниже в общих чертах показано развитие и формирование одного из течений баптизма, условно названного либерально-буржуазным.

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1966. Вып. 1. С. 312–340.

Влияние революции 1905–1907 гг. на идейно-политическую позицию баптизма. «Союз свободы, правды и миролюбия»

Баптизм накануне первой русской революции 1905–1907 гг. представлял собой в социальном отношении довольно однородное религиозное течение. Характеризуя в докладе для II съезда РСДРП социально-политическое лицо баптизма в России, В.Д. Бонч-Бруевич отмечал, что баптисты вербуют «своих последователей *по большей части* из рядов мелкой буржуазии городов, пригородов, местечек, посадов, сел и деревень, из всей этой мещанской и более или менее обеспеченной крестьянской среды»¹.

Годы, последовавшие за революцией 1905–1907 гг., были временем значительного роста баптистских общин. Это объясняется прежде всего тем, что напуганный революционной борьбой народных масс, с одной стороны, и черносотенными погромами, освященными православной церковью, – с другой, мелкий буржуа охотно откликнулся на пропаганду баптистских миссионеров и пошел в секту. Баптизм его привлек видимостью демократизма в организации общин и отрицательным отношением к революционной борьбе. Следует принять во внимание и то обстоятельство, что указы о свободе исповедания веры 1905 и 1906 гг. при всей их ограниченности позволяли баптистским миссионерам шире, чем прежде, развернуть пропаганду своих идей.

Что годы реакции и общего спада революционной борьбы явились в истории баптизма периодом наибольшего численного роста его последователей, отмечает самими идеологами баптизма. В.В. Иванов в статье «Положение баптистов», опубликованной журналом «Баптист» в 1911 г., писал: «С 1905 г. в истории баптизма наступила эпоха, которую можно назвать *эпохой открытого штурма*»². Контингент баптистских общин рос за счет православных, а также в значительной степени за счет усилившегося с начала XX в. распада молоканства – течения, наиболее близкого к баптизму из всего старого русского сектантства. Даже в тех случаях, когда молоканские руководители удерживали свои кадры от перехода в баптизм, это удавалось им ценой отступления от догматических и организационных начал молоканства и эволюции в сторону баптизма. Наглядным примером этого явилось образование в молоканстве так называемого захаровского толка, почти не отличавшегося от баптизма.

Быстрое распространение баптизма вызвало беспокойство как со стороны Православной Церкви, так и со стороны руководителей молоканства. В.В. Иванов в той же статье писал, что православные миссионеры в борьбе с баптизмом пытаются «призвать к себе на помощь молокан.., а молокане готовы соединиться с православными, чтобы вести совместно духовную борьбу против баптистов»³.

¹ Бонч-Бруевич В.Д. Избр. соч. Т. 1. М., 1959. С. 169.

² Баптист. 1911. № 9. С. 69.

³ Там же. С. 69–70.

Конечно, нет оснований считать, что подобные связи могли быть длительными и устойчивыми, но само стремление к их созданию свидетельствует о действительно широком распространении баптизма в послереволюционные годы.

В этой связи правила о религиозных собраниях, изданные 4 октября 1910 г. и ограничивавшие действие указов о свободе исповедания веры от 17 апреля 1905 г. и 17 октября 1906 г., следует рассматривать и как акт защиты царским самодержавием устоев православной Церкви от натиска баптистской пропаганды.

Весьма благоприятную и восприимчивую почву для своей деятельности баптистские миссионеры нашли в Сибири. По сообщениям журнала «Баптист» (1911), издававшегося в Одессе, за короткий срок вдоль всей Сибирской магистрали, «начиная от Омска и до Владивостока, в каждом городе и на многих станциях» появились общины верующих⁴. Основные кадры сибирских общин составили крестьяне-хуторяне, а в городах – торговцы.

Как показывают архивные материалы, после столыпинской аграрной реформы баптизм нашел себе последователей среди хуторян европейских губерний России.

Несмотря на то что и после революции 1905 г. основой баптизма оставалась мелкобуржуазная среда города и деревни, по социальному составу верующих его уже нельзя назвать более или менее однородным религиозным течением. К началу Первой мировой войны в социальном составе баптизма произошли значительные изменения. В ходе классового расслоения среди участников баптистских общин вырос слой капиталистических предпринимателей: хозяев заводов, владельцев торговых предприятий, собственников земельных массивов. Баптисты-хуторяне организовывали многоотраслевое хозяйство, широко используя наемную рабочую силу. Представление о такого рода хозяйстве давал хутор, принадлежавший Я.С. Куличенко, который поместил в журнале «Баптист» (1911) ряд объявлений о найме рабочей силы. Из объявлений следовало, что Куличенко – баптист, владелец хутора Нескубен Донской области, заинтересован в найме работников для обслуживания мельницы, а также мастера, «могущего устроить маслобойню для подсолнечных семян», что ему же нужны кузнецы, портные, сапожники, очевидно для организации соответствующих мастерских. Куличенко неизменно предупреждал, что на работу он принимает исключительно баптистов.

«Требуются верующие» – эта деталь присутствует во всех объявлениях журнала «Баптист» о найме рабочей силы: на чугунолитейный завод требуется литейщик «из братьев», на кожевенный – верующий мастер по кожевенному делу и т.д. Баптисты-предприниматели стремились создать такие производственные единицы, в которых бы рабочего связывала с хозяином общая вера. В условиях отсутствия свободы совести этот факт приобретал особенно большое значение: положение баптизма как преследуемого вероучения порождало иллюзии единства интересов предпринимателя и рабочего, что создавало дополнительные возможности для эксплуатации наемного труда. По мере того как в среде баптистов все более решающую роль играл слой капиталистических предпринимателей, втягивавших рядовых веру-

⁴ Баптист. 1911. № 29. С. 1 (обл.).

ющих в свои производства, в секте все четче проявлялись новые отношения между верующими «братьями»: отношения хозяина и рабочего, землевладельца и батрака, эксплуататора и эксплуатируемого.

Постепенно шел процесс накопления и концентрации капитала в руках отдельных представителей баптизма. П.В. Павлов в статье «Богатство Церкви», опубликованной в марте 1914 г. в одесском журнале «Слово Истины», т.е. накануне Первой мировой войны, указывал, что в составе русских баптистских общин есть лица, обладающие капиталом в несколько миллионов рублей. Как писал Павлов, «крупные представители капитала находятся среди баптистов Северного Кавказа, Закавказья и Сибири». «Пишущему эти строки, – продолжал Павлов, – лично известны общины, наставники которых могут сказать: “Сегодня я говорил слово двум миллионам рублей”. Но как ни кажутся высокими эти цифры, они, скорее, ниже действительности...»⁵.

Другой баптистский руководитель В.В. Иванов, обеспокоенный развитием противоречий между верхами и низами секты, еще в 1911 г. пытался изыскать средства, чтобы «искоренить нужду» среди рядовых баптистов, особенно в городских общинах⁶.

Изменения, происходившие в социальном составе баптизма, отразились и на развитии его идеологии.

Революция 1905 г. получила отклик не только в среде баптистских руководителей, занявших по отношению к ней резко враждебную позицию, но и в некоторой части рядовых верующих, проявивших сочувствие к революционным выступлениям. Так, по сообщению чиновника департамента духовных дел, в Одессе в 1905–1906 гг. «сектанты открыто призывали народ к неповиновению властям и революции». Тот же чиновник указывал на случай антиправительственного выступления сектантов в 1909 г. в Подольской губернии⁷.

Однако подобные единичные примеры не могут показать, как конкретно рядовые массы верующих реагировали на революционную борьбу трудящихся. Эта проблема требует специального исследования и дополнительных изысканий. Пока можно лишь считать, что в целом низы баптизма остались в стороне от революционного движения. Один из идеологов баптизма Павлов в реферате для Европейского конгресса баптистов в Берлине (август 1908 г.) писал: «Революция потрясла политические и религиозные устои русского народа, но она же воочию доказала лживость обвинений духовенства в политической неблагонадежности сектантов; почти все сектанты, за редкими исключениями, относились пассивно к террору с обеих сторон»⁸. Буржуазные элементы господствовали в баптистской организации так же, как и в других сектах⁹. Им удалось с помощью авторитета ру-

⁵ «Слово Истины». 1914. № 29. С. 345.

⁶ Баптист. 1911. № 9. С. 70.

⁷ ЦГИАЛ. Ф. 821. Оп. 133. Ед. хр. 161. Л. 51, 52 об.

⁸ Баптист. Ростов-на-Дону, 1908. № 11. С. 38.

⁹ Клибанов А.И. Сектантство в прошлом и настоящем // Вопросы истории религии и атеизма». Вып. IX. Изд-во АН СССР, 1961. С. 19.

ководителей отрезать массы рядовых верующих от влияния на них революционной идеологии. Баптистские руководители «осуждали и даже отлучали от общин» «тех из своих членов, которые становились в ряды революционеров»¹⁰. Кроме таких прямых и грубых методов воздействия их усилия были направлены также на изобретение утонченных средств идеологического влияния на верующих, чтобы парализовать их классовое сознание.

Стремясь проводить буржуазную идеологию в баптистские массы, руководители не были в то же время едины в вопросах о методах распространения этой идеологии и ее формах. В их среде возникли и к 1914 г. оформились два течения, отличавшиеся некоторыми особенностями своих идейно-политических воззрений.

Одно течение, представленное основоположниками баптизма в России братьями Мазаевыми и близкими им помещичье-буржуазными элементами, выражало интересы крупных богачей, земельных собственников, пользовавшихся в своих хозяйствах полукрепостническими методами эксплуатации. Идеологом этого течения выступал Д.И. Мазаев, владелец огромных поместий на Северном Кавказе и юге Украины. Не ставя задачей исследование взглядов мазаевской группы, отметим лишь, что она идеализировала «патриархальный» баптизм, основанный на слепом подчинении низов секты авторитету руководителей и на полной изоляции верующих от политической жизни. Кредо этой группы можно выразить словами «Баптиста»: «Христианская община (церковь) есть царство Иисуса; ее устройство определено Богом и, следовательно, определено властью священной, премудрой и совершенной в своем основании. Делать поэтому в нем изменения означает не что иное, как презрение к мудрости Божьей и вмешательство в дело Бога»¹¹.

В борьбе с мазаевской группой в верхах баптизма сформировалось либерально-буржуазное течение. Социальную основу его составили выбившиеся в буржуа зажиточные элементы, ставшие владельцами средних и небольших капиталистических предприятий и многоотраслевого хуторского хозяйства. Успех хозяйственной деятельности этих буржуа целиком зависел от развития капиталистических отношений в стране. Они были заинтересованы в проведении некоторых реформ, провозглашении политических свобод, и в первую очередь свободы совести. Во главе либерально-буржуазного течения стояли отец и сын Павловы, Н.В. Одинцов, позже М. Тимошенко. Павловская группа была сторонницей более гибких методов руководства общинами. Главное, что ее отличало от мазаевцев, – стремление связать жизнь общин с политической жизнью в стране и в зависимости от нее менять средства идеологического воздействия, с тем чтобы, играя на интересе рядовых верующих к политическим событиям, последовательно проводить в их среду буржуазные взгляды. Политическое самоопределение нового буржуазно-либерального течения в баптизме произошло в период революции 1905–1907 гг. Его представители вместе с руководителями меннонитов попытались создать тогда на базе сект христианско-политическую организацию «Союз свободы, правды и миролюбия».

¹⁰ ЦГИАЛ. Ф. 821. Оп. 133. Ед. хр. 332. Л. 4 об.

¹¹ Баптист. 1908. № 5. С. 21.

Участвуя в создании этой организации, буржуазные элементы баптизма ставили своей задачей дать реакционное объяснение современной политической жизни, интересовавшей рядовых сектантов, привязать массу верующих к политическим интересам буржуазии.

В самый разгар революционной борьбы после выхода в свет манифеста 17 октября инициативная группа во главе с баптистом Н.Б. Одинцовым и меннонитом П.М. Фризенем (позже к ним присоединился И.С. Проханов) собралась в Севастополе для выработки программы будущей политической организации. 21 октября 1905 г. ими была принята контрреволюционная «политическая платформа “Союза свободы, правды и миролюбия” противников всякого насилия, сторонников постоянного прогресса – гражданского, экономического и духовно-нравственного»¹².

Сравнение текста платформы с текстом принятой несколькими днями раньше программы конституционно-демократической партии свидетельствует о совпадении политических установок того и другого документа¹³. Основные положения платформы Союза повторяли кадетскую программу. Например, в том и другом документе выдвигалось требование провозглашения в России конституции, на основании которой избираются народные представители «всеобщую, равную, прямую и тайную подачей голосов без различия вероисповедания, национальности и пола». Собранию народных представителей та и другая программа отводила право законодательной инициативы. Правительство или министры должны быть ответственными перед народными представителями. Два раздела кадетской программы – «VI. Аграрное законодательство» и «VII. Рабочее законодательство» в платформе Союза представлены под одной рубрикой – «Улучшение народного быта».

Принципиальное требование аграрного законодательства в кадетской программе изложено так: «Увеличение площади землепользования населения, обрабатывающего землю личным трудом, как-то: безземельных и малоземельных крестьян, а также и других разрядов мелких хозяев-земледельцев, государственными, удельными, кабинетскими и монастырскими землями, а также путем отчуждения для той же цели за счет государства в потребных размерах частновладельческих земель с вознаграждением нынешних владельцев по справедливой (нерыночной) оценке»¹⁴. В платформе Союза: «До законодательного решения земельного вопроса народными представителями немедленное предоставление в фактическое обладание землеробам такого количества земли и при таких условиях, которые обеспечивали бы безбедное существование. Вознаграждение частных землевладельцев принимает на себя правительство. Крупное частное землевладение... должно быть нормировано законом»¹⁵.

¹² См.: Крымский вестник. 1905. 8 ноября. № 263.

¹³ Сохранились два текста политической платформы: сокращенный текст опубликован в газете «Крымский вестник» (№ 263, 8 ноября 1905 г.), полный текст находится в архиве Музея истории религии и атеизма (К-VIII. Оп. 1. Ед. хр. 3). Сравнение с программой кадетов приведено по полному тексту.

¹⁴ Крымский вестник. 1905. 5 ноября. № 261. С. 2.

¹⁵ Архив Музея истории религии и атеизма. К-VIII. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 3.

Не останавливаясь подробно на всех разделах указанных документов, можно убедиться, что и остальные социально-политические вопросы решались в платформе Союза в рамках кадетской программы.

Единство политических взглядов, выраженное в платформе и программе, не осталось незамеченным печатью того времени. Газета «Крымский вестник», опубликовавшая платформу Союза, в специальной статье, ей посвященной, писала: «Если мы оставим в стороне некоторые несущественные пункты этой платформы и остановимся только на... основных чертах ее, то мы тотчас заметим если не тождественность, то во всяком случае огромное сходство этой платформы с программой конституционно-демократической партии»¹⁶.

Указанное сходство двух документов дает основание отнести оценку В.И. Ленина, данную им программе кадетов, и к платформе сектантского «Союза свободы, правды и миролюбия». В.И. Ленин писал: «Ее (программы кадетов. – Г.Л.) идеал – очищенное от крепостничества, упорядоченное буржуазное общество, в котором против посягательств пролетариата должна быть охрана вроде... верхней палаты, постоянной армии, невыборного чиновничества, каторжных законов о печати и т.д... Она мечтает откупиться от революции. Она жаждет сделки со старой властью. Она боится революционной самостоятельности народа»¹⁷.

На основе общности программных документов между Союзом и кадетской партией были установлены организационно-политические связи. Во время избирательной кампании по выборам в I Государственную думу члены бюро Союза вступили в контакт с деятелями партии кадетов, чтобы договориться о совместной «дружественной деятельности в будущей Государственной думе». (Союз предполагал выставить свои кандидатуры в Думу, но позже отказался от первоначального решения в пользу кадетских представителей). В декабре 1905 г. совместное совещание Севастопольского комитета кадетской партии и Центрального бюро Союза приняло решение избрать председателя севастопольского комитета партии почетным членом Центрального бюро Союза, а руководитель Союза меннонит Фризен в свою очередь стал почетным членом кадетского комитета¹⁸.

Тогда же, в декабре 1905 г., в период наивысшего подъема революционной борьбы, «Союз свободы, правды и миролюбия» выпустил предвыборное воззвание, авторами которого были Н.В. Одинцов, И.С. Проханов и П.М. Фризен. Воззвание определило резко враждебное отношение Союза к революции и революционным партиям. В нем говорилось: «...Создадим из себя одну неразрывную святую и большую семью, связанную свободой, правдой и миролюбием, но никак не раздорами, грабежами, поджогами, кровопролитием, разгромами и проч. беспорядками, к которым призывают нас анархисты и революционеры»¹⁹. Уже тогда представители сектантства квалифицировали народную революцию как всеобщий «разгром»,

¹⁶ Крымский вестник. 1906. 17 февраля. № 38. С. 2.

¹⁷ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 13. С. 144.

¹⁸ См.: Крымский вестник. 1905. 29 декабря. № 298. С. 3.

¹⁹ Архив Музея истории религии и атеизма. К-VIII. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 1.

«грабеж», пользуясь клеветническими штампами, к которым всегда прибегали представители эксплуататорских классов, боровшиеся с народными движениями.

Избирательная кампания показала очень тесные связи членов Союза с кадетской партией. Но сам Союз был с самого начала непрочным. Вошедшие в него представители меннопитов – секты, в составе которой находилось множество владельцев огромных капиталистических латифундий на юге России, – критически относились к политическим идеалам кадетов, считая и их чересчур «левыми». Фризен и его единомышленники склонялись к программе «Союза 17 октября». Когда в ходе избирательной кампании выявились успехи кандидатов кадетской партии, представитель меннонитов Фризен вышел из состава комитета партии кадетов. Внутренние разногласия в Союзе быстро привели к его самоликвидации. Последнее упоминание о нем относится к 7 марта 1906 г.

«Союз свободы, правды и миролюбия» – первая межсектантская организация, на время объединившая представителей крупных сектантских течений на политической основе. Однако для этого объединения характерно было не столько единство политических идеалов, сколько общий страх перед народной революцией и ненависть к ней. Между сектами и внутри сект, объединившихся временно на платформе Союза, существовали противоречия, отражавшие всю сложную картину политической обстановки в стране. Поэтому организационно-политическое объединение сектантства и не могло не быть кратковременным.

После ликвидации «Союза свободы, правды и миролюбия» И.С. Проханов окончательно порвал с баптистской организацией и увел с собой значительную часть верующих. В 1908 г. на базе общин евангелистов, сильно расширявшихся за счет баптистских общин, был создан «Всероссийский евангельский союз». Руководимый И.С. Прохановым, он развивал политические установки, провозглашенные платформой «Союза свободы, правды и миролюбия».

Но и в самом баптизме либерально-буржуазные идеи Союза продолжали жить. Проводником их внутри баптистской организации стала павловская группа. Стремясь подчинить своему идейно-политическому влиянию и руководству рядовых верующих, она вступила в борьбу с Д.И. Мазаевым и его сторонниками. Сравнительно четко эта борьба прослеживается при изучении баптистской печати в период 1907–1914 гг.

Идеологическое и организационное оформление либерально-буржуазного течения. Журналы «Баптист» и «Слово Истины»

С июня 1907 г. по весь 1909 г. включительно в Ростове-на-Дону под руководством Д.И. Мазаева издавался центральный орган баптистской организации журнал «Баптист». Несмотря на то что в состав редколлегии входил В.Г. Павлов, в эти годы «Баптист» оставался органом мазаевской группы. В 1910 г. Павлову удалось захватить журнал и перевести его издание в Одессу, которая к этому времени стала центром либерально-буржуазного направления в баптизме. В течение двух лет (1910–1911 гг.) В.Г. Павлов возглавлял редакцию. В авторский коллектив вошли

П.В. Павлов, Н.В. Одинцов, М.Д. Тимошенко и др. Все они разделяли позицию В.Г. Павлова. К ним в эти годы примкнул и В.В. Иванов.

Получив возможность издавать журнал, павловская группа воспользовалась им для формирования и широкой пропаганды своих социально-политических идеалов, к которым она стремилась приспособить и религиозные взгляды баптизма. Вместе с тем следует учитывать и то обстоятельство, что «Баптист» и в эти годы оставался общим органом секты, и редакция вынуждена была считаться с авторитетом Д.И. Мазаева и его последователей. Такое положение не могло не отразиться на характере и материале журнала.

В отпор «патриархально-консервативной» группе Мазаева, державшегося наиболее правых, близких к монархическим взглядов и отвергавшего какое-либо участие рядовых верующих в политической жизни страны, В.Г. Павлов и его соратники пропагандировали в журнале соединение религиозных начал баптизма с политикой.

Возникшее в баптизме уже в эпоху империализма либерально-буржуазное течение взяло на вооружение все средства социальной и религиозной демагогии, использовало политический опыт зарубежных баптистских организаций и выработало наиболее утонченные средства религиозного воздействия на верующих.

Религиозным выражением выдвинутого кадетами реакционного лозунга «мирного сотрудничества отдельных классов и групп... вместо углубления классовой розни и борьбы»²⁰ стала на страницах «Баптиста» проповедь «братолюбия» независимо от классовой принадлежности. Для пропаганды «братолюбия» была приспособлена евангельская заповедь: «Люби ближнего своего, как самого себя». «На основании этой заповеди, – утверждалось в программной статье П.В. Павлова, – хозяева должны любить рабочих, как себя, а рабочие взаимно работодателей»²¹.

Будучи полностью солидарны с политикой правящих кругов в отношении расправы с революционным движением, Павлов и его соратники осудили научный социализм и его учение о революционном преобразовании общества и противопоставили ему некий «христианский метод» как якобы единственно возможный рецепт избавления человечества от социального неравенства. «Мы не верим, – писал Павлов, – в улучшение общественного строя путем насильственного переворота. Метод христианства в этом отношении не есть метод научных социалистов, которые имеют в виду взять в свои руки государственную власть, а потом реорганизовать общество посредством прямого законодательства... Это метод революции – восстановление насильственным путем прав мира»²². Вслед за кадетами идеологи либерально-буржуазного баптизма повторяли тезис о том, что «моральное зло – корень всякой социальной несправедливости»²³. Поскольку «научные социалисты» не видят главной причины несправедливости, по рассужде-

²⁰ Вестник партии народной свободы. Пг., 1917. № 17–18. С. 42.

²¹ Баптист. 1911. № 29. С. 363.

²² Там же.

²³ Там же.

нию баптистских идеологов, они бессильны предложить истинный способ установления справедливого общественного строя.

В противоположность революционерам П.В. Павлов предлагал устранить классовую рознь с помощью Евангелия. «Наше отношение к рабочим классам, – пишет он, – должно решить Евангелие. Мы должны повторить нашу весть об обновлении человечества посредством принятия Евангелия; мы должны говорить людям, что новый век может наступить лишь через возрожденных людей..., что все методы дать нам новых людей без Евангелия недостаточны; что мы владем секретом и знаем силу, которая переменит жизнь»²⁴.

Декларативное заявление о «могуществе» Евангелия Павлов сопровождал выдвижением конкретной задачи пропаганды Евангелия на основах баптистского вероучения. Наряду с этим оговаривались и условия, необходимые для пропаганды. Идеологи либерального баптизма выдвигали требование провозглашения в России свободы совести и отделения Церкви от государства²⁵, имея в виду, что осуществление этого требования развяжет предпринимательскую инициативу баптистской буржуазии и освободит баптистских миссионеров от оков православного духовенства.

Таким образом, в противоположность революционерам и для борьбы с ними павловская группа разрабатывала свой метод воздействия на верующих трудящихся – пропаганду баптистского мировоззрения, которое потом, завоевав умы населения, якобы автоматически приведет к социальным преобразованиям общества.

Используя Евангелие для целей контрреволюционной пропаганды и рассматривая его как источник всех социальных и этических идей, представители нового течения ставили вопрос о воспитании верующих в духе своих реакционных политических взглядов. Они ставили перед общинами задачу быть главными проводниками этих взглядов в народные массы. Общины должны быть надежно защищены от проникновения в их среду чуждой баптизму революционной социалистической идеологии. Выдвигалось требование такой организации общины, которая удовлетворяла бы задачам времени и могла бы ответить верующим на все возникающие у них и волнующие общество вопросы современности. В отличие от Д.И. Мазаева, который рассматривал общину как цитадель, недоступную реорганизации, павловская группа выдвинула в качестве необходимого условия воспитания верующего знакомство его через наставника и баптистскую литературу с основными событиями современной жизни в России и за рубежом, с выдающимися достижениями науки и культуры. Верующий должен вовремя получать от своих баптистских пастырей ответы на все вопросы, связанные с экономическими и политическими проблемами жизни общества и государства. Выполнение поставленных условий преследовало цель исключить со стороны верующего возможность обращения за разъяснением интересующих его вопросов к представителям передовых общественных взглядов, к революционной литературе, к научным изданиям и тем самым

²⁴ Баптист. 1911. № 29. С. 363.

²⁵ См. там же.

сократить до минимума источники прогрессивного, а тем более революционного идеологического воздействия на духовный мир верующего. Религиозная проповедь должна была стать, таким образом, не только средством «познания Бога», но и прежде всего основным проводником буржуазного идеологического и политического влияния на верующего.

Первым шагом к выполнению этой программы было введение в 1910 г. в журнале «Баптист» (впервые в баптистской печати) раздела «Мирские вести». В разъяснении к новому разделу редакция писала: «Отныне она будет знакомить читателей с важнейшими событиями мира», «а иногда скажет о них и свое мнение мимоходом; ибо ведь не на Луне мы живем и не можем не интересоваться событиями в мире или явлениями природы»²⁶.

В статье «Положение баптистов» впервые вопрос о «духовном совершенствовании» ставился в прямую зависимость от решения социально-экономических проблем и идейно-политического воспитания верующих. «Все наши общины вообще и городские в отдельности, – писал автор, – должны серьезно и немедленно обратить внимание на задачи совершенствования». «Духовное совершенствование, – продолжал он, – теснейшим образом связано с совершенствованием умственным и благосостоянием материальным, ибо невежественный ум может затрудняться пониманием божественных истин, а материальная необеспеченность, тяжелая забота о хлебе насущном часто препятствуют заботе о хлебе небесном»²⁷.

Редакция выдвигала тезис о необходимости распространения евангельских принципов на «экономическую жизнь» верующих.

В журнале прослеживался уже упоминавшийся курс баптистов – владельцев заводов, торговцев, хуторян – на комплектацию своих предприятий рабочей силой из числа их единоверцев, чтобы теснее связать эксплуатируемых с интересами эксплуататоров.

Наряду с проповедями, обращенными к «бедным» и призывающими «думать больше о духовном богатстве», «не завидовать богатым на земле: они несчастные люди»²⁸, была разработана программа, предложенная редакцией «Баптиста» в 1911 г., реализация которой якобы могла привести к повышению благосостояния верующих в общинах.

В основу программы был положен очень популярный в то время принцип «общественной организации труда...», согласно которому «целая община или союз двух, трех или нескольких общин имеют свою большую мастерскую, или завод, или фабрику, или землю сообразно условиям местности, где они живут... распределяя продукты своего труда справедливо, сообразно вложенному труду и степени потребностей»²⁹.

²⁶ Баптист. 1910. № 1. С. 1.

²⁷ Там же. 1911. № 9. С. 70.

²⁸ Там же. № 1. С. 1.

²⁹ Там же. № 9. С. 70.

По существу редакция предлагала создать на основе религиозных общин кооперативные объединения, в которых будто бы можно осуществить принцип уравнительного распределения, остановить процесс пролетаризации крестьянства и городской мелкой буржуазии, примирить классовые противоречия. Это была реакционная утопия. Вообще всякая пропаганда возможности уравнительного распределения при капитализме, по словам В.И. Ленина, – утопия³⁰. С помощью утопической теории идеологи изучаемого течения стремились вселить в сердца верующих надежду на избавление от гнета капитала мирным путем и вместе с тем укрепить устои религиозной общины.

Борьба между мазаевской и павловской группами за единоличное влияние на рядовых верующих со временем продолжала обостряться. В 1912 г. журнал «Баптист» вновь перешел к Д.И. Мазаеву. С этого времени павловская группа не принимала участия в его издании. В обращении к читателям Д.И. Мазаев прямо указал на разногласия и споры в среде руководства баптистской секты. Он писал: «Я знаю, что мне в моем труде придется встретиться с младенчеством святых, которым нужно еще молоко, а не твердая пища, и по отношению к которым необходимо проявить братскую любовь и даже материнскую нежность, и знаю также, что непременно придется встретиться и с профессиональными защитниками наследственной лжи, по отношению к которым необходимо проявить всю христианскую стойкость – держать лицо свое как камень и ни на час не уступать и не покоряться»³¹.

Группа Павлова, отмежевавшись от «Баптиста», в 1913 г. начала издавать в Одессе свой журнал «Слово Истины». Главным редактором его стал М.Д. Тимошенко, постоянными авторами – В.Г. Павлов, П.В. Павлов, Н.В. Одинцов и многие другие. Основание собственного журнала означало, что вслед за идейно-политическим размежеванием начиналось и организационное обособление и оформление либерально-буржуазного течения в баптизме, укрепление его позиций. Новый журнал, редакция которого уже никак не была связана с мазаевской группой, в течение 1913–1914 гг. наиболее полно изложил политические идеалы либерально-буржуазного баптизма.

Продолжая традиции «Баптиста» 1910–1911 гг., журнал «Слово Истины» особое значение в предвоенные годы придает пропаганде осуществления в России некоей «религиозной реформации», которую он же называл «революцией духа», что в тех условиях, когда Россия вступила в полосу нарастания новой революции, звучало как вызов идее социальной революции. «Весьма характерно, – указывал А.И. Клибанов, – что формула эта («революция духа». – Г.Л.) была выработана и в дальнейшем развивалась в сектантстве в противовес освободительной революционной борьбе рабочего класса»³².

³⁰ См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 21. С. 384.

³¹ Баптист. 1912. № 1. С. 2.

³² Клибанов А.И. Сектантство в прошлом и настоящем // «Вопросы истории религии и атеизма. Вып. IX. С. 20.

Это была далеко идущая социально-политическая заявка, в которой голос павловского течения сливался с голосами ряда представителей религиозно-идеалистической философии вплоть до участия в этом хоре отдельных представителей православной Церкви. Речь шла о попытке изменить направление исторических событий, найти клапан для выхода революционной энергии масс, о том, чтобы нацелить массы на преобразование религиозной жизни в стране как на якобы основную историческую задачу времени и этим парализовать революционный порыв народа. Трудящимся старались внушить мысль, что именно решение религиозных проблем открывает пути для решения проблем социальных. Идеологи «реформации» провозгласили для России начала XX в. в качестве жизненных и актуальных формы исторического развития, пройденные западно-европейскими народами в XVI–XVII вв. Они спекулировали на далеком историческом опыте европейских народных движений, чтобы сбить с толку, оглушить и подчинить своему влиянию народные массы, поднявшиеся па борьбу с царизмом и крепостничеством. (Этой цели был посвящен специальный раздел журнала «Слова Истины» – «Мученики реформации».) Реакционная проповедь «революции духа» явилась тем «вкладом», который баптизм вносил в антинародную политику русской контрреволюционной буржуазии.

Вопросам реформации и ее значению редакция посвятила статью «Христианство и декларация прав»³³. Ее выводы и система доказательств были основаны на ряде высказываний кадета П.Б. Струве и исследовании крупнейшего государственоведа, выразителя политических установок немецкой буржуазии периода империализма Г. Еллинека под названием «Декларация прав человека и гражданина». В статье с цитатами, приведенными из работ указанных авторов, читателям внушалась мысль, что идея прав человека, идея свободы личности возникла в ответ на запросы «религиозного христианского сознания», и родиной ее является независимая Англия. «Под влиянием английских религиозных идей о правах личности», перенесенных «на девственную почву Америки», якобы и сложилась американская Декларация прав человека и гражданина³⁴, послужившая основой Конституции Соединенных Штатов Америки. Справедливость государственного строя зависит, по мнению автора, от полноценности тех религиозных идей, которые лежат в основе законодательства. В этой связи в статье сравнивалась Французская конституция и американская Декларация: «Французская конституция, возникшая в чисто политической борьбе, остается далеко позади американской... возникшей на религиозной почве»³⁵. Отсюда автор делал вывод, что якобы только религиозные идеи могут породить законодательство, вполне обеспечивающее свободу человеческой личности. «Таким образом, – утверждал автор статьи, – что до последнего времени считали последствием революции, на самом деле было последствием реформации и вызванной ею борьбы... Не справедливо ли будет сказать, что все доброе и светлое в истории

³³ См.: Слово Истины. 1914. № 22. С. 255.

³⁴ См. там же.

³⁵ Там же.

христианских народов, все общественные идеалы имеют свое зерно и основание в Священном писании, воспитывающем тысячи и миллионы людей в атмосфере истины, добра, любви и совершенства»³⁶.

Итак, по ходу изложения материала читатель «Слова Истины» должен был прийти к выводу, что идеи индипендентского движения в Англии легли в основу самого совершенного, по мнению журнала, законодательства Америки. Если же принять во внимание, что индипендентское движение было колыбелью баптизма, то мысль автора становится совершенно ясной: возникновение «всего доброго и светлого», «всех общественных идеалов в истории христианских народов» связано с Евангелием, а единственными законными наследниками его являются баптисты.

На пути осуществления своих религиозных и социально-политических идеалов баптизм сталкивался с сильнейшим препятствием в лице самодержавия и господствовавшей Церкви. Позиция идеологов либерально-буржуазного течения в вопросе об отношении к самодержавию не была последовательной. С одной стороны, Тимошенко, Павловы и другие были сторонниками конституционного государственного устройства (их идеал – буржуазная республика) и поэтому, естественно, стояли в оппозиции к самодержавию. С другой стороны, размах рабочего и крестьянского движения, угрожавший второй революцией, вынуждал буржуазные элементы баптизма искать спасения под крылом самодержавия и поддерживать его во всех вопросах, кроме вопросов вероисповедных. По этой причине баптизм даже в лице «левого» либерально-буржуазного течения не только не выступал против самодержавия, а наоборот, всячески старался доказать ему свою преданность. Это не мешало баптистским деятелям даже в верноподданнических заявлениях предаваться отвлеченным конституционным мечтаниям. В 1913 г. в ответ на преследования баптистов журнал «Слово Истины» писал: «Баптисты в стране, где царит самодержавие, во всем, кроме своего исповедания, подчиняются охотно. Там, где конституция или республика, баптисты являются верными сынами родины»³⁷.

Полицейские чиновники и духовенство не прошли мимо подобных высказываний. В годы Первой мировой войны, когда царизм душил всякое, даже совсем незначительное проявление оппозиции, баптисты подверглись суровым репрессиям. Черносотенно-церковные элементы обвиняли баптистов в измене родине, в связи с кайзером Вильгельмом; этого было достаточно, чтобы власти закрыли журналы баптистов, а многих проповедников сослали или посадили в тюрьмы. Из руководителей баптизма в ссылке и тюрьмах оказались главным образом последователи либерально-буржуазного течения, а из баптистской печати первым был закрыт журнал «Слово Истины».

Политические взгляды либерально-буржуазного баптизма вызывали сочувствие кадетов. В донесении директору департамента полиции начальник жандармского управления г. Одессы, отрицая какие-либо связи баптистов с социал-демократами и эсерами, в то же время указывал, «что левые общественные

³⁶ Слово Истины. 1914. № 22. С. 255.

³⁷ Там же. 1913. № 5. С. 55.

круги, и в частности члены партии народной свободы, постоянно отмечают свое сочувствие баптистам...»³⁸.

Наличие политических течений в русском баптизме не укрылось и от православных миссионеров. Один из них, Л. Кунцевич, писал в 1911 г.: «...из своих близких наблюдений сектантства, сначала в качестве частного лица, я увидел, что среди баптистов есть различные партии: есть почти правая партия во главе с Мазаевым, есть кадетская партия Павлова и другие партии»³⁹. «Сочувствие» кадетов баптистам подтверждают также материалы архива лидера кадетской партии П.Н. Милюкова, в котором сохранились письма И.С. Проханова, М.Д. Тимошенко, Павловых, Ба-лихина, Белоусова и др. Одни письма выражали восхищение и полную поддержку деятельности П.Н. Милюкова в Государственной думе, другие содержали жалобы на репрессии в годы войны и просьбы о помощи⁴⁰.

Либерально-буржуазное течение в баптизме накануне Октябрьской революции

Следующий этап в развитии либерально-буржуазного течения в баптизме связан с победой Февральской буржуазно-демократической революции.

Вернувшиеся из ссылки руководители баптизма уже в мае 1917 г. возобновили в Москве издание журнала «Слово Истины»⁴¹. Главным редактором его вновь стал М.Д. Тимошенко, высланный в 1915 г. в Нарымский край. Редакция журнала была полностью восстановлена в том же составе, что и в 1913–1914 гг.

Либерально-буржуазное течение баптизма, подвергшееся большим преследованиям со стороны царизма, чем мазаевская группировка, сумело быстро оправиться после Февральской революции, восстановить организационную деятельность и к маю 1917 г. наладить регулярный выпуск журнала. При этом, несмотря на все усилия Мазаева, ему так и не удалось возобновить издание журнала «Баптист». Фактически с мая 1917 г. журнал «Слово Истины» стал центральным органом секты и играл роль политического организатора русского баптизма.

Быстрое возрождение либерально-буржуазного течения объясняется главным образом тем, что задолго до Февральской революции оно успело выработать политическую программу, которая в новых условиях оказалась как нельзя более кстати.

«Революция 27 февраля 1917 г., – писал В.И. Ленин, – смела монархию и поставила у власти либеральную буржуазию... Кадеты заняли место монархии»⁴². Правящей партией в стране стали кадеты, социально-политические требования кото-

³⁸ Отдел рукописных фондов Института истории АН СССР. Сектор «Ц». Разд. VI. Д. 11 (ДПОО № 85). Л. 35.

³⁹ Ревнитель. 1912. № 1. С. 13.

⁴⁰ ЦГАОР. Ф. 579. Оп. 1. Кн. IV. Ед. хр. 3085, 3730, 5266, 5305, 5480, 5917, 6488 и др.

⁴¹ А не в 1922 г., как утверждает в статье Я.И. Жидкова «Восемьдесят лет евангельско-баптистских изданий» (см. Братский вестник. 1947. № 5. С. 18).

⁴² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 32. С. 384, 386.

рых еще в 1905 г. были положены в основу программы либерально-буржуазного течения в баптизме.

В новых условиях политическая связь либерально-буржуазного течения в баптизме с кадетами делала его религиозным рупором либеральной буржуазии во главе с партией «народной свободы», объединявшей теперь «всех правых, всю контрреволюцию, всех помещиков и капиталистов»⁴³. В результате победы Февральской революции либерально-буржуазное течение стало господствовать в русском баптизме.

Журнал «Слово Истины» восторженно откликнулся на Февральскую революцию. В передовой статье майского номера писалось: «Нет, это не сон! Великая Россия действительно стряхнула с себя бремя векового засилья самодержавия. Рухнуло здание угнетения души и духа, порвались цепи злых, темных сил. И теперь уже все прошлое кажется сном, таким кошмарным, кровавым, угарным и бесконечным. Долго тянулась агония истлевшей реакции, от зловония которой задыхалась вся наша страна»⁴⁴.

С первых же дней своего существования журнал стал в действительности орудием политической борьбы буржуазии, стремясь помешать перерастанию буржуазной революции в социалистическую. «...Для баптистов и сродных им организаций, отличающихся только названием, как-то: евангельских христиан, пресвитериан и т.п., достигнуты уже теперь выставленные лозунги: “Свобода, равенство, братство”», – писал в мае 1917 г. П.В. Павлов в статье «Политические требования баптистов»⁴⁵.

Анализ содержания «Слова Истины» показывает, что лицо журнала определяли политические вопросы – им отводилось главное место. Даже статьи и рассказы «духовно-нравственного» содержания призваны были объяснить и религиозно обосновать взгляды редакции на то или иное политическое событие.

«Мы ставим себе целью, – заявляла редакция в программной статье, – сделать наш журнал органом объединения... верующих... желающих содействовать осуществлению евангельских идеалов и проведению их в политическо-общественной жизни русского народа, стоящего ныне перед задачей преобразования всего уклада ее на новых началах»⁴⁶. Баптистское руководство ясно давало понять, что оно не прочь получить свою долю участия в новых буржуазных органах политической власти. Как писал П.В. Павлов, «мы ничего не имеем против нахождения у власти последователей учения Христа и от всей души желаем дальнейшего успеха нашему брату во Христе, баптисту, английскому премьер-министру Ллойд-Джорджу»⁴⁷.

⁴³ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 32. С. 69.

⁴⁴ Слово Истины. 1917. № 1. С. 1–2.

⁴⁵ Там же. С. 3.

⁴⁶ Там же. С. 16.

⁴⁷ Там же. С. 3.

В статье П. Николаева «Огосударствление религии и религиозная свобода» требование участия верующих в политической жизни и управлении страной получило «теоретическое» обоснование.

Автор ставил в прямую зависимость завоевания «истинной духовной свободы», попиравшейся самодержавием, от участия верующих в политической жизни. Политика, по мнению автора, это необходимая часть «божьего», без чего невозможна «истинная духовная свобода». Для «возрожденного духа», считал Николаев, «нет слов “политика” и “религия”, лишь обрезав крылья, можно умерить его непокорный полет. Было бы кощунственно обманывать совесть этикой условных понятий»⁴⁸.

Возвращаясь к тому времени, когда либерально-буржуазным кругам баптизма приходилось считаться с влиянием группы Мазаева, Николаев извлекал из опыта прошлого политические уроки. Главная ошибка дореволюционного баптизма, как утверждал Николаев, заключалась в «самоограждении» религиозной общины от всякой «политики»⁴⁹. Это «самоограждение и является «изменой заветам истины», передачей кесарю не только «кесарева», но и «божьего». В нем заключается главная причина того, что, как указывается в статье, «мнимая свобода вероисповедания», «дарованная» баптизму самодержавием, была куплена «ценою истинной духовной свободы», которую верующие так и не получили.

Редакция «Слова Истины» не ограничилась заявкой на руководящее участие в политической жизни. Она определила и позицию, с которой намерена вступить в борьбу.

В.И. Ленин отмечал, что в период от февраля к октябрю «глубокие разногласия касаются трех самых важных вопросов: о земле, о войне и об устройстве государства»⁵⁰. Эти три вопроса руководители баптизма, объединенные вокруг журнала «Слово Истины», решали в полном согласии с политической линией кадетского контрреволюционного Временного правительства.

Проблемы, связанные с устройством государства, ставил Павлов в статье «Политические требования баптистов». Требования эти сводились к следующему: «1. Учреждение демократической республики с одною палатою. 2. Свобода собраний, союзов, слова и печати. 3. Отделение Церкви от государства. 4. Государственная регистрация брака. 5. Отмена смертной казни навсегда. 6. Неприкосновенность личности и жилища»⁵¹.

В качестве жизненного примера, обобщившего и воплотившего политические требования баптистов, Павлов приводил Конституцию Соединенных Штатов Америки, давний идеал либерально-буржуазного баптизма. Он называл

⁴⁸ Слово Истины, 1917. № 1. С. 4.

⁴⁹ См. там же.

⁵⁰ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 32. С. 43.

⁵¹ Слово Истины, 1917. № 1. С. 3.

ее копией устройства баптистских общин, где якобы осуществлены уже «в полной мере все начала демократии»⁵².

Политические требования баптистов базировались на определенной социально-экономической программе, в центре которой – сохранение частной собственности на орудия и средства производства. И так же, как политическим идеалом либерально-буржуазного баптизма была Конституция США, его социально-экономическим идеалом стал экономический образ жизни США с господством крупных монополий. «Баптисты, – писал Павлов, – ничего не имеют против капиталов их брата, американского миллиардера Рокфеллера, ибо знают, что они приобретены для великих целей... И распыленные, те же деньги никогда бы не сделали столько добра»⁵³.

Апология монополистического капитала сопровождалась у Павлова, как и у других руководителей баптизма, объявлением идеологической войны социализму. В статье «Христианское употребление денег» редакция «Слова Истины» пыталась «научно» опровергнуть возможность ликвидации социального неравенства путем отмены частной собственности на орудия и средства производства, возможность упразднения эксплуатации человека человеком. Жонглируя экономическими категориями, автор статьи ставил целью доказать, что имущественное неравенство – не результат эксплуатации наемного труда, а якобы имеет корни в самой природе людей, и поэтому не может быть уничтожено никакой революцией, в том числе и социалистической. Читателю внушалось, будто программа социалистического преобразования общества теоретически несостоятельна, а социальное и имущественное неравенство людей извечно, поскольку основано на самой природе людей. Призыв к действию, брошенный баптистам со страниц журнала «Слово Истины», на практике выражался в идеологическом походе против революционной теории пролетариата.

Весьма характерно отмалчивание журнала «Слово Истины» по вопросу о земле, как и по другим важнейшим вопросам социально-экономических преобразований в стране. Поскольку Временное правительство откладывало начало этих преобразований до созыва Учредительного собрания, срок которого переносился все дальше, руководители баптизма опасались какими-либо поспешными заявлениями попасть не «в тон» и тем самым создать неловкость или затруднения для правительства.

Чтобы успокоить трудящихся-баптистов, которых вопросы земли, хлеба, войны волновали так же, как и всех трудящихся страны независимо от их вероисповедания, и не потерять их доверия, Павлов в статье о политических требованиях баптистов отметил: «Социально-экономические проблемы также близки сердцу баптистов, но разрешение их, согласно евангельскому учению, должно пройти чрез предварительную стадию – революцию духа»⁵⁴. С помощью такой

⁵² Слово Истины. 1917. № 1. С. 3.

⁵³ Там же.

⁵⁴ Там же.

формулы нетрудно было «до греческих календ» откладывать социальные преобразования, при этом придать актуальность и важное значение пресловутой «революции духа».

Третий вопрос, определявший в период от февраля к октябрю политическое лицо тех или иных организаций, был вопрос о войне.

Кроме того что редакция журнала заняла непримиримую позицию по отношению к «дезертирству, самовольному отступлению и измене солдат», она выступила с полной и конкретной оценкой военных действий. Квалифицируя войну как «борьбу между демократией и милитаризмом» и называя Ллойд-Джорджа олицетворением демократии, редакция «Слова Истины» отмечала, что Ллойд-Джордж «борется не только за свое отечество, но и за наше, ибо если военный идеал будет преобладать над цивилизацией, тогда померкнет слава свободы»⁵⁵. Итак, война необходима для спасения цивилизации и спасения завоеванной Россией свободы.

Эту оценку военных действий интересно сопоставить с резолюцией о наступлении, принятой на совещании членов Государственной думы. В резолюции Государственной думы утверждалось, «что только в немедленном наступлении, в тесном общении с союзниками кроется залог... закрепления навсегда завоеванных... свобод»⁵⁶.

В.И. Ленин, вскрывая подлинный характер войны и цели, которые преследуют в ней обе воюющие стороны, отмечал: «...Английские капиталисты больше награбили (немецкие колонии в Африке, немецкие острова в Тихом океане, Месопотамия, часть Сирии и пр.) и – в отличие от немецких капиталистов – ровно ничего не потеряли»⁵⁷. Для Англии и ее союзников, так же как и для Германии, цель войны – грабеж, «раздел чужих земель – вот что заставляет капиталистов кричать о войне до победного конца»⁵⁸.

Кадеты, руководившие политикой Временного правительства, ставили вопрос о наступлении еще и как вопрос «политический, как вопрос *перелома всей русской революции*»⁵⁹. Высказывания руководителей баптизма в поддержку войны и военного наступления свидетельствовали о полной солидарности руководителей баптизма с империалистической политикой Временного правительства. Таким образом, отношение руководителей баптизма к вопросам о государственном устройстве, социальных преобразованиях, войне определяло их лицо как убежденных сторонников и защитников политических интересов контрреволюционной буржуазии. В ходе развития политических событий от февраля к октябрю буржуазные руководители баптизма все теснее смыкали свои позиции с кадетской контрреволюцией.

⁵⁵ Слово Истины. 1917. № 2–3. С. 47.

⁵⁶ См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 32. С. 297.

⁵⁷ Там же. С. 53.

⁵⁸ Там же. С. 48.

⁵⁹ Там же. С. 300–301.

Июньские события показали рост популярности большевиков в народных массах. Выступление В.И. Ленина на I Всероссийском съезде Советов с изложением программы, принятой Апрельской конференцией, приковало к себе внимание большинства делегатов, а его заявление о том, что большевистская партия готова взять власть, вызвало смятение в кадетской и эсеро-меньшевистской среде. Орган ЦК партии кадетов «Вестник партии народной свободы», анализируя политическую обстановку в России до июльских событий, вынужден был отметить неукротимый рост влияния большевиков в народных массах, особенно в армии и рабочей среде, и признать, что июльские события явились результатом «первого периода» «роста большевизма»⁶⁰.

В связи с ростом влияния в народе большевистских идей лидер партии народной свободы П.Н. Милюков в выступлении на совещании бывших членов Государственной думы призвал русское общество к сплочению перед опасностью большевизма. Религиозным эквивалентом провозглашенной кадетами тактики «сплочения общественных сил» стала широко развернутая редакцией «Слова Истины» пропаганда классового мира, проповедь «братолюбия». Этой теме были посвящены специальные номера журнала. Руководители баптизма хотели показать Временному правительству, что они уже обладают средством примирения классов, указывая на свои общины. «В баптистских общинах примирена теперешняя классовая рознь, бедные и богатые считают себя братьями... для баптистов и сродных им организаций... достигнуты уже теперь выставленные лозунги: “Свобода, равенство и братство”»⁶¹.

Широко развернутая баптистскими идеологами проповедь «братолюбия» объяснялась еще и тем, что острая классовая борьба, сосредоточившаяся на вопросах мира, хлеба, земли, решение которых отвечало насущным потребностям всех трудящихся независимо от вероисповедания, захватила и рядовых членов баптистских общин. Вопреки заявлениям руководителей о классовом мире в общинах среди верующих, как можно прочесть в журнале «Слово Истины», «омирщение, половинчатость, подражание миру и уступки массе бывают в изобилии»⁶².

Идеологи баптизма ставили на первый план в ряду религиозных обязанностей верующего заповедь «братолюбия», приравнивая ее к покаянию и обращению. «...Братолюбие стоит на равной ступени с покаянием и обращением, и не любящий брата... не увидит царствия небесного. Эта новая заповедь является поэтому наиважнейшим *знаком принадлежности Иисусу Христу*». Выполнение заповеди «братолюбия» означало в толковании идеологов буржуазно-либерального баптизма «любовь ко всем братьям без исключения»⁶³. Введенное

⁶⁰ Вестник партии народной свободы. 1917. № 19. С. 2.

⁶¹ Слово Истины. 1917. № 1. С. 3.

⁶² Там же. № 4. С. 57.

⁶³ Там же. № 2–3. С. 19–20.

в закон «братолюбие» преследовало цель сыграть на религиозных предрассудках народных масс и отстранить их от участия в классовой борьбе.

Июльский расстрел демонстрации означал конец двоевластия и переход контрреволюции к вооруженной борьбе с большевизмом, к травле большевиков. В.И. Ленин, оценивая обстановку в стране после июльских событий, писал: «Гнуснейшая клевета, подтасовки, грубая ложь и утонченная работа запутывания читателя – все эти приемы желтая и вообще буржуазная пресса пускает в ход с необыкновенным усердием»⁶⁴.

Свой вклад в травлю большевиков внесла и баптистская печать. С июля 1917 г. она от отдельных враждебных высказываний против большевиков и социализма перешла к широкому «разоблачению» социал-демократии, убеждая верующих не иметь с ней ничего общего. Не желая выступать в роли откровенного зачинщика похода против социал-демократов, редакция «Слова Истины» пошла на идеологическую диверсию. В 4-м номере журнала она поместила обращение под названием «Неотложная задача». «В редакцию “Слова Истины” за последнее время поступило несколько запросов об отношении верующих к всевозможным общественным организациям и политическим партиям. Мы пока воздерживаемся от ответа и предлагаем нашим читателям следующий вопрос: “Могут ли верующие состоять членами партий социал-революционеров и социал-демократов и др. политических организаций и не противоречит ли все это духу и учению слова Божия?”»⁶⁵. Вопрос, поставленный на обсуждение, заострял внимание читателя не на политических партиях вообще, а на партиях социал-демократов и социал-революционеров и тем самым ставил вне критики все правые партии.

Из шести писем, опубликованных в ответ на это обращение, только одно подписано неизвестным нам именем. Все же остальные письма подписали давние и постоянные сотрудники – издатели журнала. Так редакция под видом обсуждения поставленного ею вопроса сама же на него ответила. Само собой разумеется, что во всех ответах подчеркивалась полная противоположность интересов верующего лозунгам, выставленным социал-демократией, и утверждалась невозможность участия верующего в социалистических организациях. Баптисты «вступать... членами в число социалистических партий (в каком виде они ныне существуют у нас на Руси) никоим образом не должны, как организации, своими целями и средствами противоречащие и духу и учению Христа, а потому антихристианские»⁶⁶.

По мере нарастания революционного кризиса и роста популярности большевистских идей в трудящихся массах, буржуазные руководители баптизма все громче и настойчивее твердили о необходимости решительной борьбы с большевизмом. Клеветнические заявления в адрес социал-демократии сопровождались и критикой политики Временного правительства, неспособного добиться

⁶⁴ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 32. С. 424.

⁶⁵ Слово Истины. 1917. № 4. С. 63.

⁶⁶ Там же. № 12. С. 167.

прекращения народных выступлений. В августе 1917 г. руководители баптизма поддержали требования реакционно-черносотенных кругов установить военную диктатуру в стране.

С поддержкой этого требования на Московском государственном совещании выступил от имени евангелистов и баптистов И.С. Проханов⁶⁷. Государственное совещание показало, что руководители либерально-буржуазного течения в баптизме к тому времени занимали прочное место в рядах черносотенно-монархических элементов реакционной военщины и кадетов, составивших штаб российской контрреволюции.

К моменту Октябрьской революции либерально-буржуазное течение в баптизме завершило политический круг своего развития. Восставший народ встретил в его лице идеологически подготовленную, непримиримо враждебную, контрреволюционную силу, всемерно стремившуюся использовать в своих классовых целях религиозные предрассудки отсталых слоев трудящихся.

© Лялина Г.С., 1966

© Лялина Г.С., 2009

⁶⁷ См.: Слово Истины. 1917. № 8. С. 110.



**Исследования
конкретных религий:
ислам**

СУФИЗМ: МИСТИЧЕСКАЯ ВЕТВЬ В ИСЛАМЕ^{*1}

Суфизм – одно из наиболее распространенных мистических течений в культуре мусульманского Востока. Он возник в VIII–IX вв. в Арабском халифате, претерпел значительную эволюцию и превратился в учение, занимающее важное место в общественно-политической жизни народов Ближнего и Среднего Востока.

Возникновение и сущность суфизма являются предметом широкой дискуссии. Главным в ней остается вопрос: возникло ли мистико-суфийское учение самостоятельно в русле ислама или же оно – плод влияния доисламских верований и философских течений, которые ислам не смог полностью ассимилировать? Мнения западных востоковедов по этому вопросу противоречивы. С одной стороны, они утверждают, что суфизм возник под влиянием других религий. С другой стороны, они допускают мысль о самобытности исламского мистицизма. Известный востоковед А. Крымский отмечал влияние западных и восточных религий на исламский суфизм: «Первая струя – арабо-мохаммеданская, усиленная влиянием христианства, вторая – индо-персидская. Первая довольно легко согласуется с исламским правоверием, вторая проповедует ересь. Первая струя – преимущественно западная и обнаруживается в тех странах, где раньше было христианство, вторая – преимущественно восточная, и руслом ее служат страны, в которых раньше было влияние буддизма... Западная ветвь... пошла рука об руку с ортодоксальной партией... Что касается восточной ветви, то она сумела воспользоваться привилегиями, добытыми для “суфийства” первой его ветвью, но и сама все решительнее и решительнее уклонялась в ересь, все больше и больше падала в объятия пантеизма...»¹.

Необходимо отметить, что художественные произведения персидских поэтов-суфиев Санаи, Аттары, Руми, Саади, Хафиза Ширази и других значительно раньше попали в поле зрения западных востоковедов, чем теоретические сочинения ранних суфийских идеологов. И это, вероятно, привело некоторых востоковедов к выводу о том, что суфизм в основном подвергся персидскому влиянию. Так, например, не-

^{*1} Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1989. Вып. 38. С. 109–127.

¹ Крымский А.Е. Очерк развития суфизма до конца III века гиджры. М., 1895. С. 47–48.

которые востоковеды Запада основным источником возникновения суфизма считают зороастризм в Хорасане (Иран) – родине многих суфиев².

Вероятно, следует поддержать тех исследователей, которые видят в суфизме проявление различных доисламских верований, как и самого ислама, но главную роль отводят социально-политическим и экономическим факторам периода его формирования.

Время возникновения и распространения суфизма в мусульманском мире (IX–X вв.) характеризуется сложными социально-политическими событиями. В связи с прекращением мусульманских завоеваний и уменьшением доходов от войн усилилась феодальная эксплуатация масс. Вместе с тем политическое раздробление халифата стало сопровождаться межфеодальными войнами, приводившими к разорению народных масс. Экономический гнет вызывал недовольство населения. Одно за другим вспыхивали антифеодальные восстания трудящихся масс деревни и города обширного халифата. Эти восстания, проходившие под религиозными лозунгами, жестоко подавлялись халифской армией (хуррамитское движение в 837 г., карматское движение в 906 г.). Ранее та же участь постигла два антихалифатских и антифеодальных движения в Иране (под предводительством Абу Муслима) и в Средней Азии (под предводительством аль-Муканны).

Поражения антифеодальных движений усиливали мистические настроения, люди, потерявшие надежду, искали утешение в мистических учениях. Возникновению суфизма способствовали и социально-психологические положения исламского учения, постулировавшего страх перед могущественным и мстительным Богом, страх перед смертью, перед днем Страшного суда, перед адом и т.п. Учение ислама порождало, таким образом, веру в загробную жизнь, отрицание земной жизни, аскетизм и отшельничество. Несомненно, это учение послужило одной из отправных точек формирования суфизма.

Социальные корни суфизма уходят в структуру первых мусульманских общин. Проповедь аскетизма, презрения к земным благам и богатству, первоначально популярная среди широкого круга неимущих, бедноты, была призвана компенсировать в их сознании материальные тяготы жизни духовными достоинствами. Не имея возможности указать путь к реальному изменению положения бедняков, ислам выдвинул положение об аскетическом образе жизни как богоугодном для мусульманина. Арабские завоевания, начавшиеся сразу после смерти Мухаммеда, поставили под власть арабов богатейшие страны Ближнего и Среднего Востока, что привело к качественным изменениям в сознании мусульман. По мнению И. Гольдцигера, «на место *отрицания мира* выступила идея *завоевания*, покорения мира... а классы, в руки которых попадали эти мирские блага, хотели использовать их, чтобы наслаждаться миром»³.

«Ренессанс» идей аскетизма в форме суфизма произошел в мусульманских странах спустя полтора века после возникновения ислама как следствие завершения

² См. там же.

³ Гольдцигер И. Лекции об исламе. СПб., 1912. С. 127–130.

завоевательных походов арабов-мусульман и вызванных этим углубления классового расслоения и противоречий в мусульманском обществе. Раннее средневековое мусульманского Востока оставило имена многих известных суфийских идеологов иранского происхождения. Многие исламизированные области Ирана были охвачены суфийским движением, поэтому некоторые западные исследователи считали суфизм «арийско-иранской реакцией» против арабизма и традиционного ислама. По мнению советского ираниста И.П. Петрушевского, подобное преувеличение роли национального фактора вряд ли правомерно. За ним стоят более серьезные, и прежде всего социальные, явления⁴.

Суфийский аскетизм восходит к ортодоксальному исламу, однако между ними есть и существенные различия. Аскетизм в рамках ортодоксального ислама – это обычный, одобряемый законами ислама образ жизни массы верующих мусульман. В Коране и других источниках ислама проповедь аскетизма объясняется тем, что чрезмерное увлечение земными благами может ослабить стремление служить Богу и исполнению религиозных обязанностей. Идея же аскетизма в суфизме получает самодовлеющее мистически-философское обоснование. Суфийские ордены имели свои сложные теоретические учения и практические нормативы, организации, во главе которых стояли наставники-шейхи, пиры (старцы-наставники), мюриды (послушники), а также специальные молитвенные дома (ханег). Суфийские аскеты отличались от массы мусульман как образом жизни, так и внешним видом, в частности ношением «суфы» – особых шерстяных плащей. Как отмечает И. Гольдцигер, суфии, развивая на основе мистического учения аскетизм и пессимизм, воспитывали своих последователей в духе созерцательного самоограничения и индивидуализма, когда все становилось «выражением единого страстного стремления к миру бестелесного, к божественной любви, к божественному опьянению»⁵.

Если ортодоксальный ислам считает, что поведение человека в земной жизни определяет его благополучие и неблагополучие в загробной жизни, то суфизм не связывает райское будущее с земным поведением человека.

Основным объектом суфийского учения является отношение человека к Богу и пути мистического его познания. Из четырех путей познания в исламе – познание Бога, познание себя, познание мира, познание загробного мира – суфии отдают предпочтение первому. Согласно суфизму, познание Бога – это исчезновение личности и растворение ее в Боге; деятельность, стремление, мышление, созерцание человека подчинены Богу и выражаются формулой: «человек от Бога, человек с Богом, человек для Бога, человек к Богу».

Суфийские идеологи постоянно подчеркивают отличительные черты суфиев и проводят четкие грани между суфиями-аскетами и обычными людьми. Известный мистик X века Шибли говорил: «Человек, который умирает в любви к этому миру, умирает как лицемер. Тот, кто умирает в любви к загробному миру, умирает как аскет. А каждый, кто умирает в любви к истине (Богу. – Г.К.), умирает суфи-

⁴ См.: Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV вв.: курс лекций. Л., 1966. С. 313.

⁵ См.: Гольдцигер И. Указ. соч. С. 26–28.

ем». По утверждению суфиев, их последователи стоят ближе к Богу, чем остальные мусульмане. Так, известный идеолог суфизма шейх Абул-Хасан аль-Харакани говорил: «Тот человек, который совершает намаз и соблюдает пост, становится ближе к народу, а тот, кто думает, – ближе к Богу»⁶.

Суфии считают, что постижение Бога возможно лишь в состоянии полного забвения, отстранения от существующего. Каким должен быть суфий-отшельник? Вот как отвечал на этот вопрос один из самых ранних представителей исламского мистицизма Ибрагим ибн-Адхам, мистическая биография которого имеет много сходного с «биографией» Будды. Однажды жители города Басры обратились к нему со словами: «Всевышний Аллах говорит в своей книге: “Зовите меня! Отвечу Вам”. И мы призываем его долгое время, но он не отвечает». В ответ ибн-Адхам сформулировал десять положений, которые должны отличать истинного мусульманина от «знающего» ислам, но не являющегося таковым: «О, жители Басры, в десяти вещах мертвы ваши сердца: 1) Вы узнали Аллаха, но не выполняете его заповедей. 2) Вы прочитали книгу Аллаха, но не действуете по нему. 3) Вы утверждаете о любви к посланнику Аллаха, но оставили его Сунну. 4) Вы утверждаете, что шайтан злостный, но прибегаете к нему. 5) Говорите, что любите рай, но не стремитесь туда. 6) Говорите, что боитесь ада, но сделали себя его заложниками. 7) Говорите, что смерть – истина, а не готовитесь к ней. 8) Занимаетесь выискиванием недостатков своих братьев, но не признаете своих недостатков. 9) Питаетесь милостыней своего Господа, но не благодарите его. 10) Хороните своих умерших, но не извлекаете уроков из этого»⁷.

Бесспорно, суфизм своей мистической самосозерцательностью дает возможность уйти, хотя и временно, от земной суеты, трудностей и тяжестей жизни. Однако он не способен изменить те действительные причины, которые приводят человека в это состояние, и прежде всего такие, которые связаны с социально-экономическими и политическими процессами.

Многочисленные суфийские ордены широко распространены в исламском мире. Они не имеют единого духовного и административного центра. Суфизм распространен как среди суннитов, так и среди шиитов во всех мусульманских странах, среди мусульманских общин Европы и Америки. Специфика суфийских проявлений обусловлена различиями географической среды, национальными особенностями, культурой и традициями народов, среди которых он распространяется. Особенности суфийского учения, его теории и практики можно выявить, лишь сопоставляя его с ортодоксальным исламом. Такой сравнительный анализ дает возможность понять общее и особенное между суфизмом и ортодоксальным исламом.

Далеко не все положения суфизма совпадают с догматами ислама. В суфийском учении имеется ряд положений, еретические тенденции которых получили осуждение со стороны ортодоксального ислама.

⁶ Javad Nurbakhsh. In the Paradise of the Sufis. London, 1983. P. 11, 71.

⁷ Аль-Араби. [Кувейт]. 1974. № 187. С. 96 (на араб. яз.).

По каким конкретным вопросам суфийского учения представители ортодоксального ислама не согласны с суфиями? Прежде всего различие подходов кроется в понимании шариата, который, как известно, регламентирует духовную и светскую жизнь мусульман. Это понимали и формально признавали, однако при этом отделяли шариат от хакикат, т.е. истины, тогда как мусульманские богословы считали, что шариат и есть хакикат. Конечная истина для суфия содержится не в шариате, а в Боге.

Нередко суфии опираются и на высказывание мусульманского пророка Мухаммеда: «Шариат – мои слова, тарикат – мое действие, хакикат (истина) – мое состояние (имеется в виду состояние экстаза. – Г.К.)»⁸. Однако, проходя различные пути мистических упражнений, суфии в конечном итоге забывают о шариате и сосредоточивают внимание на достижении хакикат. Иранский ученый Гани Касим писал, что «некоторые суфии видят разницу между шариатом и истиной. На самом деле это проявление невежества и безумия, ибо шариат состоит из истины»⁹. А известный суфийский поэт Джалаладдин Руми прямо говорил, что вера суфия отличается от всех верований тем, что вера суфия – Бог¹⁰.

В этом вопросе суфии наиболее далеко ушли от ортодоксальной традиции ислама. Суфии-пантеисты провозглашают единство Бога, человека и материального мира. Они утверждают, что Бог способен проникать во все вещи, в том числе и в человека, как бы растворяться в нем. С точки зрения ислама и шариата это «ширк» – отрицание единства Бога как целостной надприродной сущности.

По учению ислама, Бог – абсолютное, единое, не изменяющееся существо, которое нельзя смешивать с вещами. По учению же суфиев, Бог – «универсум» (целое), а все живое и неживое – его «частицы», отделенные от него. Человек, являющийся частицей Бога, стремится к слиянию с ним, и тот, кто «умерщвляет себя, будет вечно жить в Боге». Суфии, как и богословы ортодоксального ислама, утверждают, что Бог есть создатель всего материального мира. Однако, когда речь заходит о связи Бога с материальным миром, богословское учение расходится с суфийским. Суфии утверждают, что Бог проникает во все вещи, что отдельно от Бога ничего не существует. По этому поводу известный суфий X века Баязид Вистами говорил: «Вышел от Бога к Богу, даже кричал во мне на меня: “Я есть ты”». Его современник Халладж Мансур, утверждая, что «я есть истина» («Ана-ль-хакк»), соединял в одно понятие «аль-лахут» (Божество) и «ан-насут» (тварь)¹¹. Это положение подрывало исламский монотеизм.

Многообразие материального мира суфии объясняют следующим образом. Сущность Бога (истины) едина, что же касается наличия множества явлений и предметов в этом мире, то все они различаются лишь внешне. Их объединяет про-

⁸ Javad Nurbakhsh. Op. cit. P. 14.

⁹ Гани Касим. Тарих Тасаввуф дар ислам. Тегеран, 1330 (хиджри). С. 513 (на перс. яз.).

¹⁰ См. там же. С. 432.

¹¹ Аттар Ф. Тазкират аль-Овлия. Лейден, 1905. Т. 1. С. 160 (на перс. яз.).

никающий в них и составляющий их подлинную сущность Бог (Истина). Даже в звуках суфии искали Бога.

Суфии-пантеисты делали попытку обосновать «вахдат аль-вуджуд» (единство сущности) с кораническим определением Бога: «Нет божества, кроме Аллаха, Мухаммед – посланник Аллаха». С точки зрения суфизма Аллах включает в себя мир как часть своего бытия. Таким образом, признается субстанциальная непрерывность материального и духовного бытия, в свою очередь противоречащая исламской трактовке монотеизма. Чтобы отвести от себя обвинения богословов в отрицании исламского монотеизма, суфии пытаются объединить «вахдат аль-вуджуд» с концепцией «вахдат аш-шухуд» (единство свидетельства), т.е. мир – отражение реального Бога. Мусульманские богословы и в этой концепции усматривали антиисламское смешение Бога с его творением. Для ортодоксального ислама пантеизм представлял опасность еще и тем, что в нем человек уподоблялся Богу, отождествлялся с ним. Как верно отмечал советский философ В.В. Соколов, «пантеизм, растворяющий природу, а затем и человека в Боге, утверждает тем самым, что сущность человека не отличается от сущности Бога»¹².

Необходимо подчеркнуть, что существуют определенные различия между пантеизмом западноевропейской философии и «вахдат аль-вуджудом» в суфизме. Суть западного пантеизма («все есть Бог») – это форма сакрализации природы, материи и человека, нередко ведущая к материализму. По учению же суфизма («Бог есть все») мир не существует реально, а является лишь отражением, эманацией Божества. Суфии не допускают «растворения Бога в мире», ибо это означало бы признание исчезновения Бога в природе. Здесь позиция суфиев не расходится с учением ортодоксального ислама, согласно которому «Бог свободен от качества телесности». В поисках компромисса с ортодоксией суфии выдвинули положение о том, что мир до сотворения был скрытым у престола Бога, и, «желая созерцать собственную красоту, Он (Бог) сотворил (развернул) мир во времени и пространстве, в центре которого “поставил” человека»¹³. Они также утверждали, что мир до сотворения сам был Богом.

Умеренные суфии пытались согласовать «вахдат аль-вуджуд» с атрибутами мусульманского Бога, которые изложены в Коране («Бог все видит, все слышит...»), считая, что эти атрибуты сближают Бога с реальностью бытия. Но в понимании суфиев «атрибуты Бога» и есть сам Бог, что также приводило к смешению Бога и материальных вещей. Один из крупнейших суфийских идеологов Ибн аль-Араби, исходя из понимания абсолютного единства Бога, косвенно признавал материальный мир частью «божественного единства». Он писал: «Существование сотворенных вещей и их небытие являются тождественными»¹⁴.

Противоречия между суфийским учением и ортодоксальным исламом связаны с трактовкой сущности Бога и души, времени и движения. В Коране и других

¹² Соколов В.В. Философия Спинозы и современность. М., 1964. С. 37.

¹³ Азимов К.А. Азербайджанские мыслители о человеке. Баку, 1986. С. 64.

¹⁴ Цит. по: там же. С. 70.

источниках ислама Аллах, ангелы и другие персонажи, а также душа человека не имеют телесности и соответственно не имеют своего местонахождения. Суфии-пантеисты отрицали кораническое определение Бога. Допуская слияние Бога с природой, человеком, они утверждали возможность лицезрения Бога, считали, что Бог имеет определенную сущность в определенном пространстве. Так, например, идеолог суфизма Баязид Вистами говорил: «Я исчез во всемогуществе Бога и странствовал по суше и морям, пока не дошел до Его трона и лицезрел. Он (трон) был пустым. Бросился на него и произнес: “Господь, где я должен искать тебя?” Тогда Он снял с Себя вуаль, и я увидел, что я был я, и я был я, повернувшись назад к Тому, Кого я искал – я сам, не кто иной, я был (там), где я ходил»¹⁵.

Подобные высказывания суфиев о Боге вызывали ярость ортодоксальных мусульманских богословов. Известный средневековый исламский теолог аль-Газали, глубоко изучив и испытав суфийскую практику в своей десятилетней отшельнической жизни, реформировал суфийское учение, очистив его от еретических наслоений. Он подверг критике тех суфиев, которые допускали «исчезновение в Аллахе», «растворение или соединение с Ним». Он говорил, что «Всевышний Аллах, а также ангел не находятся ни вне мира, ни внутри мира»¹⁶. С позиции ортодоксального ислама он трактовал сущность души так: «Человеческая душа есть духовная субстанция, существующая самостоятельно, не заполняющая пространства, не являющаяся телом и не запечатленная в теле, не являющаяся связанной с телом и не являющаяся отдельной от тела»¹⁷.

Как известно, исламский монотеизм зиждется на эсхатологическом видении мира: закрепляется идея существования двух миров – земного и загробного. Ислам проповедует, что, по предопределению, наступит конец света и что этим определяются три этапа времени – прошлое, настоящее и будущее. После наступления светопреставления все якобы повторится заново.

Для суфиев, поглощенных мыслями о Боге, не существует ни прошлого, ни настоящего. «Мы, – проповедуют они, – не имеем знания о будущем и прошлом, и мы счастливы вместе с Богом в настоящем. Если мы допустим мысль о будущем, то мы вуалью закроем себе путь к Богу, а вуаль есть отвлечение от Бога»¹⁸. Таким образом, они молчаливо отрицают одно из важных положений ислама – существование загробного мира, т.е. воздаяние и наказание.

Для суфиев самым ценным представляется состояние между прошлым и настоящим. Нарушение суфиями исламского порядка поведения человека, отрицание будущего и прошлого резко порицалось со стороны мусульманских богословов.

Круг различий лежит и в области отношения к мусульманским обрядам. Известно, что ислам требует от верующих праведного образа жизни, который включает в себя множество молитв, постов, совершение паломничества, неукоснительного

¹⁵ Arberry A. Aspects of Islamic Civilization as Depicted in the Original Texts. N.Y., 1977. P. 219.

¹⁶ Аль-Газали. Тахафут-аль-фаласафа. Каир, 1958. С. 250 (на араб. яз.).

¹⁷ Там же.

¹⁸ Цит. по: Азимов К.А. Указ. соч. С. 95.

соблюдения шариатских норм, прежде всего запретов. В практической же жизни суфиев молитва и паломничество искусно устраниаются. И. Гольдцигер выделяет два нарушения, важных с точки зрения ортодоксии ислама: «Первый, литургический, проявлялся в постепенном вытеснении пяти канонических молитв мистическими радениями (зикрами); второй, этический, выражался в смене правомерного упования на Бога (тавакуль) абсолютно пассивным квиетизмом, приводившим к почти полному равнодушию к внешнему миру»¹⁹.

Под разными предлогами суфии отказывались от поста. При этом они находили многочисленные оправдания своим отступлениям от догмы. В месяце рамадан верующие в течение дня не должны ничего есть, пить или курить. Известные средневековые авторы аль-Кушейри и Ф. Аттар сообщают интересный факт из жизни суфия Мааруфа Кархи: «Рассказывают, что однажды в месяц поста Мааруф Кархи нарушил свой пост и выпил воды у водоносца, который кричал: “Благословит Аллах того, кто выпьет воды”. Ему, Мааруфу Кархи, напомнили, что он держит пост. Кархи отвечал: “Да, но меня привлекло благословение Аллаха”»²⁰. Другой идеолог суфизма, Баязид Вистами, которого богословы обвиняли в еретизме, говорил: «От молитвы я, кроме напряжения тела, ничего не видел»²¹. А знаменитый суфий X века аль-Кушейри писал: «Одна пылинка настоящего благочестия лучше тысячи постов и молитв»²².

В отличие от ортодоксального ислама суфии большое место отводят интуиции (илхам), которую считают важной формой познания истины. Интуитивная форма познания исключает и практику, и логическое мышление, и умозаключение. Истина постигается без всякого доказательства, чисто интуитивно. Важная роль при этом принадлежит мистическим элементам, наитиям, специальным экстатическим упражнениям, долженствующим усилить непосредственность связи с Божеством. Мусульманские богословы так же высоко ценили роль интуиции, особенно для утверждения существования Бога, но она не могла соперничать с ритуализированными формами богопочитания. Суфии же, наоборот, отрицали многие традиционные формы свидетельства богоприближенности, в частности отвергали одно из доказательств любви к Богу – паломничество (хадж), ссылаясь при этом именно на интуицию. Предлагая отказаться от хаджа, они, как, например, аль-Халладж, считали, что «если кто-либо не может и не хочет совершать далекое паломничество, тот пусть отделит четвертую часть своего жилища и содержит ее в чистоте. Здесь мысленно он может совершать свои поездки в Мекку»²³.

Излюбленным девизом многих персидских суфиев и почти всех суфиев были слова: «Истинная Кааба – это сердце, а не каменный дом». Подобные высказывания суфиев вызывали у мусульманских богословов раздражение и вражду. Аттар Ф.

¹⁹ Цит. по: Массэ А. Ислам. М., 1961. С. 159.

²⁰ Гани Косим. Указ. соч. С. 36.

²¹ Аттар Ф. Указ. соч. Т. 1. С. 155.

²² Аль-Кушейри. Рисала. Каир, 1330 (хиджри). С. 54 (на араб. яз.).

²³ См.: Смирнов Н.А. Современный ислам. М., 1930. С. 138.

приводит случай из жизни известного мистика Бишр аль-Хафи: «Некто обратился к Бишру, заявив, что он имеет 2000 дирхемов и хочет совершить паломничество. Бишр ответил: “Ты идешь гулять. Если ты идешь, чтобы угодить Богу, то отдай эту сумму сиротам или бедным, чтобы благочестие дошло до сердца мусульманина. Это в сто раз лучше, чем паломничество”. Тот человек сказал, что все-таки предпочитает совершить хадж. Тогда Бишр ответил: “Видимо, это богатство приобретено нечестным путем”»²⁴.

Согласно суфийскому учению его последователи в своей практической деятельности должны стараться «уйти от самого себя», забыть о своем существовании. С этой целью суфии приводят себя в состояние экстаза, используя музыку, пение и различные телодвижения. Суфийские лидеры высоко ценили возбуждающее влияние искусства и музыки. Известный шейх Шамси Табризи (XII в.), духовный руководитель Джалаледдина Руми, говорил, что «музыка облегчает познание Божества»²⁵. В суфийском радении использовались флейта, лютня и другие музыкальные инструменты.

Некоторые суфии пытались вообще заменить мусульманский обряд молитвы состоянием зикра (радения). В этом многие исламские теологи не без оснований видели потрясение самих основ ислама. Историк суфизма Мухаммад Мунаввар в книге «Тайны единения с Богом» рассказывал об известном суфии Абу Сайде Абулхейре: «Однажды этот шейх со своими мюридами (учениками) находился в состоянии экстаза. На этом зикре присутствовал известный богослов имам Мухаммед аль-Каини. Когда раздался голос муэдзина, призывавшего с минарета верующих на молитву, имам сказал: “О шейх, наступило время молитвы”. Продолжая телесные движения и пение, шейх Абу Сайд ответил: “Мы находимся в состоянии молитвы”»²⁶.

Известно, что шариат разрешает мусульманам совершать молитву не только в мечетях, но и дома, в учреждениях, учебных заведениях и других местах. Это давало возможность крайним суфиям отрицать значение мечети. Они избирали для радения специальные помещения, которые называли «ханигах», и утверждали, что «истинная мечеть – это сердце мусульман».

Еще более неодобрительно относились суфии к учению ислама о рае и аде. Очень характерны высказывания по этому поводу таких известных мистиков, как Раба аль-Адавия (женщина-суфий) и Абу Бакра аш-Шибли. Спросили однажды Рабию, «что она скажет о рае. Она ответила известным изречением: “Сперва – сосед, а потом – дом” – и пояснила свою мысль, что она воспевает Бога раньше рая»²⁷. Шибли сделал предметом насмешек учение ислама об аде и рае. Он утверждал, что необходимо уничтожить ад и рай, «дабы народ стал заботиться о своем отношении

²⁴ *Аттар Ф.* Указ. соч. Т. 1. С. 108.

²⁵ См.: *Гордлевский В.А.* Избр. соч. Т. III. М., 1962. С. 27.

²⁶ *Мухаммад ибн аль-Мунаввар.* Асрар ат-Тохид. Тегеран, 1313 (хиджри). С. 189 (на перс. яз.).

²⁷ *Таха Абд аль-Баги Сурур.* Раба аль-Адавия ва хаят ар-рухия фи-ль-ислам. Каир, 1957. С. 70 (на араб. яз.).

к Богу». Отрицание ада и рая аш-Шибли мотивировал тем, что мысли об аде и рае отвлекают людей от мысли о Боге²⁸.

Расхождения коснулись и существенных для ислама вопросов о родственных отношениях, о любви, о символической. Суфии видели в последних лишь необходимый атрибут мистического экстаза.

В основе суфийского пантеизма лежала мысль о беспредельной любви к Богу. Для суфиев как будто не существует ни родственников, ни пророка, ни близких. Они даже не порицают врагов. Рабия аль-Адавия говорила, что она «видела посланника Бога Мухаммеда во сне и что он будто бы спросил ее: «О Рабия, любишь ли меня?» Она ответила: «О посланник Бога, кто тебя не любит? Но любовь к Богу так заполнила мое сердце, что в нем не осталось места для другой любви, кроме любви к Богу»²⁹.

Любовь к Богу в суфийском учении связана с утонченной символикой, согласно которой реальный мир есть лишь отблеск потустороннего мира. Суфии широко применяли символику для маскировки своих «тайнств», отличающих суфизм от ортодоксального ислама, поэтому нередко было очень трудно понять, воспевают они земную любовь или же символическую любовь к Богу. Естественно, это вводило многих исследователей в заблуждение. Суфийская символика исходит из того, что истина не может быть достигнута лишь познанием «внешности» (захир) вещей. Каждая «внешность» содержит внутренний смысл и сущность, которые могут познать лишь посвященные. Некоторые суфии преднамеренно усложняли свои рассуждения различными символами, которые были понятны лишь избранным. Это давало возможность суфиям скрывать свои мысли и было излюбленной формой выражения ереси в странах Ближнего и Среднего Востока. Исламское учение требует от мусульман признания единого Бога, активного выполнения исламских предписаний, уплаты налога (закят), участия в священных войнах (джихад), проявления усердия на пути Аллаха. В противовес этому некоторые суфийские шейхи восхваляли в своих мюридах другие качества. Так, известный суфийский шейх Абул Хасан Харакани характеризовал идеального дервиша следующим образом: «Дервиш тот, у кого нет помысла в сердце. Он говорит и слышит, и слуха у него нет; он видит, и зрения у него нет; он ест, и вкуса у него нет; у него нет ни движений, ни покоя, ни печали, ни радости»³⁰. Строгие последователи ислама считают подобных людей «мертвыми» и ненужными в мусульманском обществе.

Активизация мистического начала в суфизме неминуемо вела к принципиально другому, чем в исламе, отношению к колдовству, гаданиям и другим запрещаемым Кораном и шариатом «чудесам». Английский востоковед Р. Николсон писал, что среди египетских мистиков были широко распространены колдовство и различные виды гадания³¹. Суфии Египта хорошо знали алхимию, были знакомы с

²⁸ *Амтар Ф.* Указ. соч. Т. 1. С. 67.

²⁹ Там же.

³⁰ *Харакани А.* Нур аль-Улум. Б.м. [Иран], 1929. Т. III. С. 119. (на перс. яз.).

³¹ *Nicholson R.A.* The Mystics of Islam. London, 1914. P. 12.

нубийскими, древнекоптскими колдовскими приемами. Подобные занятия запрещались исламом.

Современный египетский исследователь Фатхия Сулейман в статье, посвященной концепции аль-Газали о классификации наук, писал, что аль-Газали, исходя из позиции ортодоксального ислама, относил к псевдонауке колдовство, талисманы, астрологию и гадание по звездам³².

В отношении разума и знания суфии и ортодоксальные богословы также имели разные взгляды. Исламское учение не отрицает разума, но очень резко ограничивает его роль. Богословы учат, что разум имеет определенные границы, за пределами которых он не в состоянии открыть тайны Всевышнего – Божественные истины. В суфизме истина достигается там, где теряется разум.

Суфии понимали, что для поддержания религии и понимания Божественных истин прежде всего требуется вера в сверхъестественные силы. Разуму они отводили второстепенную роль. Ортодоксальных богословов возмущало не столько отрицание суфиями разума как средства познания Божественных тайн, сколько их отношение к культурным ценностям. Так, некоторые суфии уничтожали книги. По мнению суфиев, книги, как ширма, отделяют человека от Бога (Истины).

В отношении пророка Мухаммеда суфии занимали позицию, которая являлась одним из источников противоречия между суфиями и богословами. Некоторые суфии не только ставили суфийских шейхов рядом с пророком, но иногда даже и выше его. Они говорили, что почитание мюридом своего шейха выше почитания ими Бога. За такие высказывания богословы ислама проклинали суфиев и обвиняли их в ереси.

Несмотря на то что в суфийском учении имеется ряд положений, которые несовместимы с канонами ислама, в целом суфизм неотделим от него. Так, суфизм отказался от некоторых средневековых суфийских положений – отшельнический образ жизни не характерен для современных суфийских орденов. Труд в учении суфийских орденов сравнивается с молитвой и считается одним из видов служения Богу. В Нигерии, Сенегале и других странах Африки суфийские ордены имеют большие арахисовые плантации.

Суфизм не только не утратил жизнеспособность в современных условиях, но, наоборот, наблюдается его оживление во многих странах Азии и Африки. Последнее объясняется тем, что суфизм, как и другие мусульманские течения, переживает процесс активизации, вызванный серьезными социально-политическими и экономическими изменениями в регионах их традиционного распространения.

Одна из важных особенностей ислама заключается в том, что эта религия не признает посредников между Богом и человеком, проповедует идею индивидуального спасения. Такая жесткая регламентация ортодоксального ислама не поощряет создание локальных малых групп из числа верующих во главе с наставниками вне мечети. Освоение исламского вероучения и догматики практически осуществляется в мечети, учебных заведениях, а также в малых группах во главе с постоянными

³² *Фатхия Сулейман*. Ат-тарбайят инд-аль-Газали / Абу Хамид аль-Газали. Каир, 1962. С. 776 (на араб. яз.).

наставниками, и это способствует оживлению суфийских орденов. Создание суфийских орденов удобно и для образования общности людей по профессиональному, социальному, родо-племенному, земляческому разделению. Известны десятки суфийских орденов, ассоциирующихся с гильдиями мясников, торговцев, различных ремесленников, музыкантов, хаттатов (каллиграфов), сельскохозяйственных работников и даже с профсоюзными объединениями.

Оживление суфизма на современном этапе вызвано также усилением интереса к нетрадиционным вероучениям в странах Азии, Африки, в Европе. Наблюдаются повышенный интерес и увлечение восточной мистикой. Образовавшийся духовный вакуум, угроза ядерного уничтожения, обострение социальных отношений, разочарование в благах «индустриального общества» и другие факторы порождают интерес к мистике.

Особенности социально-экономической, политической и культурной жизни мусульманских стран, связанные с уродливой формой развития капитализма, проникновением туда западной культуры, пропагандой чуждого образа жизни, – все это способствует оживлению суфийских орденов. В поисках новых путей социально-экономического и духовного развития делается попытка исламского обновления, наблюдаются возрожденческие тенденции.

Обращение к мусульманскому наследию преследует цель возрождения как традиционных, так и мистическо-суфийских ценностей. Суфизм преподносится как учение о «сердцевине Корана и Сунны», способное будто бы спасти не только собственно ислам, но и другие вероучения, особенно христианство, от наступления материализма и коммунизма. Как утверждают апологеты суфизма, пошатнувшийся фундамент ислама и христианства может приобрести новую силу с помощью возрождения суфийской теории и практики. При наличии идеологической борьбы необходимо учитывать, что «всякая мистика религиозна, всякая религия мистична», и активизация суфизма способствует активизации и усилению политической направленности ислама в современном мире.

© Керимов Г.М., 1989

© Керимов Г.М., 2009

«АССОЦИАЦИЯ БРАТЬЕВ-МУСУЛЬМАН» В ЕГИПТЕ И ЕЕ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДОКТРИНА^{*1}

1970–1980-е гг. ознаменовались активизацией различных социальных сил в странах Азии и Африки, выступавших под знаменами ислама, с исламскими лозунгами. Ислам используется как идеологический инструмент для решения различных социально-экономических проблем в странах зарубежного Востока, где мусульмане составляют большинство или влиятельное меньшинство населения.

Политическая активизация ислама отразилась в деятельности реакционной мусульманской экстремистской организации «Ассоциация братьев-мусульман», анализу истории возникновения и социально-политической доктрины которой посвящается настоящая статья.

«Ассоциация братьев-мусульман» возникла в конце 1920-х гг. в Египте, который в то время находился под протекторатом Великобритании. Основателем ее был школьный учитель Хасан аль-Банна.

Хасан аль-Банна родился в 1906 г. в деревне близ Александрии в семье видного мусульманского ученого, фанатично религиозного человека. Его отец был сторонником самого ригористичного мусульманского толка – ханбалитского и издал одно из религиозно-правовых сочинений его основателя – Ибн Ханбала (IX в.). Аль-Банна получил традиционное религиозное образование. Под влиянием отца у него также стало складываться фанатичное религиозное мировоззрение. Уже в 14-летнем возрасте его приняли в суфийский орден Хасафийа. Образование он продолжил в Школе учителей младших классов в г. Даманхуре, где вступил в члены сразу трех религиозных ассоциаций – «Ассоциации пристойных нравов», «Ассоциации пресечения греховных поступков» и «Ассоциации добрых дел» (последняя вела борьбу против западных христианских миссионеров, активно работавших в Египте). В возрасте 17 лет аль-Банна переехал в Каир, где поступил в Дар-аль-Улум.

Позже основатель организации «Братья-мусульмане» писал, что распространение западных обычаев в Каире произвело на него ужасающее впечатление. Как раз тогда он решил призвать соотечественников вернуться к «чистому» исламу, исламу времени пророка Мухаммеда и «праведных» халифов¹. Вокруг аль-Банна начинал складываться

^{*1} Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1987. Вып. 36. С. 125–140.

¹ *Anawati G.C.* Les grands courants de la pensée religieuse musulmane dans L'Egpte contemporaine // Tendances et courants de l'islam arabe contemporaine. Vol. I. München, 1982. P. 25.

круг единомышленников. Первые плоды приносила и пропагандистская деятельность: следуя примеру аль-Банна и его товарищей, значительная группа студентов объявила бойкот европейским кафе, которыми так изобилует Каир. Кроме того, аль-Банна вступил в «Ассоциацию молодых мусульман», вокруг него сложилась группа улемов, которая начала издавать мусульманский журнал «Аль-Фатх».

Блестяще окончив Дар-аль-Улум, аль-Банна получил назначение в город Исмаилия на должность учителя в государственной школе. Присутствие английских войск в Исмаилии, находящейся в зоне Суэцкого канала, еще больше укрепило уверенность аль-Банна в необходимости возвращения к «чистому» исламу. В 1928 г. совместно с группой единомышленников он создал «Ассоциацию Братьев-мусульман», которую охарактеризовал следующим образом: «Не традиционалистское движение, не спортивная группа, не научное и культурное общество, не экономическая компания, а социальная идея». Девизом вновь созданной организации стали слова: «Аллах велик, слава Аллаху»².

На первом этапе деятельности «Ассоциации Братьев-мусульман», который проходил в Исмаилии, аль-Банна и его ближайшие сторонники основное внимание обращали на культурно-просветительную и благотворительную деятельность. Они пропагандировали Коран, создавали центры по борьбе с неграмотностью, собирали средства для строительства школ и больниц.

С самого начала деятельности Ассоциации аль-Банна стремился к укреплению своего личного авторитета в организации и вне ее. Ему было присуще убеждение, что он «является избранником Аллаха», что Аллах дал ему озарение и благословение и что по этой причине он, безусловно, выше всех прочих представителей рода человеческого. В этом он стремился убедить и своих сторонников³. Как писал в этой связи американский исследователь деятельности «Братьев-мусульман» Дж. Хейворт-Данн, в глазах фанатичных мусульман Хасан аль-Банна «был не просто религиозным вождем, но и настоящим „суперменом“, наделенным божественной благодатью»⁴.

Со своими проповедями на ту или иную религиозную, моральную или политическую тему аль-Банна, как правило, выступал в какой-нибудь соборной мечети. В целях повышения эффективности подобных устных выступлений, а также для охвата как можно большего числа присутствующих он пользовался микрофоном, несмотря на то что ко всем остальным «западным» нововведениям относился нетерпимо⁵.

Организация не ограничивалась устной пропагандой или написанием и рассылкой посланий, составленных в традиционном мусульманском духе. «Братья-мусульмане» имели собственное книжное издательство «Шарикат аль-иланат ал-арабийя». Все низовые отделения организации бесперебойно снабжались пропагандистской литературой. Впоследствии она завоевала прочные позиции

² Ibid. P. 26.

³ Heyworth-Dunne J. Religions and political Trends in Modern Egypt. Washington, 1950. P. 55.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid. P. 56.

на египетском и даже на всем арабском книжном рынке и порой организовывала бойкоты тех или иных периодических изданий, выступавших с неугодными «Братьям-мусульманам» идеями.

В Египте первые десятилетия своего существования «Ассоциация братьев-мусульман» отличалась четкой организационной структурой, разработанной ее основателем. Глава Ассоциации именовался «аль-муршид аль-амм» (верховный наставник). Организационно-политическим центром являлась штаб-квартира (дар). Организация состояла из отделений (шубан), каждому из которых давалась определенная программа действий. Руководителям отделений предписывалось создавать вечерние школы для обучения неграмотных «братьев» и распространения знаний об исламе. Нуждающимся членам организации следовало оказывать материальную помощь. В среде «Братьев-мусульман» насаждались настроения слепого религиозного фанатизма и нетерпимости, ненависти к представителям других религий и к последователям чуждых «Братьям-мусульманам» идеологических доктрин. Для воспитания слепого подчинения верховному наставнику к рядовым членам организации применялись изуверские способы подавления личности, заимствованные из практики суфийских орденов.

Идеологическая доктрина организации была создана в основном аль-Банной. Дальнейшее развитие она получила в трудах Сайида Кутба и других идеологов «Братьев-мусульман». Одним из истоков этой идеологии было учение ханбалитского богослова Ибн Таймийи (1263–1328), отличающееся крайним догматизмом, особенно сильно проявившимся в его труде «Шариатская политика» («Ас-Сийаса аш-шарыййа»)⁶. Кроме того, сильное влияние на аль-Банну и его последователей оказали воззрения мусульманских реформаторов – Джамала ад-Дина аль-Афгани, Мухаммеда Абдо и Рашида Риды, у которых были заимствованы главным образом их панисламистские идеи.

Краеугольным камнем учения аль-Банной было понимание ислама как всеобъемлющей идеологии, пригодной для всех времен и всех народов. «Ислам – это образ мышления и культура, отечество и национальная принадлежность, религия и государство, духовность и активность, Коран и меч»⁷, – писал он. По его мнению, ислам, с одной стороны, представляет собой чисто духовное, нравственное учение. Каждый истинный мусульманин обязан заботиться об очищении своей души, избегать совершения грехов, упомянутых в Коране⁸. С другой стороны, ислам – это источник активности, борьбы против материализма, атеизма и коммунизма, принесенных с Запада. Цель борьбы – установление мусульманского общества в том его виде, в каком оно существовало во времена основателя ислама Мухаммеда и «праведных» халифов⁹. Сайид Кутб даже объявлял возникновение ислама революцией в истории человечества¹⁰.

⁶ См. подробнее: *Nazin N.M. Fnbi. The Politics of Militant Islamic Movements in the Middle East // Journal of International Affairs. [London]. 1982–1983. Vol. 36. № 2. P. 271.*

⁷ Цит. по: *Anawati G.C. Op. cit. P. 29.*

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ *Haddad J.J. The Koranic Justification for an Islamic Revolution: The View of Sayyid Qutb // Middle East Journal. [Washington]. 1983. Vol. 37. № 1. P. 20.*

В качестве образца общественного устройства идеологи Ассоциации выдвигали идеализированную раннюю мусульманскую общину, в которой они видели «царство подлинного равноправия и братства по религии»¹¹. Однако сразу же после эпохи «праведных» халифов мусульманское общество, утверждали аль-Банна и Кутб, впало в полосу тяжелейшего кризиса.

Последующая история мусульманского общества излагается Кутбом следующим образом. Первые признаки разложения в мусульманской общине появились уже при втором халифе – Омаре и усилились при третьем – Османе. Четвертый халиф – Али пытался вернуться к принципам пророка Мухаммеда, но было уже слишком поздно¹². Если бы Али появился раньше, то история всего человечества, считал автор, могла бы сложиться по-другому¹³. Злой случай помог Муавии, родоначальнику династии Омейядов, захватить власть в халифате. Мусульманское государство превратилось в наследственную монархию. С приходом Омейядов к власти начался упадок морали и богобоязненности, вместо общемусульманского единства стал распространяться трайбализм, который был характерен для аравийского общества эпохи джахилии (язычества). Единственная попытка восстановить былую чистоту ислама была предпринята, как считают идеологи «Братьев-мусульман», во время правления халифа Омара ибн Абд аль-Азиза (717–720). Несмотря на то что эта попытка закончилась неудачей, она все же показала «внутреннюю силу» ислама¹⁴.

Когда к власти в халифате пришла династия Аббасидов (750), то наследование власти по принципу родства стало «священным принципом мусульманского государства», что является «грубейшим извращением» заветов пророка и «праведных» халифов. Аббасидские халифы жили в роскоши и неге, при их дворах процветали лесть и угодничество. Мусульманская идеология в период правления Аббасидов была расколота в результате противоборства различных направлений и школ в исламе¹⁵. Кутб даже считал, что вся арабо-мусульманская культура, в особенности поэзия и философия в лице таких ее крупнейших представителей, как Ибн Сина, аль-Фараби, Ибн Рушд, должна быть подвергнута самой жестокой критике, поскольку она носит не мусульманский характер, а навеяна языческими, прежде всего эллинистическими, традициями¹⁶.

Сильный удар по устоям ислама, по мнению «Братьев-мусульман», был нанесен в эпоху правления Аббасидов тем, что эта династия стала опираться для решения своих политических задач на иранцев и тюрок в ущерб арабам, которые в то время были единственными носителями «подлинного духа» ислама. Положение в мусульманском мире еще более ухудшилось в результате нашествий крестонос-

¹¹ *Mitchel R.R.* The Society of the Muslim Brothers. London, 1969. P. 210.

¹² *Amin S.* Is the a Political Economy of Islamic Fundamentalism? // *Journal of African Marxists* (London). 1983. № 3. P. 20.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Mitchel R.R.* *Op. cit.* P. 210.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Amin S.* *Op. cit.* P. 19.

цев и монголов¹⁷. Переход власти в мусульманской общине к турецкой династии Османидов не спас ислам от дальнейшей эрозии. Аль-Банна считал, что первые Османиды были такими же религиозными и высоконравственными, как и «праведные» халифы. Последним достойным, с точки зрения «Братьев-мусульман», представителем этой династии был султан Сулейман аль-Кануни (Великолепный) (1520–1566). Последующие османские халифы предались такой же роскоши и разврату, как и их предшественники – Омейяды и Аббасиды¹⁸.

К концу Первой мировой войны враги ислама, писали идеологи «Братьев-мусульман», полностью уничтожили мусульманское государство (имеется в виду поражение и раздел Османской империи, а также упразднение халифата и провозглашение Турции республикой). Мусульманский мир стал объектом экспансии «западного колониализма и сионизма»¹⁹.

Аль-Банна и его последователи считали, что сложившаяся история мусульманской общины должна быть переписана заново организацией «Братья-мусульмане». Мусульманское общество, особенно в Египте, переживало в 1920-е гг., по мнению основателя Ассоциации, глубокий кризис. Аль-Банна писал: «Иностранцы и империалисты, которые поработили Египет, и те, которые натурализовались в этой стране, захватили, ради своих собственных интересов и интересов своих стран, лучшую часть национального богатства Египта». Таким образом, коренное население страны подверглось иностранной экономической эксплуатации. Национальное богатство и земля были неправильно распределены между населением Египта. «Великим пороком египетской экономической системы было существование помещичьего землевладения»²⁰.

Несколько позже Кутб отмечал, что экономический строй Египта парализовывал производительные силы народа, унижал человеческое достоинство египтян, развращал сознание и портил характер народа, толкал его «в руки коммунистов» и коренным образом противоречил духу ислама. Развитие капитализма в Египте, по его мнению, отрицало «все принципы гуманизма, возрастные различия, природу вещей и элементарную экономическую целесообразность»²¹. Западные империалисты, писал он, принесли с собой в Египет «вино, продажных женщин и грех». В результате этого исконные устои мусульманской морали были подорваны. Египтянки стали подражать в своем поведении европейским женщинам, проживавшим в Египте²². Значительный урон мусульманскому образу жизни в Египте был нанесен также введением европейских законов, которые, будучи чуждыми египетским народным массам, вступили в жесткое противоречие с установлениями шариата²³.

¹⁷ Mitchel R.R. Op. cit. P. 211.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid. P. 221.

²¹ Ibid.

²² Ibid. P. 223.

²³ Ibid.

Сильный удар по позициям ислама, по мнению «Братьев-мусульман», был нанесен также введением европейской системы образования. Университеты, организованные по европейскому образцу, развращали умы молодых мусульман, поступавших туда учиться²⁴. В то же время и традиционная система мусульманского образования, отмечали они, находилась в кризисном состоянии. Особенно яростным нападкам со стороны руководителя «Братьев-мусульман» подвергся крупнейший мусульманский университет не только Египта, но и всего арабского мира – аль-Азхар. Ассоциация обвиняла улемов аль-Азхара в том, что они не сумели помешать разъеданию ислама иноземными идеями, не выступили в его защиту. Аль-Банна писал, что одно из крупнейших учебных заведений мусульманского мира «готовило не духовных руководителей, а религиозных грамотеев», а покорный, мертвый ислам, царивший в аль-Азхаре, поддерживался империалистами. По мнению одного из идеологов «Братьев-мусульман» М. Газали, улемы аль-Азхара несут наибольшую ответственность за упадок религии и морали в Египте²⁵.

Политическая система Египта также подвергалась «Братями-мусульманами» ожесточенным нападкам. Газали считал буржуазные политические партии опорой «внутреннего» империализма в стране, выразителями интересов морально разложившейся части египетского общества, которая смирилась с униженным положением родины²⁶.

В выступлениях аль-Банна и других руководителей Ассоциации подчеркивалось, что Египет достоин лучшей участи. Эта страна – центр древнейшей цивилизации. В эпоху Мамлюков, когда весь остальной мусульманский мир находился под игом монголов и крестоносцев, «Египет высоко нес знамя ислама»²⁷.

Целям возрождения Египта и всего мусульманского мира служила программа, выдвигавшаяся «Братями-мусульманами» и рассматривавшаяся ими как позитивная. Ассоциация призывала противопоставить «грубой материальной силе Запада», которая является основой его колониальной экспансии, «духовную силу», способную, по ее мнению, одерживать верх над первой. Для этого мусульмане должны вернуться к тому уровню духовности, который отличал сподвижников Мухаммеда и современников «праведных» халифов²⁸. В плане политическом западному империализму надлежало противопоставить «мусульманский порядок» («ан-низам аль-ислами»), воплощающийся в мусульманском государстве-халифате, к которому, в идеале, должны присоединиться все мусульманские страны²⁹.

Аль-Банна был ярким противником националистических идей, которые в его время стали широко распространяться в странах мусульманского мира, в том числе и в арабских странах. Вину за рост националистического сепаратизма в мусульманском мире он не без основания возлагал на западные державы, которые

²⁴ Ibid.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid. P. 218–220.

²⁷ Ibid. P. 217.

²⁸ Ibid. P. 234.

²⁹ Heyworth-Dunne J. Op. cit. P. 59.

раздували его, чтобы держать разобщенные мусульманские страны в подчинении. Преодоление националистических тенденций на основе панисламизма он считал залогом возникновения единого мусульманского государства³⁰.

Отвергая западную политическую систему, аль-Банна полагал, что будущее мусульманское общество должно выработать свою собственную политическую систему на основе шариата³¹. Шариатское наследие должно быть заново внимательно изучено и по-новому истолковано, поскольку имеющиеся толкования шариата, по мнению «Братьев-мусульман», существенно его извращают³². Предоставляя простым верующим право самостоятельно толковать шариат, «Братья-мусульмане» призывали к тому, чтобы «открыть ворота иджитхаду» (толкованию религиозными авторитетами божественного закона). Весьма актуальными для них оставались принципы «кийаса» (суждения по аналогии) и «иджма» (согласного мнения мусульманской общины). В этой связи два крупнейших идеолога «Братьев-мусульман» – С. Кутб и М. Газали – полагали, что верховный правитель будущего мусульманского государства должен будет обладать широкими полномочиями в деле толкования шариата на благо мусульманской общины³³.

В исламе отсутствует особая иерархическая организация духовенства – Церковь, каковая имеется в западном, христианском обществе. По этой причине религия и государственность в исламском обществе неотделимы друг от друга. Аль-Банна писал: «...В исламе нет другой власти, кроме власти государства, которое защищает исламское вероучение и предоставляет общине как религиозные, так и мирские блага... Ислам не знает того конфликта, который имел место в Европе, – конфликта между духовной и мирской властью, между Церковью и государством»³⁴.

Как справедливо отмечал английский исследователь Р.Р. Митчел, проблема создания идеального мусульманского государства была для идеологов «Братьев-мусульман» сложной. Сложность заключалась в отсутствии прецедента, поскольку срок правления пророка Мухаммеда и «праведных» халифов был краток. Именно этот период считался «Братями-мусульманами» идеальным с точки зрения мусульманской государственности, однако мало что из этого периода могло быть использовано ими в реальном государственном строительстве, если бы «Братьям-мусульманам» действительно представилась такая возможность³⁵. По этой причине в разработке государственной теории «Братями-мусульманами» значительную роль играл иджитхад, т.е. собственная инициатива в толковании исламского наследия сообразно с наличествующими обстоятельствами.

³⁰ Ibid. P. 63–65.

³¹ Encyclopedia of Islam. Vol. III. Lieden. London, 1960. P. 1069–1070.

³² Mitchel R.R. Op. cit. P. 238.

³³ Ibid. P. 239–240.

³⁴ Heyworth-Dunne J. Op. cit. P. 53.

³⁵ Mitchel R.R. Op. cit. P. 53.

Хасан аль-Банна и его последователи считали, что исламское государство должно зиждиться на трех принципах: во-первых, на Коране – фундаментальной конституции мусульманского государства; во-вторых, на коллегиальности правительства, которое должно называться «шура» (совет); в-третьих, на том, что глава государства обязан следовать учению ислама и воле народа. Верховный правитель мусульманского государства мог бы называться халифом, имамом, маликом (царем), хакимом (правителем), ибо все эти термины имеются в Коране.

Человек, становящийся правителем мусульманского государства, должен, по мнению идеологов организации, отвечать следующим требованиям: быть мусульманином по вероисповеданию, лицом мужского пола, совершеннолетним, обладать хорошим физическим и психическим здоровьем; хорошо разбираться в мусульманской юриспруденции, быть способным к руководящей деятельности, отличаться добродетельностью, набожностью и справедливостью³⁶. Доктрина «Братьев-мусульман» признавала за каждым мусульманином, независимо от его происхождения, право на занятие поста верховного правителя мусульманского государства, если он обладал упомянутыми качествами³⁷. В случае ухода с поста руководитель мусульманского государства имел право на получение пожизненной пенсии³⁸.

Верховная власть в идеальном мусульманском государстве ни в коем случае не должна передаваться по наследству. С точки зрения одних последователей аль-Банна, верховный руководитель мог избираться всеми мусульманами, по мнению других – совещательным органом «шура». Совершенно недопустим в идеальном мусульманском государстве захват власти силой. В случае несоответствия своей должности верховный правитель может быть смещен и даже подвергнут суду граждан мусульманского государства³⁹.

Принцип совещательности при управлении идеальным мусульманским государством должен осуществляться советом («шура»), состоящим из представителей народа. В совет следует избирать, во-первых, законовеедов, обладающих общим мусульманским образованием, и, во-вторых, старейшин родов, вождей племен и других автономных общественных образований. Все важные государственные вопросы должны подаваться на рассмотрение совета⁴⁰. Судебная власть в мусульманском государстве должна осуществляться назначаемыми верховным правителем судьями («кадиями»), которые совершенно независимы в толковании шариата, являющегося основой всей юридической системы.

Значительное внимание в идеологии «Братьев-мусульман» было уделено экономической организации идеального мусульманского государства. Исходным

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid. P. 246.

³⁹ Ibid. P. 247.

⁴⁰ Ibid. P. 248.

здесь был принцип, восходящий к классической доктрине ислама, согласно которому всякая собственность («мал») принадлежит обществу, т.е. в конечном счете Аллаху. Человек имеет право лишь пользоваться имуществом в рамках, определенных шариатом. Будучи верховным после Аллаха собственником на земле, мусульманское общество имеет право проводить национализацию и аграрную реформу. Система наследования, освященная шариатом, препятствует, по мнению «Братьев-мусульман», концентрации больших богатств в одних руках. Другим важным инструментом перераспределения материальных благ является мусульманский налог в пользу бедных – «закят».

В будущем идеальном мусульманском государстве предполагалось запретить ростовщичество, уничтожить современную банковскую систему⁴¹. Сайид Кутб придавал также большое значение юридическому обеспечению безопасности торговли в этом государстве⁴². Для удовлетворения потребностей мусульманского общества в целом все мусульмане должны облагаться справедливыми налогами, а проживающие в мусульманском государстве «люди писания» (иудеи и христиане) – подушной податью – «джизьей»⁴³.

Такое государство должно было бы развивать традиционное мусульманское образование, «чтобы знающие ислам мусульмане могли лучше выполнять свой долг перед Аллахом»⁴⁴.

«Братья-мусульмане» в принципе выступали за юридическое равноправие женщин с мужчинами, однако полагали, что женщина должна подчиняться мужчине как представителю сильного пола.

Вскоре после перенесения в 1933 г. деятельности организации в Каир аль-Банна начал выступать с заявлениями политического характера. Первым таким заявлением было выступление в защиту палестинских арабов, подвергавшихся гонениям со стороны сионистских террористических организаций, действовавших в Палестине при попустительстве британских властей⁴⁵.

Во время Второй мировой войны еще больше обострился конфликт «Братьев-мусульман» с проанглийскими властями Египта. Они требовали провозглашения независимости страны, проведения социальных реформ, введения коранического наследственного права и других традиционных мусульманских институтов. По этой причине аль-Банна неоднократно подвергался арестам⁴⁶. После Второй мировой войны «Братья-мусульмане» стали еще более яростно выступать против проанглийского режима. Они провели ряд террористических актов как против англичан, так и против представителей проанглийских правящих кругов. Например, в 1948 г. Ассоциация организовала

⁴¹ Ibid. P. 252–253.

⁴² Amin S. Op. cit. P. 21.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Mitchel R.R. Op. cit. P. 254.

⁴⁵ Encyclopedia of Islam. Vol. I. P. 1018.

⁴⁶ Ibid. P. 1019.

убийство премьер-министра Египта Нукраши-паши, которого она обвинила в предательстве национальных интересов⁴⁷.

Вскоре после гибели Нукраши-паши был убит и сам Хасан аль-Банна⁴⁸. Премником аль-Банна на посту руководителя Ассоциации стал Хасан аль-Худайби⁴⁹.

После революции 23 июля 1952 г., осуществленной организацией «Свободные офицеры» под руководством Гамаль Абдель Насера, аль-Худайби ожидал, что новые власти пойдут по пути создания мусульманского режима. Одно время он даже претендовал на роль духовного наставника «Свободных офицеров». Однако вскоре иллюзии руководства «Братьев-мусульман» рассеялись – в 1954 г. их организация была запрещена⁵⁰.

26 октября 1954 г. в Александрии членами организации «Братья-мусульмане» было совершено неудачное покушение на жизнь Г.А. Насера⁵¹. Революционное руководство Египта повело против «Братьев-мусульман» непримиримую борьбу. Многие члены организации были арестованы, шестеро ее руководителей – казнены.

В 1965 г. органы государственной безопасности Египта раскрыли еще один заговор против прогрессивного режима в стране, во главе заговора стояли «Братья-мусульмане». Ряд руководителей организации был приговорен к смертной казни, в том числе ведущий теоретик Ассоциации Сайид Кутб. Многие рядовые члены организации были арестованы и приговорены к различным срокам тюремного заключения. Оставшиеся на свободе члены «Ассоциации Братьев-мусульман» ушли в глубокое подполье⁵².

Пришедший в 1970 г. к власти в Египте Анвар Садат начал проводить принципиально иной курс по отношению к «Братьям-мусульманам». Находившиеся в заключении члены Ассоциации были выпущены на свободу. В этом проявилось общее поправление политической ситуации в Египте после смерти президента Насера. Садат надеялся приобрести в лице «Братьев-мусульман» надежных союзников в борьбе против оппозиционных ему левых сил. К тому же известно, что в начале 1950-х гг. Садату были близки религиозно-политические идеалы этой организации. С начала 1970-х гг. журналы «Братьев-мусульман» «Ад-Дава» и «Ал-Итисам» начинали издаваться легально.

Есть основания полагать, что оживление деятельности «Братьев-мусульман» в Египте в 1970-е гг. было связано с последствиями израильской агрессии 1967 г. «Братья-мусульмане» пытались убедить общественность, что Египет проиграл войну потому, что в египетском обществе Коран был заменен Национальной хартией, неудачу в отражении израильской агрессии объявляли «наказанием Аллаха за дружбу с безбожным СССР». Активизации деятельности Ассоциации спо-

⁴⁷ Anawati G.C. Op. cit. P. 27.

⁴⁸ Heyworth-Dunne J. Op. cit. P. 69.

⁴⁹ Anawati G.C. Op. cit. P. 28.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Агаарышев А.А. Гамаль Абдель Насер. М., 1979. С. 100, 101.

⁵² Carrá O., Scurat M. L'utopie islamiste au Moyen – Orient arabe et particulièrement en Egypt et Syrie // L'islam et L'état dans le monde d'aujourd'hui. Paris, 1982. P. 15.

собствовало также ухудшение экономического положения Египта. С одной стороны, забытые, полные религиозных предрассудков массы тяготели к «Братьям-мусульманам», поскольку учение этой организации было единственно понятной им формой социального протеста; с другой стороны, садатовский режим сам стремился погасить недовольство тяжелым экономическим положением в стране путем легализации деятельности Ассоциации.

Со второй половины 70-х гг. XX в. в отношениях между садатовским режимом и «Братьями-мусульманами» наступил кризис. Садат никогда не был сторонником установления теократии. В своих выступлениях он неоднократно говорил о необходимости проводить различие между политикой и религией, о том, что религия – личное дело каждого. Подобные заявления не могли не вызывать раздражения у руководителей Ассоциации. Однако главной причиной разрыва «Братьев-мусульман» с Садатом стал его курс на нормализацию отношений с Израилем, отказ от борьбы за освобождение арабских земель, оккупированных сионистами. Несогласны были «Братья-мусульмане» и с проамериканской экономической политикой «открытых дверей», приведшей к сильной вестернизации образа жизни правящих классов страны, к еще большему их отходу от традиционной мусульманской морали. В 1978 г. журнал «Братьев-мусульман» «Ад-Дава» был единственным легальным египетским периодическим изданием, осудившим Кемп-дэвидский договор⁵³ и подвергшим резкой критике улемов аль-Азхара, которые пытались идеологически обосновать возможность и желательность нормализации египетско-израильских отношений с точки зрения шариата⁵⁴.

Активизация деятельности «Ассоциации Братьев-мусульман» в Египте, ее разрыв с режимом Садата совпали с усилением роли ислама в политической жизни всего мусульманского мира. Важнейшим проявлением этого процесса явилась антиимпериалистическая революция в Иране. «Братья-мусульмане», несмотря на свою принадлежность к суннитскому направлению ислама, сочувствовали большинству идей и лозунгов, под которыми проходила революция в Иране. В конце 1970-х гг. в Каире членов этой организации даже называли «хомейнистами»⁵⁵. 6 октября 1981 г. члены организации «Ат-Такфир ва-аль-хиджра», отпочковавшейся от «Братьев-мусульман», осуществили убийство президента Садата.

В начале 1980-х гг. в Египте «Братья-мусульмане» и связанные с ними группы продолжают играть заметную роль в общественной жизни. Хотя отчасти «Братья-мусульмане» выражали интересы национально-освободительной борьбы, они продолжали оставаться на антикоммунистических и антисоветских позициях.

⁵³ Ibid. P. 17.

⁵⁴ Said Aly A.M. Wenner M. Modern Islamic Reform Movements: The Muslim Brotherhood in Contemporary Egypt // Middle East Journal. 1982. Vol. 36. № 3. P. 344.

⁵⁵ Lerch W.G. A de vout totalitarianism // Encounter. [London]. 1983. Vol. 60. № 2. P. 89.

Во многих странах, где большинство населения традиционно исповедует ислам, действуют группы, также называемые «Братья-мусульмане» или носящие другие названия, но близкие «Братьям-мусульманам» по идеологии. Такие группы существуют в Тунисе, Иордании, Судане, Саудовской Аравии, Бахрейне, Сирии, Афганистане, Пакистане. Наместились тенденции к интеграции различных группировок «Братьев-мусульман». В 1979 г. в Лондоне состоялись встречи представителей «Братьев-мусульман» Сирии, Судана, Пакистана, Афганистана, Иордании, Саудовской Аравии и других стран⁵⁶.

После прихода к власти в Египте президента Х. Мубарака «Братья-мусульмане» вновь получили возможность выйти из подполья, начали делать ставку на легальные методы политической борьбы. Легализация деятельности «Братьев-мусульман» способствовала росту их популярности, делала эту организацию еще более влиятельной политической силой.

© Микульский Д.В., 1987

© Микульский Д.В., 2009

⁵⁶ *Милославская Т.П.* Деятельность «Братьев-мусульман» в странах Востока // Ислам в странах Ближнего и Среднего Востока. М., 1982. С. 20.

МУСУЛЬМАНСКОЕ ПРАВО И СУДОПРОИЗВОДСТВО В ЮГО-ВОСТОЧНОЙ АЗИИ*¹

Вопрос о системе шариатской юрисдикции и юриспруденции, о том, как она соотносится с государственной, важен для понимания роли ислама в афро-азиатском мире, поскольку с шариатом связана не только правовая, но и этико-ценностная регуляция самых разных сфер жизни мусульманского населения – от сугубо религиозной до лично-семейной, хозяйственной и общественно-политической. Существование исламского судопроизводства создает «широкие возможности для вмешательства мусульманского духовенства в политику и для ограничения гражданских прав граждан»¹. В итоге сдерживается процесс секуляризации и демократизации государства и общества. Кроме того, ислам в целом, шариат в частности несут печать идеализации времен своего возникновения, отдаленных от наших дней столетиями, а также груз позднейших наслоений, вобравших в себя отдельные традиции исламизированных народов. Ориентация на традиционные исламские обычаи и нормы, которые окружаются ореолом святости, не может не замедлить процесс прогрессивного развития народов этого региона.

Однако при этом следует учитывать ту трансформацию, которая происходила и происходит в исламе, включая его правовые установки и практику их применения. В шариате очевидны «расхождения между законом, фиксированным на бумаге, и претворяемым в действие»².

Сущность подобных расхождений во многом предопределена уровнем общественного развития конкретного государства и мусульманской общины, религиозной ситуацией в стране, официальным статусом ислама, наконец, тем, как вопрос о нем решается и в общегосударственных масштабах, и в общине. В свою очередь эти решения немаловажны для последующего хода мусульманского движения, поскольку его лидеры уделяют большое внимание шариату и его правомочности, борясь за укрепление собственных позиций, за массовую поддержку религиозно-политических кампаний.

*1 Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1983. Вып. 31. С. 130–147.

¹ Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. М., 1978. С. 10.

² The American Journal of Comparative Law. Vol. 26. [Berkeley]. 1978. № 2. P. 26.

Хотя и в разной мере, но большинство стран Юго-Восточной Азии^{*2} было и остается ареной мусульманских движений, в ходе которых так или иначе ставится эта проблема. Даже в Брунее и западных штатах Малайзии, где ислам признан официальной религией, шариатское судопроизводство не обладает монополией в ведении всех дел, касающихся местных мусульман. При этом тенденция к утрате этой монополии быстрее всего пробивает дорогу в тех сферах хозяйственной деятельности, которые переходят на капиталистическую основу. Общая закономерность повсюду такова, что интенсивному развитию буржуазных отношений соответствует не только сужение правомочности мусульманских судов в пользу государственных, но и активизация официальных мер по модернизации установлений шариата путем приближения их под давлением жизни к тем или иным нормам гражданского права. Подобное положение по-разному воспринимается различными социальными прослойками исламских общин. Это соответственно преломляется в далеко не однородных по своей классово-политической направленности движениях под лозунгами «возрождения ислама» и неукоснительной реализации шариатских установлений.

Со времени окончания Второй мировой войны отдельные районы Юго-Восточной Азии являлись и являются очагами сепаратистских мятежей. К ним относятся районы, руководство которых связывает решение местных проблем (прежде всего национальной и аграрной) с превращением этих территорий в «область ислама» (дар-уль-ислам). Некоторое время ряд повстанческих выступлений возглавляли представители феодально-богословских верхов. Под их руководством проходили восстания в южных провинциях Таиланда и Филиппин (вторая половина 40-х – начало 50-х гг. XX в.), в бирманском Аракане (конец 40-х – середина 50-х гг.), в местах проживания южновьетнамских тямов (60-е – первая половина 70-х гг.). Основную массу повстанцев составляло крестьянство, попавшее в полосу крушения добуржуазных и становления буржуазных устоев. То, что носителями капиталистических отношений являлись мигранты-немусульмане из более развитых районов страны, придавало особую направленность борьбе за создание «области ислама». Соседство с мигрантами убеждало мусульманские низы в том, что буржуазные порядки несут реальную угрозу закабаления такими откровенно циничными и безжалостными способами, которые покончат с традиционно-патриархальными обычаями взаимопомощи, опустошат духовно, лишат привычных форм культуры и общения. И хотя крестьянская идиллия возврата к раннеисламским временам с их шариатскими установлениями отличалась от феодальной, эти расхождения компенсировались общим стремлением отразить разрушающие влияния извне, отгородившись от них рамками мусульманской государственности и права.

По мере того как часть феодалов и улемов, возглавлявших дар-уль-исламистские мятежи, погибала в борьбе, а другая отходила от нее, намереваясь вместе с формирующимися буржуазно-помещичьими кругами достичь компромисса с централь-

^{*2} До недавнего времени этот регион считался «периферией ислама» ввиду удаленности от изначальных центров исламизации и местных отступлений от признанного классическим арабского канона. В 70-х гг. XX в. в Юго-Восточной Азии проживало свыше 135 млн мусульман, из которых более 120 млн приходилось на Индонезию, занимавшую в мусульманском мире первое место по численности исламской общины.

ными властями, к руководству повстанцами приходили новые силы. Знамя борьбы за торжество «истинного ислама» и шариата подхватывали выходцы из молодой мусульманской интеллигенции, антикапиталистические настроения которой нередко опирались на личное знакомство с «западной цивилизацией» во время учебы в США и в европейских странах. Вместе с тем новые лидеры оказались восприимчивыми к левозэкстремизму, принципы легко сочетались со стереотипами традиционно-мусульманского сознания и поведения: террористические методы борьбы вполне соответствовали джихаду, акцент на героической личности – идеалу борца за веру – муджахиды, а все, вместе взятое, – традициям средневекового бунтарства. В Аракане смена старого феодального руководства исламским сепаратистским движением новым происходила с середины 50-х гг., в Таиланде – с начала 50-х гг., на Филиппинах – с 70-х гг.

Несколько иначе обстояло дело в Индонезии, где центры дар-уль-исламизма приходились на районы интенсивного обезземеливания крестьянства, сопровождавшегося ростом кулацкой верхушки и помещичьего землевладения. Если крестьяне жили еще идеалами раннеисламского прошлого, то буржуазно-помещичьи слои руководствовались трезвыми оценками реальности, и их апелляция к мусульманской традиции в целом, шариатской – в частности была одной из форм религиозно-националистической пропаганды. Именно такая расстановка сил определяла развитие дар-уль-ислама на Западной Яве (1948–1962), в Аче (1953–1959). Черты мелкобуржуазного антикапитализма и антифеодализма прослеживались в позиции лидеров дар-уль-исламистского мятежа на Южном Сулавеси (1950–1965).

Между тем вопрос о действенности шариата для местных мусульман поднимался в Индонезии, Таиланде, Бирме, Малайзии, Сингапуре, на Филиппинах также и легально действовавшими после Второй мировой войны исламскими буржуазными и мелкобуржуазными группировками. Выступая с позиций реформаторского обновления ислама, порой открыто и откровенно ориентируясь на «западные образцы» капиталистической модернизации, они апеллировали к раннемусульманской традиции и шариатским установлениям в той мере, в какой рассчитывали использовать в собственных политических целях традиционалистские иллюзии и утопии верующих масс.

Однако в конце 70-х – начале 80-х гг. в такой апелляции наметились некоторые перемены. К этому времени в большинстве государств Юго-Восточной Азии обнаружилась неспособность правящих националистических режимов решить проблемы преодоления отсталости на путях копирования западного опыта. Одновременное превращение капиталистического уклада в господствующий и рост противоречий между «прозападно» ориентированными представителями местного крупного капитала, с одной стороны, и остальным обществом – с другой, привели к тому, что в формально едином ряду противников «вестернизации» и защитников основанного на шариате «мусульманского образа жизни» оказались разнородные социальные силы. В этот ряд вошли те, кого капитализм выбрасывал за борт традиционной, привычной жизненной колеи (патриархально-общинное крестьянство, ремесленники), те, кто испытывал на себе основные тяготы капиталистической эксплуатации (полупролетарские и пролетарские слои, низшая прослойка интеллигенции, мелкие собственники), наконец, часть патриотически настроенной национальной буржуазии

и интеллигенции, которую, как и весь народ, не могла не беспокоить участь нации и отечественной культуры в обстановке растущей зависимости страны от империалистических держав. Кроме того, продажность и коррумпированность местной «вестернизированной» элиты создавали благоприятные условия для процветания пороков и социальных зол «западной цивилизации» с ее опустошающей бездуховностью и торгашеским цинизмом. Росту традиционалистских настроений в мусульманских общинах Юго-Восточной Азии способствовали также события в Иране. Вести об антишахской революции и подъеме антиимпериалистической борьбы усилили «антизападный» подтекст выступлений исламских группировок региона. В возврате к шариатским нормам местные мусульманские лидеры усматривали путь к торжеству национально-самобытной альтернативы не только империализму и «западному капитализму», но также общественному прогрессу в социалистическом направлении.

Между тем общая ситуация была такова, что ни в одной из развивающихся стран Юго-Восточной Азии шариат и основанное на нем судопроизводство монопольно не существовали, а разделяли свои полномочия с гражданским правом и судопроизводством. При этом в различных государствах и даже местностях фактический перевес сил оказывался на стороне разных юридических систем.

Во всех мусульманских общинах низовой религиозно-юридической инстанцией оставался суд шариатского судьи – кади, который обычно состоял при сельских и городских мечетях. Во времена исламской государственности верховной инстанцией был суд кади дворцовой мечети, однако ко второй половине XX в. это высшее звено традиционного шариатского судейства сохранилось лишь в Брунее и западномалайзийских султанатах. В остальных районах Юго-Восточной Азии оно вначале было разрушено в ходе иностранного (колониального) завоевания, затем в ряде стран (Индонезия, Бирма, Таиланд, Сингапур) так или иначе восстановлено и модифицировано, получив статус официального или же полуофициального учреждения. В Бирме и Индонезии это произошло еще до начала, а в Таиланде и Сингапуре после Второй мировой войны. Тем не менее в масштабах региона, не говоря уже об отдельных странах, сохранялся немалый разноречивый процессуально-правовой практике исламского судопроизводства. Наиболее велик он был в сельских районах, где еще сильны были традиционные устои, где по причинам отдаленности от центров слабо или вовсе не ощущалось унифицирующее воздействие общегосударственных юридических норм, где, наконец, шариат находился под заметным воздействием обычного права – адата. При этом адатные установки нередко не только расходились с шариатскими, но попросту блокировали некоторые из них. Именно такой блокировке малайцы малайзийских штатов Негри-Сембилан и Малакка, а также Минангабау в Индонезии обязаны сохранением пережитков матриархата, а мусульмане Юго-Восточной Азии в целом – тем, что традиционное положение местных мусульманок в обществе выше, чем допускается ортодоксальным исламом.

Первые шаги по ограничению полномочий шариатских судов в ряде стран Юго-Восточной Азии предпринимались еще колониальными властями. Благодаря их действиям сложилось такое положение, что в Брунее кади мог заниматься лишь вопросами семейно-личного права; в Бирме и Индонезии он мог вести процессы о разводе и нападении у мусульман; в Малайе и Сингапуре в дополнение к делам, касавшимся бра-

ков, разводов, дележа имущества между наследниками, шариатский судья обязан был осуждать проступки верующих в отношении религиозных обязанностей.

В суверенной Республике Индонезии сфера правомочности мусульманских судов не была унифицирована. На Яве и Калимантане она ограничивалась решением семейно-брачных дел. В остальных местностях, согласно правительственному указу 1957 г., рассматривались еще тяжбы о наследстве, а также о вакфах. На Филиппинах (с конца 60-х гг.) и в Таиланде (со второй половины 40-х гг.) исламские суды действовали в пределах семейно-наследственного права, в Бирме и Сингапуре занимались исключительно регистрацией и расторжением браков. Сложнее обстояло дело в послевоенной Малайе (Малайзии). В большинстве штатов кади вели в основном процессы о разводе, дележе имущества, фиксировали вступление в брак. Но если в Келантане шариатский судья мог наложить штраф или же отправить подсудимого в тюрьму, то в Тренгану он не обладал правом какого бы то ни было принуждения и наказания. В общегосударственных масштабах сохранились расхождения и в степени соответствия судейства кади шариату. Так, в мусульманских судах Паханга, Перака, Селангора, Келантана, Саравака принимались во внимание отдельные нормы адата, что не допускалось в Пенанге и Малакке. В штатах Сабах и Саравак некоторые установления гражданского семейного права отчасти подменяли шариатские.

Между тем вопрос о соотношении разных юридических норм, исламских и не-исламских, в государственной системе правосудия в годы независимости приобретал в странах Юго-Восточной Азии все большую остроту. От того, как он решался, зависела степень известной «закрытости» или же доступности мусульманской общины для внешних воздействий, а главное – развитие государства по пути секуляризации и изживания тех анахронизмов, которые были связаны с религиозной традицией. Но и в этом отношении в различных странах и даже местностях дело обстояло по-разному. Ни в одном малайзийском законодательном акте, например, не говорилось о том, что приговор главного кади штата окончателен и перекрывает возможность дальнейшего обращения в гражданский суд. Постановление о необязательности для этого суда учета предшествующего решения шариатского судьи действовало в Малакке с 1970 г. Аналогичной позиции придерживалось государственное правосудие в странах Индокитая, на Филиппинах (до 1974 г.)^{*3}, в Сингапуре и Бирме, а также в Индонезии. Бирманские (1953), индонезийские (1974) и малайзийские (1980) власти явились инициаторами кодификации и унификации мусульманского семейно-брачного права. Перемены коснулись процедуры и всего статуса шариатских судов: решение кади обретало законную силу лишь с санкции государственного суда. Кроме того, в Бирме и Индонезии отдельные правовые нормы (относительно минимального возраста вступающих в брак, о признании инициативы развода за женой) были согласованы с соответствующими положениями гражданского законодательства. В Малайзии дело ограничилось следующими коррективами: чтобы вступить во второй брак, мужу нужно доказать, что он способен содержать обеих жен; в случае развода определялась сумма алиментов на детей, а срок выплаты устанавливался до достижения ими 18-летнего возраста.

^{*3} Согласно изданному в 1974 г. официальному указу приговор, вынесенный на основе шариата, имеет силу обязательного для филиппинских мусульман и не может оспариваться в государственном суде.

Однако принятие тех или иных законодательных актов не означало их адекватной реализации, и при этом немалое значение приобретали расхождения в оценке как государственной, так и шариатской системы судопроизводства, которые были свойственны разным социальным слоям мусульман. Там, где господствовали докапиталистические уклады и были сильны их пережиточные формы в обстановке раннебуржуазного развития, приговор кади обычно являлся действенным средством регуляции всей жизни прихода мечети. Автономность и известная самостоятельность подобного судейства доставляли много хлопот властям, стремившимся к централизации системы государственного правосудия. И поныне суд кади признается в качестве единственно авторитетного большинством мусульман Филиппин, Таиланда, Аракана, восточномалайзийских штатов, Брунея, а также их единоверцами из глухих сельских мест Западной Малайзии и Индонезии. На этом предпочтении сказывается и исламская традиция, и стойкое предубеждение в отношении гражданских судов, унаследованное от колониальных времен. Тогда такие суды оборачивались для местного населения репрессивными мерами, которые предпринимались в отношении участников антиколониального сопротивления, поскольку они подводились под статью об уголовном преступлении.

В той мере, в какой вызревали капиталистические отношения в отдельных мусульманских общинах Юго-Восточной Азии, обнаруживалось, что различные их прослойки далеко не одинаково относятся к шариатскому судопроизводству. Своим неформальным традиционным характером и относительной дешевизной оно еще привлекало многих крестьян и близких к ним по образу жизни жителей небольших провинциальных городков, и все же к кади предпочитали идти прежде всего состоятельные люди, поскольку именно шариат был на их стороне при такой немаловажной для умножения богатства процедуре, как дележ имущества и раздел наследства. Если адатные установления исходили из принципа равноправия всех наследников, то шариатские правила давали возможность претендентам по мужской линии выиграть за счет женской. Однако такое неравенство претило патриархальным настроениям мусульманских низов. Главное же, что отвращало трудовые массы от шариатских судов, – все более беззащитная защита многими кади интересов эксплуататорских верхов исламской общины. К тому же сами судьи нередко занимались вымогательствами и взятками. В Индонезии, например, в 1976 г. власти вынуждены были в законодательном порядке оговорить запрет на любого рода незаконные поборы в шариатских судах.

В наибольшей мере симптомы падения престижности этих судов обнаруживались в крупных индонезийских и бирманских городах, в Сингапуре. Полупролетарские и рабочие массы отталкивало то, что большинство судей откровенно следовали правобуржуазной ориентации, используя свои полномочия для репрессий против лиц, известных «левыми», по их мнению, настроениями. На протяжении 1950-х – начала 1960-х гг. печать Индонезии сообщала об отказах кади регистрировать браки тех, чья политическая репутация не устраивала судью. После событий 30 сентября 1965 г. широкую огласку приобрели инсценировки разводов жен-мусульманок с мужьями-коммунистами, происходившие в шариатских судах. Демократическую общественность возмущал также дискриминационный характер ряда исламских предписаний в отношении женщин. Под огонь критики, в том числе со стороны женских организаций Сингапура, Ин-

донезии и Малайзии, попадали не только семейно-брачные предписания шариата, но и процедура их реализации. Некоторые индонезийские организации добились того, что министерство религии в ряде городов страны допустило на должность кади выпускниц юридических факультетов, получивших специальные знания в мусульманском праве и судопроизводстве. В 1970 г. кампания за повторение подобного опыта охватила Малайзию, где движение за включение женщин в разряд шариатских судей возглавили сенатор Айша Гани и лектор Малайского университета София Карим.

Примечательно и то, что недовольство мусульманскими правовыми нормами стали высказывать представители крупной городской буржуазии и близкой к ним интеллигенции. Свою позицию они мотивировали некомпетентностью большинства кади в вопросах современной жизни и бизнеса, несоответствием шариата духу и запросам времени. Однако подобный негативизм не исключал попыток выправить положение, модернизируя исламское право и судопроизводство, причем эти усилия опирались на традицию реформаторского преобразования мусульманской религии в целом и ее правовых основ в частности.

Существовала, однако, определенная зависимость между тем, насколько та или иная мусульманская община продвинулась по пути буржуазного развития, и тем, в каком ракурсе местные реформаторы рассматривали шариатскую проблематику, насколько радикально они ее переосмысливали и модернизировали.

В тех странах и местностях Юго-Восточной Азии, где ростки капитализма в исламской среде только пробивались, а добуржуазные устои были достаточно сильны, провозвестники реформаторства, как правило, не решались бросить вызов богословам-законоведам старой школы, поскольку это значило восстановить против себя основную массу верующих, слепо преклонявшихся в силу традиции перед авторитетом улемов, признанных толкователей Корана, фикха и шариата. Даже наиболее решительные сторонники буржуазного прогресса предпочитали не посягать на традиционно-правовые представления и связанную с ними шариатскую практику. Таиландские, араканские и филиппинские мусульманские реформаторы лишь пытались обязать официальные власти взять на себя ответственность за то, как местные мусульмане следуют шариату. Они рассчитывали возложить на правительство выполнение задач по ликвидации последствий религиозно-правовой изоляции исламской общины от остальных сограждан, более преуспевших в буржуазном развитии, и изживании средневековой архаики.

Вместе с тем реформаторским группировкам не было чуждо стремление частично сохранить некоторую обособленность мусульман. В интересах зарождавшегося предпринимательства, с его слабой конкурентоспособностью появилась необходимость принятия протекционистских мер, и часть группировок выступила за такое обособление. Другая часть исходила из намерения сохранить отдельные сословные привилегии обуржуазившихся выходцев из феодально-религиозных слоев. Вместе с тем все сходились во мнении, что ислам – религия социальная, включающая в себя и идейные установки, и предписания относительно образа жизни, а потому шариат должен иметь за собой определенную территорию, где строго соблюдались бы его заповеди и законы. Некоторые реформаторы утверждали, подобно келантанскому богослову Абу Бакару Хамзе, что отделение религии от государства – отличитель-

ная особенность европейской жизни и ему не может быть места на мусульманском Востоке, где «все пронизано духом религиозного мышления и мировосприятия, все регулируется шариатом»³.

Иная ситуация складывалась в тех районах Юго-Восточной Азии, в которых буржуазные отношения вызревали настолько, что вопрос «кто – кого» решался уже в пользу низвергателей феодально-традиционных устоев, а их охранители – улемы во многом утрачивали былой авторитет и влияние. Тогда там начиналась активная модернизация мусульманского права, причем выявлялось, что в условиях разных стран на первом плане в ходе ревизии фикха и шариата оказывалась различная проблематика. В Малайзии подобная первоочередность принадлежала задаче модернизаторской кодификации и унификации. Для сингапурских правоведов-модернистов более значимой была проблема правового оформления деловой и общественной практики мусульманской буржуазии, но выяснилось, что для этого догматы ислама явно недостаточны, а во многом и устарели.

Поиски выхода привели наиболее прагматически мыслящих улемов к выводу о необходимости брать на вооружение нерелигиозные нормы. Ахмад Ибрахим, занимавший в 1960-х гг. должность прокурора Сингапура, писал, что современная жизнь требует дополнить шариат европейскими заимствованиями как более соответствующими запросам времени. Он предлагал не забывать и об адатных предписаниях, учитывающих местную специфику⁴.

Тем временем реформаторскую постановку вопроса о мусульманском праве в Индонезии отличало первоочередное увязывание этой тематики с отношением к официально закрепленным секулярным основам государственности. Однако очень немногие реформаторы, включая Вахида Хашима и Бахрума Ранкути, призывали индонезийских мусульман не настаивать на превращении страны в «государство ислама», живущее целиком и полностью по законам шариата. Мотивируя свою позицию, Вахид Хашим, занимавший в 50-х гг. пост министра религии, ссылаясь на общегосударственные интересы, требовавшие политической стабильности, пресечения любой возможности религиозной розни, наконец, «единства нации» во имя упрочения завоеванной независимости. «Философия противоборства, – убеждал он соотечественников, – должна уступить место философии единения – “синтеза”, ибо только сочетание исламских постулатов с национализмом может обеспечить их взаимную живучесть»⁵.

Борьбу за «государство ислама» и торжество в нем шариата не поддерживали и представители крупной (по индонезийским масштабам) городской буржуазии. Равняясь на «деловой Запад», они считали более приемлемыми для себя не теократию в ее ортодоксально-мусульманском обличье и не диктат религиозных предписаний, а республиканизм и парламентаризм, разделение исполнительной, законодательной и судебной власти, учет достижений современного буржуазного правоведения. Все

³ Hamza Abu Bakar. Serjaran kebudayaan Islam. Kota Bharu, 1966. Hal. 88, 118.

⁴ Ibrahim Ahmad. Islamic Law in Malaya. Singapore, 1965. Hal. 9.

⁵ Цит. по: Abubakar. Sejarah hidur K.H. Wahid Hasjim dan karangan tersiar. Jakarta, 1957. Hal. 722.

это преломлялось в массовой пропаганде «здоровой демократии», согласующейся, по уверениям Бахрума Ранкути, с учением ислама⁶. Идеалы мусульманской государственности популяризировались в основном представителями сельской буржуазии, наиболее консервативно настроенных мелкобуржуазных группировок. В их трактовке шариат представлял главной преградой на пути «безбожия», которое, по их уверениям, связано с секуляризацией или с распространением социалистических идей.

В зависимости от позиции, занятой по отношению к государственно-правовым вопросам, индонезийские мусульманские реформаторы решали и проблему «осовременивания» шариата. Менее всего к модернизации склонялись дар-уль-исламисты, вставшие в оппозицию к правительству, поскольку обращение к традиционным исламским стереотипам массового сознания было для них едва ли не самым действенным средством обеспечения крестьянской поддержки. Все остальные мусульманские теоретики в той или иной мере вносили свою лепту в обновление исламской правовой мысли, причем в их рядах находилось немало именитых богословов-законоведа, включая Хасби Аш-Шиддики, Хусейна Мунафа, Усмана аль-Мухаммади и др. Хасби Аш-Шиддики видел смысл соотнесения шариата с действительностью в том, чтобы увязывалась теория и практика, чтобы рационально учитывались требования времени и места, чтобы руководство в том принадлежало иджитхаду, т.е. принципу самостоятельного суждения в пределах Корана и сунны⁷. Сираджуддин Аббас, мусульманский и политический деятель Индонезии 1950-х гг., исключал какую бы то ни было модернизацию тех шариатских предписаний, которые касаются вероучения и культа. Вместе с тем допускалось обновление тех норм, претворение которых в жизнь было связано с мирскими занятиями, особенно с развитием сельского хозяйства, промышленности, ремесел и т.д. Такая позиция обосновывалась ссылкой на хадис, согласно которому пророк Мухаммед сказал своим сподвижникам: «Земные дела – это то, что вы лучше всего знаете»⁸. Ревизию шариата допускал и Зайнал Абидин Ахмад, член исламской фракции парламента, видный мусульманский деятель Индонезии 1950-х гг. По его мнению, право подразделяется на «божественное» и «конституционное». Первое вечно и абсолютно в силу своей трансцендентности, второе относительно и подвержено изменениям. Более того, представители мусульманской общины все основные перемены в окружающей действительности должны не только отмечать, но и фиксировать в законодательном порядке. Другой исламский богослов, Салех Суаиди, настаивал на примате «небесного права» над «земным». В последнем он видел ряд недостатков и недочетов, порожденных «влиянием дня и века», воздействием личных, сословных и прочих корыстных людских интересов, наконец, обусловленных несовершенством человеческих знаний и интеллекта. Тем не менее в качестве исходных источников права предлагалось считать не только Коран и сунну, но и парламентские законы⁹.

⁶ *Rangkuti Barbrum*. Menara Islam Indonesia. Makassar, 1951. Hal. 16.

⁷ *Aliran Islam*. [Bandung]. 1948. № 1. Hal. 46–47.

⁸ *Abbas Sirajuddin*. SO masalah agama. Jakarta, 1972. Dj. II. Hal. 232–233.

⁹ *Aliran Islam*. [Bandung]. 1949. № 1. Hal. 603.

От признания правомочности неисламских законодательных актов практически оставался один шаг до прямой апелляции к последним. Одним из первых в Индонезии так поступил профессор Мусульманской академии права Хазаирин, занимавший одно время пост министра религии. По мнению этого законоведа, индонезийцам следует основать национальную исламскую юридическую школу и не равняться на традиционную, ибо та придерживается равнения на арабское средневековье и слепо копирует устаревшие правовые установки. Хазаирин полагал, что синтез шариата с индонезийским обычным правом – адатом ориентировал страну на строительство «социализма по-индонезийски». Следование же европейской юриспруденции принесет развитие капитализма западного типа. Смысл всей перестройки мусульманского правоведения Хазаирин усматривал в том, чтобы непосредственно обратиться к Корану и Сунне, руководствуясь иджитихадом, чтобы согласовать затем с этими «величественными основами» нынешние устои всего индонезийского общества¹⁰.

По мере того как в этом обществе все заметнее пробивали себе дорогу секуляристские тенденции, одни исламские теоретики обнаруживали готовность в той или иной форме считаться с ними, другие словно закалились в идеализации шариата, хотя и не избегали учета отдельных новых перемен. Уже с середины 1960-х – начала 1970-х гг. часть наиболее прагматически мыслящих индонезийских мусульманских лидеров, подобно Делиару Нуру, заговорила о сложности постановки ряда вопросов, касающихся современного статуса ислама. Из них особо были выделены следующие: «Смогут ли мусульмане придерживаться основных положений своей религии, в то время как идет модернизация их страны? Окажутся ли они в состоянии следовать не только сугубо конфессиональным, но также политическим и социальным религиозным принципам? Не будут ли они искать выхода на путях трансформации, ограничения роли и функций вероучения рамками духовной жизни, оставляя вне его действия повседневную мирскую деятельность?»¹¹. Христианство, писал Делиар Нур, решило подобную проблему, «отделив Церковь от государства на исходе Средних веков»¹², но, по его словам, секуляризация не подходит к индонезийской действительности. В ее рамках следует добиваться лишь инкорпорации религии в «гражданскую и политическую жизнь»¹³, соблюдая различие между конфессиональной и земной сферами таким образом, чтобы официальное признание ислама означало фиксацию шариатских прерогатив в делах, касающихся «браков, смерти, паломничества»¹⁴.

Ибрахим Хосен, влиятельный богослов конца 60-х гг., ставил под сомнение целесообразность использования шариата в Индонезии под руководством и началом имама, как это предписано ортодоксией. Если индонезийские мусульмане, заключал он, добьются создания института имамата, то возникнет своеобразное государство в государстве. Тем самым создастся угроза целостности страны и ее национальной

¹⁰ *Hazarin*. Hukum dan masyarakat. Jakarta, 1951. Hal. 8; Ibid. 1956, Hal. 12.

¹¹ *Noer Deliar*. The Modernist Muslim Movement in Indonesia: 1900–1942. L.; N.Y., 1973. S. 3.

¹² Ibid.

¹³ Ibid. S. 4.

¹⁴ Ibid.

безопасности¹⁵. Х.-М.-Ш. Минтареджа, мусульманский и государственный деятель 1970-х гг., был противником того, чтобы правительство взяло на себя обязательство следить за тем, как мусульмане выполняют предписания шариата. Считая это делом добровольным, он призывал единоверцев руководствоваться «столпами веры» во всем, что непосредственно сопряжено с религиозным долгом и обязанностями. Оговаривалась, однако, свобода действий верующих «в миру», но в таких пределах, в каких не могут быть нарушены Коран и Сунна. Последние в свою очередь объявлялись главными источниками права. Одновременно подтверждалась и действенность гражданских законов Республики Индонезии, а также юридических норм, принятых в практике международных отношений¹⁶.

В конечном счете, подчеркивал Х.-М.-Ш. Минтареджа, государственные дела надлежит отличать от религии в узком значении этого слова.

В первой половине 1970-х гг. Бахрум Рангути уже дополнял шариат «естественным правом», причем шариатские установления провозглашались религиозно-моральными ориентирами, в то время как «естественно-правовые» – регулятором общественно-экономической деятельности. Высшим юридическим авторитетом провозглашался Бог, мерилом его правомочности – догмат о единобожии (таухид). Все без исключения законы, настаивал Бахрум Рангути, должны согласовываться с местом и временем¹⁷.

Согласование законов с местом и временем Нурхалис Маджид, представитель молодого поколения индонезийской мусульманской интеллигенции 1970-х гг., связывал исключительно с будущим. В настоящем же, писал он, фикх безнадежно устарел, а апелляция к нему служит лишь своекорыстным целям отдельных лиц. В шариате, утверждал Нурхалис Маджид, необходимо разделять трансцендентные и нетрансцендентные начала. Последние следует обновлять в зависимости от запросов времени. Вместе с тем Маджид осуждал вмешательство религиозных лидеров в мирские дела, заявляя, что подобные действия препятствуют «либеральному развитию» страны¹⁸.

Тем временем заметно сократилась численность сторонников преобразования Индонезии в «государство ислама», сетовавших на трудные для них времена. Не рассчитывая достичь желаемого в ближайшем будущем, они допускали ряд подготовительных исламизаторских мер в настоящем. Главный упор предлагалось сделать на то, чтобы вера в Бога была признана основополагающим принципом государства и общественной жизни. Лишь религиозное руководство, заявлял Вахид Салайян, индонезийский мусульманский деятель и теоретик, способно избавить страну от несправедливости, ибо «нет иного пути к справедливому обществу, кроме того, который указан Аллахом»¹⁹. Мусульманам предписывалось не поддаваться влиянию коммунистов и других атеистов, дабы не отступать от Корана и Сунны. Они про-

¹⁵ Duta masyarakat. [Jakarta]. 1968. 20–22. VIII.

¹⁶ Mintaredja H.M.Sj. Islam and Politics, Islam and State in Indonesia. Jakarta, 1973. P. 115.

¹⁷ Rangkuhi Barbrum. Kandungan Al-Faten. Jakarta, 1974. Hal. 26–27.

¹⁸ Majid Nurholis. Menyegarkan faham keagamaan dikalangan ummat Islam Indonesia. Jakarta, 1972. Hal. 4, 5, 17.

¹⁹ Salayan Wahid A. Ketuhanan yang maha esa hakkekat Pentjasila. Jakarta, 1969. Hal. 58.

возглашались источниками исламского права, а иджитihad – главным способом его претворения в жизнь²⁰. Акцент делался на том, что «мусульманское законодательство есть сбалансированный комплекс духовных и материальных стимулов бытия» и что гарант действенности шариата – страх перед Богом²¹. С особым усердием приверженцы «государства ислама» рекламировали якобы исключительный демократизм шариатских предписаний. В 70-х гг. Хасби Аш-Шиддики писал об иджитhаде как средстве народного волеизъявления и пытался представить дело так, что мусульманская мысль в целом и правовая в частности по своей демократичности намного опередила европейскую, включая и те ее концепции, которые (в их числе учение Ж.Ж. Руссо) связывали законодательную инициативу с волей народа²².

Подводя итог обзору современного состояния шариатского судопроизводства и исламских правовых доктрин в странах Юго-Восточной Азии, следует отметить, что в различных государствах и даже местностях эта система представлена по-разному и в структурном, и в процессуальном, и в доктринально-юридическом отношении. Особое значение имеют расхождения, вызываемые разными стадиями общественного развития. При этом чем более слабеют добуржуазные и крепнут капиталистические устои, тем заметнее сужается зона правомочности шариата и основанного на нем судопроизводства. Примечательна тенденция к конечному ограничению этой зоны решением семейно-брачных дел, что свидетельствует о возрастающей роли секуляризма в регионе. «Человек, – писал К. Маркс, – политически эмансипируется от религии тем, что изгоняет ее из сферы публичного права и переносит ее в сферу частного права»²³. Обнаруживаются и некоторые закономерности реформаторского обновления мусульманского права. Подступы к его модернизации начинают изыскиваться еще на этапе раннебуржуазного развития, однако активное практическое осовременивание и приспособление к реальной действительности происходят в обстановке уже относительно развитой стадии капитализма. Выявляющаяся при этом ограниченность и узость ортодоксально-догматической основы вынуждает отдельных реформаторов заимствовать юридические нормы неисламского, европейского и адатного происхождения. В дальнейшем возникают расхождения между теми правоведами, которые легализируют этот процесс адаптации и одновременного «обмирщения» шариата «изнутри», и теми, кто ограничивается ранее модернизированными канонами.

© Ионова А.И., 1983

© Ионова А.И., 2009

²⁰ *Ash-Shiddiqy Hasbi*. Ilmu keenegaraan dalam fikh Islam. Jakarta, 1971. Hal. 130.

²¹ Duta masyarakat. 1974. 12. III.

²² *Ash-Shiddiqy Hasbi*. Ilmu keenegaraan dalam fikh Islam. Hal. 131.

²³ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 392.

МЮРИДИЗМ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ^{*1}

На Северном Кавказе действуют мусульманские общины, члены которых являются последователями суфизма^{*2} – религиозно-мистического учения, известного под названием «мюридизм»^{*3}.

Суфизм как оппозиционное, религиозно-мистическое учение в исламе возник в VIII в. Его возникновение связано с социально-экономическими и политическими условиями, сложившимися в тот период в мусульманском мире, противоречиями, появившимися между учением ислама и реальной жизнью. Социальной базой суфизма по преимуществу были обездоленные и угнетенные массы. Суфии осуждали богатство, роскошь, жестокость правителей и духовенства.

Суфизм проповедовал аскетизм, примирение с действительностью, что в конечном счете отвечало классовым интересам феодальной верхушки и духовенства. В XI в. суфизм эволюционировал, перестал быть оппозиционным течением ислама и был включен в систему его вероучения и обрядности.

Поскольку суфизм никогда не имел единой социальной базы, в нем не было и идеологического единства: его идеи, принципы повсюду видоизменялись, приобретали те или иные оттенки в зависимости от социально-экономических и политических условий, традиций и обычаев народов, среди которых он был распространен. Например, если такая разновидность суфизма, как мюридизм, была характерна в основном для Северного Кавказа, то ишанизм^{*4} как разновидность среднеазиатского суфизма был распространен в Узбекистане, Туркмении, в некоторых областях Казахстана и Киргизии.

За годы советской власти ишанизм в регионах традиционного распространения ислама пришел в упадок, количество ишанов сократилось. Многие ишаны отошли от активной религиозной деятельности. В этой связи считалось, что ишанизм

^{*1} Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1989. Вып. 39. С. 44–63.

^{*2} От араб. «мурид» – ученик, посвятивший себя изучению тариката (араб. «тарик» – путь к истине, т. е. к Богу) под руководством наставника – мюршида или шейха.

^{*3} От араб. «мурид» – ученик, посвятивший себя изучению тариката (араб. «тарик» – путь к истине, т. е. к Богу) под руководством наставника – мюршида или шейха.

^{*4} От перс. «ишан» – звание духовного наставника в суфийских учениях.

окончательно изжит. Однако в 1970-х гг. наметилось его оживление. По мнению советского исследователя суфизма в Туркмении С.М. Демидова, в среднеазиатском регионе¹ ишаны продолжали оказывать значительное влияние на верующих. Об этом свидетельствовали и социологические данные. Так, выборочные социологические исследования, проведенные в Бухарской области Узбекской ССР, показали, что 9,2% опрошенных участвовали в зикре², а среди верующих 29,4%, т.е. практически каждый третий, находился под влиянием идеологии суфизма. Ишаны выступали в качестве знахарей, «святых врачей», «исцелителей», смотрителей «святых мест» и т.д. Там, где не было официально зарегистрированной мечети, ишан являлся единственным религиозным авторитетом. Влияние ишанов на население сильнее, чем влияние зарегистрированных служителей культа. Ишаны нередко выдавали себя за потомков знаменитых шейхов, хорошо знали жизнь верующих и активно вмешивались в их быт, семейно-брачные отношения, поддерживали сословные предрассудки.

В Средней Азии до рассматриваемого времени сохранялось замкнутое привилегированное сословие ишанов, из поколения в поколение передающее право иметь своих мюридов (учеников) и жить на поборы с них. «Примеры выхода замуж девушек из семей ишанов за “рядовых” нам неизвестны», – писал С.М. Демидов³.

Живучим оказалось и такое направление суфизма, как мюридизм, который получил распространение на Северном Кавказе. Это религиозно-мистическое учение оказывало значительное влияние на часть населения.

Важнейшей составной частью мюридизма является тарикат⁴. Конечной целью тариката считается достижение истины, т.е. духовное слияние с божеством. В отличие от шариата, который считается обязательным для всех мусульман, тарикат – это учение тех, кто не хочет ограничиваться соблюдением установлений Корана и шариата, а стремится к нравственному самоусовершенствованию и самоуглублению. Согласно учению тариката, этого нельзя добиться самостоятельно, без руководителя и наставника. Духовный наставник необходим из числа шейхов, которые якобы одни способны повести последователей тариката по пути истины, т.е. по пути мистического познания «божественной истины». «Знай, – обращается шейх Джемалэддин Казикумухский к собирающемуся вступить на путь истины, – что тому, кто вступает в сообщество шейхов, необходимо соблюдать в отношении их должные правила учтивости и почитания, потому что шейхи суть собеседники Бога и сообщество с ними есть то же, что сообщество с Богом, а соблюдение правил учтивости в отношении Бога есть неперемный долг человека во всякое время»⁵. Хорошо уяснив все это, вступающий на путь тариката должен прежде всего «раскаяться во всех своих грехах; очистить сердце от всякого рода мыслей в присут-

¹ Демидов С.М. Суфизм в Туркмении. Ашхабад, 1978. С. 153.

² От араб. «зикрулах» (воспоминание о Боге) – обряд радения у последователей суфизма.

³ Демидов С.М. Указ. соч. С. 153.

⁴ Тарикат (из Корана) – мистическое учение о познании пути к истинному Богу.

⁵ Джемалэддин Казикумухский. Адабуль-Марзия / Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. II. Тифлис, 1869. Отд. III. С. 12.

ствии шейха...»⁴. Далее тарикатский учитель поучает: «Ученик должен быть как вор перед строгим царем...», ни в коем случае «не упрекать шейха за его противошариатские действия...»⁵. Чтобы окончательно сломить волю искателя истины, Джемалэддин советует «не противиться никогда приказанию шейха, хотя бы он приказал ему броситься в огонь...». И далее он предостерегает мюрида: «Если ему откроется что-нибудь из тайн его шейха, не обнаруживать это никому, хотя бы его живого распилили на части»⁶. Джемалэддин требовал от мюридов не только полного отказа от «мирских мыслей», но и полной покорности воле шейха. Он понимал, что семейные и личные заботы могут отвлечь мюридов от мыслей об Аллахе, поэтому шейх объявлял вопросы земной жизни недостойными искателей истины. По его мнению, полуголодная, аскетическая жизнь более соответствует назначению мюрида и угодна Богу.

В XIX в. на Северном Кавказе распространилось учение двух суфийских орденов (братств) – и накшбандийского и кадирийского. Кадирийский орден возник в XII в. в Багдаде и носит имя своего основателя Абд аль-Кадир аль-Гиляни (1077–1166). Основателем накшбандийского ордена является Бахауддин Накшбанди (1318–1389). Принципиальных различий в учениях этих орденов нет, разница лишь в особенностях ритуала.

В первой половине XIX в., т.е. до начала и непосредственно в период антиколониальной борьбы горцев под руководством Шамиля против царизма, усилилась проповедь идеологии тарикатского мюридизма накшбандийского толка. Сравнительно быстрому распространению этой идеологии способствовала историческая обстановка, в частности подъем антиколониальной борьбы горцев⁷. Немалое значение при этом имело и то почетное положение, которое занимал упоминавшийся шейх накшбандийского тариката в Дагестане Джемалэддин Казикумухский в имамате Шамиля. Джемалэддин был объявлен тарикатским шейхом Дагестана и Чечни, где действовали его мюриды и последователи. Сочинение Джемалэддина Казикумухского «Адабудь-Марзия» («Правила должностных приличий»), считавшееся вероуставом тарикатских мюридов, является единственным источником для изучения идеологии тариката накшбандийского толка в Дагестане, Чечне и Ингушетии.

Хотя все шейхи накшбандийского тариката, как и вообще все суфии, проповедовали аскетизм, бедность и т.д., сами они вели далеко не аскетический образ жизни, были весьма зажиточными людьми (предпринимателями, скотоводами, земледельцами, купцами и т.д.), эксплуатировали горцев и использовали тарикат в своих интересах. «Можно заключить, – писал советский исследователь А.А. Саламов, – что толк накшбанди в основном представлял верхушку чечено-ингушского общества...»⁸

⁴ Там же. С. 13.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 14–15.

⁷ Подробнее о движении кавказских горцев под руководством Шамиля и об идеологии мюридизма см.: Смирнов Н.А. Мюридизм на Кавказе. М., 1963.

⁸ Саламов А.А. Правда о «святых местах» в Чечено-Ингушетии: сб. статей. Грозный, 1964. С. 163.

Во второй половине XIX в., после падения имамата Шамиля, значительно ослабилась деятельность тарикатских орденов накшбандийского толка и широкое распространение получило тарикатное учение кадирийского толка. Проповедником этого учения на Северном Кавказе был Кунта-Хаджи Кишиев. Он начал распространять учение кадиритов еще в период Кавказской войны, в первой половине XIX в. Учение этого тариката, как и других, требует от своих последователей безусловного повиновения шейху, выполнения всех его требований. Существует выражение, которое гласит: «Мюрид в руках шейха – как мертвое тело в руках обмывающего трупы». Культ шейха нужен был для того, чтобы сделать последователей тариката покорными и безвольными рабами своего учителя.

Главным в учении Кунта-Хаджи стала проповедь полной социальной пассивности. Шейх призывал трудящихся-горцев не к борьбе с существующими порядками, а к примирению с ними.

Новое учение пыталось примирить интересы различных слоев населения посредством идеи равенства всех людей перед Аллахом. Примирение это предполагалось на религиозной основе. Учение Кунта-Хаджи было, таким образом, попыткой претворить в жизнь политические, социальные и религиозные концепции раннего ислама, используя родо-племенные связи и принципы. Представления о шейхе как посреднике между верующими и Богом переплетались с традиционными, вытекающими из патриархально-родовых обычаев представлениями чеченцев и ингушей о главе тайпа (рода), заботящегося об интересах всех сородичей. Члены родовой общности – тайпа считались братьями. Религиозная общность – братство – была основана по принципу тайпа. Если тайповая общность основывалась на кровнородственных связях, то членов мюридских общин объединяло признание и соблюдение учения тариката данного шейха.

Распространению учения Кунта-Хаджи способствовала помимо социально-экономических условий, сложившихся в его пользу, сама система распространения учения тариката в массах. Кунта-хаджинцы создали свою организацию по военному образцу со строгой централизацией. В крупных селах были назначены тамады (старшие), а по кварталам за мюридами наблюдали туркхи (исполнители), подчиненные тамадам. В общинах существовала строгая военная дисциплина. Тамады не только осуществляли руководство зикристскими общинами, но и строго следили за тем, чтобы аккуратно исполнялись правила устава. Не надеясь на страх перед Богом и загробными карами, который они внушали мюридам, тамады применяли меры наказания за малейшие проступки.

С усилением классового расслоения и борьбы внутри горского общества менялась социальная база идеологии мюридизма. Попытки идеей Бога примирить противоположные интересы различных социальных слоев горцев терпели крах. Идеологи мюридизма начинали приспосабливать свое учение к изменяющимся условиям. Вожаки многочисленных мюридских общин, жестоко эксплуатировавшие своих последователей, становились крупными землевладельцами, ростовщиками. Их не устраивал религиозно-мистический характер учения Кунта-Хаджи. Они рассматривали мюридские организации как средство для достижения своих классовых интересов: использовали мюридские общины как религиозные клерикальные организации, с одной стороны, для укрепления позиций эксплуататорской

верхушки горцев, а с другой – для противодействия царской администрации, которая ограничивала их притязания на монополию в эксплуатации горцев.

Так идеология зикризма из духовного выражения недовольства широких слоев горцев существующими порядками превратилась в средство защиты интересов эксплуататорской верхушки. В результате зикристский тарикат распался на отдельные враждующие между собой толки и направления.

Многочисленные мюридские общины стали рассадниками религиозного фанатизма и националистических предрассудков. В первые годы советской власти только в Чечне насчитывалась 60-тысячная армия мюридов – членов многочисленных мусульманских общин, 2675 мечетей, 180 арабских религиозных школ⁹, 38 шейхов и более 850 мулл¹⁰. Как отмечали многие современники, ни в одной национальной области не было такого числа служителей культа, как в Чечне. Мюридские вожаки и муллы враждебно встретили Октябрьскую революцию и совместно с кулаками оказывали яростное сопротивление утверждению советской власти в Чечне и Ингушетии.

Разоблачая реакционную деятельность духовенства, чеченский революционер Асланбек Шерипов говорил: «...После падения царизма горцы отдали судьбу Чечни в руки шейхов и мулл», которые, вместо того чтобы молиться, «стали спорить из-за власти и мирских благ», а «решая народные дела, они всегда исходят из личных, а не народных интересов». Мусульманскому духовенству нужно, «чтобы вы на них работали как рабы...»¹¹.

Эти слова не потеряли своего значения и позднее. Используя слепую веру мюридов в непогрешимость своего устаза – наставника, многие вожаки мюридских общин и откровенные дельцы от религии грабили своих последователей не только духовно, но и материально. Руководители религиозных общин внушали верующим, и не только верующим, что почитание памяти деятелей мюридизма и соблюдение религиозных праздников, обрядов и обычаев являются признаком и условием сохранения родовой чести, национальной самобытности. Негативизм в отношении «веры предков» служители культа рассматривают как национальное отступничество. Таким образом, делается попытка отождествить национальную принадлежность с религиозной.

На Северном Кавказе, особенно в Чечне, Ингушетии и Дагестане, в 1970-х гг. действовали десятки незарегистрированных мюридских общин, враждовавших между собой из-за влияния на верующих. Активность их не только не снижалась, но и усиливалась, расширялась и география влияния некоторых братств. Например, в первых десятилетиях XX в. в Дагестане имелись лишь разрозненные немногочисленные мюридские группы, а в 1970-х гг. они не только возросли количественно, но и значительно активизировали свою религиозную пропаганду. Наибольшую активность проявляли последователи так называемых шейхов Амая, Акушинского, Кахибского и других, а также новые мюридские группы шейха Висхаджи из Чечено-

⁹ См.: Революция и горец. 1933. № 1–2. С. 82.

¹⁰ Партархив Ростовского обкома КПСС. Ф. 7. Оп. 1. Д. 606. Л. 44; Историко-экономический очерк ЧАО. Грозный, 1930. С. 11.

¹¹ Шерипов Асланбек. Статьи и речи. Грозный, 1972. С. 127–128.

Ингушетии. Все эти группы отличались религиозным фанатизмом, неприятием всего нового, прогрессивного.

Социологические исследования, проведенные Институтом научного атеизма АОН в 1986 г. в ряде районов Дагестанской АССР, показали, что под влиянием различных мюридских братств находится еще немалая часть населения. Так, на вопрос: «Если Вы верующий, то относите ли Вы себя к какому-либо тарикату?», 13% опрошенных ответили положительно, 10% ответили, что участвуют в зикре.

Наиболее широкое распространение мюридские братства получили в Чечено-Ингушетии. В конце 1980-х гг. здесь действовали около 200 мюридских братств более 20 направлений.

Самым распространенным и наиболее реакционным являлось братство Кунта-Хаджи. Среди тарикатских течений оно составляло около 37%, т.е. более одной трети. Нередко в одном селе параллельно действовали две-три и более групп этого братства – следствие того, что руководители братства Кунта-Хаджи не могли поделить власть, и братство распадалось на мелкие самостоятельные группы, каждая из которых насчитывала 15–20 и более человек.

Объединяющим началом для членов мюридских общин является, как уже было отмечено, признание и соблюдение учения тариката шейха, последователями которого они являются. Идейным стержнем религиозной общины выступает провозглашение совместных целей и задач: подготовка к вечной жизни, вечному блаженству через служение Богу.

Взаимоотношения между шейхом-уастазом и мюридом, вставшим на путь тариката, строятся по принципу обезличивающего, беспрекословного подчинения избранному наставнику. По мнению верующих, шейх-уастаз в качестве посредника между Аллахом и мюридом берет на себя всю ответственность за своего приверженца, истинного последователя его учения, благоустраивает его в загробном мире до рокового дня всеобщего воскресения, всецело поручившись за него.

Култ святых в идеологии суфийского тариката-зикризма приобрел свою крайность; для него характерно, что на первый план выступает устаз – адвокат и спаситель, а Бог отступает на второй план. Священная обязанность истинного мюрида – служить верой и правдой своему устазу, неукоснительно выполнять его волю, жить его заветами, и с него снимается ответственность перед Богом, ибо устаз действует как поверенный Аллаха.

Этот аспект суфизма, требующий отказа от мирской жизни и умерщвления воли и плоти, полного посвящения себя служению устазу и Богу, используют и широко пропагандируют вожаки мюридских общин. В социальном плане учение мюридизма отвлекает верующего от активной, творческой деятельности, ослабляет его связи с трудовым коллективом, обществом и в конечном счете превращает в безвольное существо, послушное устазу-наставнику. Для этой цели мюридские общины используют разнообразные формы и методы воздействия на личность.

Внутри общины существуют свои системы ценностей, групповое мнение, которое не отражает мнение более широкой общности. По отношению, например, к религиозным обрядам, праздникам и т.п. оно может быть противоположным мнению трудового коллектива, более широкой общественности. Внутренняя связь в брат-

стве, общие религиозные интересы способствуют формированию особого группового мнения в сфере религии, которое в условиях сельской жизни, где еще сильны патриархально-родовые отношения, оказывает огромное влияние на сознание и поведение верующих. Руководители религиозных общин строго следят за тем, чтобы их дети, родственники аккуратно соблюдали религиозные праздники, обряды, ритуалы и пр. Несоблюдение всего этого, по мнению религиозных активистов, стариков, ослабляет связь людей с семьей, с родом, закреплённую обычаями предков.

Активисты религиозных общин, вовлекая в свои ряды новых членов, заставляют их неуклонно выполнять религиозные обряды, что способствует оживлению религиозного сознания у членов общины. Коллективное отправление культовых действий, во время которых мюрид испытывает огромную эмоциональную и психологическую нагрузку, становится для него целью и смыслом жизни.

Как правило, мюриды малообщительны, они не признают иных связей, кроме религиозных. В процессе культовой деятельности осуществляется общение верующих друг с другом. Поскольку общение является одной из важных социальных потребностей человека, а у многих верующих, особенно у мюридов, социальные связи ослаблены, то понятно, как важно для членов общины совместное отправление культа.

Основной культовый обряд последователей Кунта-Хаджи – зикр. Для его совершения верующие собираются в доме одного из членов своего братства. Там они, становясь друг за другом, образуют замкнутый сплошной круг. Стоя или сидя располагаются мюриды преклонного возраста, которые, раскачиваясь на месте, хлопают в ладоши и поддерживают такт пения зикра. Тамада, туркх или мюрид высоким голосом начинает заунывно, протяжно и в медленном темпе произносить «Ла-илах-илля-ллах». Остальные повторяют то же самое. Медленным шагом начинается плавное движение по кругу. Мерные звуки зикра, сопровождаемые хлопаньем в ладоши, постепенно учащаются. Темп бега ускоряется, достигая предела, участники пляски доходят до крайнего экстаза, до изнеможения, демонстрируя «верность» Аллаху.

Члены религиозных общин называют друг друга братьями, противопоставляя себя нечленам общины. Кроме того, последователи одного тариката противопоставляют себя другим по толку, по признанию и соблюдению отдельных ритуалов. Так, одни зикристы исполнение своего обряда сопровождают игрой на скрипке, другие – на гармонике, третьи – на барабанах. Последователи каждого толка считают свой обряд более правильным, более соответствующим учению данного тариката.

Члены религиозных общин обладают гипертрофированным чувством собственного достоинства. Они горды тем, что у них есть шейх-наставник, и тем, что обладают «истинной верой». Этим обусловлено их враждебное отношение к представителям других вероисповеданий и даже толков внутри одного тариката.

Многие мюридские вожак и мюриды-фанатики открыто демонстрируют свои религиозные взгляды, свой ригоризм. Для этого они используют не только религиозные праздники, обряды и ритуалы, где собираются верующие. Нередко в автобусах, курсирующих между городами и селами, если в них окажутся вместе хотя бы два мюрида, можно услышать бесконечно заунывное религиозное песнопение, восхваляющее деяния шейха-устаза, рассказывающее о совершенных им «чудесах» и «подвигах». Это делается не только с целью пропаганды идей своего шей-

ха, завоевания сторонников его учения, но и в силу желания прослыть человеком благочестивым, всецело преданным своему братству.

Проповедуя идеалы аскетизма, бедности и воздержания, руководители мюридских братств пытаются внушить рядовым верующим, что они, как истинные последователи знаменитых шейхов, равнодушны к земным благам, все свое время проводят в уединении, в молитвах и служении Аллаху. Вожаки мюридов, лицемерно призывая «братьев» к умеренности и аскетизму, сами ведут паразитический образ жизни, ни в чем себе не отказывая, а чтобы легче было держать своих последователей в покорности и повиновении, натравливают их друг на друга во имя «сохранения чистоты» учения шейха.

Мюридские общины, призывая к братству и единству людей, понимают это как обращение их в свой тарикат, в свою веру. В общинах культивируются замкнутость верующих, настороженность и вражда к представителям других не только вероисповеданий, но и толков, направлений в рамках учения одного тариката. Существует широкая система запретов, строгая регуляция жизни мюридов. На правах духовных наставников вожаки активно вмешиваются в личную и семейную жизнь верующих. Под их давлением мюриды многих братств запрещают своим детям вступать в брак с представителями других религиозных течений, тем более с неверующими. Вожаки мюридских братств поучают, что в Судный день каждый верующий воскреснет в стране своего устаза и вирдовых⁷ братьев, поэтому если муж и жена исповедуют разные вирды, то в Судный день они воскреснут порознь и никогда не встретятся в загробной вечности. Стало быть, говорят руководители братств, нежелателен выход замуж женщины своего вирда за мюрида другого вирда. Мужчине разрешают жениться на женщине другого вирда лишь в расчете на приобщение ее к вирду мужа.

Отвергая советские духовные ценности и научное мировоззрение, мюридские братства стремились воспитывать подрастающее поколение в духе мусульманской исключительности. Особое внимание в связи с этим уделялось религиозной обработке семей. Мюриды требовали от верующих приобщать детей к исполнению религиозных обрядов и ритуалов с раннего детства, вовлекать их в мюридские братства, воспитывать в духе уважения «традиций» предков, под которыми всегда понимаются патриархально-родовые пережитки. Мюридские общины стремились управлять моралью, мировоззрением и личной жизнью своих последователей, противопоставляя образ жизни мюридов советскому образу жизни.

Некоторые наиболее реакционные мюридские общины доходили до того, что запрещали единоверцам отмечать советские праздники, приобщаться к традициям и обычаям других народов. Имелись случаи, когда в Чечено-Ингушетии и Дагестане под влиянием экстремистски настроенных мюридских вожakov и религиозных фанатиков-родителей школьники отказывались вступать в пионеры и комсомол, а молодые люди – служить в рядах Советской Армии.

Однако было бы неверно думать, что жизнь современных мюридов полностью определяется общиной. Объективные условия жизни не позволяют даже религи-

⁷ Вирд (араб.) – краткая молитва, возлагаемая шейхом на своего мюрида, который заключает с ним акт духовного покаяния – тоба.

озным фанатикам замыкаться в общине, многие нити связывают их со всем обществом. Абсолютное большинство мюридов трудится в коллективах и испытывает на себе влияние советского образа жизни, его нравственных норм и принципов. Не одинаковы и социальное положение мюридов, их образовательный и культурный уровень и т.д. Словом, современные мюридские братства не являются монолитом, не подверженным внешнему воздействию.

Вожаки мюридских общин, сознавая, что их образ жизни и мировоззрение противоречат советскому образу жизни, на первый план выдвигали не религиозные, а национальные идеи; они пытались представить мюридские братства как истинно национальные организации, как форму жизни горцев, а идеологию мюридизма – подлинной наследницей и хранительницей национально-исторических ценностей, т.е. патриархально-родовых отношений и тесно связанных с ними религиозных традиций.

Вожаки мюридов активно стремились сохранять и расширять свои братства, вели религиозную обработку молодежи, апеллируя к ее национальным чувствам. Именно активной работой мюридских общин с молодежью, в семьях, влиянием верующих стариков был обусловлен в советских условиях сравнительно высокий уровень религиозности среди молодежи. На подрастающее поколение оказывала влияние вся религиозная микросреда – верующие родственники, соседи, знакомые. Этому немало способствовал «подпольный» характер действия незарегистрированных мюридских общин. Мюриды, собираясь поочередно в доме того или иного из своих приверженцев, совершают обряд зикр в присутствии собравшихся соседей – взрослых, молодых, детей. Вокруг обряда создается обстановка торжественности, святости и таинственности, которая усиливает и без того огромное эмоциональное воздействие обряда на его участников и наблюдателей. Все это с учетом психолого-социальных особенностей молодежи и детей – повышенной восприимчивости, впечатлительности, любознательности, доверчивости, отсутствия жизненного опыта и твердых атеистических убеждений – нередко делало детей и молодых людей верующими, отвлекало их мысли и чувства от реального мира, уводя в мир мистики, в мир иллюзорного общения с Богом.

Для совершения ритуального обряда зикристы используют мусульманские праздники, обряды и ритуалы: мавлид (день рождения пророка Мухаммеда), похороны и поминки по усопшим, паломничество к могилам своих шейхов-устазов и просто семейные праздники.

В отличие от зарегистрированного духовенства, которое, учитывая настроенные рядовых верующих и приспособляясь к изменяющимся условиям жизни, соответствующим образом истолковывает исламские догмы и не настаивает на соблюдении реакционных обрядов, мюридские общины более строго соблюдают принципы ислама, т.е. являются наиболее реакционными и консервативными. Фанатизм многих членов общин объясняется, с одной стороны, строгой проверкой и отбором, который проводят руководители общин при приеме новых членов, а с другой – психологическим и эмоциональным воздействием культовых обрядов, которые используют эти общины. Однако, вынужденные приспособляться к изменяющимся условиям и пытаясь охватить своим влиянием все стороны жизни верующих, руководители общин пересматривают некоторые наиболее реакционные обряды и обычаи, в частности ритуальные обряды. Особенно четко эти стремления

прослеживались в сравнительно «молодой» (возникла в 1950-е гг.) общине, организованной шейхом Висхаджи (умер в 1973 г.). В культовый ритуал «белошапочников» шейх ввел музыкальный инструмент (наподобие скрипки). Во время богослужения и ритуальных зикров мюриды надевают белые папахи, за что их и называют «белошапочниками». Белая папаха приравнивается к чалме, и намаз, совершенный в ней, приравнивается, по мнению Висхаджи, к 50–60 обычным намазам.

Наиболее реакционные мюридские общины пытались возродить отжившие морально-этические нормы родовой общины (адаты) и противопоставить их советской законности. Так, в апреле 1969 г. на кладбище в селе Альтиево Назрановского района состоялся нелегальный сход мюридских общин. Сход принял «извлечения из 10 пунктов», в которых делалась попытка подменить советское законодательство, вмешаться в личную и семейную жизнь людей, узаконить пережитки прошлого. «Извлечения» регламентировали затраты на сватовство и женитьбу. Для девушки при выходе замуж устанавливалось твердое «приданое» – калым в виде 1000 руб. деньгами и одного барана (овцы), а для вдовы – 50% этой суммы.

Сохранению таких пережитков, как выдача замуж несовершеннолетних, умыкание девушек, насильственная выдача замуж, кровная месть, способствуют мюриды-фанатики. Они видят в женщине существо, слабое физически и неполноценное умственно. Считается позором, если по-современному одетая женщина пойдет в парк, кино, театр, одна или в обществе молодого человека, с непокрытой головой. Мюриды говорят, что незамужнюю женщину лучше не иметь под кровом. Отсюда стремление скорее выдать ее замуж.

Мюридские общины, пытаясь оживить религиозные настроения среди молодежи, широко пропагандируют мусульманские праздники, обряды и обычаи, выдавая их за национальные. Одним из реакционных и тяжелых обрядов ислама является тридцатидневный пост – ураза. Он соблюдается в течение рамазана (рамадана) – девятого месяца мусульманского лунного календаря. Во время этого месяца верующим запрещается в течение светового дня пить и даже вдыхать запах пищи. В эти дни мюридские вожаки активизируют свою пропагандистскую деятельность: организуют зикристские сборища, верующие устраивают вечерние угощения на «разговенье», где лучшие кушанья достаются вожаку общины. Во время трапезы рассказывают о всевозможных чудесах, якобы совершенных шейхами, основателями тарикатов различных толков. Все это сильно действует на психику детей, в присутствии которых по сути ведется религиозная пропаганда.

Мюридские общины и их вожаки поддерживают и культивируют веру в «святость» всякого рода шарлатанов, подвигающихся под именем шейхов, устазов и т.д.

Мюридские активисты отмечают мавлид не только как день рождения пророка Мухаммеда. Его широко используют и как религиозный обряд для освящения важных семейных событий: мавлид устраивается по поводу закладки нового дома, новоселья, проводов молодых людей в Советскую Армию и благополучного их возвращения и т.д. Нередки случаи, когда под давлением мюридов-фанатиков вместо свадебных торжеств проводится мавлид, т.е. традиционные народные свадебные увеселения – танцы, песни, музыка и т.д. заменяются религиозным обрядом.

Вожак мюридских общин стремятся сохранить реакционные обычаи и ритуалы, которые порождают религиозный фанатизм, сеют межнациональную рознь.

При этом мюридские обряды выдаются за духовную и культурную традицию, за образ жизни чеченцев и ингушей, воспитывается уважение к памяти деятелей мюридизма, которые якобы боролись не только за ислам, но и за национальную самобытность. В этих целях они широко используют исторические факты преследования царизмом некоторых шейхов, в частности Кунта-Хаджи. Среди них бытует легенда о шейхе Кунта-Хаджи, арестованном царскими властями и сосланном в Новгородскую губернию (где он умер 18 мая 1867 г.), который до сих пор якобы жив и в «последние» времена вернется в Чечено-Ингушетию, чтобы возглавить свою общину.

Долгое время реакционные вожаки мюридских братств широко использовали факт отсутствия в Чечено-Ингушетии зарегистрированных мечетей для оживления среди населения религиозно-националистических пережитков. Эта пропаганда находила определенный отклик не только среди верующих, но и среди неверующей части населения.

Проведенная в республике в советское время работа по регистрации мусульманских общин дала возможность во многих местах пресечь противозаконные мюридские сборища, создать вокруг реакционно настроенных элементов обстановку нетерпимости, привлечь к ответственности наиболее злостных нарушителей законодательства о религиозных культах. Однако упорядочение сети религиозных организаций^{*8} нельзя рассматривать как единственный фактор, способствовавший оздоровлению религиозной обстановки. Как показывала практика, многие незарегистрированные мюридские общины приспособились к новым условиям, изменили тактику. Это нашло отражение в бытующем среди мюридов выражении: «Пятница – для мечети, суббота и воскресенье – для зикра», т.е. в пятницу мюриды ходят в мечеть для совершения пятничного намаза, а в субботу и воскресенье по-прежнему собираются для совершения зикра.

Если раньше вожаки мюридских братств ратовали за открытие мечетей и их отсутствие трактовали как нарушение принципа свободы совести, ущемление не только религиозных, но и национальных чувств, то в 1980-х гг., когда действовали более 10 мечетей, они всячески пытались дискредитировать их деятельность, отвратить от их посещения своих последователей: «Тот, кто по пути в мечеть умрет, тот попадет прямо в ад». Догматика мюридизма не позволяет мюридам ходить в мечеть, так как у них есть устаз-посредник, и они не нуждаются в проповедях мулл, имамов мечети.

Пытаясь удержать мюридов под своим влиянием, наиболее реакционная часть духовенства выдает зикр за неотъемлемый элемент мюридской обрядности, существующий сотни лет. Мюридские вожаки пытаются возбуждать и поддерживать у населения состояние подозрительности и недоверия к гуманным и демократическим действиям советской власти, в частности к открытию мечетей. Они призывают сохранять, беречь национальные традиции и обычаи как национальное достояние, говорят об их вечности, святости. Однако большинство мюридских вожakov беспокоит не судьба зикра как «национального» обряда, а возможность лишиться источников нетрудовых доходов и влияния на мюридов.

^{*8} В конце 1980-х гг. в Чечено-Ингушской АССР зарегистрированы 14 мечетей и несколько десятков служителей мусульманского культа.

В связи с регистрацией мечетей и неоднозначной реакцией на это явление возникли новые проблемы. В первую очередь понадобилось вести широкую разъяснительную работу по поводу того, что открытие мечетей является актом реализации принципов свободы совести, гарантированной Конституцией СССР, а не уступкой давлению со стороны духовенства. Кроме того, в атеистической работе появилась необходимость учитывать и то, что с открытием мечетей для служителей культа значительно расширилась аудитория для ведения религиозной пропаганды.

Важным направлением атеистической работы в то время являлась идеологическая изоляция наиболее экстремистски настроенных мюридских вожakov и активистов братств. Добиться конкретных результатов по их нейтрализации было невозможно без глубокого знания их идеологии, форм и методов работы с рядовыми мюридами, причин и факторов, порождающих среди них антиобщественные настроения. Рекомендовалось в работе по идеологической изоляции мюридских вожakov широко использовать лояльно настроенных зарегистрированных служителей культа.

Борьба с реакционной идеологией мюридизма – это прежде всего борьба с пережитками патриархально-родовых общественных отношений, идейным выражением которых являются мюридские братства, это борьба за новые отношения в быту. Она предполагает единство атеистического и интернационалистского воспитания, разработку и внедрение советских праздников и обрядов, активную пропаганду советского образа жизни.

По сути это было возвращение к стратегическим принципам ленинского решения религиозного вопроса, которое предполагает равенство верующих и неверующих перед лицом закона, создание благоприятных условий для развития советской демократии и личной свободы граждан. При этом не исключалось, наоборот, требовало совершенствования атеистического воспитания, понимаемое как мировоззренческий диалог, поиск общего языка между сторонниками различных идейных позиций в решении жизненно важных проблем социальных, политических, экономических, межнациональных отношений между людьми разных вероисповеданий, верующими и неверующими.

© Баширов Л. А., 1989

© Баширов Л. А., 2009



Исследования
конкретных религий:
иудаизм

ФИЛОСОФСКИЕ АПОЛОГЕТЫ ИУДАИЗМА^{*1}

Западные философские и религиозные идеалисты во второй половине XX в. выступали единым фронтом против научного мировоззрения и прогрессивных идей, отстаивали необходимость союза между идеалистической философией и религией. «Только согласованное философское усилие, способное по-новому ориентировать человека во Вселенной, – писал американский философ Дж. Коэн, – может осуществить реставрацию религиозной веры»¹. Усилия представителей идеалистической философии, направленные на укрепление религиозной веры, приводят их ко все большему переходу на теологические позиции и еще раз характеризуют идеализм как чистейшую философию поповщины.

Союз идеалистической философии и религии нельзя рассматривать только в общем плане. Каждая религиозная система, как правило, имеет своего философского партнера. Так, католицизм обрел свою официальную философию в неотомизме, протестантская теология опирается на экзистенциализм, а современный иудаизм широко использует наряду с неокантианством философские концепции прагматизма, неопозитивизма и экзистенциализма. Цель настоящей статьи, не претендующей на исчерпывающее освещение проблемы, заключается в рассмотрении особенностей союза современной идеалистической философии и иудейской религии.

Философская апологетика иудаизма особенно активно проявилась в XIX в. в условиях гражданско-правовой эмансипации западноевропейского еврейства. Центром ее стала Германия, где впервые была предпринята реформа иудаизма. Впоследствии перенесенный на американскую почву реформированный иудаизм использовал уже готовую философскую аргументацию главным образом неокантианского толка.

Основные идеи неокантианской апологии были сформулированы философствующим защитником иудаизма М. Лацарусом (1824–1903), который утверждал, что «ядро иудаизма заключается в его нравственном учении...»². Вместе с тем он

^{*1} Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1971. Вып. 12. С. 43–63.

¹ *Cohen J.* The Case for Religious Naturalism. N.Y., 1958. P. 78.

² *Лацарус М.* Этика иудаизма. Одесса, 1903. С. 86.

пытался доказать, что иудейская этика «носит преимущественно социальный характер» и является «не национальным, а универсальным учением»³.

Сводя сущность иудейской религии к этическому монотеизму, Лацарус превозносил ветхозаветных пророков, которые якобы выразили этот этический монотеизм в «чистом виде». Он всячески превозносил высказывания пророков, в которых в какой-то мере отразились умонастроения народных масс древней Иудеи, и противопоставлял их идеям научного социализма. Пророки, писал Лацарус, первыми «начали заниматься бедными и трудящимися» и поставили эти вопросы в центре своего внимания «задолго до того, как возникла социал-демократия»⁴. Повторяя высказывания известного буржуазного историка христианства Э. Ренана, который рассматривал законы Пятикнижия как «создание экзальтированных утопистов, одержимых великим социалистическим идеалом»⁵, М. Лацарус положил начало той клерикальной спекуляции, которая стала проводиться под лозунгом так называемого пророческого социализма.

Провозгласив автономию морали и признавая нравственный закон категорическим императивом, т.е. законом, имеющим обоснование в самом себе, Лацарус, как и другие представители неокантианства, превращал непоследовательность кантовского взгляда на этику, из которого вытекало признание религии («высшее благо», стремление к которому порождается в человеке нравственным законом, должно вести к признанию личного бессмертия и существования Бога как постулатов «практического» разума), в средство апологии религии.

Однако в кантовском учении о нравственности Бог стоит не в начале морали как ее создатель, а постулируется «практическим» разумом. Последнее обстоятельство Кант подчеркивал особо, утверждая, что «для себя самой... мораль отнюдь не нуждается в религии...»⁶.

Используя идеи Канта для обоснования «этического монотеизма» иудейской религии, Лацарус делал шаг назад от кантовского учения о нравственности. Признавая на словах, что «нравственный закон – это категорический императив», имеющий «свое основание не в законодателе, а в ценности и достоинстве самого закона», и подчеркивая при этом, что «признание категорического начала в нравственном императиве вполне лежит в духе раввинизма»⁷, Лацарус вместе с тем утверждал совершенно противоположное. «В самом иудаизме, – писал он, – сущность нравственности никогда не рассматривалась иначе, как истечение Божественного порядка, как выражение Божественного закона, как выполнение Божественной заповеди»⁸. Бог в его представлении – не постулат «практического» разума, как в системе этики Канта, а «творец человека, всех людей». «Именно благодаря идее о Боге как едином и как демиурге всех природных образований, – подчеркивал Лацарус, – постепенно развилось понятие мирового единства...»⁹. Следовательно,

³ Лацарус М. *Этика иудаизма*. С. 77.

⁴ Лацарус М. *Пророк Иеремия* (на идиш). Варшава, 1911. С. 69.

⁵ Ренан Э. *Антихрист*. СПб., 1907. С. 172.

⁶ Кант И. *Соч.*: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 7.

⁷ Лацарус М. *Этика иудаизма*. С. 52.

⁸ Там же. С. 45.

⁹ Там же. С. 78.

суть позиции Лацаруса в его защите иудаизма состоит в том, что он, сводя эту религию к этике, вместе с тем считал (и в этом его отход от Канта), что «творцом» иудейской этики является Бог. Обоснование иудаизма, предпринятое Лацарусом, свидетельствует о том, что в его апологии философские аргументы не только используются для утверждения теологии, но и испытывают огромное влияние последней.

Аналогичные позиции в философской апологетике иудейской религии занимал немецкий философ-идеалист Г. Коген (1842–1918), глава марбургской школы неокантианства. Общефилософские позиции Когена, как и других представителей этого направления, характеризуются тем, что из кантианства выбрасывались его материалистические элементы, связанные с признанием мира «вещей в себе», и в принцип возводилось субъективно-идеалистическое отношение к миру, в соответствии с которым действительность объявлялась продуктом мышления.

Для борьбы с материализмом и атеизмом Коген и другие представители марбургской школы использовали так называемый «физический» идеализм. В крушении привычных представлений классической физики о состоянии и структуре материи, связанном с революцией в новой физике на рубеже XX века, Коген видел «упразднение» материалистического объяснения мира, «преодоление» материализма. Цитируя в своей работе «Материализм и эмпириокритицизм» выдержку из предисловия Когена к пятому изданию «Истории материализма» Фр. Ланге, в котором Коген утверждал, что «теории электричества суждено было произвести величайший переворот в понимании материи и посредством превращения материи в силу привести к победе идеализма»¹⁰, В.И. Ленин подверг уничтожающей критике попытку извращения результатов научного познания. Называя Когена реакционером, Ленин показал, что цели его в итоге сводились к стремлению «сохранить или отыскать местечко для фидеизма...»¹¹.

Не менее реакционными были взгляды Когена и на общественное развитие, из которого он «устранял» объективные закономерности, для того чтобы на этой «основе» провозгласить «преодоление» исторического материализма.

Подобно Лацарусу Коген видел в «социализированной» этике содержание и обоснование религии. «В учении нашей веры, – писал он, – социальная проблема была познана во всей ее ясности и получила свое разрешение на основе постулатов этики»¹². «Социализация» иудейской этики приводила Когена, как и Лацаруса, к отрицанию библейского мифа, к попыткам освободить религиозную мораль от эсхатологии. Коген рассматривал иудейский messiаниззм как реальную социальную программу, предложенную ветхозаветными пророками. «Мессианиззм, – говорил он, – будет только тогда правильно понят, когда от представлений о messiанском будущем будет отделена всякая мысль о потустороннем. То будущее, которое начертали пророки в символическом образе messiи, есть будущее всемирной истории. Оно является целью и смыслом истории, противопоставляемой исторической действительности в ее разрозненности и отъединенности»¹³.

¹⁰ Цит. по: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 299.

¹¹ Там же. С. 327.

¹² Cohen H. Das Gottesreich: Hermann Cohens Jüdische Schriften. Bd. 3. Berlin, 1924. S. 174.

¹³ Ibid. S. 173.

Идеализация пророческой этики и содержащихся в ней элементов социального протеста масс явилась той основой, на которой возник когеновский «этический социализм», противопоставленный им научному социализму. Абстрактные призывы к добру и справедливости, подслащенные идеей буржуазной благотворительности, получили широкое признание у оппортунистических лидеров II Интернационала и современных представителей социал-демократии, создающих на основе идей «этического социализма» свои модели «либерального», «гуманного» и тому подобного «социализма».

Коген, строя апологию иудаизма на сведении этой религии к морали и фактически превращая свою философию религии в «этикотеологию», в противоположность Канту утверждал, что источником иудейской этики является Бог. Для защиты идеи Бога он использовал методы так называемой негативной теологии иудейского философа М. Маймонида (1135–1204), который под влиянием Аристотеля отказался от положительного определения Бога и описания его атрибутов, как они даны в Библии и других источниках иудейского вероучения. Бог, утверждал Коген, не может быть описан и познан как объект; он обнаруживается в «структуре духа», в индивидуальном «религиозном опыте» человека.

Попытка поместить Бога в сфере индивидуального сознания предпринята Когеном для укрепления идеи Бога. Она свидетельствует об откровенно апологетических целях философии религии Когена. Разоблачая подобные приемы, В.И. Ленин писал: «Философы-идеалисты всегда старались изменить это последнее название (Бог. – Г.Б.), сделать его абстрактнее, туманнее и в то же время (для правдоподобия) ближе к “психическому”, как “непосредственному комплексу”, как непосредственно данному, не требующему доказательств»¹⁴.

Стремление представить иудаизм универсальной религией, пригодной для всего человечества, вынудило Когена «очищать» эту религию от национальных элементов, особенно усилившихся в период средневековой изоляции еврейства. С этой целью Коген раздул значение отдельных универсальных тенденций в трактовке иудейского монотеизма рядом поздних пророков и пытался превратить эти тенденции в законченное учение о мировом Боге.

Неправомерность такой попытки была настолько очевидна, что вызвала критику даже со стороны некоторых представителей иудейского клерикализма. Один из иудейских идеологов дореволюционной России Л. Гурлянд, оспаривая когеновское утверждение о том, что ветхозаветные пророки полностью преодолели национальные и мифологические элементы иудаизма и на этой основе окончательно утвердили универсализм этой религии, писал: «...Об отрицании прошлого в смысле “этического идеализма” нет и не может быть речи в творениях пророков: в пользу преодоления ими национально-мифологического начала предшествующей стадии развития, как этого хотят протестантские и идущие по их стопам еврейско-“миссионистские” истолкователи профетизма, – не только нельзя привести сколько-нибудь веских доводов, но большая часть текстов Священного Писания прямо этому противоречит»¹⁵.

¹⁴ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 241.

¹⁵ Гурлянд А. Герман Коген и его философское обоснование еврейства: критический очерк. Пг., 1915. С. 80.

Обоснование иудейской религии в духе Лацаруса и Когена, которые на основе концепции «этического монотеизма» объявляли иудаизм общечеловеческой верой, было воспринято главным образом представителями либерально-реформированного богословия. Аргументация, использующая неокантианские идеи, продолжает сохранять свое значение, однако на помощь иудаизму пришли и другие философские апологеты, чья позиция отразила не только глубокий кризис религии, но и те тенденции, какие свойственны современной идеалистической философии.

Наступление на разум, попытка возвести антиинтеллектуализм в жизненный принцип личности и общества являлись своего рода духовными результатами противоречий монополистического капитала, отрицательно влиявшими не только на экономическую и политическую сферы, но и на область духовной жизни.

В своей книге «Кризис американского духа» Л. Гурко писал о «кошмаре маккартизма», свирепствовавшем в США в 50-х гг. Это движение, начав с наступления на гражданские свободы и либеральные традиции, подчеркивал Гурко, в конечном итоге приняло «форму злобного антиинтеллектуализма»¹⁶.

Марксистский историк Г. Аптекер в середине XX века отмечал, что «американские правящие классы держат на подозрении разум, испытывают страх перед интеллектом, так как в конечном итоге именно разум окончательно отвергает всякую неразумную систему»¹⁷.

Эти тенденции западной действительности, наиболее полно выраженные в США, оказали влияние и на характер богословия, в котором в XX веке, особенно после Второй мировой войны, стали усиливаться иррационализм и мистика. Такие же черты характеризовали и состояние иудейской философии 60-х гг., которая объединяла иррационализм новейших направлений идеалистической философии с хасидской мистикой¹⁸. Особенности иудейской философии проявились еще в 20-х гг. XX в. в религиозно-философских концепциях иудейского мистика Ф. Розенцвейга (1886–1926), изложенных им в книге «Звезда искупления». Однако иррационализм и мистика Розенцвейга не оказали сколько-нибудь существенного воздействия на иудейское богословие начала XX в., поскольку последнее занимало в то время в основном либерально-реформистские позиции и тяготело к неокантианству. Влияние Розенцвейга начало ощущаться уже после Второй мировой войны, когда в сознании буржуазных слоев западного еврейства стали разрушаться старые либеральные представления и наметился рост национализма, приведший к значительному усилению иудейской ортодоксии.

¹⁶ Гурко Л. Кризис американского духа. М., 1958. С. 15.

¹⁷ Аптекер Г. Лауреаты империализма. М., 1955. С. 17.

¹⁸ Хасидизм (от древнееврейского «хасид» – благочестивый) – направление в иудаизме, возникшее в Польше и России в первой половине XVIII в. на почве социальных противоречий внутри еврейства. Отражая в религиозной форме протест еврейских низов против экономического и духовного принуждения, господствовавшего в кагале (форма общественного устройства евреев, полностью подчинявшая их раввинской юрисдикции; кагальная организация еврейства была упразднена лишь в 1844 г.), хасидизм вначале имел антираввинистический характер. Это нашло выражение в хасидском богословии, отрицавшем раввино-талмудическую «ученость» в качестве основы религиозного благочестия. Впоследствии хасидизм вырожден в мистическое религиозное сектантство.

Крупной фигурой в послевоенной иудейской философии был М. Бубер (1878–1965), на которого Розенцвейг оказал непосредственное воздействие в период их совместной издательской деятельности в Германии. Влияние Бубера на современный западный иудаизм было чрезвычайно сильным, особенно ярко оно проявлялось в американском иудаизме. Почти все работы Бубера переведены в США на английский язык и изданы большими тиражами, ряд американско-иудейских философов специализируется на пропаганде идей Бубера (А. Коген, М. Даймонд, М. Фридмен, Д. Агус и др.).

Своими усилиями укрепить религиозную веру, дать ей философское обоснование Бубер снискал восторженные похвалы не только иудейских, но и христианских идеологов, таких, как Р. Нибур, П. Тиллих, Г. Марсель, Н. Бердяев и др. Так называемая диалогическая философия Бубера, сводящая существо религиозной веры к постоянному диалогу человека с Богом, оказывала непосредственное влияние на христианскую, особенно протестантскую теологию. В качестве примера такого влияния можно привести книгу профессора библейской экзегетики протестантского теологического семинария в Нью-Йорке пастора Дж. Смарта «Ветхий Завет в диалоге с современным человеком», который вслед за Бубером утверждал, что жизнь современного человека должна представлять собой постоянный диалог с Богом и что «человек обладает жизнью только в этом диалоге»¹⁸.

Истоки философской позиции Бубера восходят к предшественнику современного экзистенциализма датскому философу-мистiku Серену Кьеркегору (1813–1855), рассматривавшему религиозную веру как проявление высшей стадии развития личности. Кьеркегор провозгласил состояние одиночества человека, духовной изоляции его от общества, являющегося помехой на пути слияния с Богом, единственной формой «подлинного существования личности», «единичного», для которого полное преодоление общественного влияния становится основным средством самопостижения и религиозного спасения.

Эти идеи Кьеркегора Бубер фильтровал через представления хасидизма о всепроникающем присутствии Бога и об обязанности человека освящать материальный мир, свидетельствующий якобы о таком присутствии. В результате Бубер воспринял идею Кьеркегора о том, что человек находится наедине с Богом, но смягчил ее крайний индивидуализм в своей концепции «жизни–диалога». Сущность этой концепции заключается в признании того, что человек обретает свое достоинство, становится личностью только тогда, когда вступает в постоянный внутренний диалог с Богом.

Значительное влияние на иррационализм Бубера оказала «философия жизни», а также, как уже отмечалось, религиозная философия иудейского мистика Ф. Розенцвейга. Из представителей «философии жизни» следует выделить немецкого буржуазного философа Г. Зиммеля (1858–1918), взгляды которого весьма ощутимо отразились в философско-религиозных построениях Бубера, хотя и не всегда в адекватной форме. Так, зиммелевская социология, отрицавшая возможность познания закономерностей исторического процесса и трактовавшая исторический факт как

¹⁸ Smart J. The Old Testament in Dialogue with Modern Man. Philadelphia, 1964. P. 134.

психическое явление¹⁹, послужила Буберу основой апологии Библии. Объявляя легенды и мифы Библии «народной памятью» о подлинных исторических событиях, заключавшихся во встрече еврейского народа с Богом, Бубер тем самым пытался нейтрализовать рационалистическую критику Священного Писания, традиции которой восходят в Новое время к Б. Спинозе, и одновременно отстоять относительную достоверность библейских историй. Взгляды Зиммеля на религию, суть которых заключалась в признании ее определяющим фактором «социологического единства»²⁰, были использованы Бубером для обоснования его интерпретации иудейского монотеизма и других догматов веры, в которых якобы проявилось «исключительное» качество еврея – стремление к единству личности, общества и Вселенной.

Если Фейербах выдвигал в качестве «истинной религии» абстрактно-гуманистический культ человека и противопоставлял его христианству, то М. Бубер использовал попытку придать религиозное значение межличностным отношениям в целях укрепления религии.

Философская позиция Бубера была сформулирована им в 1913 г. в книге «Данииил». В этой книге Бубер развил мысль о возможности двух видов отношения человека к окружающей действительности: «ориентации» и «осознания». Сущность «ориентации», по Буберу, представляет целевое отношение к действительности для возможности ее познания и использования. Но познание действительности отнюдь не означает постижения ее объективных законов, а представляет собой лишь субъективное упорядочение вещей и явлений в пространственно-временной схеме, которую человек привносит в окружающий мир с утилитарной целью. Такая трактовка отношения «ориентации» свидетельствует о субъективно-идеалистической основе философской позиции Бубера, от солипсистской опасности которой его «спасает» признание Бога.

Говоря об отношении «осознания», Бубер характеризовал его как иррациональное проникновение в сокровенный смысл жизни, «подлинное» бытие. Эти идеи послужили основой для буберовской философии религии, изложенной им в работе «Я и Ты» (1923).

Развивая мысль о двух формах отношения к действительности, описанных им в «Даниииле», Бубер называл «ориентацию» отношением «Я – Оно». Такое отношение неистинно, в нем человек еще не становится личностью, поскольку не переступает границы вещей, не трансцендирует себя. Только тогда, когда отношение «Я – Оно» переходит в отношение «Я – Ты», человек обретает «подлинное» существование и получает возможность обнаружить Бога. Бубер не дал какого-либо определения отношению «Я – Ты», подчеркивая лишь, что оно субъективно и иррационально по существу. В этой связи интерпретатор Бубера М. Даймонд замечал, что «концептуальный язык не может выразить в форме предложения характер отношения “Я – Ты”»²¹. Говоря об отдельных особенностях такого отношения, Бубер подчеркивал, что в основе его лежит «прямое» знание, т.е. абсолютно иррациональное проникновение в сущ-

¹⁹ См.: Зиммель Г. Проблемы философии истории (этюды по теории познания). М., 1898. С. 1–2.

²⁰ См.: Зиммель Г. Религия: социально-психологический этюд. М., 1909. С. 44.

²¹ Daimond H. Martin Buber Jewish existentialist. N.Y., 1960. P. 37.

ность мира, имеющее характер откровения. «Отношение к Ты, – писал он, – является прямым. Никакая система идей, никакое предвидение или фантазия не лежат между Я и Ты»²². Только тогда, когда рушатся все эти рациональные средства познания, происходит встреча Я и Ты²³.

Отношение «Я – Ты» возможно лишь на основе преодоления «Я – Оно», и в качестве средства такого преодоления Бубер выдвигал хасидское требование освящения жизни, в основе которого в свою очередь лежит учение каббалы²⁴ о мире как эманации Божественной сущности. Освящая жизнь, человек, по Буберу, должен быть готовым к встрече с «вечным Ты», Богом. «Если вы изучаете жизнь вещей и обусловленного существования, – писал Бубер, – вы приходите к необъяснимому (unfathomable); если вы отрицаете жизнь вещей и обусловленного существования, вы стоите перед ничто (nothingness); освящая же эту жизнь, вы встречаете живого Бога»²⁴.

Встреча с Богом, составляющая главное содержание буберовского отношения «Я – Ты», не является результатом каких-то внешних событий или разумных поступков человека. Это внутреннее озарение, невыразимое субъективное состояние, при котором «с человеком что-то случается»²⁵. В момент такой встречи человек как бы выходит за рамки упорядоченного сознания и постигает иррациональные глубины своего существа. Описывая эту кульминацию отношения «Я – Ты», Бубер подчеркивал, что «Я» в таком отношении коренным образом отличается от «Я» в отношении «Я – Оно». Освящая мир и встречая на этом пути Бога, с которым он вступает в диалог, человек превращается в личность, в подлинное «Я».

Рассуждая об эволюции отношения «Я – Ты», Бубер выдвигал но существу новый вариант теории прамоотеизма. Он утверждал, что на заре человеческой истории это отношение преобладало и проявлялось в олицетворении первобытными людьми вещей и явлений. Цивилизация, скорбит Бубер, разрушила единство человека с Богом и принесла расширение мира «Оно». Бубер призывал современного человека воскресить отношение к миру, какое было свойственно людям далекой эпохи, и на этом пути искать Бога. Следовательно, только возврат к религии, обращение к постоянному диалогу с Богом могут помочь человеку снова обрести самого себя.

Таким образом, буберовская «диалогическая» философия, созданная на основе синтеза экзистенциалистских идей, иррационализма «философии жизни» и хасидо-каббалистской мистики, преследует цель возратить современного человека к религиозной вере, превратить религию в главную идеологическую силу общества.

Если в «Данииле» Бубер изложил свое мировоззренческое кредо, а в «Я и Ты» – философию религии, то в последующих работах он непосредственно обращался к обоснованию иудаизма, рассматривая в свете концепции диалога основные проблемы иудейской теологии. Философская интерпретация иудейской теологии стала основным содержанием работ Бубера.

²² Buber M. I and Thou // The Writings of Martin Buber. N.Y., 1956. P. 46.

²³ Ibid.

²⁴ Каббала – мистическое религиозно-философское направление в иудаизме, возникшее в период Средневековья.

²⁴ Buber M. I and Thou / The Writings of Martin Buber. P. 58.

²⁵ Agus J. Modern Philosophies of Judaism. N.Y., 1941. P. 244.

Рассматривая в свете своей «диалогической» философии концепцию Бога, Бубер восставал против «догматического Бога теологов»²⁶. Он утверждал, что «объективизация» Бога ведет к магии и гностицизму, которые являются «двумя аспектами каббалы» и представляют угрозу для веры²⁷. Используя хасидские представления о Боге, которые сводятся к религиозно-мистическому пантеизму неоплатонического толка, Бубер выступал против всяких попыток «определения» Бога и «доказательств» его существования.

Отрицая «рационалистическую» интерпретацию понятия Бога, Бубер, подобно Г. Когену, использовал метод так называемой негативной теологии. Он утверждал, что Бог не есть объект подобно другим объектам и не может быть совмещен с миром²⁸. Бог, по Буберу, также «не есть дух», ибо «то, что мы называем духом и природой, одинаково происходит от Бога...»²⁹.

Бубер, однако, понимал, что «философизированное» представление о Боге не годится для «массового потребления». Именно поэтому он критиковал Г. Когена, сводившего представление о Боге к идее Бога, и замечал, что такое представление является «последним приютом для Бога философов»³⁰.

Стараясь преодолеть опасность, которая связана с размытием представлений о Боге, Бубер подчеркивал, что в диалоге человека с Богом правомочным является представление о Боге как абсолютной личности. Он указывал при этом, что «личностное» представление о Боге складывается на основе субъективного переживания человеком «проявлений» Бога в событиях реальной действительности, переживания любви к Богу, которое (по аналогии с нормами «обычного» человеческого существования) требует признания «личностного» характера такой любви³¹.

Концепция Бога, построенная на основе «диалогической» философии, выдавалась Бубером и его последователями за основу подлинно человеческих отношений в обществе, отношений «Я – Ты», гарантом которых выступает Бог – «вечный Ты». В этом плане Бубер утверждал, что только любовь к Богу может дать человеку «силу любви к ближнему» и превратиться в «источник библейской этики человеческих отношений»³². Антигуманистический характер любви к ближнему, которая рассматривается как следствие и проявление любви к Богу, вскрыл еще Л. Фейербах, справедливо писавший, что «любовь, как самое искреннее, внутреннее настроение, становится благодаря религиозности лишь *мнимой, иллюзорной* любовью, ибо религиозная любовь любит человека только ради Бога, т.е. она лишь призрачно любит человека, а на самом деле любит только Бога»³³.

Подлинно человеческие отношения, природа которых извращалась Бубером, предлагавшим в качестве их основы веру в Бога, требуют для своего утверждения

²⁶ Buber M. The Origin and Meaning of Hasidism. N.Y., 1960. P. 14.

²⁷ Buber M. Israel and the World / The Writings of Martin Ruber. P. 260.

²⁸ Buber M. Between Man and Man / Ibid. P. 80.

²⁹ Buber M. Israel and the World / Ibid. P. 271.

³⁰ Buber M. Eclipse of God / Ibid. P. 101.

³¹ Herberg W. Martin Buber: philosopher of Religious Existence / Ibid. P. 27.

³² Ibid. P. 28.

³³ Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 313.

свободы личности не только от всякого социального неравенства, но и от духовного гнета. Вследствие этого преодоление религии как одной из форм отчуждения человека, порождающей мнимые, иллюзорные отношения между людьми, является необходимым требованием марксистского гуманизма, который провозглашает основой действительно человеческих отношений товарищество и взаимопомощь свободных тружеников.

Бубер не ограничивался попытками теоретического обоснования иудаизма с помощью своей «диалогической» философии. Главная цель, которую он преследовал своей апологией религии, заключалась в том, чтобы превратить иудаизм в образ жизни еврейского народа. Для этого Бубер наряду с хасидизмом брал в союзники идеологию еврейской националистической буржуазии – сионизм, который, по характеристике В.И. Ленина, всегда был совершенно ложным и реакционным по своей сущности³⁴ и использовался как для оправдания оголтелой империалистической экспансии, так и для изоляции эксплуатируемых масс еврейского народа от трудящихся других наций в странах капитала.

Пытаясь рассматривать социальные противоречия и конфликты капиталистического мира сквозь призму экзистенциалистской социологии, подменяющей проблему кризиса капитализма проблемой кризиса человека, Бубер видел в хасидизме панацею от всех социальных зол и предлагал это средство «социального благополучия» всем людям независимо от их национальности и вероисповедания. В предисловии к американскому изданию своей книги «Происхождение и сущность хасидизма» Бубер писал: «Я считаю правду хасидизма жизненно важной для евреев, христиан и других людей нашей эпохи в еще большей степени, чем это было раньше. Сейчас такое время, когда мы стоим перед опасностью забыть цель нашего существования на земле, и я не знаю другого учения, которое напоминало бы нам об этой цели так настойчиво»³⁵. Пропаганда Бубером хасидского образа жизни, в который он внес поправку на современность, заключавшуюся в отрицании экстатического характера хасидской религиозной практики, преследовала цель полного подчинения личности религии путем превращения веры в главное содержание внутренней жизни человека. Буберовская апология иудаизма с позиций «диалогической» философии, находившаяся в реакционной идеологии сионизма идейного союзника религии, пыталась, таким образом, не только подчинить трудящихся евреев религиозному влиянию, но и связать их «единными» национальными интересами, что объективно направлено на отрыв еврейских трудящихся от общедемократической борьбы с властью капитала.

В 30-х гг. XX в. в иудейской философии появилось новое направление, получившее название реконструкционизма. Это направление обязано своим появлением религиозному социологу и философу М. Каплану, который выступил в 1934 г. с программой «возрождения» еврейской жизни, изложенной в книге «Иудаизм как цивилизация». Идеологи реконструкционизма развернули широкую пропаганду неразрывности иудаизма и еврейства, пытались убедить еврейский народ в том, что быть евреем – значит

³⁴ См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 8. С. 72.

³⁵ Buber M. The Origin and Meaning of Hasidism. P. 22.

быть сторонником иудаизма. Чтобы придать респектабельность подобной пропаганде, реконструкционизм выдвинул идею о том, что иудаизм представляет собой «цивилизацию» еврейского народа, в которую включаются история, культура, народные обычаи, фольклор. Религия также была включена в число элементов «цивилизации», но ей, как может показаться на первый взгляд, будто не отводилась главная роль.

М. Каплан, в середине XX в. провозгласивший иудаизм «многогранной динамичной цивилизацией еврейского народа»³⁶, на словах считал религию средством укрепления традиций в народной жизни. Однако все эти утверждения использовались Капланом и его сторонниками для того, чтобы под видом заботы об укреплении «еврейской цивилизации» в действительности усилить влияние иудейской религии. Как только реконструкционисты переходили от общих деклараций о характере «еврейской цивилизации» к конкретной характеристике иудейской религии в системе этой «цивилизации», они заявляли, что «религия является качеством, неотъемлемым от цивилизации»³⁷. Более того, Каплан старался обосновать идею невозможности существования цивилизации без веры в Бога. «Неизбежное заключение, к которому мы приходим в результате рассмотрения эволюции идеи Бога в истории вообще, – писал он, – есть то, что еврейская цивилизация не может быть сохранена без этой идеи как своей интегральной части»³⁸.

Для укрепления позиции иудаизма Каплан и его сторонники допускали свободу теологических представлений. Вместе с тем Каплан призывал к реконструкции этих представлений (отсюда и название направления – «реконструкционизм»). Реконструкция не предлагала ничего принципиально нового и не отвергала ничего из существующего в религии. Она требовала индивидуального переосмысления теологических доктрин того или другого направления в иудаизме, с тем чтобы превратить их из богословско-теоретических построений в действенную силу в жизни верующего. Иначе говоря, за внешним либерализмом реконструкционизма в вопросах иудейской теологии скрывалось стремление укрепить индивидуальную религиозность верующих, поставив на место раввинов по казенной должности раввинов по нравственному убеждению. Оставляя открытыми для религиозного сознания человека содержание иудейской догматики и форму религиозного культа, реконструкционизм пытался стать своего рода паниудейской религией, сделать возможным объединение на началах своей программы всех направлений современного иудаизма.

Идеологи реконструкционизма, преследуя цель духовной изоляции еврейских масс в условиях западных стран, выдвинули реакционную идею возрождения общинной жизни у евреев. М. Каплан, И. Эйзенштейн, М. Стейнберг, Е. Кон и другие апологеты реконструкционизма считали, что принадлежность к иудаизму должна определяться не формальной верой, а практическим участием в деятельности общинных организаций (сионистских, филантропических и т.п.). С их точки

³⁶ *Kaplan M. The Contribution of Judaism to World Ethics // The Jews: their History, Culture and Religion. Vol. I. N.Y., 1949. P. 680.*

³⁷ *Kaplan M. Judaism as a Civilization. N.Y., 1957. P. 202.*

³⁸ *Ibid. P. 394.*

зрения, человек, не исповедующий иудейскую религию, но активно участвующий в жизни еврейской общины, является последовательным сторонником иудаизма. При этом они не скрывали, что участие в жизни еврейской общины рассматривается как средство воспитания и укрепления религиозности человека. Так, Каплан, говоря о безрелигиозных членах общины, замечал, что «разрыв между религией и современной цивилизацией должен рассматриваться как временный», а «следующий этап должен привести снова к отождествлению... цивилизации с религией»³⁹. Более определенно высказывался в этом отношении И. Эйзенштейн: «Если мы хотим преодолеть тенденции секуляризации еврейской жизни и вернуть синагоге ее первенствующее положение, мы должны вернуться к традиционной системе общины, в которой религиозные учреждения снова станут наиболее ответственными учреждениями еврейского общества»⁴⁰.

Итак, объявив иудаизм народной «цивилизацией», в которой религия должна сыграть роль связующего начала между современной и прошлой историей еврейского народа, реконструкционисты пришли к утверждению, что цивилизация – это и есть религия.

Пропагандируя идею общинной организации жизни еврейского народа, реконструкционисты пытались воскресить мрачные времена феодального гетто, которое превратило средневековое еврейство в религиозную корпорацию. Совершенно очевидно, что общинный уклад жизни понадобился им для того, чтобы изолировать еврейских трудящихся в модернизированном гетто и оторвать их от борьбы за общественное переустройство.

Общефилософская позиция реконструкционизма М. Каплана целиком базировалась на субъективно-идеалистической основе, от солипсистской опасности которой Каплан, как и Бубер, «спасался» с помощью признания Бога. Каплан отрицал объективную закономерность реальной действительности и объявлял, что «даже научная интерпретация действительности является проекцией нашей субъективной потребности в порядке и единстве»⁴¹. Эта потребность, вызывающая «веру в рациональность структуры мира»⁴², является, по его мнению, основой не только научного знания, но и религиозной веры.

Субъективно-идеалистический подход к действительности и эпистемологический агностицизм, воспринятые Капланом из прагматизма, привели его к признанию одинаковой ценности научного знания и религиозной веры. При этом Каплан использовал теорию «двойственной истины» в ее современном теологическом варианте, утверждая, что наука и религия не могут находиться в конфликте, поскольку первая изучает только явления и не сталкивается с проблемой объективности существования Бога, которая является исключительной прерогативой религии⁴³.

³⁹ *Kaplan M.* Judaism as a Civilization. P. 305.

⁴⁰ *Eisenstein J.* Judaism under Freedom. N.Y., 1956. P. 155.

⁴¹ *Kaplan M.* Judaism as a Civilization. P. 310.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid. P. 38.

Последователи Каплана, продолжая его мысль об отсутствии преимуществ у науки перед религией и ссылаясь при этом на неопозитивистов, старались «упразднить» различие между научным знанием и религиозной верой посредством утверждения «бессмысленности» любой онтологической категории⁴⁴.

Вслед за Э. Дюркгеймом, утверждавшим социальную полезность религии как фактора, закрепляющего устойчивые коллективные потребности, Каплан писал, что «в отражении наиболее важных групповых интересов с помощью обрядов и символов, которые связаны с действиями, усиливающими эти интересы, религия укрепляет коллективное сознание. Религиозное сознание является поэтому наиболее сокровенной фазой группового сознания»⁴⁵. И здесь реконструкционисты говорили о возможности двух видов религий: «групповых», связанных с «интересами» народа, и «доктринальных», в которые могут превращаться «групповые» религии, если они отрываются от этих «интересов» и ориентируются только на застывшие догмы⁴⁶. Один из последователей Каплана Дж. Коген, не подозревая, что его попытка отстоять «групповую» религию путем обращения к этимологии слова «религия» имеет прецедент, который был подвергнут резкой критике еще Ф. Энгельсом⁴⁷, пытался убедить в том, что это слово, происходящее от *religare* (связывать), подчеркивает якобы общественную функцию религиозной веры как важнейшего социального фактора жизни группы⁴⁸. Все эти философско-социологические аргументы служили Каплану и его сторонникам средствами апологии иудейской религии.

Следует отметить, что основные идеи каплановской апологетики иудейской религии не являлись оригинальными, как это старались подчеркнуть сторонники реконструкционизма. Задолго до Каплана подобные идеи были высказаны в России буржуазным историком, апологетом иудаизма и сионизма С.М. Дубновым. В своих «Письмах о старом и новом еврействе» он писал: «...Исторический иудаизм не есть, подобно христианству или исламу, только религия: это — целая полоса культуры. Вследствие своеобразных исторических условий, втянувших всю жизнь еврейского народа в сферу религиозного авторитета, иудаизм сделался всеобъемлющим мирозерцанием, куда входят элементы религиозные, этические, общественные, мессианские, политические, философские»⁴⁹. Даже план общинной организации жизни еврейского народа, который предлагал Каплан для укрепления иудаизма, являлся отзвуком позиции Дубнова по отношению к кагальной организации еврейства, существовавшей в России до 1844 г. Говоря об обвинениях евреев в приверженности к кагалу, Дубнов на вопрос «что такое кагальность?» отвечал: кагальность — это «известная форма, в которой выражалась солидарность еврейских интересов в сфере духовной, общинной и национальной. В таком случае очень жаль, что обвинение нас в “кагальности” так мало соответствует действительности в настоящее время»⁵⁰.

⁴⁴ Cohen J. The Case for Religious Naturalism. P. 122.

⁴⁵ Kaplan M. Judaism as a Civilization. P. 333.

⁴⁶ Cohen J. The Case for Religious Naturalism. P. 70.

⁴⁷ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 293.

⁴⁸ Cohen J. The Case for Religious Naturalism. P. 66.

⁴⁹ Дубнов С. М. Письма о старом и новом еврействе (1897–1907). СПб., 1907. С. 17.

⁵⁰ Там же. С. 105.

Буржуазный националист Дубнов, а вслед за ним и Каплан, предлагавший уже в новейшее время воскресить в модернизированной форме средневековую кагалную организацию жизни евреев, не хотели видеть, что кагал никогда не был и не мог быть выражением социального единства еврейства, что внутри него постоянно происходила борьба между бедными и богатыми, а на стороне последних неизменно выступали раввины. Эта борьба привела к распаду и упразднению кагала, что в свою очередь способствовало проникновению революционных идей в среду еврейских трудящихся и объединению их с трудящимися других национальностей против всех эксплуататоров.

Реакционный смысл попыток Каплана внедрить в еврейскую жизнь «новую социальную структуру» и посредством этого укрепить влияние иудейской религии проявлялся и в том, что он был рад приветствовать даже антисемитизм как «сохраняющий фактор» в еврейской жизни. В связи с этим Каплан писал, что «современный антисемитизм, несомненно, служил в качестве главного стимула возрождения еврейского духа»⁵¹.

Апология иудейской религии Капланом и его сторонниками с позиций прагматистской и неопозитивистской философии, а также социологической школы Дюркгейма являлась дополнением к той форме защиты иудаизма, которая связана с именем Бубера. Но если Бубер предлагал средства, которые, по его мнению, способны укрепить влияние иудейской религии в сфере индивидуального сознания «изнутри», то Каплан преследовал ту же цель средствами «коллективного» характера, провозглашая религию главным фактором жизни группы. Это позволяет рассматривать буберовскую и каплановскую попытки утверждения иудаизма как две стороны одной медали. Именно поэтому современные идеологи иудаизма включили в арсенал религиозной пропаганды как те, так и другие средства, надеясь с их помощью вернуть этой религии ее безвозвратно утраченные позиции.

Несмотря на то что философская апологетика иудаизма в попытках подчинения личности религиозному влиянию старается облечься в псевдогуманистическую тогу, провозглашая своей задачей спасение людей от «опасности забыть цель... существования на земле»⁵², современный человек все более осознает, что подлинный смысл его существования заключается не в поисках «диалога» с несуществующим Богом. Смысл этот он находит в борьбе за общественный прогресс, за превращение личности в равноправного члена великого сообщества, которое должно быть свободным не только от всех форм природной и социальной зависимости, но и от всякого духовного рабства, одним из проявлений которого является религия.

© Баканурский Г.Л., 1971

© Баканурский Г.Л., 2009

⁵¹ *Kaplan M. Judaism as a Civilization. P. 76.*

⁵² *Buber M. The Origin and Meaning of Hasidism. P. 22.*

РЕЛИГИОЗНАЯ АПОЛОГИЯ СИОНИЗМА^{*1}

Трудно отыскать в современном мире пример, когда обращение к теологическому способу аргументации своих политических притязаний выступало бы в столь обнаженной форме, как у идеологов сионизма. Будучи циничными прагматиками, сионистские политики и «теоретики», придавая иудейской религии сугубо прикладное значение, уже давно поставили ее на службу сионистским «идеалам». Занявшись переложением иудаистских догматов и ветхозаветных мифов на язык политики, они поступали так отнюдь не из благочестивых побуждений, а стремились поддержать направления политики правящих кругов Израиля.

Исходным моментом сионистской доктрины следует считать постулат о наличии какой-то не имеющей исторического аналога «экстерриториальной всемирной еврейской нации». Однако у нее нет ни одного из подлинных признаков нации, что не могут не понимать и апологеты сионизма, поэтому их «теоретические» изыскания направлены на то, чтобы обнаружить точки соприкосновения между живущими в разных странах евреями, принадлежащими – в условиях капиталистических государств – к разным уровням социальной иерархии, которые позволили бы сконструировать некую «общность». В этих целях приверженцы сионизма ссылаются, в частности, на «общность библейской родины» и «общность религии», хотя каждый из этих эрзацев общности, даже если бы он имел реальное содержание, не в состоянии заменить ни один из научно установленных признаков нации. Иудаизм для сионистских реакционных кругов – фактор первостепенной важности, якобы цементирующий «единую еврейскую нацию», составляющий основу ее «национального самосознания», обеспечивающий «воспроизводство ее духовной жизни», представляющий собой непрременную форму воплощения ее «этических и культурных ценностей». Исходя во всех своих построениях из националистического тезиса о еврейской исключительности, сионисты пытаются доказать, будто научная концепция нации к евреям не имеет отношения. «Из-

^{*1} Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1975. Вып. 18. С. 88–100.

раиль, – писал, например, идеолог иудаизма и сионизма М. Бубер, – не является народом, похожим на другие, ибо он – единственный в мире народ, который с самого начала сложился одновременно как нация и как религиозная община»¹.

Но «Израиль» (под «Израилем» Бубер, как принято у сионистов, подразумевает не названное государство и не его народ, а «мировое еврейство») никоим образом не мог стать «с самого начала» ни нацией, ни даже религиозной общиной. Поскольку нация – продукт эпохи разложения феодализма и зарождения капитализма, категория нации не может быть отнесена к древним рабовладельческим государствам – Израилю и Иудее. Применительно к населявшим их древним евреям правомерна категория «племя» или в лучшем случае «народность». Лишено всякого научного основания и положение о якобы изначально возникшей иудейской религиозной общине. Ветхий завет отражает (хотя и в мистифицированной форме) ожесточенную борьбу, которая на протяжении веков велась в древнееврейской среде между сторонниками политеизма и монотеизма. Формирование религиозной общины, объединенной культом единого Бога Яхве, произошло уже на рубеже нашей эры.

Антинаучны и попытки подтвердить наличие «еврейской нации» ссылкой на общность религии, сохраняющуюся якобы и поныне. Не говоря уже о том, что общность религии никак не может служить признаком нации, обращает на себя внимание то, что иудаизм, даже в современном западном обществе, находится в состоянии глубокого кризиса. Это вынуждены признать и его защитники. Как с горечью сообщала издающаяся в Израиле на румынском языке сионистская газета «Вяца ноастрэ», во второй половине 1960-х гг. еженедельная посещаемость синагог в США снизилась по сравнению с предыдущим десятилетием в три раза и составила всего 4%². Достаточно красноречив и вывод, сформулированный одним из американских идеологов иудаизма – А. Гешедом: «Тора как абсолютный путь жизни была отвергнута большинством нашего народа. Мы не сможем заставить его вернуться на этот путь»³.

Не выдерживает научной критики и такой приписываемый «еврейской нации» признак, как «общность библейской родины». Эту беспочвенную концепцию убедительно разоблачал французский исследователь Ж.-П. Алем, хотя его никак нельзя отнести к противникам сионизма. При этом он ссылаясь на средневековый народ – хазаров, почти треть которого (по подсчетам французского автора – более миллиона человек) была обращена в иудаизм. В начале XII в. изгнанные из своего царства хазары-иудаисты нашли прибежище в Центральной и Восточной Европе, где, встретив своих единоверцев из Германии, Польши, балканских стран и слившись с ними, образовали ряд крупных европейских (еврейских) общин. Но поскольку, как справедливо отмечал Алем,

¹ Buber M. Israel and the World. N.Y., 1963. P. 223.

² Viata noastră. Tel-Aviv, 1966. 7. X.

³ Bilan de théologie du XX-e siècle. Tournai; Paris, 1970. P. 413.

хазары принадлежали к тюркской расе, то они не имели никакого отношения к древней Палестине⁴.

Одним из главных истоков «учения» об исключительной, единственной в своем роде «всемирной еврейской нации» выступал иудейский догмат о «богоизбранности еврейского народа». Расистская сущность как этого догмата, так и рассматриваемой «светской» сионистской концепции совершенно очевидна. Вместе с тем, поскольку расизм вызывает отвращение у трудящихся масс, в том числе и у еврейских трудящихся, апологеты сионизма стремятся преподнести догмат богоизбранности в модернизированной оболочке, призванной в какой-то мере скрыть его расистский характер. По Буберу, например, идея «избранности Израиля» связана не с ощущением превосходства, а с понятием судьбы⁵. Те же позиции разделял американский апологет иудаизма Дж. Агус, по утверждению которого «либеральные» евреи истолковывают свою «избранность» как пример, но не как исключительность⁶. Поборников подобной интерпретации реакционной идеи «богоизбранности» не смущает, что она не согласуется с самим вероисповедным кодексом иудаизма, раздающим «избранникам Божиим» от имени Яхве обещания такого рода: «Изгонит Господь все народы сии от лица вашего; и вы овладеете народами, которые больше и сильнее вас» (Втор. XI, 23).

Не согласуется такая интерпретация догмата «богоизбранности» и с практическими делами сионистов и иудейских клерикалов. Как справедливо замечал буржуазный автор либерального толка Д. Майкес, стремление светских и духовных реакционеров утвердить в Израиле превосходство иудаизма над другими религиями, «уберечь» «богоизбранных» израильтян от смешанных браков – это шаг на пути к созданию новой Южной Африки⁷.

Никакие словесные ухищрения не способны скрыть тот факт, что иудейский клерикализм и сионизм, опирающиеся на «учение» о «богоизбранном» еврейском народе и об уникальной «мировой еврейской нации», усердно культивируют расизм как на доктринальном, так и на практическом уровне.

Исходя из реакционных политических потребностей сионизма, иудейские клерикалы и их светские единомышленники всячески выпячивали ветхозаветные мотивы, способные придать сакральную значимость «собираению рассеянных сынов Израиля» вокруг Сиона и завоеванию «жизненного пространства». Сионистские и клерикальные авторы уже давно начали рассматривать ветхозаветную часть Библии как некий «учебник еврейской национальной истории», произвольно выхватывая из нее и актуализируя не только исторические факты, но и заведомо беспочвенные мифы и толкуя как те, так и другие в мистико-спиритуалистическом духе.

⁴ *Alem J.-P.* Juifs et Arabes: 3000 ans d'histoire. Paris, 1969. P. 33–34, 53, 347.

⁵ *Curtis C. J.* Contemporary Protestant Thought. N.Y., 1970. P. 131.

⁶ *Agas J.* Dialogue and Tradition. L.; N.Y.; Toronto, 1971. P. 89.

⁷ *Mikes G.* The Prophet Motive: Israel Today and Tomorrow. Harniondsworth, 1971. P. 76.

Превращение Библии в некий инструмент для проникновения в сущность сложных общественно-политических проблем современности служит стремлению сионистов зашифровать в теологических понятиях определенные империалистические притязания.

Поборники сионизма стремились обосновать тезис, будто «вековые мессианские надежды» оказались не бесплодными мечтаниями, будто они в значительной степени реализовались во второй половине XX в., ибо государство Израиль «рождено из мессианских чаяний», являясь «прямым следствием мессианского ожидания, которое еврейский народ носил в своем сердце в течение тысячелетий»⁸. Нельзя в этой связи не согласиться со здравым суждением французского социолога С. Жонаса, который заметил, что сионизм преобразовал религиозный мессианизм в политическую идеологию⁹.

Известно, что первоначально иудейское духовенство в массе своей враждебно встретило появление сионизма, так как, по его разумению, Герцль и его приспешники узурпировали прерогативы мессии, на которого Бог, согласно иудаистским воззрениям, возложил задачу воссоздания еврейского государства. Однако, когда сионизм стал господствующей идеологией еврейской буржуазии, раввинат прилагал все усилия, чтобы устранить даже воспоминания о былой размолвке и выработать амальгамированную сионистско-религиозную доктрину.

В концентрированной форме эти усилия получили освещение в статье представителя так называемой французской школы апологии иудаизма профессора Страсбургского университета А. Неера «Еврейская религиозная мысль в XX веке». Он подчеркивал «выдающуюся роль», которую сыграл М. Бубер в сближении и слиянии ряда основных иудаистских и сионистских идей. Бубер, по мнению Неера, обнаружил в сионизме «историческую возможность создать государство, которое не было бы похожим на другие государства, которое не знало бы другого закона, кроме справедливости и других соображений, кроме истины»¹⁰. В этой высокопарной тираде нетрудно обнаружить характерный для иудаизма и сионизма шовинистический дух исключительности, приписываемой государству Израиль, и велеречивость, заменяющую собой доказательную аргументацию. Нет в ней только одного – адекватного отображения действительности.

Если современный Израиль во многом и не похож на другие государства, то не потому, как писал Неер, что Израиль не знает «другого закона, кроме справедливости и других соображений, кроме истины», а потому, что раздирающие его противоречия, засилье светской и клерикальной реакции, разгул расистских и экспансионистских элементов, милитаризация экономики, кон-

⁸ Bergman S.H. Le phénomène Israël / Renaissance. [Jérusalem] 1956. Mars. P. 5, 8.

⁹ Cahiers internationaux de sociologies. Vol. 33. Paris, 1962. P. 121.

¹⁰ Neher A. La pensée religieuse juive au XX siècle // Cahiers d'histoire mondiale. [Neuchâtel] 1964. N° 3. P. 507.

фессиионализация всей системы образования создали специфическую атмосферу, отличающую его в социально-экономическом и духовном отношении не в лучшую, а в худшую сторону от стереотипного буржуазного государства.

А. Неер ссыался на некоторых религиозных «мыслителей», которые «выковали достаточно широкий и синтетический способ мышления, чтобы сионизм и религия вновь нашли друг друга и объединились в неразрывной духовной перспективе»¹¹. Так, религиозный «философ» раввин А. Кук, согласно Нееру, включил всю совокупность сионистской мысли в обширную религиозную доктрину. Своим вторжением в область светского сионизма представлялся А. Куку одним из «великих рычагов космического и мессианского искупления». С тех пор всякий светский акт на «Святой земле» приобретает, как утверждал Кук, религиозный смысл.

Другой «мыслитель» И. Брейер в слиянии религии и сионизма обнаружил «великий подвиг общества, бесповоротно преданного Богу и земле». Светская демократия может издавать законы для народа, но только царство Божье, по мнению Брейера, может издавать законы для религиозной общины¹².

А. Гордон, третий раввин, «заслуги» которого выделял Неер, разработал концепцию, согласно которой в связи с «возвращением еврейского народа в свою землю» необходимо восстановить комплекс обрядов, открыть и выковать новый смысл религиозного существования: суббота, пищевые предписания, молитва. Все это, вещает Гордон, получит новый смысл на «земле предков»¹³.

«Открытия» трех превозносимых А. Неером «мыслителей» новизной не отличаются. Их теологические спекуляции вращаются вокруг «Святой земли» и сводятся к тому, что отжившие религиозные предписания голословно объявляются возрожденными, наполняющимися якобы новым содержанием вследствие одного только соприкосновения с этой «Святой землей», а любой будничныи акт изображается священным, если только совершается на израильской почве. Подобное «новаторство» типично для «теоретического уровня», на котором осуществляются «взаимобогащения» сионизма и иудаизма.

Ссылки на религию широко используются и для оправдания политики территориальной экспансии, которую проводят правящие круги Израиля. Через несколько дней после июньской войны 1967 г. радио Израиля поспешило «разъяснить», что израильтяне «освободили» Синай, где «пророк Моисей услышал заповеди Господни». Иудейские клерикалы не только стремились освятить именем Яхве уже осуществленные территориальные захваты, но и толкали сионистских правителей к продолжению губельного курса на «приобретение» всех земель, которые Яхве «завещал» библейским патриархам. Они молят Бога «расширить границы нашей страны от реки Евфрат до реки Египетской»¹⁴.

¹¹ Ibid. P. 513.

¹² Ibid. P. 514–516.

¹³ Ibid. P. 514.

¹⁴ S. Clement Leslie. The Rift in Israel. L., 1971. P. 70.

Иной раз между официальными властями Израиля, с одной стороны, и религиозными фанатиками – с другой, наблюдается своеобразное разделение ролей. Когда после отпора, полученного Израилем в октябрьской войне 1973 г., премьер-министр И. Рабин вынужден был заговорить о «готовности» вернуть Иордании земли, лежащие к западу от реки Иордан, то несколько тысяч фанатиков, без особого труда прорвав подозрительно беспомощные на сей раз полицейские и армейские заслоны, ворвались в Самарию, с тем чтобы основать там «вопреки воле правительства» еврейские поселения и тем самым продемонстрировать «непреходящую привязанность к области, составляющей географическую и историческую сердцевину земли обетованной». Примечательно, что в этой операции участвовали практически все преподаватели религиозного университета Бар Илан и что она была осуществлена при открытой поддержке со стороны таких сионистских «ультра», как М. Даян и И. Галили¹⁵.

Печать крайнего субъективизма лежит и на сионистско-клерикальной философии истории. И. Рабин, бывший в свое время начальником генерального штаба израильской армии, разработавшего план июньской агрессии 1967 г., изображался «новым Давидом, выдвинутым провидением, чтобы вернуть Израилю его географическое и историческое наследство, землю Ханаанскую»¹⁶. Для антиисторического и идеалистического образа мышления такие «сильные личности», как Даян, Рабин, перестают быть тем, кем они являются в действительности (т.е. орудиями крупной еврейской и мировой буржуазии, пытающимися методами военного насилия реализовать ее цели), и становятся либо «национальными героями», «сверхчеловеками» ницшеанского толка, творящими историю по своему произволу, либо вождями, ведомыми десницами Господней.

Сионистская доктрина с присущим ей эклектизмом включает в себя как волюнтаристское, субъективно-идеалистическое отрицание детерминированности социально-исторического процесса, так и примыкающий к объективному идеализму фатализм, основанный на признании теистического детерминизма.

Иудейский клерикализм в согласии с ведущим методологическим принципом объективно-идеалистических течений мистического толка провозглашает Бога определяющим фактором в сфере общественно-политических и государственных отношений. Его идеологи подменяют объективный закон причинности ссылкой на зависимость исторического процесса от Божественного провидения. Интерпретируя историю евреев финалистически, «теоретики» иудаизма и сионизма видят в ней процесс осуществления предустановленных трансцендентных целей.

По существу, сионистские и клерикальные круги взяли на вооружение реакционную социологическую теорию исторического круговорота, некогда от-

¹⁵ Auiore. [Paris] 1974. 10. X.; «Pourquoi pas?» [Bruxelles] 1974. N° 2917. P. 39.

¹⁶ Revue française de science politique. [Paris] 1968. N° 4. P. 742.

стаивавшуюся Ницше и Шпенглером, ратуя за возвращение к Средневековью и даже к «библейской» эпохе. При этом вовсе не обязательно, чтобы отвергался технический прогресс. В свое время гитлеризм называли «моторизованной мистикой», поскольку в Третьем рейхе весьма высокая техническая вооруженность, выражавшаяся прежде всего в создании мощной военной машины, благополучно уживалась с возрождением вандализма, «мистики крови» и прочих фантазмагорий средневекового толка. Идеологически феномены, как известно, не могут быть выводимы непосредственно из экономики. В современном Израиле технический прогресс, подстегиваемый курсом на создание израильского варианта «Wehrwirtschaft» (военизированной экономики), не заглох. Там создаются такие отрасли промышленности, как электронная, атомная, в то время как в идеологической сфере наблюдается реставрация архаичных идеологических форм, что наиболее ярко выражается в ритуализации охранительной доктрины сионистской элиты.

В связи с этим необходимо подчеркнуть одно принципиально важное обстоятельство. Глубокая заинтересованность сионистских лидеров в возрождении обветшалых иудаистских догм объясняется не подлинной их религиозностью и даже не тем, что население Израиля обнаруживает повышенную приверженность к «вере отцов». Даже буржуазные исследователи единодушно отмечали, что среди израильтян верующие составляют не более 15–20%. При этом, правда, нельзя не учитывать, что в Израиле питательная почва для религии сохраняется и в перспективе способна даже укрепиться в связи с некоторыми специфическими факторами: неуверенностью в будущем государства, смутным предчувствием непоправимых бед, которые может навлечь на народ Израиля бесперспективная сионистская линия на противоборство с арабскими государствами, авантюризм внешнеполитического курса сионистских «ультра» и ретроградный характер их внутренней политики. Но, тем не менее, огромное влияние иудейской иерократии на все стороны общественной жизни Израиля находится в противоречии с реальным влиянием религиозных кругов. И если правящая сионистская группировка ратует за насаждение религиозного обскурантизма, то поступает она так потому, что оценивает религию с утилитарных позиций.

Иудаизм нужен как правителям Израиля, так и лидерам международного сионизма и для «примирения» на религиозной платформе антагонистически ориентированных основных общественных классов и внутри Израиля, и в «диаспоре». «Мятежной молодежи, – поучал главный раввин Англии Якововиц, – надо дать такое воспитание, которое привело бы ее не к мечтам о материальной суете, а к Божественной истине»¹⁷. Иудейское «воспитание», по замыслам сионистов, должно способствовать сглаживанию классовых противоречий в среде «мирового еврейства».

¹⁷ Цит. по: *Verbist H.* Les grandes controverses de L'Eglise contemporaine. Lausanne, 1969. P. 498.

Стремясь превратить евреев в некую гармоническую общность, спаянную якобы наличием извечного врага в лице «неистребимого» антисемитизма, сионисты вкупе с клерикалами пытаются превратить иудаизм в амортизатор, который помог бы смягчить социальные толчки внутри «всемирного еврейского народа», угрожающие паразитарному благоденствию еврейской буржуазии.

Обычно клерикалы стремятся скрыть связь религии с политикой господствующих классов. Однако израильские раввины, как и их сионистские партнеры, подчас не только не проявляют заботу об этом, но и не считают зазорным рекламировать социально-политические функции современного иудаизма. Так, раввин П. Пели писал, что «религия, где бы она ни появлялась на израильской сцене, приобретает обличье политических партий и политической власти, одним из инструментов которой является раввинат»¹⁸. О сугубо прикладной роли, отводимой иудаизму сионистскими стратегами, заявлял с такой же откровенностью сионист Р. Ваелес: «Утратить нашу религию означало бы утратить наши права на владение землей обетованной»¹⁹.

Несмотря на то что роль иудаизма в системе сионистской идеологии и практики весьма существенна, не следует, тем не менее, ее абсолютизировать, нельзя допустить, чтобы религиозный фактор заслонил подлинные социально-экономические корни реакционной политики международного сионизма – порождения крупной еврейской буржуазии.

© Гольденберг М.А., 1975

© Гольденберг М.А., 2009

¹⁸ The Israel Digest. [Jerusalem] 1973. 11. V.

¹⁹ Waeles R. Israel. Paris, 1969. P. 23.



Исследования
конкретных религий:
буддизм

ИЗУЧЕНИЕ БУДДИЗМА В СССР*¹

Изучение буддизма в СССР явилось органическим продолжением и развитием на новой методологической основе той большой работы, которая была проделана русскими учеными до революции.

Русская индология создала во второй половине XIX – начале XX в. свою оригинальную школу в изучении духовной жизни Индии, и в частности буддизма, во многом более глубокую и объективную, чем европейские индологические школы. Изучение буддизма в России носило комплексный характер: наряду с переводами и изучением текстов для выявления истории развития и содержания учения буддизма привлекался широкий этнографический, искусствоведческий и археологический материал. Труды В.В. Васильева, И.П. Минаева, О.О. Розенберга, С.Ф. Ольденбурга, Ф.И. Щербатского (расцвет научной деятельности двух последних ученых приходится уже на послереволюционное время) широко известны в мировой науке и во многом не потеряли своей научной ценности до сих пор. Значение Ф.И. Щербатского в исследовании буддизма не ограничивается тем, что он подверг анализу такие коренные вопросы буддийской философии, как понятия *дхармы*, *нирваны*, особенности буддийской логики и теории познания. Он опроверг господствовавшую в европейской науке точку зрения на буддийскую философию как на нечто абсолютно хаотическое и противоречивое и дал стройную картину ее развития. Работы Ф.И. Щербатского высоко ценятся индийскими историками философии. Так, профессор Д.Н. Шастри называл «Buddhist Logic» (1930–1932) «самой выдающейся работой по индийской философии за последние 250 лет»¹. Работа «Концепция буддийской нирваны» до сих пор оценивается в Индии как «последнее слово в этом наиболее спорном предмете»².

Классикам русской буддологии был свойствен историзм при рассмотрении форм идеологии, они стремились разобраться в причинах развития идей, усматри-

*¹ Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1967. Вып. 4: Победы научно-атеистического мировоззрения в СССР за 50 лет. С. 427–444.

¹ Цит. по: Аникеев Н.П. Об историографии индийской философии // Вопросы философии. 1957. № 2. С. 134.

² 2500 years of Buddhism. New-Delhi, 1956. P. 394.

вали их связь с социальными явлениями. Они значительно расширили базу первоисточников, введя в обиход научного анализа литературу северного буддизма. Не увлекаясь мистикой буддизма, они, как правило, видели принципиальную разницу между философской мыслью и религией.

Важной стороной научной работы по буддизму было собирание литературных источников буддизма, которыми славится сейчас на весь мир библиотека Академии наук СССР, а также предметов буддийского культа и искусства, как современного, так и обнаруженного при археологических раскопках.

Свидетельством высокой оценки труда русских индологов в изучении буддизма было решение одного из съездов ориенталистов поручить Российской академии наук капитальную работу интернационального масштаба по систематизации, переводу и изданию литературы северного буддизма (махаяны). В 1897 г. вышел первый том серии «Собрания оригинальных и переводных буддийских текстов» (*Bibliotheca Buddhica*). Издание было продолжено АН СССР. В нем приняли участие наряду с русскими буддологами многие зарубежные ученые.

Уже в первые годы существования советской власти крупнейшие русские индологи проявили готовность продолжать свою научную деятельность в новом государстве. Со своей стороны и советские учреждения, в частности Академия наук, показывали свою заинтересованность в продолжении этой работы.

В советской науке сразу наметились три тенденции: 1) продолжение исследования буддизма по его литературным первоисточникам; 2) анализ буддийского искусства, архитектуры и других материальных памятников в целях изучения идеологии, истории возникновения и распространения буддизма и его современного состояния и 3) популяризация результатов собирательной и исследовательской работы среди масс.

24 августа 1919 г. в Петрограде открылась «Первая буддийская выставка», на которой не только была продемонстрирована наиболее интересная часть коллекций по буддийскому искусству, собранных в музеях Петрограда, но и прочтен для посетителей силами крупнейших русских ученых ряд лекций по буддизму. На открытии выставки с лекциями выступили Ф.И. Щербатской («Философское учение буддизма»), С.Ф. Ольденбург («Жизнь Будды, индийского учителя жизни»), Б.Я. Владимирцев («Буддизм в Тибете и Монголии») и О.О. Розенберг («О мирозерцании современного буддизма на Дальнем Востоке»). Эти лекции, как и подробный каталог выставки, были изданы Отделом по делам музеев и охраны памятников искусства и старины Петросовета.

Исследование буддизма по литературным источникам оставалось компетенцией главным образом АН СССР, ее институтов (особенно Института востоковедения, затем его приемника – Института народов Азии). Продолжая издание серии «*Bibliotheca Buddhica*», Академия наук предприняла с 1959 г. выпуск серии «Памятники литературы народов Востока», которую с 1965 г. продолжила серия «Памятники письменности Востока». В этих сериях публиковались и некоторые литературные источники буддизма. В 1960 г. в серии «*Bibliotheca Buddhica*» (т. XXXI) вышел перевод с языка пали «Дхаммапады» – сборника стихотворных афоризмов, в которых в сжатой форме излагается суть буддийской морали. Перевод, обширное введение «Дхаммапада и буддийская литература» и

комментарии к тексту были сделаны В.Н. Топоровым, перу которого принадлежала и статья «К вопросу о реконструкции первоначального текста Дхаммапады», напечатанная в сборнике «История и культура Древней Индии» (1963).

В качестве XXXII тома «*Bibliotheca Buddhica*» (1962) Издательство восточной литературы АН СССР выпустило основанное на изучении огромного количества первоисточников исследование одного из видных учеников Ф.И. Щербатского – А.И. Вострикова «Тибетская историческая литература», ориентирующее и в вопросах тибетской буддийской литературы.

Перу другого ученика Ф.И. Щербатского Е.Е. Обермиллера принадлежит появившаяся в 1963 г. публикация факсимиле санскритской рукописи, привезенной из Тибета известным руководителем «обновленческого движения» в ламаизме Агваном Доржиевым, которому рукопись была подарена далай-ламой. Это сочинение относится к периоду проникновения буддизма в Тибет (VII в.). Написано оно было Камалашилой и носит название «Бхаванаakraма» (трактат о созерцании). Тексту предпослано интересное предисловие Е.Е. Обермиллера, которого Щербатский считал «лучшим знатоком тибетской литературы, авторитетом в этой области, которому равных нет»³. Научная работа Обермиллера, продолжавшаяся всего восемь лет (он умер в 35 лет), поражает своей интенсивностью. Им было напечатано 19 трудов объемом 90 п. л. и 11 трудов подготовлено к печати. Большинство их посвящено истории и философии буддизма, особенно сочинениям Дхармакирти. Одним из капитальных трудов Обермиллера был перевод с тибетского на английский язык «Истории буддизма» Будона, опубликованный в Гейдельберге. Ряд работ самого Щербатского вышел в то время в Лондоне, а его капитальная «Буддийская логика» – на английском языке в Ленинграде в серии «*Bibliotheca Buddhica*». Вообще этот период (конец 20-х – 30-е гг. XX в.) – период особой интенсивности исследовательской, собирательской и издательской работы АН СССР в области буддизма. В 1928 г. в ее составе был даже создан недолго просуществовавший Институт буддийской культуры.

После некоторого периода снижения активности в 1960-х гг. снова стали систематически появляться публикации важных источников из хранилищ Академии наук, в частности из рукописного отдела Ленинградского отделения Института народов Азии АН СССР (в прошлом Азиатский музей). Так, в 1965 г. издательством «Наука» было опубликовано «Сказание о Бхадре», представляющее ранее неизвестный фрагмент так называемой сакской рукописи «Е» – поэтического трактата, излагающего основы буддизма и содержащего ряд буддийских сказаний. Написан он на хотаносакском языке неизвестным автором в Хотане в VII–VIII вв. После смерти В.С. Воробьева-Десятовского, готовившего рукопись к публикации, эта работа была закончена М.И. Воробьевой-Десятовской⁴.

³ Камалашила. Бхаванаakraма. М., 1903. С. 11.

⁴ Сказание о Бхадре (новые листы сакской рукописи «Е») // Памятники письменности Востока. М., 1965.

Несколько ранее в большой серии «Памятники литературы народов Востока» были опубликованы в факсимиле с предисловием Л.Н. Меньшикова некоторые китайские рукописи, привезенные С.Ф. Ольденбургом из Дуньхуана (провинция Ганьсу). В публикацию включены образцы сувэньсюэ, т.е. так называемой простонародной буддийской литературы: стихотворные гимны, тексты устных проповедей, короткие притчи⁵. Л.Н. Меньшиковым было подготовлено также издание сочинения «Десять благих знамений» из того же Дуньхуанского фонда рукописного отдела Института народов Азии⁶. Среди переводов источников, изданных в 1960-х гг., надо отметить сделанный А.П. Баранниковым и О.Ф. Волковой перевод сочинения Арья Шура «Гирлянда джатак, или Сказание о подвигах Бодхисаттвы»⁷.

Наряду с публикацией текстов, в 1930-х гг. в Академии наук велась и другая работа, сыгравшая исключительно важную роль в правильном понимании процесса возникновения и развития буддизма в Индии и дальнейшего его распространения в странах Азии. Это работа востоковедов-историков, позволившая «заземлить» идеологию буддизма, связать ее с социальными условиями древней Индии и дать последовательно научное ее толкование.

До этого большинство ученых (на Западе и в Индии это имеет место до сих пор) выводило вслед за буддийской религиозной традицией буддизм из земной проповеди Будды Шакьямуни, не ставя, собственно, научно даже самого вопроса о причинах возникновения буддизма или в лучшем случае ограничиваясь лишь ссылками на заимствования им тех или иных идей из других форм религиозной идеологии и философии. Советские ученые очень рано поняли необходимость научного объяснения возникновения буддизма.

Впервые это попытался сделать М. Рейснер в своей написанной на основе большого материала, полной интересных мыслей и остроумных догадок книге⁸. Однако социологические позиции ее автора были неверными. Исходя из ошибочной предпосылки – разложение феодальных отношений и установление господства торгового капитала, – М. Рейснер считал, что буддизм был первоначально идеологией юных аристократов, получивших «отвращение к утехам своей роскошной жизни» и претворивших «свой пессимизм в философскую систему, а свое отречение от мира в нравственную заповедь свободного и полусветского монашества»⁹. Ложные исходные принципы анализа происхождения буддизма привели Рейснера к ряду ошибок и в определении социальной сущности и характера раннего буддизма. В частности, он считал, что первоначальный буддизм «представлял собою даже не религию, а своеобразную полумистическую, полурацио-

⁵ Китайские рукописи из Дуньхуана. М., 1963.

⁶ Бяньвэнь о Вэймоцзе // Памятники литературы народов Востока (Малая серия, VIII). М., 1963.

⁷ Арья Шура. Гирлянда джатак, или Сказание о подвигах Бодхисаттвы. М., 1962.

⁸ См.: Рейснер М. Идеологии Востока: очерки восточной теократии. М.; Л., 1927.

⁹ Там же. С. 226.

налистическую систему философии, которая отличалась к тому же атеистическим характером»¹⁰.

Концепция М. Рейснера стала популярной в результате повторения ее основных положений в написанной им же статье «Буддизм» для первого издания БСЭ. Взгляды Рейснера в значительной мере повторил А.С. Долотов в брошюре «Происхождение буддизма» (1932). Эти взгляды оказали некоторое влияние на С.Л. Урсыновича¹¹, хотя последний уже писал о кризисе рабовладения и крахе кастового строя, усматривая, однако, «мелкопоместных дворян» среди вайшиев Магадского царства.

Ответить на вопрос о причинах возникновения буддизма стало возможным лишь тогда, когда советская и прогрессивная зарубежная наука решила вопрос о социально-экономическом строе Древней Индии.

Ведущая роль в решении этой проблемы принадлежит замечательному советскому ученому академику В.В. Струве (1889–1965). Являясь учеником академиков Б.А. Тураева и П.К. Коковцева и начав публиковаться в предреволюционные годы, он сразу безоговорочно примкнул к той передовой части русской интеллигенции, которая искренне приветствовала Октябрьскую революцию и отдала ее делу свои таланты и силы. Струве пересмотрел установившиеся схемы истории древневосточных обществ и, сочетая марксистскую методологию с использованием огромного фактического материала, отверг теорию «вечного восточного феодализма». Определив характерный для Древнего Востока строй как ранние стадии рабовладельческой формации и установив особенности ее развития для отдельных стран, Струве и его школа открыли дорогу для научного объяснения социальных и идеологических процессов, протекавших в странах Древнего Востока. Не занимаясь специально Индией, Струве помог плеяде ученых (А.П. Баранников, Г.Ф. Ильин, В.И. Авдиев, Д.А. Сулейкин, Н.А. Шолпо, В.И. Кальянов, А.М. Осипов, В.С. Воробьев-Десятковский, К.А. Антонова и др.) установить наличие рабовладельческого строя и его особенности в Древней Индии. По этому пути пошли и прогрессивные зарубежные ученые – немецкий индолог Вальтер Рубен, индийские марксисты.

Большинство названных ученых в своих общеисторических работах обычно кратко затрагивали и вопрос о происхождении буддизма. Один из наиболее видных специалистов по проблеме рабовладения в древней Индии Г.Ф. Ильин посвятил буддизму специальную главу в своей книге «Религия древней Индии» (1959) и выступал по вопросам раннего буддизма в ряде коллективных работ. Советский читатель смог ознакомиться также с переводом на русский язык многих работ прогрессивных индийских историков¹².

¹⁰ Там же. С. 219.

¹¹ См.: Урсынович С.Л. Буддизм и ламаизм. М., 1935.

¹² См.: Синх Н.К., Банерджи А.Ч. История Индии. М., 1954; Дате С.А. Индия от первобытного коммунизма до разложения рабовладельческого строя. М., 1950; Вадьяланкар С. Происхождение кастовой системы // Вестник истории мировой культуры. 1958. № 2 и др.

Как общая картина истории Индии первого тысячелетия до н.э., нарисованная в работах перечисленных выше ученых, так и замечания и соображения, высказанные ими в своих трудах в адрес буддизма, дали возможность автору данной статьи попытаться наметить некоторые вопросы возникновения буддизма в статье «Происхождение буддизма», опубликованной в 1957 г.¹³. Эти же соображения с некоторыми коррективами были изложены им в монографии «Буддизм» (1965). Сведения о раннем буддизме можно почерпнуть также из соответствующих глав книги А.П. Каждана «Религия и атеизм в древнем мире» (1957) и книги С.А. Токарева «Религия в истории народов мира» (1964). Интересные мысли о распространении буддизма были высказаны В.М. Штейном в книге «Экономические и культурные связи между Китаем и Индией в древности» (1960).

Следует иметь в виду, что историю древней Индии приходится реконструировать на основе различных косвенных источников: религиозной литературы, произведений художественной литературы, по текстам философских, юридических и политических трактатов (датировать которые даже в самых широких пределах далеко не всегда возможно), на основании археологических материалов, мемуаров путешественников и т.д. По этой причине для решения многих вопросов истории и социальной роли буддизма важны все дальнейшие исследования общей истории Индии и ее отдельных проблем. После получения Индией независимости появились новые возможности изучения ее истории, в частности путем использования советскими учеными библиотечных, музейных и рукописных фондов Индии и, наоборот, путем помощи индийских ученых в исследовании ценнейших собраний нашей страны.

Из опубликованных в 1960-х гг. работ, непосредственно относящихся к рассматриваемому вопросу, следует отметить статьи Г.Ф. Ильина «Основные проблемы рабства в Древней Индии» и Г.М. Бонгард-Левина «Некоторые особенности государственного устройства империи Маурьев (источники и проблематика)»¹⁴.

Большую ценность представляют появившиеся в те же годы работы, посвященные истории буддизма в отдельных странах и отдельным проблемам развития идеологии буддизма.

Немалую роль в активизации исследовательской работы в этой области сыграл переезд в 1959 г. в СССР из Индии Ю.Н. Рериха, крупнейшего знатока буддизма, сына знаменитого русского художника, и создание им в Институте народов Азии специального сектора по изучению религии и философии Древней Индии. Под его руководством совершенствовала свои знания в языках, проводила интересные самостоятельные исследования группа молодых научных работников и вышел ряд изданий, посвященных буддизму. К сожалению, внезапная смерть Ю.Н. Рериха весной 1961 г. оборвала его кипучую деятельность, однако многие его ученики продолжали работу в области изучения буддизма.

¹³ См.: Кочетов А. Происхождение буддизма // Ежегодник Музея истории религии и атеизма. Вып. I. М.; Л., 1957.

¹⁴ См.: История и культура древней Индии. М., 1963.

Сборник выпущен Институтом народов Азии АН СССР к XXVI Международному конгрессу востоковедов.

Из ученых, работавших в 1960-х гг. в институтах АН СССР над буддийской тематикой, следует назвать Г.М. Бонгард-Левина⁹², Е.С. Семенку⁹³, М.И. Воробьеву-Десятковскую⁹⁴, В.Н. Богословского⁹⁵, Е.И. Кычапова⁹⁶ в Институте народов Азии; Г.Г. Стратановича⁹⁷ и Н. Жуковскую⁹⁸ в Институте этнографии; А.Т. Якимова⁹⁹ в Институте истории. Интересную работу по изучению буддийской философии начала под руководством Ю.Н. Рериха И.М. Кутасова¹⁰⁰. Серьезное исследование, основанное на большом, впервые опубликованном материале Государственного архива МНР, архива ЦК МНРП, рукописных фондов Монголии и других источников на тему «Ламаистский монастырь Гандан-Дхун-хурэ в Монголии (историко-экономический очерк)», было представлено С. Пурэвжавом для защиты в качестве кандидатской диссертации в Институте народов Азии АН СССР в 1959 г. Отдельным вопросам современного буддизма за рубежом посвящены такие статьи, как «Буддизм и политика» Ю. Кузнецова (освещен рост политической активности буддийских организаций в Японии)¹⁵, «Дзен и его наследие» Г.С. Померанца, который

⁹² См.: Бонгард-Левин Г.М., Волкова О.Ф., Пятигорский А.М. Легенда о Маре и Упаягупте // Идеологические течения современной Индии. М., 1965.

Из ранее опубликованных Г.М. Бонгард-Левиним многочисленных статей как наиболее близкие к проблеме исследования истории буддизма см.: Новые архивные исследования в Индийской республике (1954–1955) (по данным иностранной литературы) // Советская археология. 1957. № 3; Калингская война и ее значение в истории правления Ашоки // ВДИ. 1958 № 3; Аграмес-Уграсена-Нанда и воцарение Чандрагупты // Там же. 1962. № 4; Исторические основы древнеиндийских авадан // Народы Азии и Африки. 1963. № 1; К проблеме историчности III собора в Паталипутре // Индия в древности. М., 1964; совместно с М.И. Воробьевой-Десятковской и Э.Н. Темкиным – «Фрагменты санскритской рукописи из Зангтепе» (ВДИ. 1966. № 1) и др.

⁹³ Е.С. Семенкой защищена в 1964 г. кандидатская диссертация на тему «Социально-экономическая и политическая роль буддийской сангхи в древних и средневековых государствах Цейлона» (Институт народов Азии). Ее перу принадлежит статья «Система управления древними монастырями Цейлона по материалам сингалской эпиграфики» (см. сб.: Индия в древности).

⁹⁴ Кроме названных публикаций, в которых принимала участие М.И. Воробьева-Десятковская, следует указать ее статью «Памятники индийской письменности в Средней Азии» (см. сб.: Индия в древности).

⁹⁵ См. его же: Очерк истории тибетского народа (становление классового общества). М., 1962; Проникновение буддизма в Тибет (VII–IX вв.) / Труды Бурятского комплексного НИИ СО АН СССР. Вып. 8. Улан-Удэ, 1962. С. 68–81.

⁹⁶ См. его: «Из истории буддизма в государстве Си Ся», посвященную проникновению в X в. буддизма в Тангутское государство и положению этой религии в нем в сб. статей по филологии, истории и философии: Дальний Восток. М., 1961. С. 140–157).

⁹⁷ См. его: Народные верования в буддизме // Критика идеологии ламаизма и шаманизма. Улан-Удэ, 1965. Представляет интерес и доклад Г.Г. Стратановича «Добуддийские верования народов Западного и Центрального Индокитая», сделанный им на XXV Международном конгрессе востоковедов в Москве в 1960 г. «Краткие сообщения ин-та этнографии». Вып. 36. 1962. С. 60–68.

⁹⁸ И. Жуковская в 1961 г. защитила дипломную работу, посвященную вопросам религиозного синкретизма в ламаизме; см.: Из истории религиозного синкретизма в Забайкалье // Советская этнография. 1965. № 6.

⁹⁹ См. его книгу: Роль буддизма в истории Монголии. Чита, 1945.

¹⁰⁰ В 1963 г. в Институте народов Азии она защитила диссертацию «Философия Нагарджуны» (Нагарджуне буддийская традиция приписывает основную заслугу в установлении «широкого пути спасения» – махаяны); см. ее же: Буддийская философия и логика в трудах академика Ф.И. Щербатского // Советское востоковедение. 1958. № 3; Комментарий к I главе трактата Нагарджуны «Мула» мадхьямака-карика / Краткие сообщения ин-та народов Азии. 1961. Вып. 57.

¹⁵ См.: Азия и Африка сегодня. 1965. № 6.

на материале зарубежных публикаций показал роль одного из наиболее распространенных направлений буддизма на Дальнем Востоке¹⁶, «Буддизм “Дзен” и буржуазная идеология» Э.Я. Баталова¹⁷, «Буддисты Южного Вьетнама» А.Н. Кочетова¹⁸.

Советские ученые не только решали вопросы происхождения и истории буддизма, но и определяли его социальную роль как в прошлом, так и в настоящем, критически оценивали религиозную идеологию буддизма. При этом, в частности, преодолевалась широко распространенная в западной литературе точка зрения на буддизм как на «особую», «атеистическую» религию.

Вместе с тем, далеко не всегда академические работы советских востоковедов по буддизму имели критическую направленность. Некоторые из этих работ были не свободны от методологических ошибок, от элементов объективизма, иногда даже от апологетики взглядов буддизма. По этой причине принципиальное значение для изучения буддизма в СССР имело включение в работу научных работников и пропагандистов, связанных с практическими задачами атеистического воспитания масс в районах распространения буддизма на территории СССР.

Наиболее широкий размах изучение ламаизма получило в Бурятии, где в начале 30-х гг. в составе Бурят-Монгольского НИИ культуры был создан специальный сектор атеистической пропаганды, который позже слился с организованным с 1934 г. антирелигиозным музеем БМ АССР, проводившим большую работу по собиранию музейных ценностей и религиозной литературы в закрывавшихся дацанах. В 1932–1933 гг. антирелигиозным сектором НИИ культуры была выпущена серия брошюр, авторы которых использовали местные архивы и опыт массовой атеистической работы на местах. Л.С. Долотовым были написаны брошюры «Происхождение буддизма» и «Ламаизм и война» (Верхнеудинск, 1932), Б.Д. Тогмитовым – работа «Современный ламаизм в Бурятии и задачи дальнейшей борьбы с ним» (Верхнеудинск, 1932), А.П. Кочетов написал изданные на бурятском языке брошюры «Как устроен мир» (Улан-Удэ, 1935) и «Задачи антирелигиозной работы в улусе» (Улан-Удэ, 1934). Сектором совместно с республиканской организацией Союза безбожников издавался на бурятском языке журнал «Наука и религия», много статей печаталось в газетах «Унэн» и «Бурят-Монгольская правда».

Немаловажным фактором изучения ламаизма явилась собирательская, исследовательская и экспозиционная работа Областного антирелигиозного музея БМ АССР, составившего ценные оригинальные коллекции предметов культа, религиозного искусства и литературы. Собирательская работа музея не только дала возможность развернуть в 1938 г. в помещении бывшего Верхнеудинского собора, переданного в распоряжение музея, интересную экспозицию, но и пополнить фонды Центрального антирелигиозного музея (Москва).

В послевоенный период в Бурятской АССР продолжалась исследовательская работа по ламаизму, которая особенно активизировалась после вхождения бывше-

¹⁶ См.: Народы Азии и Африки. 1964. № 4.

¹⁷ См.: Философские проблемы атеизма. М., 1963.

¹⁸ См.: Политическое самообразование. 1966. № 9.

го НИИ культуры в состав АН СССР в качестве части Бурятского комплексного научно-исследовательского института Сибирского отделения Академии. Велось изучение и публикация рукописных фондов и архивных материалов. В 1959 г. Бурятское книжное издательство выпустило подготовленный Г.Н. Румянцевым архив засак-ламы Лаксана Гомбоева, содержащий материалы из истории ламаизма в Забайкалье во второй половине XVIII – первой половине XIX в.¹⁹

В значительной мере на материалах фондов и экспозиции Областного антирелигиозного музея были написаны работы Ф.М. Шулунова: брошюра «Происхождение и реакционная сущность ламаизма» (Улан-Удэ, 1950) и лекция «Происхождение и реакционная сущность обрядов ламаизма» (Улан-Удэ, 1952). В трех выпущенных в Улан-Удэ за 50–60-е гг. сборниках были опубликованы статьи А. Атархановой²⁰, Р.Е. Пубаева²¹, С.А. Арутюнова²², К.М. Герасимовой²³. Р.Е. Пубаев и Б.В. Семичев опубликовали в 1960 г. брошюру «Происхождение и сущность буддизма–ламаизма» (Улан-Удэ, 1960).

Следует отметить довольно большое количество работ, посвященных отдельным обрядам и праздникам ламаизма. В собрании сочинений известного бурятского ученого XIX в. Доржи Банзарова (М., 1955) были опубликованы статьи, в которых сделаны первые попытки научно объяснить некоторые обряды ламаизма. Исследование происхождения «цагалгана» продолжил за Банзаровым Гомбожаб Цыбиков²⁴. С.Л. Урсынович опубликовал в журнале «Антирелигиозник» (1933, № 6) статью о «цаме» – знаменитой ламской пляске масок, магическом очистительном обряде, проходившем в форме пантомимического представления при огромном стечении зрителей. Этому же празднику были посвящены статьи Н. Шастиной: «Цам» [Хозяйство Монголии. 1928. № 6 (13)] и «Религиозная мистерия “Цам” в монастыре Дзунхуре» (Современная Монголия. 1935. № 1). П. Хаптаев в статье «Хубилганство в западных аймаках Бурятии» рассмотрел попытки ламства во время Гражданской войны выдвинуть своих «живых богов» – «перерожденцев» (Антирелигиозник. 1935. № 5).

Методично и плодотворно работала в области истории ламаизма в Бурятии К.М. Герасимова. После первой своей публикации²⁵ она на основе изучения архивных данных и ряда первоисточников выпустила две монографии: «Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале

¹⁹ См.: Румянцев Г.Н. Архив засак-ламы Лаксана Гомбоева. Улан-Удэ, 1959.

²⁰ См.: Атарханова А. Происхождение и реакционная сущность ламаизма // Некоторые вопросы научного атеизма. Улан-Удэ, 1952.

²¹ См.: Пубаев Р.Е. Задачи научно-атеистической пропаганды по преодолению пережитков ламаизма и шаманизма / Критика идеологии ламаизма и шаманизма. Улан-Удэ, 1965; Он же. Что собой представляют ламаистские молебствия и праздники // О некоторых религиозных культах и их сущности. Улан-Удэ, 1961.

²² См.: Арутюнов С.А. Современное состояние буддизма за рубежом // Критика идеологии ламаизма и шаманизма. Улан-Удэ, 1965.

²³ См.: Герасимова К.М. Сущность изменения буддизма // Там же.

²⁴ См.: Цыбиков Г. Цагалган // Бурятиеведение. 1927. № 3–4.

²⁵ См.: Материалы о доходах дацанских казначейств // Записки Бур.-Монг. ИИИ культуры. 1955. Вып. XX.

XX века» (Улан-Удэ, 1957) и «Обновленческое движение бурятского ламаистского духовенства (1917–1930 гг.)» (Улан-Удэ, 1964). Обе книги являются историческими исследованиями, вводящими в научный обиход многие неизвестные материалы и дающими картину основных социальных процессов, протекавших в бурятском обществе и связанных с судьбами ламаизма. Особенный интерес представляет данный во второй книге критический анализ попыток националистов и части ламства «приспособить» идеологию ламаизма к условиям советской действительности, выдать его за особую «атеистическую» религию, не находящуюся в противоречии с современной наукой. Все это представляло интерес особенно в 60-х гг., когда многочисленные «обновленческие» направления в зарубежном буддизме прибегали к схожим попыткам «подчистить» буддизм, превратить его во вполне приемлемую для настоящего времени, не противоречащую науке идеологию, в образец общечеловеческой морали. К сожалению, ученые уделяли мало внимания освещению этих тенденций, в частности, появлялось ограниченное количество рецензий на зарубежные издания по буддизму²⁶.

В Калмыкии общественный деятель и поэт Х.Б. Кануков стал автором первого труда, подвергнувшего разносторонней убедительной критике идеологию и культ ламаизма в книге «Буддо-ламаизм и его последствия» (Астрахань, 1928). Несмотря на то, что многое в этой книге устарело, она остается образцом страстной атеистической мысли, ценным источником, освещающим социальную роль ламаизма в дореволюционном прошлом и в первые годы после революции.

Мало было сделано для изучения современного ламаизма в Тувинской АССР, имелись лишь работы по истории этой религии в Урянхайском крае, опубликованные в периодических изданиях. Некоторую информацию давали общеисторические работы²⁷, но из специальных работ по ламаизму можно назвать лишь статью М.Х. Маннай-оола «К вопросу о реакционной сущности ламаизма», которая посвящена истории распространения и реакционной роли ламаизма в Тувинской народной республике до вхождения ее в 1944 г. в состав СССР. Она написана на основе тщательно собранной литературы и с использованием рукописного фонда Тувинского НИИ языка, литературы и истории и опубликована в трудах этого института (вып. VIII. Кызыл, 1960. С. 88–99).

Обзор, посвященный изучению буддизма в СССР, был бы неполным, если бы в нем отсутствовало упоминание о той работе, которую проводят отечественные искусствоведы и археологи.

Как было отмечено, музеи СССР располагают обширным материалом этнографического, археологического, документального характера о буддизме, а также предметами культа и т.д. Особенно богат этим материалом Государственный Эрмитаж.

²⁶ См., напр.: *Сёмина Е.С.* Проблемы истории буддизма в индийской юбилейной литературе (по материалам сб. статей «2500 лет буддизма», изданного в Дели в 1956 г., и статей из индийских журналов) // *Вестник истории материальной культуры*. 1958. № 6; *Козлов В.В.* Буддизм и расовый вопрос: рецензия на книгу Г.П. Малаласекера и К.И. Джаятиллеке под тем же названием, выпущенную в 1956 г. ЮНЕСКО // *Вестник истории материальной культуры*. 1960. № 9. С. 125–136.

²⁷ Напр.: *Иезуитов В.М.* От Тувы феодальной к Туве социалистической. Кызыл, 1956. С. 67.

Достаточно упомянуть коллекции, привезенные экспедициями из Дуньхуана и Хара-Хото, из Восточного Туркестана и из ряда других пунктов Центральной Азии еще в предреволюционные годы. С 1929 г. Эрмитаж систематически организует археологические экспедиции, часто совместно с республиканскими научными учреждениями, с Институтом истории материальной культуры АН СССР и музеями.

К сожалению, публикаций материалов Эрмитажа и исследований на основе этих материалов было мало. Так, Н.В. Дьяконовой была опубликована статья «Буддийские памятники Дуньхуана»²⁸, она же дала описание некоторых отдельных предметов буддийского искусства из фондов музея²⁹. Совместно с С.С. Сорокиным ею был составлен подробный, хорошо иллюстрированный каталог хранящихся в Эрмитаже терракотовых предметов из Хотанского оазиса «Хотанские древности» (Л., 1960. Т. I.), в котором дано также описание буддийской скульптуры.

С.М. Зубер (Кочетова) изучила иконопись, привезенную П.К. Козловым из знаменитого «субургана» в Хара-Хото, и написала статьи «Музыкальные инструменты в Хара-Хоте»³⁰ и «Божества светил в живописи Хара-Хото»³¹. Представляет интерес с точки зрения материалов по буддизму работа К.Б. Тревор «Памятники греко-бактрийского искусства» (М.; Л., 1940).

Материалы по буддизму из собраний других отечественных музеев были частично освещены в работе Б.А. Куфтина «Краткий обзор пантеона северного буддизма и ламаизма в связи с историей учения по коллекции, выставленной в Центральном музее народоведения» (М., 1927), в работе А. Стрелкова «Выставка коллекции по ламаизму: Краткий путеводитель: Музей восточных культур» (М., 1927) и в «Справочнике-путеводителе по отделу "Религия Китая" Музея истории религии и атеизма» (М.; Л., 1960).

Некоторые сведения о развитии буддийского искусства можно было почерпнуть из работ, посвященных изобразительному искусству отдельных стран³².

Со временем некоторые ученые, опиравшиеся ранее в своих исследованиях почти исключительно на литературные и архивные источники, начали обращать большее внимание на буддийское искусство как важный источник для изучения идеологии буддизма. Об этом свидетельствуют статья В.Н. Топорова «К реконструкции некоторых мифологических представлений (на материалах буддийского изобразительного искусства)»³³, а также доклад К.М. Герасимовой «Композиционные построения в ламаистской иконографии», прочитанный на организованной Эрмитажем и Ленинградским отделением Института археологии АН СССР 15–20 ноября 1965 г. научной сессии, посвященной истории живописи стран Азии. На этой

²⁸ См.: Труды отдела Востока Государственного Эрмитажа. Л., 1947. Т. IV. С. 446–470.

²⁹ См., напр.: Буддийская иконка из собрания Петровского // Сообщения Государственного Эрмитажа. Л., 1960. Т. XIX. С. 35–37.

³⁰ См.: Труды отдела Востока Государственного Эрмитажа. Л., 1940. Т. III. С. 325–338.

³¹ См. там же. Л., 1947. IV. С. 471–502.

³² См., напр.: Глухарева О.Н., Денике Б.П. Краткая история искусства Китая. М.; Л., 1948; Виноградова Н.А. Искусство средневекового Китая. М., 1962.

³³ См.: Народы Азии и Африки. 1964. № 3. С. 101–110.

же сессии с анализом живописи в буддийских храмах Бирмы выступила сотрудница Музея искусства народов Востока Н.И. Ожегова. Ряд вопросов буддийского искусства в докладе о композиции и сюжете в изобразительном искусстве Центральной Азии был поставлен Н.В. Дьяконовой.

В 50–60-х гг. новая страница в изучении буддизма на территории нашей страны была открыта благодаря находкам археологов. Особый интерес представляли раскопки в Айртаме, раскопки памятника на «Черном холме» (Кара-Тепе) в Старом Термезе, буддийского монастыря в Аджлна-Тепе в долине Вахша. Находки подтвердили высказанное еще в 1920-х гг. прекрасным знатоком Средней Азии академиком В.В. Бартольдом утверждение о том, что буддизм играл очень большую роль в истории и культуре народов Средней Азии в доисламский период.

Из приведенного обзора должно быть видно, что советской наукой была проделана большая работа по исследованию той многогранной и сложной проблемы, которая заключена в понятии «буддизм». Поскольку одним из недостатков в решении проблемы являлась слабая координация этой работы, то ставилась задача объединения и координации усилий филологов, историков, искусствоведов, археологов и философов.

© Кочетов А.Н., 1967

© Кочетов А.Н., 2009

СИНТО-БУДДИЙСКИЙ СИНКРЕТИЗМ в ЯПОНИИ VIII–XIV вв.^{*1}

В статье ставится проблема синкретизма двух религиозных культов в Японии. Предпринимается также попытка показать, как осуществлялось взаимовлияние национального культа богов (синто) и первой мировой религии (буддизма), какие слои общества были заинтересованы в той или иной религии.

Синто^{*2}, как и любая стихийно возникшая религия, не имел ни философских трактатов, ни рукописей, ни основателя учения. У него не было канонических церковных книг. Синто располагал лишь своей обрядностью и мифологией. Значительное влияние оказали на него такие религии, как китайский даосизм, конфуцианство, а также простейшая китайская бинарная логика. В VI в. в Японию проник буддизм – религия по сути своей наднациональная, способствовавшая образованию единого государства, поскольку традиционная религия синто не вполне соответствовала потребностям господствовавшего класса японского общества того времени.

Первые буддийские секты периода Нара и первые контакты буддизма и синто

Взаимовлияния национального японского культа богов и буддизма до VIII в. практически не было. Буддизм в VI–VII вв. стал религией японского императорского двора, и борьба за принятие или непринятие его шла между известными аристократическими семьями. Против буддизма выступало синтоистское жречество.

В период Нара (нара дзидай, 710–784) начался новый этап в развитии как буддизма, так и синто: обе религии сделали первые шаги навстречу друг другу. В этот период синтоистский культ kami^{*3} существовал во всех слоях япон-

^{*1} Публикуется по: Вопросы научного атеизма. Вып. 16. М., 1974. С. 223–238.

^{*2} Термин «синто» (путь богов) стали употреблять с XIII в. для обозначения местных культов в отличие от буддизма и конфуцианства. Почти все исследователи японских религий используют этот термин и для эпохи появления буддизма, который стал называться «буцу-до» (путь Будды).

^{*3} Термины «син», «ками» означают «бог», «богиня». Но это не только боги, но и духи, населяющие небо, землю, горы, деревья. Душа умершего тоже может стать kami.

ского общества, а буддизм имел ограниченную сферу распространения. Тем не менее у них была одна общая функция: и та и другая религии находились на службе императорского двора. Обе религии в совокупности пронизывали всю социальную и идеологическую жизнь японского общества: синто проповедовал радость в этой жизни, благодарность kami и предкам, в том числе императору и его вассалам; буддизм – пренебрежение к тяготам земной жизни и ожидание благодати в ином мире, что притупляло классовые противоречия. Наиболее дальновидные политические деятели той эпохи, например Сётоку-тайси, понимали это.

За небольшой срок распространились несколько буддийских сект китайского происхождения (рицу, санрон, куся, кэгон и др.), некоторые из них были известны в Японии и раньше. Поскольку они были замкнутыми и распространялись только среди просвещенной аристократии, то очень скоро исчерпали себя. Позднее их сменили более гибкие секты периода Хэйан.

Несмотря на сектантскую замкнутость, буддизм периода Нара все же находил, хотя и незначительный, выход в среду простого народа.

Распространение буддизма происходило постепенно. Возрастало экономическое могущество буддийского духовенства и храмов, однако политическое влияние синтоистского жречества было еще значительным. Именно в этот период появились «Кодзики» («Записки о древности») – обоснование божественной власти императора и культа синто.

В 720 г. появились японские анналы «Нихонги», в которых довольно точно отражалась картина многорелигиозности: с одной стороны, приветствовался буддизм и говорилось о постройке новых храмов (наиболее влиятельный – То-дайдзи), с другой – проявляются синтоистские тенденции. В 737 г. было 3000 синтоистских святилищ, и с этим нельзя было не считаться. Японское буддийское монашество при буддийских храмах отмечало, что их прихожане продолжают поклоняться синтоистским божествам. Буддийская верхушка понимала, что если на буддийских земельных наделах разрешить устанавливать синтоистские святилища, то буддийское храмовое землевладение будет укреплено. Таким образом, синтоистские святилища нашли дорогу в священные земли буддийских монастырей. В свою очередь буддийские алтари строились рядом с синтоистскими святилищами. В ознаменование этого движения божество Хатиман получило имя буддийского бодисаттвы Дайдзидзайтэн-босацу¹. В префектуре Сидзуока при открытии нового буддийского храма был поставлен фаллический столб, посвященный буддийскому бодисаттве Кситигарбха, тогда еще мало известному Дзидзо², культ которого станет весьма влиятельным позднее. В период Нара фаллические символы, которые были широко распространены в добуддийскую эпоху (например, сэкибо – жезл вождя) – символы силы и плодородия, – нередко

¹ Kitagawa J. Religion in Japanese History. N.Y., 1966. P. 38.

² Shinto: the unconquered enemy. N.Y., 1945. P. 9.

рассматривались как буддийские. В то же время был наложен запрет на жертвоприношения – сакральные убийства животных, поскольку это противоречило буддийским понятиям. Правда, некоторое время еще разрешалось приносить в жертву больных животных.

Синто пытался противиться буддизму. В анналах «Нихонги» записано, что императрица Саймэй (VII в.) хотела построить дворец Асакура в священной роще, принадлежавшей синтоистскому святилищу: «В это время деревья, принадлежащие святилищу Асакура, были срублены и было очищено место для дворца. После чего боги разгневались и разрушили здание»³. Другая запись свидетельствует о том, что распространение буддизма в VII в. шло еще очень медленно: «С этого времени (времени принятия буддизма. – Е.С.) прошло почти 100 лет, а монахи и монахини еще не выучили буддийских законов. И не знают, что делать дальше»⁴.

В VIII в. буддизм стал распространяться активнее; немалую роль в этом сыграло движение «убасоку» и связанное с ним движение «сюгэн-до», на которых следует остановиться особо. Роль «убасоку» – тех шаманов, которые попали под влияние буддизма, – во взаимодействии синто и буддизма огромна. «Убасоку» как бы перекинули мостик между буддизмом и синтоизмом. Они не изучали буддийских доктрин, а принимали некоторые положения из буддийской догматики от монахов или от тех отшельников, которые уходили в горы. Их связи с буддизмом часто были некрепкими, теснее они были связаны с синто, даосизмом и шаманскими ритуалами добуддийского толка. Видимо, отказ от философских премудростей, принятие и распространение ими буддийской идеи спасения в упрощенном виде оказали влияние на популярность их в народной среде. Однако, будучи шаманами, «убасоку» верили в спасение с помощью сверхъестественной силы. Это было началом движения, получившего название «популярного» буддизма.

В период Нара между официальным и «популярным» буддизмом был большой разрыв. Ортодоксальное буддийское монашество являлось представителем государства. Оно входило в замкнутую государственную систему и представляло собой значительную экономическую и политическую силу. Для простого народа возможности изучать ортодоксальный буддизм почти не было. Лишь представители аристократии занимали места и высшие ранги в сектах и храмах.

Правительство испугалось размаха движения «убасоку». В 701, 717, 729 и 764 гг. вышли правительственные эдикты, запрещающие черную магию и неофициальные проповеди.

Итак, вплоть до конца VIII в. японская верхушка не поддерживала синкретизм, и процесс синкретизации проходил скорее стихийно. Наиболее широко он был популярен среди японского народа.

³ Nihongi. В. II. L., 1896. P. 271.

⁴ Ibid. P. 153.

Одним из первых императоров, попытавшихся объединить ортодоксальный буддизм и буддизм отшельников-шаманов, был император Сёму, который решил построить статую Будды в городе Нара – первой столице страны – и обратился за помощью к народу. Народ отнесся к этому обращению сдержанно. Тогда император обратился за помощью к одному из «убасоку» – Геки. Согласно легенде, Геки был послан к святилищу в Исэ. Он направился туда, неся буддийские реликвии якобы для обращения к Аматэрасу-Омиками – божеству императорского клана. Там он с помощью оракула получил разрешение воздвигнуть статую Будды, после чего пошел по деревням, разнося эту весть людям и собирая деньги на постройку. Некоторые «убасоку» примкнули также к иерархии ортодоксального буддизма, но от воззрений своих не отказались⁵.

Таким образом, в период Нара можно отметить как развитие ортодоксального буддизма на уровне элиты, так и появление и распространение «популярного» буддизма, в котором содержалась примесь синтоистских культов в среде широких масс японского народа. Однако правительственные указы о строительстве новых буддийских храмов и политика буддийских монастырей все более направлялись на то, чтобы усилить свою власть и свои богатства с помощью традиционных божеств синто. Все это вело к усилению буддизма и подготовило его дальнейшее проникновение во все сферы общественной и культурной жизни Японии.

Буддизм периода Хэйан – второй период взаимодействия буддизма и синто

В 784 г. император Камму перенес столицу из Нара в Нагаока, а в 794 г. – в Киото, чтобы освободиться из-под власти старой аристократии и церковной иерархии, которая влияла на политику двора. Начался новый период – период Хэйан (794–1185 гг.) – время «мира и согласия». На самом деле этот период был далек от всеобщего благоденствия. По стране прошла волна крестьянских восстаний. Не прекращались распри и в верхах общества – правление императора было фактически сведено на нет регентством Фудзивара. Закончился этот период так называемым монастырским правлением: император был пострижен в монахи, что было попыткой преодолеть правительственный кризис. Все это вело к ослаблению императорской власти и усилению крупных феодалов – домов Тайра и Минамото. К концу периода Хэйан власть перешла к военно-феодалу правителю – сёгуну, укрепилось влияние сословия воинов-самураев. На этом фоне происходило дальнейшее развитие буддизма.

В период Хэйан возникли первые собственно религиозные направления японского буддизма – тэндай и сингон. В это же время складывалась и много-религиозная система, включавшая синто, инь-ян, конфуцианство и буддизм.

⁵ Kitagawa J. Religion in Japanese History. P. 43.

В сфере влияния синто остались ритуалы, касающиеся предков, и ритуалы, связанные с бытом (рождение, свадьба, инициации). Обряд похорон был в ведении буддийских монахов. Исключение составляли синтоистские жрецы, которых хоронили по синтоистскому похоронному обряду.

В 806 г. буддийским монахом Сайтё (также Дэнгё Дайси) была основана секта тэндай. Секта внесла некоторые новые положения в развитие ортодоксального буддизма. Достижение святости Будды объявлялось возможным не только для избранных, но и для всех. Буддой могли стать не только люди, но и животные. Тэндай допускала все известные школы и направления, трактуя их как ступени к достижению «истины» Будды. Религиозную практику тэндай заимствовала у китайской секты дзен; на ритуал ее большое влияние оказала секта сингон.

Секта почитала Будду – основателя Сакьямуни, космического Будду – Дайнити, Будду Амиду (первые шаги амидаизм делал именно в этой секте), Якуси Нёрай – Будду-целителя. Сайтё мечтал о создании единой государственной религии, в которую вошли бы все религиозные школы и направления Японии. В конце жизни он обратился к синто. Он боготворил Санно (Короля гор) – духа горы Хиэй.

В секте Тэндай появился ритуал «нэмбуцу» – многократное повторение имени Будды Амиды («О, Амида-Будда!») – ритуал, который получил огромное распространение в народных верованиях, а позднее во многих буддийских сектах периода Камакура. Возможно, этот ритуал был связан с буддийским похоронным обрядом. Во время похорон профессиональный священник, ударяя в гонг, повторял «нэмбуцу». Считалось, что при этом изгонялись злые духи. Подобный ритуал совершался и у постели больного⁶.

После смерти основателя секта тэндай распалась на несколько сект, некоторое время продолжавших сохранять свою популярность. В X–XI вв. к этой секте примкнули монахи-воины (сохэй), участники различных политических интриг как в светской, так и в духовной жизни Японии.

В начале IX в. оформилась другая секта – сингон, основателем которой был монах Кукай (посмертное имя – Кобо Дайси), обучавшийся в Китае. Свое учение он распространял энергично. Многие монахи школ в Нара, враждебные учению Дэнгё Дайси, поддержали Кукаю. Последний, как и Сайтё, хотел создать общенациональную религию с целью укрепления императорской власти и государства.

Название секты сингон («истинное слово») основано на легенде, согласно которой якобы это слово было поведано узкому кругу учеников и не рассчитано на «непросвещенных». В догматике секты большой популярностью пользовалась идея единства «тела, слова, духа». Секта сингон разрабатывала символику, сложные ритуалы, пышное оформление храмов, иконографию, заимствуя их элементы из различных религиозных направлений.

⁶ *Hori Ichiro*. Folk religion in Japan. Tokio, 1968. P. 229.

В период Хэйан синто все более оказывался под влиянием буддизма, однако все еще оставался сильной религиозной системой. Привилегированные синтоистские святилища (их оставалось всего 22) получали дотации во время праздников от правительства. С другой стороны, синто все больше нуждался в протекции буддизма, усилившегося в период Хэйан. Нередко перед алтарем ками теперь лежали и буддийские рукописи; буддийские часовни ставились при синтоистских святилищах. Наиболее известные ками получили звание бодисаттв.

Представление о том, что ками – это не что иное, как земное воплощение Будд и бодисаттв, было популярно уже в середине периода Хэйан. Теоретической основой этих представлений была идея «двустороннего синто» («рёбу – синто» в практике секты сингон и «санно итидзицу» в практике секты тэндай). Пантеон синтоистских богов и богинь стал считаться также и буддийским пантеоном.

В VIII в. секта сингон объявила богиню Аматаэрасу (синтоистскую Солнечную богиню) воплощением Будды Вайрочаны (Дайнити – Великого солнечного Будды). Кроме того, впервые появились изображения синтоистских божеств. В свою очередь секта тэндай объявила Санно (божество гор) буддийским божеством монастыря на горе Хиэй.

Многие синтоистские святилища восприняли буддийские черты. В них проводились обряды, схожие с буддийскими церемониями, и проводились они часто буддийскими монахами. К концу периода Хэйан уже все синтоистские святилища возглавлялись буддийскими священниками (кроме святилищ в Исэ и Идзумо). Таков был итог «рёбу-синто».

Однако взаимовлияние синто и буддизма доходило лишь до известного предела. Буддизм оставался идеологией верхушки японского общества, а синто более соответствовал религиозным убеждениям широких народных масс. Синтоистские священники продолжали оказывать сопротивление усилению буддизма. Некоторые из них запрещали строительство буддийских храмов вблизи синтоистских святынь. «В храме Исэ запрещалось произносить имя Будды, а также использовать в разговоре такие термины, как “сутра”, “буддийский храм”, “монах” и т.п. Буддийский монах, который желал совершить паломничество к синтоистскому святилищу, должен был прятать свою бритую голову под париком»⁷. Ослабление синто было невыгодно императору, провозглашавшему себя «потомком» богини Аматаэрасу и пытавшемуся с помощью синто укрепить свою политическую власть. В период Хэйан религиозные направления оказались особенно тесно связанными с политической борьбой. По мере ослабления власти императора ослабевало влияние синто, усиливалась роль буддизма, который все более становился опорой власти сёгуната.

⁷ Арутюнов С.А., Светлов Г.Е. Старые и новые боги Японии. М., 1968. С. 46.

В этот же период стала обнаруживаться еще одна тенденция во взаимоотношениях синто и буддизма. Выше уже упоминалось об «убасоку» периода Нара – традиции буддистов-шаманов, которые способствовали появлению «популярного» буддизма. Эта традиция продолжалась и в период Хэйан. Среди «убасоку» появились пилигримы (дзинрэй) и «святые люди гор» (яма-но-хидзири), которые стали известны как «спящие в горах» (ямабуси). Многие монахи, последователи тайного буддизма, тоже уходили в горы, превращаясь в «ямабуси». Кроме временных «ямабуси», которые, как считалось, в горах «укрепляли» свою магическую силу, появились и профессиональные «ямабуси», которые жили среди людей и имели семьи, но регулярно проводили некоторое время в горах. Со временем у них сложился свой культ, который включал как элементы буддизма и синтоизма, так и инь-ян и даосизм. Они приносили жертвоприношения – «гома», характерные для тайного буддизма, совершали ритуалы синтоистского очищения – «хараи» и соблюдали буддийское воздержание – «сёдзин». Горы считались «Чистой Землей», которая позднее, в сектах периода Камакура, стала ассоциироваться с буддийским раем.

Таким образом, и в период Нара и в период Хэйан прослеживаются две тенденции во взаимоотношениях между буддизмом и синто. Первая тенденция, сложившаяся в рамках ортодоксального буддизма, отражала стремление провести «сверху» идею синкретизма («рёбу-синто» и «санно-итидзицу»). Вторая тенденция представляла собой дальнейшую популяризацию буддизма, переплетение обрядов синто и буддизма. Представителю японских низов уже не надо было поклоняться kami собственного клана – к его услугам было любое синтоистское и буддийское божество на выбор. Так закончился второй период взаимоотношений синто и буддизма.

Проникновение буддизма в широкие массы и дальнейшее развитие синкретизма

В конце периода Хэйан и в начале периода Камакура все шире распространялась идея о существовании доступного спасения в буддийском понимании. Это была идея так называемой «Чистой Земли» – рая Будды Амида (Сукхавати). Возникновение амидаизма, по-видимому, было связано с влиянием на буддизм синтоистских представлений о мире и с верой в «доброту Бога». Развитию этого взгляда способствовала «демократизация» буддизма, все большее распространение «популярного» буддизма. Культ Амида принимался не только в народе, но очень быстро проник и в среду аристократии. Учение и догматика отходили на второй план. Большой популярностью он пользовался и у «ямабуси», которые внедряли этот культ в массы.

Вместе с тем японский простолюдин, задавленный нуждой, с трудом мог представить себе рай, поскольку подобных аналогий он в своей жизни не видел. Ад же он представлял хорошо. Видимо, поэтому особой популярностью среди народа стал пользоваться культ Дзидзо (бодисаттвы Кситигарбхи).

Считалось, что Дзидзо спасает от страданий в аду. В пантеон божеств народных масс Дзидзо вошел как традиционный ками «дороги». Под «дорогой» имелся в виду жизненный путь. Кроме того, Дзидзо считался покровителем умерших детей и подростков. Каменные столбы или изображения Дзидзо обычно ставились на обочине дорог и на детских могилах.

Однако, несмотря на такую популяризацию буддизма, все буддийские школы периода Камакура отражали интересы храмовой верхушки, так как буддизм, пришедший в Японию как религия верхов и императорского двора, в значительной степени остался таким и в свой «демократический» период.

Дж. Китагава считал, что отличительной чертой буддийских сект периода Камакура было то, что они пытались организовать специальные «религиозные общины», которые объединяли бы и монахов, и мирян⁸. Как уже отмечалось, часть монахов секты тэндай оказалась под влиянием амидаизма. Среди них выделился монах Хонэн, который обучался и в школе тэндай, и у «ямабуси». Разочаровавшись в догматике, он пришел к выводу, что искать спасение нужно не в просветлении, а в «Чистой Земле» Будды Амиды. Нет оснований считать, что он организовал новую секту. Он не построил храма и не создал монашеской общины. Он лишь заложил основу для развития независимого религиозного общества «для всех». Будучи одним из первых проповедников амидаизма, он среди старых сект встречал оппозицию и не раз подвергался преследованиям. Его учение быстро распространялось. Последователи его собрали деньги и в 1238 г. в Камакура установили статую Будды Амиды. Окончательно это направление (дзёдо-сю) оформилось в середине XIV в., а к концу XV в. стало настолько сильным, что способно было оспаривать первенство у секты тэндай, из которой оно первоначально вышло.

Преемником Хонэна стал его ученик Синран, который отверг традиционный монашеский образ жизни и имел детей. Он отказался даже от «нэмбуцу», весьма популярного в секте «Чистой Земли», и попытался свести на нет различия между мирской и духовной жизнью. Он, как и Хонэн, не стремился к созданию секты и проповедовал свои идеи как среди простого народа, так и среди самураев. В XIII в. его последователи уже создали секту син дзёдо («истинно чистая земля»).

Несколько в стороне от амидаизма и «популярного» буддизма, захлестнувших широкие слои японского общества, стояли еще два направления в буддизме – дзен и нитирэн.

В XIII в. монах секты тэндай Нитирэн выступил в защиту первоначальных принципов буддизма, которые, как он полагал, подвергаются извращениям. Наступил век «Маппо», говорил он, век «испорченного закона Будды». Нитирэн отрицал все секты, существовавшие до него и в его время. Он призывал вернуться к сутре Лотоса как единственному верному закону Будды, который всеми забыт. Однако, отрицая все направления, он сам

⁸ *Kitagawa J. Religion in Japanese History. P. 111.*

эkleктически объединил в своем учении отдельные догматы всех этих сект. Из секты сингон он заимствовал идею поклонения мандале, из секты дзёдо-сю – догму о том, что вера преобладает над знанием. Нитирэн называл себя «великим кораблем Японии», поддерживал императорскую власть, стремился к усилению государства.

Особое место в этих движениях занимала секта дзен. Она пришла из Китая, где существовала наряду с другими традициями как «школа медитации». Однако практика дзен была известна в Японии еще в период Нара и входила в традицию секты тэндай, но лишь в период Камакура дзен стала независимой сектой.

Отличительной чертой секты дзен была ее относительная замкнутость. Она объединяла представителей высших слоев общества и пользовалась поддержкой правительства Камакура. В Китае дзен проповедовала практику самоуглубления, отказывалась от фразеологии и текстов, презрительно относилась к авторитетам. В Японии же монахи секты риндзай-дзен уже учили буддийский закон и считали необходимым соблюдение ритуалов, не отрицая даже «нэмбуцу». Секта ориентировалась на самураев, которые с восторгом приняли догматику дзен – пренебрежение к смерти, тренировку мужества и стойкости духа во время сеансов созерцания в специально оборудованных для этого залах при храмах. Это в какой-то мере совпадало с самурайским кодексом «бусидо».

Более демократичной была секта сото-дзен, которая утверждала, что буддийская истина доступна каждому независимо от интеллекта и социального положения. Монахи сект дзен оказали влияние на развитие средневековой культуры Японии (чайные церемонии, садовое и парковое искусство, театр Ноо). Секты дзен повлияли на живопись и скульптуру Японии, придали им черты изысканности и простоты.

Итак, в период Камакура возникли новые школы буддизма как реакция на аристократический буддизм периодов Нара и Хэйан, духовенство которых в основном занималось политическими интригами и стяжательством. В XV в. крестьянские восстания нередко проходили под лозунгами некоторых сект (нитирэн и син-дзёдо).

Буддизм как религия высших классов японского общества стал проникать в народные массы не только через отшельников-шаманов «ямабуси», но и через секты ортодоксального буддизма. Примерно с XIV в. (период Камакура) буддизм в Японии можно рассматривать как собственно «японский буддизм», поскольку он приобрел специфические черты, а со временем стал религией широких народных масс.

Изменилась первоначальная догматика буддизма, появились вера в рай, боязнь ада, т.е. такие понятия, которые могли закрепиться среди народных масс. Однако широко распространенной религией и в этот период оставался синто, который тоже претерпел значительные изменения и существовал уже в виде рёбу-синто, сложившегося под буддийским влиянием.

В течение почти восьми веков буддизм и синто развивались бок о бок, приспособляясь друг к другу. Однако нельзя сказать, что в Японии сложилась единая религия, хотя к XIV в. уже существовала определенная синкретическая система, из которой порой трудно выделить элементы отдельных религиозных направлений.

Если аристократия и духовенство (особенно синтоистское и буддийское жречество) проводили грань между синтоизмом и буддизмом, то народные массы воспринимали буддизм через призму синтоизма. Именно поэтому появились в их среде «ямабуси», проповедовавшие конгломерат культов и вероучений, в котором сочетались элементы синто, буддизма, конфуцианства и даосизма.

Несомненно наибольший синкретизм достигался на уровне «популярного» буддизма, в котором он оказался связан и с земледельческими ритуалами, и с черной и белой магией, и с «нэмбуцу», т.е. со всем тем, что соответствовало быту, представлениям, жизни широких масс японского народа.

© Сафронова Е.С., 1974

© Сафронова Е.С., 2009



**Исследования
конкретных религий:
новые религиозные
движения**

СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ПРИРОДА «РЕЛИГИЙ НОВОГО ВЕКА»^{*1}

В конце 1978 г. агентство Ассошиэйтед Пресс на основе традиционного опроса объявило главной сенсацией года самоликвидацию «Народного храма» в Джонстауне¹ (Гайана). Действительно, материалы об этом событии неделями не сходили с первых полос крупнейших газет Запада. Невероятным казался сам факт, что в эпоху компьютеров и межпланетных аппаратов свыше 900 американцев приняли яд, повинуясь призыву религиозного фанатика.

Как откровение было воспринято и сообщение о том, что в США действует более тысячи сходных с «Народным храмом» организаций (они получили название «культы», или «религии нового века»), которые насчитывают несколько миллионов человек. Более того, в 70-х гг. XX в. совершалось подлинное нашествие «культов» на европейский континент, где они создали множество собственных «национальных» филиалов. Становилось очевидным, что событие в Гайане – не изолированный факт, спровоцированный фанатиком-одиночкой, а симптоматическое проявление каких-то серьезных сдвигов в умонастроениях американского общества. Литература, в том числе и исследовательская, об этих организациях стала расти, словно снежный ком.

В Советском Союзе об этом событии первоначально сообщалось в газетных репортажах. В конце 70-х гг. XX в. появились журнальные статьи и отдельные работы, в которых делалась попытка разобраться в природе таких явлений.

Кое-что было достигнуто: зафиксированы некоторые особенности «культур», их отличие от так называемых традиционных религий, специфические черты проповеднической деятельности и организации, более или менее полно описан ряд влиятельных групп. Однако советские специалисты раньше почти не сталкивались с организациями подобного типа, а поэтому оставалось много нерешенных (а порой и невыявленных) теоретических проблем.

До тех пор были недостаточно изучены социальные корни появления «религий нового века», их специфические черты как особого явления в истории ре-

^{*1} Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1985. Вып. 32. С. 46–77.

¹ International Herald Tribune. 1978. 27. XII.

лигии западного общества. Это обстоятельство, кстати, проявлялось и в спорах о терминологии. Заокеанские авторы обычно говорили о «культах», «религиозных культах», «молодежных религиях», «новых религиях», «религиях нового века». В советской литературе чаще встречались термины «секта», «нетрадиционные (внеконфессиональные) религии» и т.п. Какая-либо общепринятая классификация не была разработана.

Сложное и не до конца понятое явление представлял собой в то время так называемый неоориентализм. В самом деле, каковы причины столь бурного роста в высокоразвитых капиталистических странах религиозных групп, которые либо ведут свою официальную родословную с Востока (движение «Харе Кришна», «Миссия божественного света», дзен-буддизм, «Общество трансцендентной медитации», «Организация здоровья, счастья и святости» и т.п.), либо включают в свое вероучение и культовую практику элементы восточных религий («Церковь сайентологии»).

Знакомство с культами порождает много других вопросов. Необычен, например, их возрастной состав – преимущественно молодые люди от 18 до 24 лет. Некоторые авторы на Западе даже объявили обращение к религии отличительной чертой подрастающего поколения США 70-х гг. XX в. Ежедневник «Ю.С. Ньюс энд Уорлд Рипорт», например, писал: «Снова многие молодые люди Америки устремляются к радикально новой жизни, но не к наркотикам и бунтам, как в 60-х гг., а к религиозным культам»². Примечательно и то, что этими людьми в основном были выходцы из так называемого белого «среднего класса», которые, как правило, получили неплохое образование и не испытали серьезных материальных трудностей. Среди них было немало людей одаренных, социально чутких, живущих широкими общественными интересами. Почему же люди, страстно искавшие «правду и справедливость», оказались во власти новоявленных «мессий» и «пророков»? Как вообще в обществе, гордящемся традициями буржуазного демократизма, могут процветать воинствующе авторитарные и деспотические религиозные объединения? Чем, наконец, объяснить, что в стране, достигшей высокого уровня развития науки и техники, находят прибыльный приют полуграмотные и невежественные «пророки»?

Изучение культов важно не только для понимания этих организаций как таковых. Оно позволяет пролить свет на болезненные противоречия и проблемы духовной жизни современного западного общества, понять сложные и причудливые метаморфозы, которые претерпевает религия в условиях научно-технической революции, и тем самым глубже проникнуть в ее суть как специфической формы общественного сознания и социальной деятельности.

В то время все очевиднее становилось и практическое значение таких исследований. Дело в том, что некоторые культы, отдельные фрагменты их идеологии и обрядности нашли немногочисленных поклонников в Советском Союзе. Это относилось, например, к движению «Харе Кришна», к тем или иным элементам

² U.S. News and World Report. 1976. Vol. 80. № 24. P. 52.

дзен-буддизма, йоги, практики медитации. Подобные факты, естественно, привлекали внимание не только практических работников, но и исследователей.

Одним словом, тема «Религии нового века» была весьма актуальной для научного атеизма. Она могла быть серьезно разработана лишь на основе профессионального подхода, использующего весь опыт диалектико-материалистических исследований религиозных образований.

Далее делается попытка выделить узловые теоретические моменты данной проблемы и наметить пути их решения.

При обращении к этой теме прежде всего встает проблема источников. Для отечественных исследователей ими служили преимущественно публикации западной печати: было издано множество статей, репортажей, воспоминаний и обстоятельных работ социальных психологов, историков религии и социологов. Порой в научный оборот вовлекались и отдельные издания, распространяемые «религиями нового века».

Главная проблема была в другом – в умении обращаться с доступными источниками так, чтобы получать достоверные знания об объективных процессах и закономерностях, которые часто отражались в них неполно, односторонне, а то и в заведомо искаженном виде.

Например, газетные репортажи, написанные обычно неспециалистами по религии, были ориентированы не столько на серьезное объяснение культов, сколько на сенсационность, подыгрывание читательским вкусам. Кроме того, широко распространено мнение, будто наиболее объективным, заслуживающим доверия источником могут служить свидетельства «из первых рук» – рассказы людей, порвавших с куклами. Это, конечно, иллюзия. Опыт изучения религии (в первую очередь сектантства) свидетельствует, что они неизбежно носят тенденциозный характер. Как показали К. Маркс и Ф. Энгельс, в религиозных представлениях не получают отражения действительные социально-политические причины и механизмы их возникновения, и поэтому даже предельно искренние и достоверные описания собственного религиозного опыта могут составить лишь сырой материал, отправной пункт для научного анализа данной религиозной организации. К тому же подобные воспоминания часто представляют собой способ (обычно неосознанный) оправдания собственного поведения и поэтому формулируются в предельно обличительных тонах.

Критической интерпретации подлежали также труды западных экспертов. В них ясно выражалось то, что К. Маркс определял как ограниченность буржуазного сознания, которое рассматривает капиталистические порядки как «естественные», а поведение, идеи, выходящие за их рамки, – как «отклонения», «аномалии». Положение осложнялось тем, что многие из этих работ принадлежали перу представителей «конкурирующих» традиционных религиозных направлений и преследовали прежде всего миссионерские цели.

Западные эксперты обычно объясняли влияние культов чувством разочарования людей, которые «выбиты из привычной колеи, ощущением подавленности, бессмысленности существования» (М. Марти), состоянием «социальной и психологической неустойчивости... неуверенностью в будущем» (М. Галантер),

«экономическими и социальными трудностями» (Д. Гордон). На первый взгляд, подобные рассуждения кажутся едва ли не материалистическими, учитывающими социальные детерминанты религиозных идей. Однако, строго говоря, серьезно-го объяснения они не содержат – это просто описания, в которых «отклоняющееся» (религиозно-нетрадиционное) поведение объясняется «отклоняющейся» психикой, а анализ действительных объективных корней религиозности подменяется описанием состояний индивидуального сознания². Между тем Маркс «единственно материалистическим, а следовательно, и единственно научным методом»³ считал метод «выведения», объяснения религиозных представлений из «саморазорванности» и «самопротиворечивости» земной основы. Так что источником научных суждений они могут стать лишь после переработки, «переплавки» их содержания, выявления глубинных социально-политических корней конкретных идеологических образований.

Одним из важнейших требований успешного исследования всегда является строгое определение его предмета, выработка четкой классификации и соответствующей терминологии. Выше уже говорилось о разногласии, существовавшей на этот счет. Попробуем в предварительном порядке оценить меру адекватности применявшихся терминов.

Для начала уточним смысл, который понятия «новизна» и «традиционность» принимают в истории религиозных течений. Известно, что религиозные доктрины передаются от поколения к поколению при помощи особого религиозного «языка» – символов, идей, образов, ритуалов. Этот механизм имеет особенность, связанную с тем, что религия (в отличие от науки) заключает в себе не объективное, от восприятия людей не зависящее содержание, а особый (идеологический) опыт «освоения» внешнего мира, опирающийся на представление о существовании трансцендентных существ, сил и предметов.

По этой причине свой ортодоксально-священный (сакральный) смысл символы и знаки религиозного языка обретают лишь в рамках данной семиотической системы, причем смысл этот постоянно модифицируется, приобретает новые оттенки и значения в результате ассимиляции, «впитывания» массовых представлений, которые стихийно и неотвратимо порождаются объективными социальными законами. В результате те же «знаки» (понятия, образы, сюжеты) в новых исторических условиях часто приобретают иное содержание.

Так, исторические модификации христианства, которое относится к числу так называемых богооткровенных религий, осуществляются не путем изменения «священных текстов», а из-за их новых толкований, которые на уровне богослов-

² В западной литературе причины трагедии в Гайане обычно объяснялись по такой схеме: маньяк «харизматик» сумел так подавить волю и рассудок невинных, доверчивых людей, что они добровольно сошли за ним в могилу. Типично, например, суждение еженедельника «Ньюсуик»: «Данное бедствие может быть объяснено лишь массовой патологией сумасшествия и массового внушения» (Newsweek. 1978. 4. XII. Р. 10). Это, конечно, не объяснение. Однако и в материалах советской печати порой главное внимание сосредоточивалось на обличении «параноиков» и корыстолюбивых «мессий» и не всегда выяснялись те социальные условия, которые сделали возможными и эту веру, и этих «харизматиков».

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 383.

ского сознания воспринимаются как процесс все более адекватного понимания Библии. На это обратил внимание еще Л. Фейербах, отмечавший, что «каждая эпоха имеет свою собственную самодельную Библию»⁴. Такая особенность затрудняет выявление земной основы тех или иных теологических новаций.

Известно, например, какое значение в истории культуры имело учение Мартина Лютера, обозначившее новую, буржуазную разновидность христианства. Однако многие свои идеи (например, концепцию спасающей «личной веры») Лютер заимствовал у средневековых немецких мистиков (прежде всего у Таулера). То же можно сказать и о доктрине божественного предопределения, которая восходит к рассуждениям Августина Аврелия (V в.). Иными словами, «новое» (социально-классовое) содержание каждый раз выступало в привычном, «традиционном» облике, принимая форму обсуждения векодавних теологических проблем.

Таким образом обнаруживаются два возможных направления при исследовании вновь появляющегося религиозного течения. Во-первых, выявление соотношения зафиксированного концептуального содержания его учения (равно как и культовой практики, организации) с «родственными» направлениями. Например, можно сравнить догматику и организацию Католической Церкви с протестантизмом и указать на серьезные различия между ними, проследить, как трансформировались «традиционные» (проще говоря, исторически предшествовавшие) концепции. Во-вторых, – анализ реальных социально-исторических корней, которые обуславливают изменение «традиционных» интерпретаций. В этом случае, например, вопрос о путях «спасения» – через Церковь или посредством «личной веры» – выступит не как фрагмент богословских споров о наиболее аутентичном прочтении Священного писания, а как выражение (хотя и зафиксированное в мистифицированном, превратном виде) действительных «земных» интересов буржуазии, боровшейся против власти Католической Церкви.

Различие между этими подходами выходит за рамки определения конкретной методики анализа. Речь, собственно говоря, идет о принципиальной мировоззренческой оценке религии, ее роли и места в истории культуры. Более того, второй подход символизирует специфику именно диалектико-материалистического метода в отличие от способа рассмотрения, свойственного домарксовым атеистам (снова напомним о требовании Маркса «выводить» религиозные представления из земной основы).

Как известно, христианство разделяется на ряд главных направлений (католицизм, протестантизм, православие), которые в свою очередь состоят из множества групп, организаций, школ, как правило обозначаемых термином «секты». Обычно при его определении в качестве решающих критериев берутся вероучение, организация и отношение к обществу. Прежде всего выделяется Церковь как «традиционный» социальный институт со своей устоявшейся догматикой, нравственной программой, организацией. Ей противопоставляется секта как объеди-

⁴ Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. I. С. 264.

нение, не обладающее завершенным каноническим вероучением (конфессией) и находящееся в оппозиции к Церкви, а часто и к обществу в целом. Вместе с тем допускается, что со временем она может превратиться в Церковь. Данная точка зрения типична как для церковных авторов, так и для буржуазных социологов (М. Вебер, Э. Трельч, Б. Уилсон и др.), обозначающих «сектами» все диссидентские религиозные образования независимо от места, времени и социальных причин их появления.

Такой подход подкупает своей простотой, но в нем имеются очевидные теоретические изъяны. Главный – в его неисторичности, в игнорировании той меняющейся «земной» (социально-классовой) основы, которая и обуславливает изменения в религиозных представлениях. Для понимания существа, например, баптизма недостаточно сопоставить его с англиканской Церковью. Прежде всего нужно выявить ту социальную базу, на которой возникла данная секта, и уже на этой основе объяснить ее «нетрадиционные» черты. Да и вообще различение Церкви и секты на уровне зафиксированных особенностей вероучения и обрядности не дает ключа к пониманию религиозной чересполосицы (начиная с англикан и кончая, например, квакерами), которая сложилась в Англии к XVIII в. Сделать это можно лишь путем «выведения» религиозной картины из разнородной социальной основы.

Эти общие соображения следует учитывать, когда речь идет о терминологическом обозначении новейших религиозных образований в западном обществе. Бурный взрыв однотипных религиозных организаций дает основания постулировать одно принципиальное положение (в дальнейшем будет приведена аргументация в его пользу): в своих определяющих чертах они порождены специфическими социальными отношениями и структурами государственно-монополистического общества и характерным для него идейно-духовным климатом. Эта историко-культурная «новизна» должна быть выделена и терминологически, поэтому перенесение на рассматриваемые новообразования терминов, уже применявшихся для обозначения явлений иного социально-исторического характера (например, термина «секта») или фиксирующих внешние черты («нетрадиционные», «внеконфессиональные»), не представляется оправданным^{*3}. Предпочтительнее выглядит термин «религии нового века»: он содержит по крайней мере некоторую временную характеристику^{*4}.

^{*3} В этом случае возникает много вопросов: насколько правомерно одним и тем же термином «секта» обозначать и мелкие, вновь возникающие группы, и, например, движение «Харе Кришна», восходящее в конечном счете к древнему индуизму? Определяется ли «нетрадиционность» какими-либо особыми чертами (если да, то какими) или только временем возникновения (тогда с какого момента правомерен отсчет «традиционности»?). Можно ли к «нетрадиционным» группам отнести, например, мормонов, адвентистов, «свидетелей Иеговы», «черных мусульман» и т.п.? Что значит «нетрадиционность» в отношении, например, к буддизму, имеющему многовековую историю? Приложим ли этот термин к католическим Церквам, например, в Африке? И т.д.

^{*4} Нет сомнения – он во многом навесан 2000-летним юбилеем возникновения христианства.

Современные религиозные искания, однако, принимают весьма различные формы, начиная с чисто просветительных лекций и кончая жесткими авторитарными организациями. Особо симптоматично образование деспотических «замкнутых» религиозных объединений (обозначим их как «культы»), в которых по сути кристаллизуются общие аморфные брожения, характерные для 60-х гг.⁵ Отдельные авторы по-разному описывают такие группы. Обобщая эти характеристики, можно выделить некоторое устойчивое содержание, которое, вероятно, наиболее полно отражается в следующих признаках.

«1. Во главе стоит живой харизматический лидер, который уверяет, будто он дал новое, уникальное “откровение” относительно Бога и реальности. Всякий, кто не разделяет его учение, уверяет он, не только заблуждается, но и является последователем сатаны.

2. Лидер создает своеобразную “семью”, а часто организует и коммуну, присваивает себе титул “отца”. Нередко люди, вступающие в общину, принимают новые имена, а прежние предают забвению.

3. Лидер устанавливает обязательные для всех правила поведения, но вовсе не всегда следует им сам. Обычно он живет в несравненно лучших условиях, чем его последователи.

4. Группа придерживается апокалиптического взгляда на мир... Члены организации обычно отказываются от своего имущества, меняют место жительства и часто не проявляют заботы о своем материальном благополучии.

5. Практикуется определенный метод контроля над поведением “обращенных”, обычно предполагающий изоляцию от внешнего мира. Последователи культа рассматривают этот метод как религиозную дисциплину, люди, к нему не принадлежащие, – как “промывание мозгов”»⁵.

К этому следует добавить некоторые существенные черты, на которые указывают другие авторы: за исключением ряда восточных групп, культы не вырастают из уже сложившихся течений, их вероучение обычно носит эклектический характер, задачей культа объявляется «спасение человечества».

Как видно, большинство из перечисленных черт неправомерно распространять на секты: последние отпочковываются от существующих течений, апеллируют к традиционным «священным текстам», лишь немногие из них организуют коммуны и практикуют жесткую изоляцию от общества. Разумеется, отдельные элементы культов проявлялись и в прошлом. Так, в истории России известны и религиозные коммуны (молокане), и отказ от гражданских, официальных имен (субботники), и экстатические молитвенные собрания («люди Божьи»). Отметим также, что характерная для сектантства идея «второго рождения», «обращения» обычно сочеталась со специфической организацией, предполагавшей «прямое членство», особую процедуру приема, акцент на индивидуальном миссионерстве.

⁵ По оценкам экспертов, например, из 125 индуистских групп, действовавших в США в рассматриваемое время, 25 имеют свои постоянные коммуны («ашрамы»).

⁵ International Herald Tribune. 1979. 21.I; Pavlos A.J. The Cult Experience. L., 1982. P. 4, 5.

Более того, в истории уже встречались организации типа культов. Примером могут служить мормоны в США, группа Ивана Мурашко со своими «снятием печати» и почитанием «святой матери», организация «святого отца», «черные мусульмане» и др. Лишь просчетом «классического» религиоведения можно объяснить, что они не были выделены в особую типологическую группу и зачислялись в традиционную категорию сектантства.

Подобные организации раньше возникали эпизодически, но если в рассматриваемое время их появление приобрело лавинообразный характер, то, следовательно, для этого имелись какие-то глубокие причины. Значит, именно такой тип объединений становился общественно значимой и, таким образом, исторически закономерной формой религии данного общества, и корни влияния таких новообразований следует искать в его специфике. По этой причине серьезное изучение культов должно быть ориентировано на то, чтобы расшифровать их специфическое социально-психологическое содержание, которое получило превратную форму выражения во «внешнем» религиозном языке. Вне такого подхода любая классификация, сравнение, сопоставление различных религиозных доктрин и объединений неизбежно оказываются поверхностными и формальными.

Укажем в этой связи на один существенный факт. Известно, что религиозные новации в США до рассматриваемого времени происходили преимущественно в рамках иудео-христианского наследия. Картина резко изменилась в 1960-х гг., когда стали появляться и быстро набирать поклонников культы восточного образца. В результате в едином потоке оказались и организации самозванных пророков типа Джонса и Муна с их шарлатанскими доктринами, и движение «Харе Кришна», и дзен-буддизм, опирающиеся на многовековой культурный и нравственно-психологический опыт Востока. Казалось бы, о сходстве между ними не может быть и речи, однако приходится констатировать удивительную вещь: по своим проповедническим акцентам, по тем настроениям, над которыми они «надстраиваются», по воздействию на своих последователей эти группы оказываются едва ли не родственными. Объяснить это можно лишь тождественностью потребностей общества, которые обеспечили их появление и процветание.

Для обозначения новообразований такого типа, видимо, следует употреблять термин «религиозный культ», или просто «культ». Возможно, он не является вполне удовлетворительным хотя бы потому, что давно используется как в религиоведческой литературе (культ религиозный – почитание сверхъестественных предметов или существ, обрядовая сторона религии), так и в светской практике (культ денег, культ героя). Однако немаловажно, что этимологически термин содержит указание на существенную черту таких объединений (деспотизм лидера); кроме того, он достаточно прочно вошел в научную литературу. В советское время было опубликовано немало свидетельств людей, порвавших с культами. Как правило, они подчеркивали, что «обращение» их было результатом чувства одиночества, разочарования в жизни, ощущения ее бесцельности. Порой в советской литературе такие суждения расценивались как достоверное объяснение причин возникновения культов. Однако социально-психологические корни появления «религий нового века» не могут быть выявлены путем обобщения подобных состояний

индивидуальной психики, которые представляют собой лишь внешнее, «вторичное» проявление некоторых объективных, от отдельного человека не зависящих смещений в общественной идеологии и психологии. Именно в ее анализе лежит ключ к решению данной проблемы, и в этом проявляется специфика диалектико-материалистического подхода. Напомним, что Ф. Энгельс отмечал: религия «все-го дальше отстоит от материальной жизни и кажется наиболее чуждой ей». Здесь «связь представлений с их материальными условиями существования все более запутывается, все более затемняется промежуточными звеньями. Но все-таки она существует»⁶. Роль таких «промежуточных звеньев», как показал Маркс на примере анализа товарного фетишизма, играет «практическое», «бытовательское» сознание, которое порождается повседневной социальной деятельностью и удовлетворяет потребности людей в социально-нравственной ориентации.

Обычно при выявлении причин появления и распространения культов указывают на присущие массовому сознанию в обществе ощущения «отчужденности», «заброшенности», «неукорененности» в каких-то содержательных сферах бытия, на «вакуум идей», поиски «смысла жизни», явления, которые вызываются как внутриполитическими коллизиями (инфляция, безработица, рост преступности), так и пугающими событиями международной жизни: войнами, реакционными путчами, терроризмом, разрушением окружающей среды и т.д. Считается также, что именно молодежь, еще формирующая мир собственных ценностей, оказывается наиболее чувствительной к социальным деформациям, наиболее бескомпромиссной в своих идеалах и беззащитной перед фактом их нежизнеспособности. Учет этих явлений важен для объяснения всплеск иррационалистических доктрин и существенных перестроек в религиозной жизни любой страны, включая США. Однако, если вести речь о таком совершенно определенном явлении, как культы, подобные соображения должны приобретать более конкретную форму.

Своеобразным рубежом в этом отношении стали 60-е гг. Американские социологи Е. Майер и Л. Китч отмечали, что начиная с 1965 г. в США появилось свыше 1300 новых религиозных организаций⁶. Такая датировка далеко не случайна. Эти годы ознаменовались широким движением молодежного социального протеста, который принял организованный характер и практически охватил все штаты. То было время «бунтующего поколения», создания особой «молодежной контркультуры», отвергавшей казенные идеалы и ценности. Даже в серьезных работах стали мелькать рассуждения о «грядущей революции подрастающего поколения». За этим стоял существенный факт: значительная часть молодежи не просто «переживала» социальные пороки или искала умопозитивные идеалы и надежные

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 313, 312.

⁶ Впрочем, интенсивные религиозные искания среди молодежи начались раньше, в 50-х гг. среди так называемых битников, сосредоточившихся преимущественно в Лонг-Биче (Сан-Франциско) и Гринвич-Виллидже (Нью-Йорк). Это было даже не движение, а некое интеллигентское поветрие, впоследствии принявшее отчетливый рекламно-коммерческий характер. Но в нем проявились две черты, которые затем распространились на более широкие слои молодежи: увлечение восточными религиозными доктринами, прежде всего дзен-буддизмом; систематическое употребление наркотиков как «стимулов», «толчков» для раскрепощения «художественного духа».

ценности, а практически боролась за реализацию своих достаточно радикальных социально-политических программ. По всей стране проводились массовые демонстрации, рейды, пикеты, сидячие забастовки, манифестации. В ряде штатов студенты заняли университетские здания. Последствия известны: на молодежь обрушилась вся тяжесть репрессивной государственной машины. Повсеместно происходили столкновения и даже настоящие схватки с полицией, разгонявшей демонстрации, прокатилась волна массовых арестов, судебных разбирательств, насилия и даже политических убийств.

Движение молодежи добилося немалых успехов, однако его результаты не оправдали ожиданий, и многие явления, вызывавшие протест, например засилье военно-промышленного комплекса, в полной мере сохранились. Все это имело драматические последствия.

Мироощущение молодых борцов за гражданские права строилось, естественно, на том идеологическом материале, который они впитали с детства со всеми присущими ему иллюзиями и предрассудками, и поэтому грубые насилия неизбежно вызвали состояние социальной растерянности, сомнения в радикальных методах борьбы, в самой идее политических выступлений.

Дело не ограничивалось разочарованием в общих идеалах, философских ценностях, вере в «справедливость». Произошел резкий надлом в ориентирах повседневной практической деятельности, в избранной форме социального поведения, в активности, которой было отдано много сил и жертв. Как следствие был неизбежным особый интерес к религиозным концепциям не как к абстрактно-мировоззренческим системам, а как к идеологии, способной ориентировать «альтернативное» поведение, найти выход из коллизий «практического сознания». На конкретную направленность и результаты такого поиска существенное влияние оказало специфическое положение, которое религия занимает в духовной жизни американского общества.

В США христианство традиционно рассматривалось как неотъемлемый компонент идейного наследия «отцов-пионеров», как высшая санкция и опора «американизма»⁷. Важно и то, что традиционные Церкви давно и прочно вписались в существующие социальные структуры и в глазах молодежи превратились в органические элементы официального истеблишмента. Как следствие, поиски альтернативных ценностей и форм социальной деятельности приводили не к традиционным религиям с их застывшей догматикой и обрядностью, а к религиозному реформизму. Можно отметить, например, бурный рост экстатических,

⁷ Именно этим объясняется та особая форма, которую приняла в США секуляризация. Если в Западной Европе она проявлялась в более или менее сознательном разрыве с религией и церковными институтами, то в США происходило «обмирщение» религии, все большее отождествление ее с практическим, обыденным сознанием и поведением. Приведем любопытное рассуждение на этот счет: «Имеется отчетливая тенденция рассматривать моральное и религиозное измерения жизни, как предметы потребления, приобретаемые и распределяемые в соответствии со вкусами и капризами покупателей на религиозном рынке». «Это, – продолжал автор, – протестирует главное религиозное видение – видение трансцендентного единства всех вещей» (The Futurist. Vol. XIV. 1982. X). При всем том религия в США по-прежнему остается символом нравственности, благопристойности, «патриотичности».

хилиастических сект (например, пятидесятников и адвентистов), оживление фундаменталистских консервативных направлений (так называемое евангелическое христианство), которые «восстанавливали» богооткровенность религии и ее оппозицию «человеческим» ценностям.

На волне этих настроений начали один за другим всплывать самозванные «пророки» и «мессии». Резко обличая пороки «гибнущего» греховного мира, они усиленно рекламировали себя в роли единственных спасителей, долгожданных глашатаев «высшей» мудрости и морали. Подобные призывы часто находили отклик у тех юношей и девушек, которые остро переживали социальные деформации. Впрочем, в религиозных коммунах нередко оказывались и люди, так или иначе выбитые из привычной жизненной колеи: недоучившиеся студенты, неприкаянные хиппи, бродяги, хронические алкоголики и наркоманы. Таким был «первичный» социально-психологический пласт, на котором произрастали разного рода религиозные новообразования, в том числе и «религии нового века».

Подчеркнем еще раз: для молодых американцев речь шла не об умозрительном выборе «наиболее совершенной» системы ценностей, а о «науке жизни», которая определила бы практическое поведение, каким-либо образом аккумулировала и продолжила бы прежние выражения социального протеста, сняла бы ощущение бесперспективности, бессмысленности существования. Такие поиски часто вели к восточным религиям: в них угадывалась какая-то тайна, оживали странные боги, непричастные к хроническим недугам местного общеджития. Впрочем, одной экзотикой дело объяснить невозможно.

Резко возросшее влияние восточных идей в Новом Свете не сводилось к появлению отдельных религиозных групп. Важнее другое: по своей общей типологии, характеру вероучения и организации, по применяемой психотехнике многие культы строились по образцу «чужестранных», импортированных религий, и «новый ориентализм» – не просто фрагмент, совокупность отдельных организаций, а общий фон, содержательная окраска «религий нового века» в целом.

Количественные показатели на этот счет были весьма внушительными. Считалось, что в деятельность восточных культов так или иначе было вовлечено несколько миллионов американцев (некоторые авторы называют цифру 20 млн). По мнению ряда экспертов, только в сеансах «Общества трансцендентной медитации» участвовало около миллиона американцев. Не без сарказма один из экспертов писал: «То, что Мак-Дональд сделал для гамбургера, “Общество трансцендентной медитации” сделало для восточного мистицизма. Оно превратило его в приемлемый, модный и желанный для публики, внедрив в американское сознание»⁷.

Следует подчеркнуть, что понять причины расцвета восточных культов в США невозможно, если ограничиться рассмотрением их вероучения и обрядности в том виде, как они сформировались на своей родине. Ответ нужно искать не столько на Востоке, сколько на Западе. Перенесенные на иную социальную и духовную почву, изначальные восточные религии неизбежно претерпевали се-

⁷ Enroth R. The Lure of the Cults. N.Y., 1980. P. 42.

резные изменения в идеологических акцентах, организации, социальных функциях. Это были, строго говоря, специфически западные издания восточных оригиналов, и выяснение сути той социальной редакции, которой они подверглись, оказывается решающим для понимания их судеб в Новом Свете.

Бесспорно, научно-техническая революция в западных странах вызвала растущий интерес к изучению «человеческого фактора», к внутреннему миру людей. Это объяснялось рядом причин: потребностями совершенствования управления обществом идеологическими средствами (реклама, внедрение стандартизированных оценок, вкусов, идеалов); стремлением воздействовать на умонастроения рабочих (программа так называемых человеческих отношений); новейшими достижениями наук о человеке (психологии, бихевиоризма, генетики, фармакологии).

Совершенствуя практику «духовного манипулирования» и психотерапии, западные специалисты внимательно присматривались к Востоку. Сенсационные способности йогов, буддистские характеристики самопознания, воздействия сеансов медитации все чаще расценивались не как заморская экзотика, а как свидетельства глубокого проникновения в человеческую психику. В результате появился характерный процесс смыкания, интеграции достижений этих культур в сферах диетологии, гигиены, медицины, психотерапии. Многие рекомендации, рецепты, упражнения, пришедшие с Востока, прочно вошли в «массовую культуру» США.

Дело не ограничивалось чисто практическим, прикладным аспектом. В 60–70-е гг. XX в. ученые, и не только американские, занимавшиеся «внутренним миром» человека, часто наталкивались на факты и явления, которые еще недавно приписали бы мистическому фантазерству. К ним относились эксперименты с биополями, проявления экстрасенсорных и телекинетических способностей, случаи нетривиальных излечений и предсказаний – одним словом, то, что называют «таинственными» явлениями человеческой психики, которые пока не поддаются исчерпывающему объяснению ни одной из имеющихся научных теорий. В поисках ключа к ним западные ученые стали серьезнее относиться к восточным религиозно-философским концепциям, а порой и использовали их ключевые понятия («аура», «астральное пространство», «космическая связь» и т.п.). Естественно, подобные факты подогревали интерес к восточным доктринам и их проповедникам.

Существенно и то, что в западной социальной науке (эта идея была отчетливо выражена, например, Максом Вебером) давно укоренилось различие – если не противопоставление – двух типов культур: «западной» – машинной, рационалистической, утилитаристской, направленной на овладение внешними вещами, и «восточной» – антитехнической, мистической, внепрактичной, ориентированной на внутренний мир человека. Как следствие, растущий в массовом сознании Запада протест против индустриализации в ее прагматической, бездушной форме, поиски идей и процедур, которые могли бы обеспечить цельность и «самореализацию» личности, нередко приводили к восточным доктринам, утверждающим, что для обретения душевного покоя и подлинных ценностей человек должен опираться не на сухие, безличные научные теории, а на мистические прозрения, методы самопознания и интуитивно постигаемые откровения.

Следует указать еще на одну особенность восточных религий. В отличие от традиционного христианства, их регуляции, как правило, охватывают все сферы человеческой жизни: физическое здоровье, психологическое состояние, мир духовных, нравственных ориентаций. Тем самым призыв, с которым его проповедники обращались к американцам, оказывался едва ли не универсальным. Он находил отклик у тех, кто озабочен лишним весом и бессонницей, у хронических наркоманов и алкоголиков, равно как и у людей, истосковавшихся по «подлинным» мудрецам и «вечным» истинам.

Все эти обстоятельства следует иметь в виду, когда выявляются причины расцвета восточных культов. В их вероучениях тесно переплетались досужие вымыслы и трезвые догадки, мистические интерпретации реальных явлений и попытки «научно» обосновать заведомые суеверия. Такое взаимопроникающее и не всегда легко различимое соединение элементов действительного знания, эффективных психотерапевтических приемов с явным шарлатанством и мистикой – одна из причин привлекательности «религий нового века», как, впрочем, и сложности однозначной оценки предлагаемых ими вероучений и программ поведения.

Стихийно складывающаяся структура потребностей различных общественных групп определяла и сложную мозаику восточных организаций, удовлетворяющих данные потребности. Можно указать на радио- и телепрограммы по «индийской йоге», которые собирали в США многомиллионную аудиторию. Она, естественно, не конституируется в особые объединения и потому остается вне рамок рассматриваемой темы. Однако и без нее религиозные «восточные» организации были представлены широким спектром – от наставников и гуру, деятельность которых ограничивалась лекциями и сеансами, до организаций полумонашеского типа, строго контролировавших поведение и мироощущение своих последователей. Разнообразным был и состав таких групп: от преуспевающих бизнесменов и чиновников до отчаявшихся алкоголиков и наркоманов. «Тип людей, которых привлекает данная организация, отчасти зависит от ее учения, но в первую очередь от того типа йоги, который она проповедует»⁸. При этом чем жестче требования организации, тем в большей мере она пополняется людьми отрешенными, «отчужденными» от общепринятой деятельности и ценностей. Имеются гуру, которые ограничиваются чисто просветительской деятельностью. Примером может служить «отец» Чиранья Рой из Калькутты. Переселившись в США, он в 1969 г. создал организацию «Основание откровения» для проповеди шиваизма – одной из основных (наряду с вишнуизмом) разновидностей индуизма Рой выступал исключительно в амплу лектора, наставника, духовного советчика. «Мы вообще не практикуем ритуалов, – говорил он. – Не вводим мы и каких-либо ограничений в пищу. Мое учение исключительно сводится к объяснению Вед и Гиты». Он охотно противопоставлял себя другим проповедникам индуизма, которые, по его убеждению, «прибыли сюда для того, чтобы играть в гуру ради получения денег».

⁸ The Illustrated Weekly of India. 1974. 28. VII. P. 7.

Индийцы избегают меня, признавался он, но зато «около тысячи американцев приходят ко мне ежедневно»⁹.

Более разнообразную и «обязывающую» своих последователей программу предлагало «Общество трансцендентной медитации» (ТМ), основанное Махариши Махеш Йоги. Под его руководством многочисленные инструкторы проводили сеансы йоги, добиваясь от своих пациентов состояния «мира и спокойствия». В печати указывалось, что в 1974 г. сеансы посещали свыше 150 тыс. чел., к концу 1980 г. – до одного миллиона. Техника ТМ получила одобрение ряда видных американских экспертов и применяется в некоторых американских университетах, в армейских учреждениях и даже в тюрьмах – при проведении добровольных программ лечения наркоманов и алкоголиков.

«Общество трансцендентной медитации» – наиболее многочисленная «восточная» организация в США. Но его едва ли можно отнести к «культам»: воздействие ТМ ограничивается двумя-тремя сеансами медитации в неделю.

Наряду с подобными просветительскими, можно сказать, «клубными» организациями имелись религиозные группы, жестко контролирующие образ жизни своих последователей. Примерами их могут служить «Организация здоровья, счастья и святости», основанная йогой Бхайян, «Миссия божественного света» во главе с сатгуру (т.е. великого гуру, великого учителя) Махарай Джи и, наконец, движение «Харе Кришна», созданное А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Большинство последователей таких объединений живет в «ашрамах», строго изолированных от «грешного», «непросвещенного» мира. В них царит деспотизм лидера и поддерживается строго аскетический образ жизни. Именно такие организации наиболее полно демонстрируют черты, составляющие специфику религиозных культов.

Знакомство с восточными культурами позволяет нагляднее представить себе истоки и социальную функцию «религий нового века», которую красноречиво охарактеризовал американский христианский социолог Роналд Энрот: «Употребление наркотиков было заменено состоянием духовного экстаза, достигаемого пением, медитацией и другими формами психотехники. Это время разрыва с истеблишментом, дезориентации, вызванной наркотической культурой, утраты иллюзий вследствие поражения радикальной политики является наиболее подходящим для возникновения религиозных движений. В обстановке неопределенности и смешения массовых ценностей религии нового века обеспечивают юных искателей ощущением надежности и безошибочным руководителем»¹⁰. Тем самым идеология восточных культов, казалось бы, заведомо чуждая американской традиции, органически вписалась в идеологию общества, переживающего острые социальные противоречия и глобальные тревоги.

При всем разнообразии вероучений различных культов их объединяет агрессивная враждебность ко всему остальному обществу, обличение его как сре-

⁹ Ibid. P. 768.

¹⁰ Enroth R. The Lure of the Cults. P. 44–45.

доточия греха и аморализма, как «духовного Вавилона», который неумолимо движется навстречу собственной гибели. Однако апокалиптическое видение может выражаться неодинаково.

Время от времени скорый «конец света» провозглашается в его буквальном, физическом смысле. Так, летом 1955 г. Марион Кич, руководительница культа в Лейк-Сити (шт. Юта), объявила, будто от «высшего существа», прибывшего с далекой планеты на «летающей тарелке», она получила известие, что 21 декабря погибнет весь мир, за исключением ее верных последователей, которые будут спасены внеземными существами. Естественно, в назначенный срок ни потопа, ни спасательной экспедиции в наличии не оказалось. Аналогичное событие произошло в июле 1970 г., когда более сотни последователей так называемой Церкви истинного мира попрятались в подвалы, ожидая ядерной катастрофы, предсказанной их лидером. Они оставались в убежищах 42 дня, после чего им сообщили, что возмездие отложено, поскольку они «выдержали испытание в глазах Бога»¹¹. Джеймс Джонс из «Народного храма» тоже запугивал паству предсказанием скорой ядерной катастрофы и даже описывал пещеру, в которой его последователи могут спастись.

Чаще, однако, апокалиптические мотивы выступают не в столь примитивной и рискованной форме. Для большинства культов характерна своеобразная «духовная апокалиптика», подчеркивающая «пограничность», историческую отмеренность существующего общества, развращенность и бездуховность которого уже служат знамением наступления «нового века». Лидеры «Организации здоровья, счастья и святости» представляют его так: «Материальный интерес будет заменен духовным, фракционизм – распространяющимся чувством человеческого единства, засилье индивидуализма – коллективным, божественным сознанием»¹². Рокковой судьбы могут избежать лишь верные последователи данного культа. «Мы – глашатаи нового века, – объявляет, например, основатель «Церкви сайентологии» Лафайет Рон Хаббард. – Сайентология – это пропуск в него»¹³. «Век невежества на исходе, – вторят ему идеологи ТМ. – Грядет солнечный свет века просвещения, чтобы реализовать благороднейшие устремления человечества»¹⁴. Руководители движения «Харе Кришна» объявляют настоящее время «железным веком» – периодом низости, развращенности, подлости, забвения высокой духовности. Подобные проповеди, призывающие к своеобразному «духовному очищению», уходу от «страстей мира», к идеалу «внутреннего» пустынножительства и социального индифферентизма, помимо всего прочего оказываются способом подчинения верующих безжалостному духовному деспотизму лидера культа.

Апокалиптические мотивы давно составляют один из наиболее «ударных» сюжетов христианства. Однако в современных условиях, когда резко обостряют-

¹¹ Pavlos A.J. The Cult Experience. P. 88.

¹² The New Religious Consciousness. Berkley, 1976. P. 5.

¹³ Enroth R. The Lure of the Cults. P. 37.

¹⁴ World Government News. 1978. № 8.

ся глобальные проблемы, такие призывы способны оказать сильное воздействие на сознание и поведение людей⁸.

В апокалиптических проповедях культов имеется одна любопытная особенность, которая помогает понять их привлекательность для молодежи. Упор в них делается не столько на возмездии, грозящем тому или иному индивидууму, сколько на гибели человечества, блуждающего в грехе и темноте, поскольку оно не приобщено к «божественной» истине, которая открывается последователям данной группы. Иными словами, вступление в культ и активное участие в его деятельности рекламируются не столько как средство личного спасения, сколько как способ избавления от неотвратимой катастрофы всего человечества. Тем самым вероучение культов формулируется как некая социально-утопическая программа. «Моя Церковь, – говорил, например, Джеймс Джонс, – дает ответ на мировые проблемы. Если все члены Церкви последуют за мной, мы покончим с бедностью, расизмом, политическим угнетением и даже смертью». Симптоматично, что проповедники ТМ, ограничивающиеся сеансами психотерапии, также объявляют себя борцами против социальной несправедливости, аморализма и физических страданий.

Такова особенность проповеди культов, которая помогает понять на первый взгляд удивительный факт: послушными, фанатичными последователями «спасителей» часто оказываются юноши и девушки, остро переживавшие социальные проблемы, бескорыстные в своих идеалах и намерениях, непримиримо относившиеся к эгоизму и нравственным порокам. Свое вступление в общину они нередко воспринимают как продолжение прежней гражданской активности, которая принесла разочарование⁹. В прошлом активист «новых левых» Ренни Дэвис, ставший одним из руководителей «Миссии божественного света», заявил: «Те, кто хочет покончить с социальной несправедливостью, должны примкнуть к нам. Это самая важная революция в человеческом сознании. Мы разделяем те же цели, что и все революционные движения: ликвидировать голод и обеспечить безопасность»¹⁵. Даже Дэвид («Моисей», он же пророк «Мо») Берг, большой любитель «клубнички» и «сладкой жизни», объявил свое кочующее «королевство» авангардом великой «духовной революции»!

Таким образом, не стесняемые жесткими богословскими традициями, проповедники культов способны в более оперативной и драматической форме выражать тревожные настроения и запросы американского общества, формулировать идеи и программы, привлекающие молодежь. Но было бы ошибкой ограничивать анализ культов лишь содержанием их проповедей. Марксистское понимание рели-

⁸ Отметим, что эсхатологические мотивы все отчетливее проявляются и в традиционном христианстве. Примером могут служить не только активизирующиеся экстатические секты, но и проповеди такого уважаемого религиозного лидера, каким, например, является евангелист Билли Грейэм.

⁹ Разумеется, культы привлекают и людей серых, духовно убогих, страдающих комплексом неполноценности. Амплуа «небесных работников», приобщенных к «высшим» тайнам и откровениям, не доступным остальным, наполняет их чувством превосходства и высокомерия по отношению к другим людям, компенсирует болезненное тщеславие и ощущение собственной никчемности.

¹⁵ The Illustrated Weekly of India. 1974. 28. VII. P. 11.

гии в том и состоит, что она рассматривается не только как форма общественного сознания, но и как определенная социальная деятельность, способ «практически-духовного освоения» мира. Мера воздействия религиозной доктрины на поведение людей различна. Это зависит и от традиций данного общества, и от специфики самого вероучения, и прежде всего от его организации. Что же касается культов, то здесь учет практической стороны приобретает решающее значение.

В США религия рассматривалась как неотъемлемый элемент идеологии «американизма» и в своих традиционных формах не требовала поведения, отличающегося от общепринятого. Иной оказывается связь между теорией и практикой в культах. Конечно, исходным толчком для обращения к ним служат идеи и настроения, которые формируются обществом. Однако вновь обретенная истина не просто надстраивается над прежним образом жизни – культы радикально перестраивают все повседневные отношения новообращаемого, его социальные связи, отношения с родными, прежними друзьями. Человек тем самым оказывается в обстановке, где весь дневной распорядок, положение лидера, содержание отношений между верующими санкционируют и закрепляют ту «высшую истину», которая первоначально привлекла его внимание.

Рассмотрим в этой связи внутреннюю организацию культов, которая составляет их отличительную особенность.

Культы функционируют как сплоченные коллективы с четкой внутренней структурой, в них осуществляется строгое разделение труда, действуют регламентации, охватывающие все стороны жизни верующих. Вступая в общину, человек не просто заполняет «духовный вакуум» и обретает некую позитивную социально-нравственную программу – он становится «винтиком», «деталью» активно действующей машины «спасения человечества». Он приобщается к особым отношениям, которые воспринимает как подлинные, поскольку они представляются средством осуществления благородного «дела».

Руководители культов настойчиво рекламируют радость приобщения к такой коллективистской деятельности, к «семье» близких, «родных» людей, способных на искреннюю любовь и бескорыстное самопожертвование. Так, над входом в здания «Церкви унификации» висит приветствие: «Добро пожаловать домой!», а слово «семья» на все лады эксплуатируется «мессиями», многие из которых включают его в название собственной организации. Они настойчиво рекламируют дух патернализма, настаивают, чтобы к ним обращались с родственной теплотой: «отец», «мать», «матушка», «батюшка» и т.п. Такой призыв оказывается несомненно привлекательным для юношей и девушек, прошедших через семейные неурядицы.

Однако какими бы привлекательными ни были общие призывы, они недостаточны для того, чтобы вынудить человека отвергнуть весь прошлый образ жизни, друзей, родных, прежние интересы и ценности. Нужна конкретная процедура «обращения», учитывающая индивидуальные черты и склонности человека. Особенность культов в том и состоит, что они, ревностно стремясь пополнить свои ряды, применяют до тонкостей разработанную технику привлечения новичков и последующего манипулирования их поведением и сознанием, – технику, которую эксперты почти единодушно определяют как «промывание мозгов».

Чтобы увидеть ее в действии, нужно рассмотреть конкретные случаи такого обращения. Они многократно описывались в воспоминаниях, опубликованных в зарубежной прессе. Чтение их может вызвать недоумение. Авторы так красноречиво и патетически обличали бессердечие и произвол в покинутых ими коммунах, что невольно напрашивается вопрос: неужели это именно они когда-то, причем добровольно, вступили в общины и так привязались к ним, что отчаявшиеся родители были вынуждены насильственно похищать их и передавать в руки профессиональных «депрограмматоров»?

Эта бросающаяся в глаза непоследовательность крайне многозначительна и выявляет наиболее существенную особенность «обращения»: культы применяют такие методы психофизического давления, при которых решение о вступлении в коммуны совершается в состоянии, когда человек не отдает себе отчета в таком поступке и его последствиях.

Процесс «обращения», как и миссионерскую деятельность по его обеспечению, можно разделить на несколько этапов.

На первом этапе агитаторы культа, как правило, – люди, обладающие особой психологической проницательностью и навыком «первого контакта», завязывают разговоры на улицах, в кафе, на вокзалах, в аэропортах и дискотеках, стремясь заинтересовать новичка, завоевать его доверие и уговорить посетить какое-либо мероприятие собственной организации. Они могут быть различными: лекция проповедника, молитвенное собрание, дружеская встреча, дискуссия, обед. Важно, чтобы человек оказался в окружении «своих» людей. Часто они заранее располагают информацией о первой встрече, о прошлом и интересах новичка. Его сразу берут под опеку, внимательно следят за реакциями, льстят, с показным восторгом выслушивают каждое его слово, «угадывают мысли» – одним словом, как рекомендуют руководители «Церкви унификации», «бомбардируют любовью».

Новичок обычно бывает потрясен таким числом новоявленных друзей, дружно радующихся встрече с ним, проявляющих «человечность» и «понимание», которых ему не хватало в прежней жизни. С психологической точки зрения это эффективная процедура. Человек попадает в атмосферу единообразных мнений, стандартизированных оценок, однотипных реакций, пронизанных добросердечием и теплотой. Он невольно впитывает их, начинает и свои суждения оценивать в соответствии с высказываниями внезапно обретенных друзей. При этом ему постоянно нашептывают о каких-то «высших истинах», «откровениях», способных внести перелом в его невеселую судьбу. Наибольшее впечатление производят не столько идеи и рассуждения, сколько результаты: новичок видит сияющие лица своих «родственников», которые когда-то переживали те же тревоги и проблемы, а теперь излучают уверенность в том, что нашли путь к их решению, создали истинно человеческие, одухотворенные предельно «высокой» целью отношения.

Идеи, впечатления, даже обрушивающиеся в столь концентрированной форме, все же не способны наверняка обеспечить «обращение» человека, поэтому постепенно на первый план выдвигаются меры психофизического давления, когда человеку во все большей мере навязывают тип поведения, который лишает его всякой возможности задуматься, остаться наедине с самим собой, оценить про-

исходящее. Например, посланцы из «Церкви унификации» обычно приглашают рекрута провести выходные дни на загородной даче, где он оказывается полностью изолированным от прошлого и постепенно втягивается в хоровод непрерывных групповых мероприятий. Он недоедает и недосыпает, постоянно находится в кольце сияющих улыбками новых друзей, ощущает невозможность уединиться, выключиться из монотонного, отупляющего ритма, хотя бы на время задуматься, восстановить привычное мироощущение.

Отдельные культы применяют различные средства: многочасовые лекции, на которых не разрешается задавать вопросы, групповые песнопения, изнурительные спортивные игры («Церковь унификации»), экстатические групповые декламации «священных гимнов» (движение «Харе Кришна»), зубрежку Библии («Дети Бога»). В итоге, как считают многие эксперты, новичок почти наверняка впадает в особое, близкое к гипнотическому состояние, в котором шаг за шагом стираются прежние тревоги, идеалы, привычки, составлявшие опору личностного самосознания, истончается тот панцирь, который защищает от некритического принятия внешнего психологического воздействия. И если человек вовремя не найдет в себе силы отстраниться от этого психомоторного механизма, ему придется долго пребывать в таком состоянии, пока какое-либо чрезвычайное событие не заставит его очнуться. Но и тогда, вспоминая о прошлом, он не сможет определить, когда и почему он принял образ жизни, который теперь представляется ему кошмарным сном.

Можно сформулировать важный вывод: успехи культов во внутривидовой борьбе с другими организациями невозможно объяснить, отвлекаясь от применяемой ими психотехники, принципиальная схема которой предельно проста. Руководители не ограничиваются словесной проповедью своих воззрений. Постепенно вовлекая людей в сферу своего влияния, они так организуют их взаимоотношения, содержание и формы повседневного поведения, что получают возможность кардинально перестраивать прежние убеждения. Результатом является фанатическая привязанность к общине и ее лидеру, которую обычно обнаруживают последователи культов.

Лидер (как правило, он же и основатель) культа занимает особое положение. Он не только обладатель и источник «единственной» способной спасти человечество истины, непререкаемый авторитет в вопросах вероучения, но и самовластный администратор, неограниченно распоряжающийся судьбами людей. Мало сказать, что человек «вступает» в коммуну – фактически он переходит в ее полное владение. «Религия, – отмечает в этой связи американский профессор М. Марти, – может быть обозначена как фирма под вывеской “Смысл и Принадлежность, Инк.”»¹⁶.

Деспотизм лидера, вызывающий у его приближенных смешанные чувства бездонного страха и иступленной любви, составляет характернейшую черту культа. Обитатели «Народного храма» в Гайане имели обыкновение обращаться к Джонсу следующим образом: «Отец, спасибо за то, что ты привел нас сюда, спасибо за

¹⁶ Christian Century. 1979. 28.11. P. 212.

пищу, спасибо за погоду»¹⁷. Активист «Миссии божественного света» свидетельствует: «Гуру, являясь центром всего, что вы делаете, становится всесильным... Ясно, что вы подчиняетесь воплощению Бога»¹⁸. «Он безошибочен в каждом слове, – говорили кришнаиты о Прабхупаде. – Его тело не материальное, а духовное, трансцендентное». Обращаясь к нему, они аттестовывали себя как «комья грязи» и просили извинить за собственные умы, «похожие на собачьи»¹⁹.

Размышляя о путях приобретения такой власти, следует прежде всего иметь в виду, что речь идет о деспотизме, который насаждается специфически религиозными средствами.

Многие американцы, как уже говорилось, тянутся к «цельному» взгляду на мир, к надежному авторитету и «родному» коллективу. Руководитель общины, удовлетворяющей эти потребности, естественно, приобретает немалое влияние на них. Но он не просто внимательный «отец», искусный организатор и администратор. В глазах «обращенных» он единственный «спаситель», конечная причина и оправдание существования всей организации. Его власть опирается не на рациональные доводы (например, ссылки на его богатый политический опыт, управленческие способности, житейскую мудрость), а на веру в его сверхъестественные способности и «избранничество» свыше.

Официальная реклама «Церкви унификации» без тени улыбки утверждала, будто «преподобный Мун» прибыл в США по прямому указанию Бога, чтобы завершить дело, не удавшееся Христу, и занять его место в божественной троице. В своем обращении к основателю организации «Местная церковь» Д. Стивенсу один из его последователей заявил: «Я выбрал тебя в качестве лидера, который введет мое поколение в царство Божие. Небеса и земля теперь покоятся на твоих плечах». С ним соглашался другой: «Я последую за братом Стивенсом в ад, и Бог вознаградит меня за такое послушание»²⁰. Кришнаиты глубоко верили, что Прабхупада имел постоянную связь с «высшим божеством», и в индуистском пантеоне отводили ему место выше, чем Брахме и Шиве²¹.

Именно статус лидера, приобщенного к сверхъестественным тайнам и способностям, позволяет насаждать порядки, которые исключают всякую возможность корректировки его поведения, и потому его индивидуальные пороки способны обернуться массовыми несчастьями, как это и произошло в Джонстауне.

Пребывание в замкнутой коммуне – а она составляет организационный костяк культов – изолирует человека от влияния «обреченного мира». В этом отношении типична «Церковь Армагеддона», в которой не разрешается читать газеты, слушать радио, смотреть телепередачи, ходить в одиночку, иметь при себе наличные деньги и даже водить машину.

¹⁷ Enroth R. The Lure of the Cults. P. 58.

¹⁸ Harper's. 1979. II. P. 44.

¹⁹ Levine F. The Strange World of the Hare Krishnas. Greenwich (Conn.), 1974. P. 38–39.

²⁰ Enroth R. The Lure of the Cults. P. 60.

²¹ Levine F. The Strange World of the Hare Krishnas. P. 139.

Но дело не только в прямых запретах и репрессивных мерах, в атмосфере всепроникающей слежки и добровольного доносительства ради «общего дела», когда «каждый следит за другим и готов перерезать ему горло, чтобы спасти собственную шею»²², но и в постоянном «бытовом» давлении со стороны своих коллег по «спасению», в невозможности как-то выделиться, обрести самостоятельность, чтобы не стать предметом всеобщего осуждения.

Эти особенности идеологии и практики культов (апокалиптика, социальный утопизм, особый образ жизни, положение лидера и т.п.) позволяют объяснить тот горький парадокс, который проявляется в судьбах людей, вступивших в культы. Они делают это для того, чтобы добиться «самореализации личности», найти собственное «я», решить тревожащие их проблемы, найти меру применения своих индивидуальных способностей, но результат всегда одинаков – шеренга одномерных, стандартно реагирующих и мыслящих «небесных работников». Они становятся «либо растениями, либо самоубийцами», свидетельствует депрограмматор Тэд Патрик. Хотя и не в столь категорической форме, то же утверждает большинство исследователей культов.

Действительно, все учение и каждодневная практика культов выступают против самостоятельной, развитой, нравственно богатой личности, ответственно и осознанно определяющей свою судьбу. Это главный вектор всей «воспитательной» работы, проводимой в культах, без учета которого невозможно понять суть «новых людей», которых они создают.

Часто, например, указывают на антиинтеллектуальную направленность учения культов, но здесь имеется одна тонкость: идеологи культов выступают не против «ума», «разума» как таковых, не против концептуально оформленных доктрин (антиинтеллектуализм тоже доктрина), а против того, чтобы человек решал проблемы собственным умом, путем самостоятельного размышления. Более того, по мнению религиозных проповедников, должно быть в принципе ликвидировано само представление о существовании таких проблем: они могут быть решены только группой, точнее, лидером. «Я – мыслитель, – торжественно заявлял С. Мун. – Я – ваш мозг»²³. Суть «нового рождения», таким образом, оказывается предельно простой: мироощущение социально развитого, самостоятельного человека заменяется ощущением ребенка, во всем полагающегося на готовые рецепты, которые он получает во вновь обретенной «семье».

В заключение несколько слов о социально-классовой природе культов. Как уже отмечалось, они яростно бичуют недуги и пороки американского общества и предлагают свой путь избавления от них. Может создаться впечатление, будто их проповеди, пусть в фантастической форме, содержат элементы такого социального критицизма, который выводит сознание людей за рамки буржуазного мировоззрения. Но это иллюзия. Проповедники культов исходят из представления о неизменности капиталистического строя. Речь идет даже не о

²² Enroth R. The Lure of the Cults. P. 70.

²³ Rudin James and Marcia. Prison or Paradise? Philadelphia, 1980. P. 44.

противодействию революционным преобразованиям. Культы стремятся парализовать любую общественную активность, выходящую за рамки своекорыстных интересов «элиты» общин, дискредитировать мотивы, ведущие к такой деятельности. Они как бы вбирают в себя социально-критические настроения и порывы, вытравливают даже намеки на необходимость преобразования существующих отношений и возвращают их в виде доктрин, превращающих человека в духовного иждивенца общества.

Появление и расцвет культов отражали симптоматические сдвиги в психологии и идеологии развитых западных стран. Вместе с тем они представляют собой тупиковый вариант, никак не решающий проблем, которые их вызвали к жизни. Поэтому, как представляется, их «звездный час» уже на ущербе. По-видимому, в ближайшее время начнется процесс все большего вставания культов в американское общество, стирания их организационной отчужденности. Как известно, именно такую эволюцию проделали многие прежде весьма экстравагантные группировки – мормоны, адвентисты, «черные мусульмане». Очевидно и другое: по-прежнему, хотя, возможно, и в иных формах, будут воспроизводиться подобные уродливые духовные образования, поскольку сохраняются социальные причины, вызывающие их появление.

© Митрохин Л.Н., 1985

© Митрохин Л.Н., 2009

СОЦИАЛЬНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ НЕТРАДИЦИОННОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ^{*1}

Кризисное состояние традиционных религий не является чем-то совершенно новым. Христианство и в прошлом знало периоды потрясений и деформаций. Однако специфической особенностью духовно-идеологической жизни Запада второй половины XX в. стало расширение процесса секуляризации при одновременной стабилизации религиозности. Процесс внутреннего обмирщения религии сопровождался усилением ее воздействия на формы политической, социальной и культурной практики. Периоды взлета массовой религиозности, активизации реакционных, мистически ориентированных организаций (от неоконсервативных, фундаменталистских до нетрадиционных, внеконфессиональных) свидетельствовали о наличии качественно новых отношений между религией и массовым сознанием. Эпицентром распространения нетрадиционной религиозности и культов являются США, но география их распространения значительно шире, она охватывала большинство развитых западных стран.

В 80-е гг. XX в. международные организации нетрадиционных религий принимают значительные усилия для распространения культов среди молодежи социалистических стран, в том числе и Советского Союза. Учитывая снижение традиционных конфессиональных форм религиозности среди молодежи и в то же время еще не всегда сложившуюся систему цельного научного миропонимания, делалась ставка на нетрадиционную религиозность как наиболее современную и адекватную новым историческим условиям.

Причины возникновения нетрадиционной религиозности – это вопрос не простой, его нельзя однозначно связать с отдельным политическим, социальным или мировоззренческим процессом. К числу причин следует отнести прежде всего комплекс так называемых глобальных проблем человечества. К ним относятся экологические проблемы и опасность уничтожения человечества в результате ядерной войны. В различной степени в условиях капитализма и социализма эти причины становились источником негативных настроений: чувства пессимизма, бесперспективности жизни, психологическое ощущение хрупкости окружающего мира.

^{*1} Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1989. Вып. 38. С. 296–315.

Сквозь их призму человечество предстает соединенным в единое целое, внутренне противоречивое, но цепко связанное между собой в решении исторических судеб. Общими стали для определенной части человечества процесс урбанизации, научно-техническая революция, социально-нравственные последствия которых не всегда поддаются точному предвидению и учету. В условиях капитализма с его безгранично расширяющимися индустриализмом и машинной цивилизацией наступил кризис гуманизма, разрушительный для человеческого существования и культуры.

За внешней неудовлетворенностью западным типом цивилизации проступают конкретные социальные причины неприятия буржуазного общества. Это сложный комплекс факторов, непосредственно связанный с усилением эксплуатации, с безработицей, с разгулом насилия и милитаризацией экономики. Кроме того, в 60–70-х гг. XX в. наблюдался кризис буржуазной демократии, духовной культуры, образования и семьи. В эти же годы усиливался кризис Церкви как социального института буржуазного общества. Резкий подъем, а потом эмоциональный спад молодежного активизма стали социально-психологической почвой для распространения неомистицизма и иррационализма.

На фоне разрушительных катаклизмов экологического кризиса весьма привлекательной становилась концепция тождественности человека всему сущему. Бережное отношение к природе, запрет или ограничения на убийство животных преподносились и воспринимались как панацея от всех катаклизмов человечества. Оптимистическая картина жизни, в которой через восточные религии мир придет к развитию безграничных возможностей человека, индивидуальному, а затем и всеобщему нравственному совершенству, становилась благоприятной почвой для распространения неомистицизма.

Субъективно-психологические причины нетрадиционной религиозности, являясь следствием всего комплекса конкретно-исторических и социально-политических явлений, привели к духовной опустошенности. Чувство беззащитности и страха в сознании западной молодежи было связано прежде всего не столько с психическим, сколько с социальным состоянием. Восприятие мира как враждебного, находящегося на грани катастрофы породило в отношении к нему иррационализм – явление, выходящее за пределы собственно религиозности.

К анализу причин распространения нетрадиционной религиозности обратилась и Католическая Церковь. Если в 60–70-х гг. Ватикан со значительной амплитудой колебания то осуждал, то с оговорками одобрял деятельность отдельных нетрадиционных групп, то в 80-е гг. он приступил к их серьезному изучению. Результатом массовых социологических опросов, подробных сведений, предоставленных епископатами различных стран, стал обнародованный Ватиканом в мае 1986 г. текущий отчет, получивший название «Секты, или новые религиозные движения: пастырский вызов». Анализ причин распространения «новых религиозных движений» (Католическая Церковь считала, что термины «секта» и «культ» содержат в себе момент негативизма) носил социологически обоснованный и разносторонний характер. Отмечая наличие глобальных причин, процессов индустриализации, урбанизации, крушение традиционных общественных структур, культуры, иерархии ценностей, этот документ подчеркивал состояние нестабильности, потерянности

сти человека и как результат – усиление возможности манипуляции его сознанием. На основе анализа ряда «симптомов патологии современных обществ», способных привести человека к трагическому видению мира, в отчете делался вывод, что молодежь оценивает себя и свою жизнь в этих условиях только в негативных красках. «Одинокие дома, на работе, в университете, потерявшиеся в изоляции, анонимности, вытолкнутые в маргинальные сферы, непонятые, преданные, обманутые, не принимаемые никем всерьез»¹ – так ватиканский документ характеризовал положение молодежи. Эту ситуацию Церковь назвала «подвешенным состоянием между всеми общественными институтами и средой обитания»: молодой человек оказывается отчужден от общества. Церковь больше всего волновало то, что все это происходит в католической среде, т.е. там, где, казалось бы, должны удовлетворяться все духовные потребности молодежи.

Ватиканский отчет о «новых религиозных движениях» выделил три основные причины распространения неомистических культов: несовершенство мира, в котором живет молодежь, изощренность техники их привлечения в неомистические организации, недостатки в деятельности самой Католической Церкви. Последней причине документ уделил достаточно большое внимание. Речь, конечно же, не идет о кризисе религиозной веры и даже о кризисе Церкви. Суть критики недостатков в деятельности Церкви сводилась в этом документе к несовершенству ее структуры и прежде всего низового ее звена – прихода. Рекомендовалось заново переосмыслить «традиционную структуру приходской общины», сделать ее такой, чтобы она лучше была приспособлена к среде обитания современного человека. Предлагаемые изменения не несли ничего нового – предполагалось лишь расширить уже существующую практику миссионерских, молитвенных общин, дать официальное признание харизматическим движениям, включить в сферу деятельности священнослужителей заботу о волнующих молодежь социальных, психологических, культурных проблемах.

Фактические рекомендации, по замыслу авторов этого документа, должны были помочь Католической Церкви вернуть в ее лоно молодежь, создать новые организационные и духовно-эмоциональные условия, способные удовлетворить ее потребности. Знаменательно, что оценка Католической Церковью этих «новых религиозных движений» была неоднозначной. Одно дело, когда речь шла о «лицах, не связанных с Церковью, некрещеных, неверующих», и совсем другое – когда речь заходила о католиках. Между строк документа читается мысль о том, что для первых культ – это наименьшее из зол (атеизм и неверие страшнее), для вторых – безусловный источник деструкции личности и разрушения «истинной» веры. Долгом священника, как следствие, является предупреждение молодых католиков о грозящей им опасности и создание при храмах пунктов помощи тем, кто оказался в сетях неомистицизма. Появление новых религиозных групп указанный документ рассматривал как серьезное испытание для католицизма и идеалов христианского милосердия.

¹ L'Osservatore romano. 1986. № 5. P. 4.

Целенаправленная пропаганда религиозно-мистических идей, расширение влияния международных нетрадиционных культов в Советском Союзе привели к распространению их среди узкого круга молодой интеллигенции, студентов вузов, учащихся средних специальных учебных заведений. Ни в коей мере не преувеличивая степень распространения этих явлений в молодежной среде, учитывая их привнесенный характер, отмечалась важность тщательного изучения причин и жизненных обстоятельств их возникновения. Сюда же относились противоречия между возросшим материальным уровнем жизни общества и общей политической, нравственной и мировоззренческой культурой людей. В то же время в сфере познания возникли несоответствия между уровнем состояния науки и потребностью человека в раскрытии сущности тех явлений, с которыми он сталкивается в своей практике и которые не имеют пока научно-теоретического обоснования. Повышенный интерес к глубинам физических, умственных, психических возможностей человека, стремление к физическому и нравственному самосовершенствованию, которые остро испытывала молодежь, не всегда удовлетворялись за счет доступной ей научной информации.

В советских условиях отсутствовал тот комплекс социальных причин, который порождает ощущение бесперспективности жизни молодежи, невозможности установления гармоничных общественных отношений, осуществления гуманных идеалов. Однако и в этих условиях существовали субъективные факторы, порождавшие потребность в иллюзорных формах компенсации действительности (религиозная является лишь одной из них). Именно там, где тормозилась реальная динамика развития личности и коллектива, где подлинная деятельность и творческое отношение к труду и учебе подменялись их видимостью и формализмом, возникает благоприятная среда поиска альтернативных форм самовыражения. Для отдельных молодых людей такой поиск завершался той или иной формой нетрадиционной религиозности.

«Застойные явления» 70–80-х гг. нанесли немалый ущерб и в сфере воспитательной работы с молодежью. В молодежной среде наметилось стремление выйти за пределы так называемых формальных объединений. Установка на «неформальные объединения» диктовалась не столько реально назревшей потребностью в создании новых, сколько формальным характером существующих объединений. Именно эти слабо контролируемые объединения стали благоприятной средой для проникновения диссидентских настроений, мистики, паранауки. Неоправданно разросшаяся установка на то, что молодежь нуждается прежде всего в организации сферы развлекательного досуга (пассивным субъектом которого она выступает), также негативно сказывалась на развитии социальной активности молодежи.

В начале 80-х гг. игнорировался факт, что процесс социализации и включения молодого человека в общественную жизнь не всегда происходит бесконфликтно и просто. Сфера решения индивидуальных проблем молодежи носила подчас стихийный характер. Молодежь часто была вынуждена искать выход из ряда трудных жизненных ситуаций без реальной поддержки со стороны социальных институтов. Сравнительно поздно наступающая социально-

профессиональная зрелость молодой интеллигенции, студенчества, недостатки в мировоззренческом воспитании также способствовали у определенной части молодежи иллюзии о возможности реализовать себя через приобщение к нетрадиционным формам религиозности.

Проявление интереса к религиозно-мистическим идеям, попытки приобщения к культам нельзя было отрывать от ориентации части советской молодежи на образцы западной моды в любом ее проявлении, на стереотипы западной культуры, в том числе и на некоторые элементы контркультуры.

Социальные функции любого типа религии можно правильно понять при учете ее социальных корней, тех социальных потребностей, которые вызвали ее к жизни и воспроизводят в определенный исторический период. Как отмечал К. Маркс, задача философии – «разоблачить самоотчуждение в его *несвященных образах*», «*критика теологии*» должна превратиться в «*критику политики*»².

В этом плане изучение социальных корней и функций нетрадиционной религиозности чрезвычайно важно и в то же время достаточно сложно. Все своеобразие феномена нетрадиционной религиозности, его альтернативная религиозная и социальная специфика требуют одновременно учета того, что это закономерное проявление религии в специфических социально-исторических условиях, определенный этап ее эволюции. Альтернативная (религиозная, вероучительная, ритуально-культовая, организационная) и социальная практика нетрадиционной религиозности требует выявления как общих для религии, так и специфических функций и ролей. Советский исследователь Е.Г. Балагушкин определял эту специфику терминами «интенсификация» и «актуализация» социальных функций нетрадиционной религиозности³. Одновременно он, как и некоторые другие исследователи, подчеркивал «психологизированный» характер воздействия культов. Советский исследователь Д.М. Угринович, анализируя медитацию как «функциональную психологическую систему», отмечал, что «на первый план в нетрадиционных религиозных движениях выступает их психотерапевтическая функция»⁴.

Для нетрадиционной религиозности характерно выполнение иллюзорно-компенсаторной функции. Данный тип религиозности, изолируя человека от мира, беря на себя роль заместителя всех духовных потребностей, особенно ярко выполняет эту функцию. Культ как организационное выражение нетрадиционной религиозности в его крайней форме стремится иллюзорно компенсировать потребность в контактах, общении, духовной близости через специфический образ жизни в религиозной коммуне, изолирующей человека от всего многообразия социальных связей. Распад семьи, падение родительских авторитетов, дефицит любви находят свою альтернативу в создании культа харизматичного

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 415.

³ См.: Балагушкин Е.Г. Критика современных нетрадиционных религий: истоки, сущность, влияние на молодежь Запада. М., 1984. С. 62, 63, 67.

⁴ См.: Угринович Д.М. Психология религии. М., 1986. С. 176, 177.

лидера, в безграничном почитании и признании его беспрекословного авторитета. Моральная вседозволенность, отсутствие четких нравственных ориентиров компенсируются в культе жесткими моральными ограничениями, а идеалы общества потребления – аскетизмом и отказом от личной собственности.

На смену калейдоскопу теорий, противоречивых научных сентенций, непонятных стандартно образованному молодому человеку, приходят «божественные принципы», которым надо поверить один раз и на всю жизнь. Психотерапевтическая практика посредством медитаций, йоги снимает негативные эмоции, отодвигает из сферы сознания прежде волновавшие проблемы. В результате достигнутое состояние воспринимается как более комфортное, спокойное по сравнению с предыдущим. Иллюзорный характер этой компенсации достигает своего логического предела в сакрализации акта наркотического опьянения и признании идентичности химического и мистического способов расширения сознания. Объявление мира реальных событий иллюзией, возведение в высший ранг техники психотерапевтического отключения от действительности становятся средством и целью нетрадиционной религиозности. Эти функции реализуются через деструкцию личности, через те социально-психологические изменения, которые были в принципе неприемлемы для советского общества. Все, что получает личность в результате ухода в нетрадиционную религиозность, носит глубоко противоречивый характер, поскольку своеобразная душевная релаксация в процессе культовой практики сталкивается в обыденной жизни с активным противодействием ей. Если на Западе любая форма религиозного экспериментаторства практически сталкивается лишь со слабым противодействием отдельных неформальных групп и Церкви, то в советских условиях ему (религиозному экспериментаторству) противостоял весь духовный и материальный строй жизни.

В нетрадиционных формах религиозности иллюзорно-компенсаторная функция находит наиболее полное проявление в психотерапевтическом аспекте. Мантра, медитация и другие приемы служат необходимым этапом для дзэн-буддийского «просветления», кришнаитского «расширения сознания», для достижения такого состояния личности, при котором возможен отказ от всяких желаний и стремлений, создаются психологические условия для того, чтобы «ускользнуть» от мира, порвать с ним. Психотерапевтические аспекты религий Востока выступали как средство, прием и этап на пути достижения Бога. Однако в нетрадиционных формах религиозности они все чаще рекламируются как одно из средств, якобы дающих реальные практические выгоды современному человеку. О каких бы сторонах культовой практики ни шла речь, для непосвященных они преподносятся как средство преодоления душевного дискомфорта, обретения духовной гармонии, интенсификации творческих возможностей человека.

Однако если на начальном этапе увлечения религиозно-мистическими идеями и практикой культов у молодых людей возникает своеобразное ощущение эйфории, творческого и эмоционального подъема, своей избранности, то на более поздней стадии эти чувства притупляются. Эмоциональная настроенность постоянного сопоставления своего нынешнего состояния с прошлым по-

степенно рассеивается. Все то, что было в прошлом, было значимо для молодого человека (творчество, профессиональный статус, учеба), уходит из его сознания. Если для многих приобщение к мистике носит первоначально прагматически-ориентированный характер – развить художественные способности, овладеть техникой невербального общения и воздействия, развить себя физически, то впоследствии эти установки перестают быть значимыми. Иллюзорная компенсация всех жизненных проблем приводит к отказу от первоначальных ценностей и намерений. Культовая практика становится альфой и омегой его жизни. Как отмечал К. Маркс, «человек превращается в призрак, а жизнь его – в ряд *сновидений*»⁵. Можно привести примеры, подтверждающие эту мысль.

Молодые люди, которые вступили на путь исповедания кришнаизма, увлеклись религиозно-мистическими учениями различного толка. Первоначальный этап своего приобщения к ним, как правило, они объясняют стремлением улучшить свое психическое состояние, преодолеть эмоциональное чувство неполноценности, компенсировать недостаток способностей, избавиться от вредных привычек. Никто из них не ставил перед собой целей «служения Кришне», «слияния с абсолютным», «просветления». Однако в результате интенсивной культовой практики постепенно происходил процесс деструкции личности, планы становились далекими и ненужными. Молодой художник, обладающий оригинальной живописной манерой, претендовавший в недавнем прошлом на признание, вполне удовлетворяется примитивным тиражированием слащавых изображений Кришны. Девушка – студентка консерватории, обладавшая исполнительским дарованием пианиста, вообще не подходит к музыкальному инструменту, считая его исчадием греха и порочных привязанностей. Убийство актера Т. Нигматулина, совершенное в Вильнюсе, приоткрыло еще одну страшную черту мистической покорности «учителю»: чемпион республики по каратэ, актер-каскадер, способный совершать любые кинотрюки, позволил медленно убивать себя, не оказав ни малейшего сопротивления⁶. В каждом из перечисленных фактов поиск нетрадиционных форм компенсации, психической релаксации оборачивался утерей индивидуальности, профессиональных навыков и жизненных перспектив.

В.И. Ленин, подчеркивая реакционную сущность богостроительских настроений, отмечал, что в основе их лежит отказ от «деяний», от общественно значимой деятельности по усовершенствованию социальной действительности, которая подменяется *«как раз самосозерцанием, самолюбованием...»*⁷.

Одной из важных функций является мировоззренческая функция религии, которая создает собственную картину мира, влияющую на отношение человека к действительности, на его ориентации, установки и поведение. Данная функция в рамках нетрадиционной религиозности имеет своеобразное проявление в двух

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 202.

⁶ См.: Наука и религия. 1987. № 6. С. 27.

⁷ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 48. С. 227.

основных моментах, которые были отмечены американскими религиоведами еще в начале 1970 гг.⁸ Во-первых, религиозное мировоззрение формируется за сравнительно короткий срок и быстро становится доминантой в сознании и поведении человека. Во-вторых, молодые последователи нетрадиционных культов, как правило, в прошлом не отличались повышенной религиозностью, не проявляли особого интереса к Церкви.

Религиозное обращение происходит в результате действия комплекса средств, включающих групповое давление, полную изоляцию от воздействия внешнего мира, ряд физиологических ограничений. Мировоззрение носит мистический, иррациональный характер, без попыток индивидуально осмысленного восприятия мира. Полное подчинение и поклонение харизматичному лидеру, зависимость от религиозной группы в условиях изоляции от других авторитетов и микроколлективов превращают религиозное мировоззрение в социальный, нравственный и гносеологический идеал, который определяет поведение, мысли и чувства молодого человека. Этими обстоятельствами определяется тот путь к фанатизму, который проходят последователи культов, в прошлом (в своем большинстве) равнодушные к религиозным проблемам. Следствием такой мировоззренческой трансформации становится социальная пассивность.

Социальная пассивность ведет на первый взгляд к необъяснимому факту: последователи кришнаизма рекрутируются из среды неверующей молодежи. Как правило, прежде они не были носителями религиозного сознания, а потому речь идет не о замене христианского мировосприятия неоиндуистским, а скорее о переходе с позиций мировоззренческого индифферентизма на позиции нетрадиционной веры.

Еще сравнительно недавно при описании такой типологической группы, как индифферентные, некоторые советские ученые считали, что «их мировоззрение материалистическое... ни в интеллектуальной, ни в эмоциональной сферах нет элементов религиозности, следовательно, нет и внутренней потребности ни в культовом, ни в некультовом религиозном поведении»⁹. Признание возможности участия в культовых действиях без «внутренней потребности», а только под воздействием внешних обстоятельств, по-видимому, несколько упрощало эту проблему. В.К. Арсёнкин справедливо отмечал, что «за безразличием к религии и атеизму часто стоят колебания между верой и неверием, а иногда завуалированное признание религии. Вот почему так важно проявлять максимум реалистичности, своевременно «улавливать» имеющиеся тенденции»¹⁰.

Именно реалистический подход в оценке мировоззренческого индифферентизма позволяет понять, почему в целом нерелигиозная среда стала питательной

⁸ *Johnson R.* Counter Culture and the Vision of God. Minneapolis, 1971; *Ward H.* Far-out Saints of the Jesus Communes. N.Y., 1972.

⁹ *Калашиников М.Ф., Курочкин П.К.* Формирование научно-материалистического мировоззрения молодежи. М., 1981. С. 28.

¹⁰ *Арсёнкин В.К.* Кризис религиозности и молодежь: методологические аспекты исследования. М., 1984. С. 137–138.

почвой распространения нетрадиционной религиозности, что именно в ней потенциально способно обратиться к вере человека, равнодушного к религии. Анализ мировоззренческих функций нетрадиционной религиозности был бы, безусловно, неполным, если бы игнорировалась специфика тех особых методов религиозного воздействия, которые применяются в культах. Насилие над психикой, «контроль за мыслями», резкая ломка образа жизни, изоляционизм (культи мунистов, кришнаитов, саньясинов и других) представляют собой арсенал таких средств давления на неустоявшуюся личность молодого человека, противиться которому трудно.

Добровольный приход в такую группу – это лишь начало, в котором субъективные побуждения являются доминирующими. В дальнейшем многое в культах происходит вопреки воле молодых людей. Встреча и разговор с ними происходят уже на стадии явного религиозного фанатизма. С целью профилактики и предупреждения нетрадиционной религиозности в условиях советского общества возникала необходимость активнее направлять пропагандистские и воспитательные усилия на категорию мировоззренчески индифферентной молодежи. Вместе с тем требовалось контролировать и пресекать деятельность тех, кто претендовал на роль харизматичных лидеров, кто стремился насильственно, при помощи готовых рецептов уже имеющейся культовой практики на Западе воздействовать на личность молодого человека.

Важно было уже на начальной стадии уметь определять функциональную направленность деятельности нетрадиционных групп и их руководителей. Для этого требовалось, чтобы идеологический актив, все, кто вел воспитательную работу с молодежью, имели информацию о содержании и методах воздействия нетрадиционных религиозных объединений.

Возникает вопрос: почему поиск духовных ценностей, ответов на волнующие молодежь экзистенциальные проблемы не удовлетворялся или удовлетворялся не полностью теми каналами, которые были призваны выполнять эту функцию? Казалось бы, существовали различные серии брошюр, предназначенные для удовлетворения молодежных интересов в сфере философии, этики, психологии, читались специальные курсы лекций, проводились беседы. Однако от них часто веяло формализмом, безапелляционностью, однозначностью суждений, им часто не хватало понимания специфики подростковой психологии сомнения, отказа от готовых рецептов, анализа молодежного негативизма. Цель данных форм общения с молодежью состояла не столько в том, чтобы преподнести истину, правильную сентенцию, сколько в том, чтобы научить мыслить, сформировать потребность в ее поиске. Мыслящий человек, ищущий смысл жизни, способный к диалектической оценке действительности в условиях перестройки второй половины 80-х гг. XX в. и расширяющейся гласности, вряд ли мог стать легкой добычей дешевой сенсации или пассивным созерцателем.

Регулирующая функция нетрадиционной религиозности играет заметную роль для ее последователей, но в то же время именно сквозь ее призму ярко проявляется деление на культы с присущим им всеобъемлющим кодексом регуляции всех сторон жизни и психотерапевтические движения типа

«трансцендентальной медитации», приобщение к которой основано на получении определенных «технических» навыков. Последние легко «уживаются» с традиционными христианскими догматами, современными научными представлениями, образуя своеобразный мировоззренческий калейдоскоп, в то время как сама христианская догматика жестко подчиняет образ мыслей и поведение молодежи.

Регулирующая функция нетрадиционной религиозности особенно жестко проявляет себя в таких культах, как кришнаиты, мунисты, «дети Бога», сатьясины, раджнишисты, и это не зависит от того, является ли культ христианским или индуистским по своему происхождению.

Степень регуляции всех сторон жизни последователей, мера их изолированности от общепринятых норм жизни общества во многом определяются психическим складом личности харизматичного лидера. В то же время не следует преувеличивать его индивидуальность. Восточная система, основанная в прошлом на гуманном идеале взаимоотношений учителя (гуру) и ученика, не имеет аналогий в западном мире. Практически для всех культов сегодня характерны методы превращения молодых людей в роботоподобные существа, трудом которых религиозные культы превращаются в экономически выгодное предприятие. Фактически все формы регулирования нетрадиционной религиозности направлены на превращение человека в социально пассивное существо, активность которого в рамках религиозной организации носит «пневматический» характер.

Регулирующая функция нетрадиционной религиозности наиболее ярко проявляется в деятельности последователей кришнаизма. Поклонение богу Кришне, служение ему объявляются высшей ценностью и смыслом человеческого существования. Кришнаитские религиозные нормы охватывают как сферу культового поведения, так и все формы социального поведения, отношения к семье, быту, удовлетворению физиологических потребностей человека. Часто в советской литературе появлялась критика кришнаизма, исходящая из неприятия их внешнего облика, того, как они питаются, и т.д. Если утверждать, что употребление мяса более полезно, чем строгое вегетарианство, то добиться можно немногого. Значительно важнее в атеистической пропаганде показать ту роль, которую играет вся в комплексе система регулирующих норм и запретов как средство отвлечения человека от общественной и трудовой активности. Социальная доктрина кришнаизма содержит тщательно разработанную систему запретов и правил, регламентирующих поведение молодых последователей и создающих стену отчуждения между религиозной группой и обществом.

Интегрирующая функция религии в ряде случаев способствует сохранению существующей системы общественных отношений. Западное религиоведение, игнорируя иллюзорно-компенсаторную функцию, абсолютизирует интегрирующую функцию, возводя ее в ранг универсального средства обеспечения целостности общества. Применительно к нетрадиционной религиозности вопрос об интегрирующей функции данного явления поставил западное религиоведение в тупик. Возникла дилемма: чем являются культы – средством

интеграции или дезинтеграции общества? Полезен ли данный религиозный феномен и функционально оправдан ли он для буржуазного общества?

Эту проблему активно исследовали в течение 70-х гг. XX в. на основе метода структурно-функционального анализа американские социологи религии Т. Роббинсон и Д. Энтони. Прежде всего они отказались от общепринятого ранее мнения о дезинтегрирующей функции всякого рода внеинституциональной религиозности. По их мнению, нетрадиционная религиозность – это одно из наиболее эффективных средств интеграции в социальной системе. Данный тип веры адаптирует отвергнутую молодежь к господствующим общественным институтам. Примером тому, по их мнению, может служить «революция Иисуса», которая распалась, выполнив свою функцию возвращения «потерянного поколения» в американское «приличное» общество¹¹.

Интегрирующая функция нетрадиционной религиозности в западных условиях проявлялась неоднозначно. Первое ее проявление реализовалось в «регулирующей социализации», т.е. в восстановлении утраченных молодежью норм ценностей и поведения. Второе проявление реализовалось через механизм компенсации «экспрессивных» потребностей молодежи, т.е. негативизм по отношению к обществу постепенно снимался. Третье – перевод остаточных негативистских настроений в тот канал, который не приводит к «опасному конфликту с социальной системой». Деление всех форм нетрадиционной религиозности на адаптивные и маргинальные позволяет привести теоретические постулаты в соответствие с практикой тех культов, в которых существует крайне резкая форма отрицания буржуазного общества. Маргинальные культы выполняют функцию «непрямой адаптации», т.е. социальный протест преобразуется в религиозный, активное неприятие – в пассивное, рациональное несогласие с миром – в иррациональное.

Вопрос о том, до какой степени нетрадиционная религиозность, проповедующая изоляционизм, мистику и иррационализм, является выгодной буржуазному обществу, непрост. Буржуазия как класс заинтересована в воспитании молодых людей как личностей прагматического типа, ориентированных на массовое потребление. Однако сломить социальную активность и превратить молодого человека в винтик социальной системы трудно. Культы в этом смысле становятся «обводным» каналом, средством адаптации, через которое молодежь расстается с политической активностью и постепенно приспосабливается к «нормальной» жизни. В то же время при всем различии политических ориентаций их пределы колеблются от активного антикоммунизма до умеренного, а политические ориентации в целом весьма консервативны. В советской литературе много писалось о тех проявлениях антикоммунизма в культах, которые идут «на экспорт». Однако антикоммунизм и консерватизм прежде всего глубоко проникают в сознание западного молодого верующего, становятся

¹¹ Religious Movements in Contemporary America. Princeton, 1974; The Annual Review of the Social Sciences of Religion. The Hague, 1978. Vol. 2; Sociological Analysis. 1978. № 39; 1981. Vol. 42. № 3; In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America. New Jersey, 1981.

органичной частью его мировоззрения и даже после ухода из культа надолго (а порой навсегда) остаются частью его жизненных установок.

Причина того, что религия в любых своих формах служит опорой западного общества, заключается прежде всего в том, что, иллюзорно восполняя реальные антагонизмы капитализма, она отвлекает человека от борьбы за его фактическое совершенствование. При этом степень влияния религии на общественную жизнь во многом определяется ее исторически сложившейся ролью. Отмечая специфику этой роли в США, советский исследователь Д.Е. Фурман писал, что «прочность идеологической системы проявляется прежде всего в том, как эта система обеспечивает такое идеологическое оформление социальных конфликтов общества, при котором эти конфликты не выходят за рамки основных ценностей данного общества и не приводят к революционной ломке социальных и политических институтов...»¹².

Интегрирующая функция нетрадиционной религиозности в условиях советского общества, в котором господствующим являлось научно-материалистическое мировоззрение, выступает по существу как дезинтегрирующая по отношению к нему. В нетрадиционной религиозности степень дезинтеграции находится в прямой зависимости от эзотерического, замкнутого характера культа. Применительно к личности обнаруживается, что чем сильнее она оказывается вовлеченной в культ, тем глубже пропасть, отделяющая его от общества.

Большинство культовых организаций носят международный характер, имеют свои центры на Западе, что приводит верующих к идентификации прежде всего себя как членов международного культа. Идеи прозелитизма, миссионерства, не знающего границ, почитание харизматического лидера – главы культа как единственного авторитета вступают в сознании верующего в противоречие с понятием государства, конституции, гражданственности.

Вопрос о национальном самосознании тех, кто вступает на путь исповедания кришнаизма, далеко не однозначен. Во внешнем облике кришнаита, его типично индуистских одеждах, ритуальном обривании головы, знаках на лице иногда усматривают публично демонстрируемый разрыв с национальным этносом и бытом. Утверждается, что «обращение к новым религиозным культам требует отрицания ценностей собственной национальной культуры»¹³. Однако это не совсем так. С целью популяризации своих идей кришнаиты ищут исторические параллели развития национальных культур Запада и Востока, спекулируют на определенных периодах увлечения гуманитарной и художественной интеллигенции философскими и религиозными учениями Востока. Без учета конкретной политической, социально-культурной ситуации, например Литвы начала XX в., они зачисляют в разряд последователей индуизма всех тех, кто в недрах индийской религиозно-философской мысли искал пути нравственного

¹² Фурман Д.Е. Религия и социальные конфликты в США. М., 1981. С. 97.

¹³ Наука и религия. 1986. № 12. С. 50.

и социального совершенствования общества (М. Чюрленис, В. Креве и др.). Для создания благоприятного культурного фона распространения индуизма используются и принадлежность литовского языка к индоевропейской группе, и некоторые языковые аналогии.

В попытках интеграции в советскую действительность сторонники новых культов выдвигают лозунги морального совершенствования личности, преодоления негативных явлений пьянства и наркомании, решения экологических проблем посредством индивидуального самоограничения потребления. Все это, как и психотерапевтическое воздействие культовой практики, рассматривается в качестве базы внедрения нетрадиционной религиозности в советском обществе.

Показ дезинтегрирующей роли нетрадиционной религиозности в рамках семьи, трудовых и учебных коллективов, а также обществе в целом являлся одним из действенных аргументов контрпропагандистской работы. Под влиянием западной радиопропаганды, рекламных видеофильмов о культах у определенной части молодежи складывалось представление о том, будто бы западный мир с восторгом и восхищением взирает на их обряды. Вне поля зрения советской молодежи оставалась информация об антикультовом движении на Западе, о прогрессивных общественных деятелях, ученых, журналистах, которые в течение многих лет требуют законодательного запрещения подобных культов. Такая информация была настоятельно необходимой. К числу контрпропагандистских средств относились книги, издававшиеся на Западе противниками культов. В них был собран большой фактический материал о преступной деятельности руководителей культов, их связях с ЦРУ, военно-промышленным комплексом, о насилии над людьми, их психикой и здоровьем.

В связи с тем, что нетрадиционная религиозность активно включает в арсенал средств психофизическое воздействие на личность, возникла проблема ее психотерапевтической функции. Психотерапевтическое воздействие культа как средства смягчения душевного дискомфорта и агрессивности широко рекламировалось западной пропагандой. Среди последователей культа кришнаитов в Советском Союзе тоже можно было услышать аргументы о благотворном психологическом воздействии мантры, вегетарианской пищи, ухода из урбанизированной среды в мир природы и т.д. Выше уже отмечался пагубный характер воздействия культовой практики в целом на личность молодого человека, однако это не снимало проблемы растущей потребности молодежи в квалифицированной психотерапевтической помощи, в создании своеобразной «службы доверия» для нее. Спекуляции всякого рода проходимцев на юношеской беспомощности, инфантилизме, бескомпромиссности могли быть в значительной мере предотвращены при условии, что решением специфически молодежных, психологических проблем занимались бы компетентные органы и специалисты.

Коммуникативная функция нетрадиционной религиозности носит в целом подчиненный характер. Во всех своих проявлениях она содействует спло-

чению общины, чаще всего на негативной основе. Своеобразная круговая порука в сфере морали, совершение противозаконных действий как ритуальных – все это сплачивает членов культа и формирует постоянное ощущение враждебности окружающего мира. Эзотеричность является доминирующим мотивом в оценке себя и религиозной группы. Развивая мысль о необходимости усиления интеграции и связи молодежи не только внутри микрогрупп, но и на уровне общества в целом, необходимо расширять социальные связи молодежи, и даже не столько расширять, сколько углублять их, переходя с формального на действенный реальный уровень.

Анализ социально-психологических функций нетрадиционной религиозности из плоскости теоретической в рассматриваемый период переходил в сферу практической деятельности по атеистическому воспитанию молодежи. Знание конкретного содержания тех социально-психологических функций, которые данный тип религиозности выполняет в советских условиях, позволяло создать определенный мировоззренческий барьер, выработать иммунитет против возможного распространения нетрадиционных культов в молодежной среде.

© Никифорова Б.З., 1989

© Никифорова Б.З., 2009



Религия
и общественно-
политические
процессы

СОЦИАЛЬНЫЙ ПРОГРЕСС И РЕЛИГИЯ^{*1}

Отход от религии значительных масс людей во всем мире является общепризнанным фактом. Даже религиозная литература вынуждена констатировать быстро растущий отход масс от религии. Характеризуя общую тенденцию распространения атеизма во всем мире, французский религиозный философ И. Лепп в своей книге «Психоанализ современного атеизма» писал, что «в настоящее время атеизм широко распространен, он является уделом если не большинства, то по крайней мере значительной части наших современников и имеет тенденцию стать общей нормой общества»¹.

Процесс освобождения широких масс от религии связан с огромными социальными изменениями, которыми характеризуется современный этап человеческой истории. Обретая в ходе социальной борьбы уверенность в своих силах и своем будущем, народные массы все меньше нуждаются в религиозных иллюзиях. Немалое значение в этом процессе имеют великие завоевания науки, культуры, увеличившие в невиданных размерах власть людей над природой, утвердившие силу и могущество человеческого разума. Благодаря выдающимся научным открытиям, расширившим горизонт человеческих знаний, естественно, должно было измениться и отношение к религии, поскольку целые горы фактов, которые прежде истолковывались в духе провиденциализма, сейчас получают научное объяснение.

В многовековой борьбе с религиозным засильем общественная мысль накапливала аргументы против религии, ее постулатов и догм, враждебных творческому разуму, против Церкви как общественного института, тормозящего общественный прогресс. Гениальные мыслители, гуманисты прошлого мечтали о том времени, когда люди освободятся от религиозного гнета.

Марксизм обосновал положение о том, что религия – преходящее явление в истории человечества, анализируя историю развития общества, и этот анализ дает истинное понимание сущности религии. Только знание общих исторических закономерностей возникновения мира религиозных представлений, ре-

^{*1} Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1964. Вып. 4. М., С. 445–453.

¹ *Lepp I.* Psychoanalyse de l'ateisme modern. Paris, 1961. P. 15.

шающей роли общественной практики в их преодолении позволяет правильно ответить на основной вопрос учения о религии – об отношении религиозных явлений к жизни общества. Классики марксизма указали, что человек создает религию, а не религия создает человека. Это исходная точка марксистского учения о религии. Учитывая, что человек, в мыслях которого возникает религия, является существом общественным, то и корни содержания и формы религиозных представлений следует отыскивать в обществе, в реальной жизнедеятельности человека. В религии человек представляет не только себя, но и отражает природу зависимости от объективных сил.

Противники этого взгляда на религию утверждают, что марксизм в своей концепции религии не осознает достаточным образом ценность индивидуальной реализации человеческой свободы, которая якобы связана с религиозной жизнью и религиозным утверждением в мире. Но разве индивидуальная свобода человека должна выражаться только в религиозной форме? Объясняя причины реализации человеческой свободы в религиозной форме, Маркс указывал, что в религиозности поведения человека выражено неудовлетворительное состояние его действительного мира, и его общественного мира в первую очередь. Религиозное мировоззрение человека, возлагающего свои надежды на «другой мир», а не на тот, в котором он живет, пытается разрешить зияющее противоречие между потребностью в счастливой жизни и препятствиями, которые ставит ему действительность. Чем более человек принадлежит Богу, тем меньше он принадлежит себе самому. Индивидуальная свобода определяется общественной свободой, положением человека в системе социальных отношений.

Каждый непредубежденный человек может видеть, что подлинную индивидуальную свободу человек находит не в религиозных утешениях, а в изменении социальных условий, при которых он овладевает экономическими законами и становится наконец субъектом и, более того, господином и повелителем своих общественных отношений.

Под давлением фактов даже некоторые представители конфессиональных кругов признают, что религия не дает ответ на коренные запросы людей. Так, известный левый католик профессор Фукс в одном из своих выступлений сказал, что «...не Церковь, а Маркс и Энгельс возвысили свой голос против самоотчуждения человека капиталистической эксплуатацией. Они познали законы общества и, исходя из этого познания, призвали массы преобразовать общество по-новому и осуществить истинную свободу. Церковные круги называли это самопереоценкой человека. Но они не должны забывать одного: цель марксизма – совершенство человека в обществе, – это растущее братство, о котором речь идет и у Христа. Но Христос не стоял вне общества. Следовательно, его силы никогда не будут действовать в нас по-настоящему, если мы поставим себя вне созидательной борьбы за новое общество, в которой тон задает марксизм».

Вместе с тем задачи атеистического воспитания можно решать тем успешнее, чем скорее удастся избавиться, с одной стороны, от стихийно-фаталистического подхода, от ожидания, будто религия отомрет сама по себе, под влиянием одних объективных факторов. Непременным следствием такого подхода является

равнодушное, примиренческое отношение к религиозным пережиткам. С другой стороны, необходимо избавиться от волюнтаристского, субъективного проектерства, от мнения, что религиозные пережитки исчезнут как по мановению волшебной палочки, если только будет принято то или иное удачное решение или проведен определенный цикл лекций. Преодоление влияния религии – сложный и длительный процесс, требующий глубокого научного объяснения религии, причин ее возникновения и путей отхода от нее народных масс.

Все стороны духовной жизни человека так или иначе были в прошлом связаны с Церковью и религией, при этом религия давала хотя и антинаучное, но определенное, всеохватывающее мировоззрение. Преодоление религии, таким образом, не простое ее отрицание. Это замена антинаучного мировоззрения научным, консервативных традиций – новыми, высвобождение здоровых народных традиций и привычек из религиозной оболочки.

Атеистическая работа может рассчитывать на успех только при условии, если она будет опираться на прочный философский фундамент, если ее содержание, организация, методы и формы будут научно обоснованы.

Для этого необходима глубокая теоретическая разработка актуальных проблем религии и атеизма. В области исторического изучения религии имеется много глубоких работ; что касается изучения современного состояния религии, то здесь еще многое предстоит сделать. Очень важным остается вопрос об исторических и социальных корнях религии в современном обществе. Сюда же относится анализ мотивов обращения к религии современного человека, а также изучение побудительных причин, благодаря которым отдельный индивид и группа отходят от религии.

Между тем у нас еще далеко не преодолены тенденции к «чистой» критике религии безотносительно к задаче позитивной разработки соответствующих проблем. Научный атеизм – не только критика религиозной идеологии, но и позитивная разработка актуальных философских проблем, проблем конкретных социальных отношений, прежде всего проблем человека, таких категорий, как смысл жизни и ее ценность, добро, счастье и т. д. Нельзя не видеть, что поворот к проблемам человека – основа модернизации современной религиозной идеологии. Чтобы успешно бороться с религиозной идеологией, необходимо усилить научную разработку всего комплекса проблем человека, связывая ее с практической борьбой за человека.

Успех атеистической работы в массах во многом зависит от устранения тех социальных и социально-психологических причин, которые поддерживают религиозные взгляды и настроения среди отдельных групп людей. Одной из таких причин часто служит ослабление, неполноценность социальных связей личности. Не случайно религиозные пережитки в настоящее время проявляются больше всего среди домохозяек, пенсионеров, одиноких людей, инвалидов и т. д. Дело в том, что их общественные связи и отношения нередко крайне сужены и ограничены, что приводит к самоощущению неполноценности, к утрате своего подлинного места в жизни, в обществе и при определенных условиях может стать питательной почвой религии. К религии чаще приходят не от споров о

мироздании, а от трудностей, неурядиц, связанных с личным бытием, с нарушением социальных связей. Вот почему важным условием преодоления религиозных пережитков является обогащение социальной и духовной жизни личности, развитие многообразных форм общественной самостоятельности.

Основной ареной, на которой происходит полемика религии и научного мировоззрения, были и остаются истолкование законов социального развития, понимание места и роли человека в обществе. Спор с религией идет прежде всего по нравственным проблемам. Религиозным представлениям о цели и смысле жизни необходимо противопоставлять материалистическое понимание бытия, жизни и ее смысла, счастья, добра, зла и т. д. Только такая позитивная разработка проблем духовной жизни общества являются по-настоящему эффективной критикой религиозной идеологии.

© Окулов А.Ф., 1964

© Окулов А.Ф., 2009

ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ^{*1}

Сегодня никто, видимо, не решится оспаривать необходимость перестройки всей системы атеистического воспитания. Так, как сегодня ведется атеистическая работа, она не только не эффективна, но и сопряжена с серьезными нравственными, духовными и политическими издержками. В связи с этим необходимо переосмысление, необходим пересмотр наших собственных позиций в области теории и практики атеизма.

Перестройка общественного сознания и общественного мнения идет такими темпами, что приходится пересматривать не только давние, но и вчерашние взгляды, положения. Ничего стыдного или удивительного в этом нет. Для ученого куда хуже ломать установившиеся догмы, мешающие трезво, по-новому взглянуть на теорию и практику атеизма, его историю, методы пропаганды, на систему атеистического воспитания.

Для этого необходимо в первую очередь обозначить стереотипы, которые мешают двигаться вперед по пути обновления.

За что же взяться в первую очередь? Во-первых, предстоит критически пересмотреть многие установившиеся в нашей литературе взгляды на религию, оценки религиозного сознания, отношение к верующим. Во-вторых, надо точнее определить отправные теоретические посылки атеизма, его фундаментальные основы, заняться всерьез его историей. Исходя из критического анализа этих двух аспектов, необходимо наметить пути перестройки атеистического воспитания.

Нового теоретического осмысления требует прежде всего сам факт существования религии в обществе. В советский период истории бытовал упрощенный, «однолинейный» взгляд на эволюцию религии. Предполагалось, что ликвидация эксплуатации человека человеком, снятие социальных антагонизмов закономерно и неотвратимо ведут к «углублению кризиса религии», дальнейшему «сужению сферы ее влияния» и в конечном итоге – к ее быстрому отмиранию. При этом умозрительная схема – победа социализма означает становление «общества массового атеизма» и преодоление религии – подменяла научный анализ конкретных процес-

^{*1} Публикуется по: На пути к свободе совести. / сост. Абдулгани А., Вацловас А., свящ., Антонов А.В., Бессмертный А.Р., Борисов А., свящ. М., 1989. С. 19–28.

сов развития общества во всей их противоречивости и сложности, осмысление изменений религии в новых исторических условиях, реального хода секуляризации, не исключающего попятные движения, появление новых ситуаций и т. д.

Подобная схема в тот же период во многом отражала общее состояние общественных наук. Ни одна из общественных дисциплин не касалась религии, ее роли и функций в обществе. Она как бы не существовала для социологов и политологов, правоведов и экономистов или существовала в качестве незначительной величины, которой можно пренебречь из-за ее малой роли, становящейся к тому же все короче, меньше и приближающейся в результате к нулю. Ни в одной солидной монографии, посвященной разработке теории социализма – социально-экономических, политических, духовных сторон его жизни и развития, – нельзя обнаружить упоминания о религии в условиях социализма. Словно бы Церковь вообще не существует в обществе, словно бы религиозный феномен в условиях социализма может представлять лишь сугубо узкий интерес для профессиональных «атеистов». Во многих работах, посвященных общественному сознанию, его религиозный вариант начисто отсутствует, а некоторые авторы придерживались точки зрения, согласно которой формы сознания при социализме просто-напросто не существует, потому что существовать ее не должно.

Сложилась упрощенная схема, поверхностно и абстрактно трактующая такую сложную проблему, как «социализм и религия»: первый уничтожает вторую. В результате все свелось к вопросу, почему в социалистическом обществе еще существует религия, когда по всем теоретическим выкладкам ей положено умереть. Отсюда всего один шаг до распространенного стереотипа: религия – это искажение «нормального» общественного сознания при социализме, причины живучести религиозных предрассудков следует искать в числе недостатков общественно-экономического, культурного развития, нарушений права и морали, социальной справедливости, в идеологических диверсиях из-за рубежа, в негативной деятельности Церкви и ее служителей.

Согласно этому стереотипу, само существование религии в нашем обществе – свидетельство некоего отклонения от нормы, симптом патологии, заболевания общественного организма. Тем самым она ставилась в ряд с такими социальными нарушениями, как пьянство, преступность, наркомания, коррупция. А отношение к ним однозначное и отрицательное – искоренять всеми силами! Получается, что само существование религии как бы компрометирует социализм, что нельзя спокойно относиться к этому «злу». Отсюда возмущение по поводу всякой попытки взглянуть на религию как-то иначе, чем под углом зрения ее «разоблачения», «преодоления», «примиренчества», от которых мы по сей день не устаем предостерегать кадры организаторов атеистического воспитания. Отсюда и призывы – «исправлять недостатки», «улучшать», «повышать действенность и бдительность» и т. п. Если социализм до тех пор не может считаться «окончательным», пока не одержана полная победа над религией, то тем самым успехи социализма напрямую связывались с падением религиозного влияния, уменьшением числа верующих.

Реально для верующих победа социализма означала крушение их веры. Тогда зачем быть активным в труде, в общественной жизни, если это приближает «атеистический социализм»?

Ясно, что подобное «идеологическое обеспечение», противопоставляя «хороших атеистов» «плохим верующим», мешало на деле единству борьбы за идеалы социализма, демобилизуя и отталкивая значительные слои общества.

Противопоставление верующих и неверующих, оценка религиозного фактора только как негативного, тормозящего имели свои печальные результаты. Получалось так: все, что порождает религию в советском обществе – отсталое сознание, мелкобуржуазная психология, бюрократизм, национализм и прочее, – религией же поддерживается и питается. Будучи «опиумом для народа» и потому всегда реакционной силой, тормозящей движение общества вперед, религия однозначно, в силу своей неизменной «реакционной сущности», якобы сеет среди своих приверженцев только лишь социальный пессимизм и пассивность. Получалось, что религия, вне зависимости от конкретной социально-политической позиции той или иной Церкви, религиозной организации, не только чужда, но и враждебна социализму, его социальным идеалам и политике, его образу жизни и нравственности.

Не только смешно, но и безграмотно видеть в религии чуть ли не главный тормоз развития общества. Теперь ошибочность подобного рода суждений очевидна. Видеть в религии, одном из надстроечных явлений, корень социального зла – значит впадать в идеалистическую односторонность. Марксизм покончил с этой иллюзией: религия не причина мирской ограниченности, а фактор ее закрепления, ее проявление – об этом писал еще Карл Маркс.

Подлинные причины социальной пассивности уходят на уровень базисных отношений, деформированных в годы культа личности и времен застоя. Огромные массы народа были отторгнуты от живого дела, отчуждены от социальной деятельности, в которой они могли быть полезны обществу. Это отчуждение нанесло гигантские, неизмеримые потери нравственности, духовности народа. Здесь корни и массового пьянства, и социальной апатии, и наркомании. В нем причины «ухода во внутреннюю эмиграцию», в религиозность, принимающие подчас весьма причудливые формы. А еще чаще это – духовное прозябание. Религия действительно связана с проблемой социальной активности, но вопрос в том, что в этой связке зависимое звено, а что – главное, определяющее.

Существующий стереотип атеистического мышления вполне соответствовал духу тех времен, когда массовое сознание было настроено на достижение быстрых результатов – будь то построение нового общества или преобразование природы. Всюду ждали чуда... В биологии Лысенко обещал полный переворот, изобилие сельскохозяйственных продуктов. У атеистического воспитания были свои «лысенки», превращавшие по мановению волшебной палочки верующих в неверующих. То были рьяные «сокрушители веры». Они рассматривали религию как классово чуждое явление, доставшееся по наследству от «проклятого прошлого», от мира, заслужившего, чтобы его разрушили до основания как «пережиток капитализма», внушающий альтернативные социализму духовные, нравственные, политические ценности и идеалы. Новое общество, как полагали, религию не по-

рождает и в услугах религии не нуждается. А если она еще существует, то, значит, «не досмотрели», «не придали должного значения». Надо навалиться на религию всем миром. И навалились...

Известно, что массовый террор сталинских времен коснулся и Церкви, верующих. Не обошел он и многих атеистов – коса косила без разбора. Давление на Церковь ослабло лишь в годы Великой Отечественной войны. Но в 1960-х гг. в партии возобладали идеологический и политический волюнтаризм – мы готовились совершить решительный скачок к коммунизму. Ясно, что религиозному фактору места в обществе не оставалось, и в ход пошло административное давление. В конце 50-х – начале 60-х гг. XX в. под любыми предлогами и даже без них закрывались церкви, мечети, молитвенные дома, снимались с регистрации религиозные объединения. Все это породило ответную реакцию – усилило религиозный фанатизм и экстремизм. За период с 1950 по 1964 г. в среднем ежегодно закрывали до 420 православных церквей (для сравнения: с 1965 по 1974 г. – по 48, с 1975 по 1987 г. – по 22).

Все эти годы наша пропаганда ориентировалась на демонстрацию вреда религии. Ей ставили в вину и ущерб, причиняемый обществу массовыми прогулами и пьянками во время церковных праздников, и то, что религия как антинаучное мировоззрение «затемняет», «отравляет» (а то и «растлеивает») сознание советских людей, мешая их активному участию в общественном производстве, в социальной жизни вообще.

По этой причине верующих, например, не считали передовиками производства, когда они того заслуживали. Если же признавали их ударный труд, то с оговоркой: в той или иной степени им-де удалось освободиться от религиозных пут и предрассудков. Такая пропаганда вызывала негативную реакцию у тех, которые видели, кто и как относится к труду на производстве. Все это сеяло недоверие к атеистической пропаганде, вызывало негативные сдвиги в общественном сознании.

Вред религии виделся в том, что она – единственная публично, с амвонов проповедуемая «буржуазная идеология», почему-то допущенная в нашем монолитно идейном обществе. Однако почему же «буржуазная»? Ведь религиозное мировоззрение сформировалось задолго до рождения мира капитализма. Потому что она досталась нам в наследство от царизма? Или потому, что порой буржуазные политики используют религию в целях, враждебных социализму?

Но такие государственные институты, как армия, суд, или такие сферы общественной жизни, как право, мораль, тоже достались нам по наследству от старого общества. Мы изменили их содержание, но как социальные феномены они сохранились и даже упрочились. Что же касается конкретных политических целей, которым в те или иные периоды истории служила Церковь, то и надо рассматривать их конкретно. Если внимательно приглядеться к реальной политической действительности, то можно обнаружить не только клерикальный антикоммунизм, но и участие клириков в антиимпериалистической борьбе за социальное и национальное освобождение народов Латинской Америки, многих стран Востока. Известно, что многие деятели Церкви были среди активных борцов за ядерное разоружение, они поддерживали лозунги и цели, объективно работавшие на социализм. То же можно сказать и о выступлениях Церкви за чистоту окру-

жающей среды, за прогресс и демократию. Возникает резонный вопрос: можно ли оценить такого рода деятельность как вредную, противоречащую интересам мира, социализма? Думается, правильная оценка роли религии в современном сложном мире вообще не может быть дана в плоскости альтернативы: полезна или вредна она для общества.

Как показывает повседневная политическая практика, религия используется в разных целях. Но в целом она отнюдь не враждебна ни нашему строю, ни общественным устремлениям. Мало того, она может оказывать и (оглянитесь вокруг, посмотрите на реальности сегодняшних дел!) практически оказывает поддержку внутренней и внешней политике государства. Не говоря уже о духовных нравственных сферах, где религия традиционно сильна. Разве некоторые нормы морали, проповедуемые с амвона, не смыкаются с теми, которые мы стремимся воспитать в людях? Служители Церкви, как и атеисты, борются с пьянством и наркоманией, с преступностью и алкоголизмом, с распущенностью нравов.

Решительно выступая против любого рода попыток использовать религию в интересах, враждебных обществу, личности человека, мы не должны сводить религию только к такой ее ипостаси, не должны отрицать за ней определенные позитивные функции в жизни общества. У нашего общества и у Церкви цели едины! Реальная обстановка в стране показывает, что атеисты проигрывают, отказываясь от помощи и поддержки духовенства разных конфессий в нравственном воспитании, не учитывая основы общечеловеческой морали, которая закреплена в догматах многих религий благодаря восприятию ими тысячелетних традиций развития мировой культуры.

Понятно, что перемены в понимании сути и смысла атеизма, отношения к религии трудны и не могут быть восприняты мгновенно. Мы, к сожалению, привыкли к давним, но оттого не ставших истинными стереотипам мышления. Отказаться от них порой равноценно тому, что признать напрасными, бессмысленными все усилия предыдущего этапа общественной жизни. Все мы жили внутри определенного социального организма, испытывали примерно сходные чувства к религии, к Церкви. Но сама жизнь переменилась, стиль нового мышления требует отказа от устарелых догм, обветшалых стереотипов, пересмотра того, что вчера казалось незыблемым, фундаментальным. И чем скорее мы пойдем на этот пересмотр, тем успешнее будет атеистическая работа.

Переосмысление должно коснуться не только отношения к религии, оно существенным образом затрагивает и наши взгляды на сам атеизм, и укоренившееся, кажущееся ныне само собой разумеющимся представление о том, что в духовной жизни общества противостоят две силы – атеизм и религия. Убывает одно, прибывает другое... Но вдумаясь, что же это за атеизм, который представляет некий символ веры, противостоящий религии? Некий заменитель религии, «антирелигия»? Не от такого ли атеизма предостерегали классики марксизма, когда писали, что атеизм, живущий лишь отрицанием религии, сам еще остается в рамках религиозного сознания, противопоставляя религиозной нетерпимости нетерпимость атеистическую и т.д.? Когда это так, то сам атеизм превращается в некое подобие веры. Так нужен ли нам атеизм, обретший свойства религиозного мировоззрения?

Очевидно, само установившееся в прошлые годы понимание атеизма содержало определенный пробел, какую-то неточность. Думается, что атеизм как теория был в значительной степени деформирован, искажен, его подлинно марксистский смысл частично утрачен и заменен «упрощенным» вариантом, более напоминающим атеизм домарковского периода развития философии. Задача состоит, в частности, и в том, чтобы снять эту деформацию, очистить атеизм от вульгаризаторства, от чуждых марксистскому атеизму наслоений и восстановить его подлинно марксистский смысл.

Несколько слов в этой связи об истории атеизма. Первоначально атеизм представлял собой отрицание богов, что и заложено в его названии. Как голое отрицание веры в Бога безбожие – тоже вера. Пусть в иные ценности, но все же вера, т. е. одна из форм религиозного сознания. Многие полагают, что отличие марксистского атеизма от предшествующего состоит в том, что марксизм не только отрицает Бога, но и утверждает на его место человека. Формулировка взята из ранних рукописей К. Маркса (1844 г.), и долгое время эта точка зрения приписывалась ему, а следовательно, и марксизму. Считалось, что марксизм ставит на место Бога человека, утверждая тем самым гуманизм. На самом же деле такое утверждение абсолютно неверно. К. Маркс в данном случае говорил не о своей позиции, а о позиции Л. Фейербаха, который полагал, что отрицание религии и есть то средство, тот рычаг, с помощью которого можно добиться «утверждения человека», торжества гуманизма. Освобождение человека такой атеизм осуществляет в сфере теории, изменения взглядов. Марксизм же находит иной путь к достижению этой цели – путь революционной перестройки самой общественной жизни посредством отрицания не Бога, а частной собственности на средства производства. На место теоретического гуманизма феербаховского атеизма был бы поставлен практический гуманизм Марковского коммунизма.

Отмирание религии в марксистском понимании лежит в той же исторической перспективе, что и отмирание государства, всей сферы политической жизни. Политика государства в отношении Церкви – это не «атеизм в действии», она не выводится непосредственно из понимания религии марксистской общественной наукой. Декрет (1918) об отделении Церкви от государства и школы от Церкви не был объявлением войны на уничтожение, он определил условия сосуществования религии с государством. Атеистическая пропаганда была подчинена задаче разорвать связь религиозных организаций с эксплуататорскими классами, пробудить массы от «религиозной спячки», заинтересовать сознательным отношением к религии.

Такова подлинно научная точка зрения на атеизм, его сущность, его роль в обществе. По-видимому, она самым серьезным образом отличается от понимания атеизма, который исповедовался в течение многих лет. В 20-е гг. XX в. произошел отход от его марксистского понимания, возвращение к феербаховскому, а по сути дела – к вульгарному пониманию. Атеизм был уложен в рамки «теории» обострения классовой борьбы по мере продвижения по пути к победе социализма. Можно сослаться на высказывания Л. Троцкого, И. Сталина, Н. Бухарина, а за ними Ем. Ярославского и др., у которых марксистская мысль о том, что атеизм в конце концов станет привычной нормой мышления человека эпохи коммунизма,

была подменена другой: атеизм должен бороться с религией как классово чуждым явлением. В те годы с их нетерпеливым ожиданием чуда, мировой революции, наступления эры коммунизма сместились многие понятия и акценты в понимании развития общества. Казалось, надо лишь надавить плечом, чуть поднажать – и с капитализмом будет покончено даже не к концу XX в., а к концу 20-х гг., а с ним вместе, конечно, будет покончено и с религией.

Психология Пролеткульта, немедленных, решительных действий возобладала не только в антирелигиозной практике, но и в теории атеизма. Концепция обострения классовой борьбы в период построения социализма, разработанная и проводимая в жизнь Сталиным, сказалась не только на отношении к Церкви, религии, верующим, но и на самом атеизме, его понимании. Мировоззренческое противостояние направлялось в русло политической конфронтации. Нам предстоит очистить атеизм от вульгарных наслоений и искажений, вернуть ему подлинно марксистское содержание. Задача эта трудная, но ее необходимо решить. От переосмысления ставшего привычным понятия атеизма во многом зависят и организация атеистического воспитания, разные аспекты этой деятельности.

При этом необходимо переосмысление практических установок, реорганизация атеистической работы.

Установка на быстрое «изживание» религии оказалась неверной теоретически и бессмысленной практически, более того – вредной. Мы осознали, наконец, что религия относится к тому разряду социальных явлений, которые будут сопутствовать нам в перестройке общества на началах подлинной демократии и гласности. Мы обязаны осознать, что религия и Церковь будут спутниками нашей жизни длительное время, что отношение к ним надо менять – и не в угоду нынешней моде, как думают многие. Мы должны относиться к религии и Церкви достаточно трезво, рассматривая их в ряду надстроечных явлений над социалистическим базисом. Среди этих явлений есть такие, какие мы сегодня стремимся использовать, укрепить, развивать. Так, мы хотим создать правовое государство, укрепляя право, правосознание. Мы хотим улучшить работу правоохранительных органов. Ведем перестройку и в армии, укрепляя обороноспособность страны.

При всем этом необходим также благожелательный диалог с верующими и Церковью. Тот диалог, который был начат, по существу, Декретом об отделении Церкви от государства и школы от Церкви. Требуется пересмотра под этим углом зрения история Церкви в России, история самого атеизма в стране после Октября. Надо проанализировать и оценить с новых позиций взаимоотношения общества с верующими, государства с Церковью, надо, чтобы у верующих не было оснований обвинять атеистов в косности и бездушии, в догматизме и нетерпимости.

Вспомним недавнюю ситуацию, связанную с празднованием 1000-летия православия на Руси (крещения Руси). Некоторые «атеисты» выражали возмущение тем, что, по их понятиям, узкоцерковный юбилей отмечается как событие, имеющее большое общественно-политическое и историко-культурное значение. Они усмотрели в этом уступку Церкви, «заигрывание с религией», потворство клиру.

На самом деле мы не закрываем глаза на глубокие мировоззренческие различия между марксизмом и религией, не исключаем ее критику с научных позиций.

Она предполагает идейную борьбу, понимаемую как честное сопоставление духовных идеалов и ценностей. Борьбу, в которой ни одна из сторон не должна априори претендовать на монопольное обладание истиной.

В реальной жизни у верующих и атеистов так много общих дел, общих целей и задач, что разъединять силы не только бессмысленно, но и вредно. Перестройка практической организации всей атеистической работы должна идти именно по линии объединения сил атеистов и верующих, консолидации общества для решения социальных, экономических и политических задач. Этому же, очевидно, должна соответствовать и реформа законодательства о религии и культах.

Это третье направление перестройки атеистической деятельности не легче, а, может быть, труднее двух первых. Но и здесь нам следует идти решительно вперед, ломая установившиеся догмы, приемы пропаганды и формы организации.

© Гараджа В.И., 1989

© Гараджа В.И., 2009

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ДИАЛОГА МАРКСИСТОВ И ХРИСТИАН^{*1}

В свете официальных заявлений Ватикана в 60-х гг. стало несомненным, что Католическая Церковь пытается проводить новую линию по отношению к рабочему движению и марксизму. Понтификат Иоанна XXIII (1958–1963) явился в этом отношении поворотным моментом. Американский иезуит, руководитель кафедры философии в Бостонском колледже заявил: «Иоанн XXIII открыл окна, и свежий воздух ворвался в Ватикан»¹. Католическое понимание диалога было сформулировано в энциклике «Пацием ин террис» («Мир на земле») Иоанна XXIII и «Экклезиам суам» («Церковь свою...») Павла VI, а также в пастырской конституции «Гаудиум эт спес» («Радость и надежда»).

Комментируя упомянутую пастырскую конституцию, кардинал Кениг, председатель Секретариата по делам неверующих, сказал, что «Папа Иоанн разрушил стену, изолирующую Церковь от мира, и вступил в диалог со светским миром... Церковь отказывается от позиции борьбы, сопротивления и враждебности и становится просто собеседником»².

Первая энциклика Павла VI – «Экклезиам суам» была названа «Большой хартией» диалога³. В ней говорится: «Церковь должна вступить в диалог с обществом, в котором она существует; для этого она должна стать церковью слова, письменных посланий, дискуссий... Прежде чем мы приведем мир к вере, и именно для того, чтобы привести его к ней, надо приблизиться к нему и говорить с ним... было бы прекрасно, если бы диалог наш ничем не ограничивался и не преследовал собственной выгоды».

Подчеркивая переломное значение в истории Церкви приведенных выше авторитетных высказываний, нельзя, однако, обойти молчанием их негативные моменты. Католицизм, как и всякая идеология, провозглашает монолитность своей доктрины,

^{*1} Публикуется по: Вопросы научного атеизма. 1975. Вып. 18. С. 283–296.

¹ From Dialogue to Epilogue. Nijhof-Haaga, 1968. S. 61.

² Od Syllabusa do dialogu. Warszawa, 1972. S. 274.

³ Так назвал энциклику генерал «Общества Иисуса» П. Аруппе в интервью, данном в июне 1965 г.: «Павел VI перечисляет в своем документе три возможные позиции Церкви по отношению к миру: 1) позиция “гетто” – убежища в ризнице; 2) позиция проклятия и приближения к миру лишь с целью заклеить его; 3) позиция диалога. Папа считает, что позиция диалога и есть та позиция, которая лучше всего выражает отношения между Церковью и миром» (см.: Od Syllabusa do dialogu. S. 146).

поэтому вполне законно встает вопрос, каким образом сочетаются декларации о диалоге, любви, справедливости, авторитете истины с некоторыми тезисами веры, о которых «Пакс»³ посчитал нужным напомнить именно в контексте диалога⁴. Имеются в виду следующие тезисы: «Те, которые ответили на любовь и милосердие Бога, будут жить вечно, а те, которые до самой смерти отказывались от них, будут обречены на никогда не потухающий огонь»; «грех первородный, как и природа человеческая, передается при рождении, а не путем подражания и является собственным грехом каждого».

Предоставляя католическим философам согласовывать подобные тезисы с идеалами диалога и помня о противоречивости христианских позиций, необходимо, однако, прежде всего признать значимость того сдвига в позиции Церкви, самый факт ее вступления на путь диалога. Но этот сдвиг можно было понять и оценить только в свете общих проблем современного мира.

Еще в годы фашистской оккупации польские коммунисты активно начали сотрудничать с верующими, вписав вместе с католиками важную страницу в историю национально-освободительной борьбы. Развитие диалога марксистов и христиан благоприятствовало изменению социальных позиций определенных кругов в христианских Церквях, оказало влияние на процесс модернизации их идеологии.

Прогрессивные христианские деятели признают справедливой марксистскую критику буржуазного общества и стремятся отмежевать религию от капитализма. Многие «левые» католики утверждают, что Марксова критика религии как союзницы эксплуататорских классов совершенно правильна по отношению к христианству минувших веков, когда оно было «искаженным». К «истинному» же христианству эта критика, по их мнению, не относится. В свете так называемой теологии революции, одним из представителей которой является протестантский теолог Доротея Зелле, образовалась группа людей, придерживающихся прогрессивных взглядов и стремящихся к открытой и решительной реполитизации Евангелия. По мнению Д. Зелле, «Иисус Христос выдвинул конкретную политическую программу, выступал против богатства, против войн, в защиту бедности... Раз люди не могут жить по-человечески в нечеловеческих условиях, – в условиях, которые порождают и делают возможными войны, голод, отчужденный труд, значит, должна быть уничтожена капиталистическая система. Сотрудничество с этой системой – грех, равно как и уклонение от борьбы с механизмами, при помощи которых эта система подчиняет людей своим законам. Аскетизм, уход от мира, так же как и движение протеста в стиле хиппи или Герберта Маркузе, представляют собой... пожалуй, лишь индивидуальное бегство от социального отсутствия

³ Пакс (лат. *pax* – мир) – организация прогрессивных католиков-мирян в Польше, выступающих за участие верующих в строительстве социализма.

⁴ Имеется в виду сборник документов «Wiara katolicka w dialogu» (Пак. 1970. S. 17–19), который открывается «Символом веры» Папы Павла VI. Иногда епископаты отдельных стран вопреки выше названным декларациям Папы и собора открыто тормозят диалог. В связи с критикой французским епископатом журнала «Темуаньяж кретьен» за поощрение диалога главный редактор этого издания Ж. Монтарон заявил: «Иерархия может прервать диалог, который начался на страницах “Темуаньяж кретьен”, но ничто не остановит диалога, постоянно идущего на заводах, фабриках, в учебных заведениях. Никакие запреты не способны снять проблему диалога с повестки дня» (см.: *Temoignage chretien*. 1965. № 1022. P. 8).

свободы и отражают в корне неправильные взгляды»³. Следовательно, отмежевание от капитализма становится для христиан все более актуальным.

В такой обстановке встреча и диалог с марксистами оказывались необходимыми для Церкви, открывали путь к ее адаптации к современному миру. Так, главный редактор польского католического журнала «Вензь» («Связь») Тадеуш Мазовецкий писал, что диалог христиан с неверующими «выражает сегодня прежде всего великий поворот христианства к современности. Именно он и внушает самые глубокие размышления и выдвигает самые важные проблемы и трудности; ибо в нем наиболее ярко отражается конфронтация христианства с современным миром»⁴.

Конкретизация политики диалога в условиях Польши позволяла говорить о его высшем этапе и более творческом характере. «Основой сотрудничества и диалога католиков с марксистами может быть, во-первых, признание общих, хотя и по-разному мировоззренчески мотивированных гуманистических ценностей и социально-политических стремлений... Во-вторых, признание существенных познавательных и социальных ценностей, вытекающих из диалога и взаимного сотрудничества. Ибо ведение диалога дает шансы открытия новых ценностей и постановки вопросов, которые в условиях взаимной изоляции оставались бы незатронутыми... Диалог дает шансы для лучшего понимания расхождений между обеими сторонами и понимание кажущихся расхождений от существенных, тех, которые вытекают из социально-исторических наслоений и имеют акцидентальный характер, от глубоких и принципиальных расхождений; следовательно, диалог дает возможность определить те сферы, в которых возможно сотрудничество, и отличить их от тех сфер, в которых может быть только сопоставление и борьба взглядов»⁵.

Реакция католиков на общественное положение христианства в Польше дифференцирована, и, видимо, социологические исследования могли бы более конкретно выяснить, каково отношение разных групп прихожан к «великому перелому», связанному со II Ватиканским собором.

Рассмотрим прежде всего, как менялось отношение верующих к социализму. Приведем только одно, но особенно любопытное высказывание. Отвергая «неопозитивистскую» формулу одобрения этого строя как определенного фактического состояния, польский католический теолог Я. Заблоцкий писал, что оно является недостаточным, ибо безразличие по отношению к строю «тождественно безразличию» по отношению к человеку, и утверждал, что «в новом положительном аспекте встает вопрос взаимоотношений между Церковью и государством. Организация прогресса жизни на земле – это задача государства; однако Церковь, действуя “на другой волне”, может и должна стать его ценным союзником. Выполняя дело евангелизации, которое является ее подлинным призванием, Церковь может одновременно внести серьезный и важный вклад в строительство нового мира – мира, который стал бы сознательно созданным царством человека, “освящая и поднимая человеческое достоинство, наполняя будничную работу глубоким смыслом и особенным значени-

³ Człowiek i światopogląd. 1973. № 1. S. 27.

⁴ Mazowiecki T. Rozdroża i wartości. Biblioteka «Więzi». Kraków, 1970. S. 75.

⁵ Ярошевский М. Личность и общество. М., 1973. С. 491–492.

ем” (“Гаудиум эт спес”)... Я думаю, что Церковь в Польше, выполняя присущие ей религиозные и нравственно-воспитательные задачи, будет сознательно оказывать все больше поддержки всестороннему развитию национальной жизни, руководствуясь идеями Павла VI, высказанными в его энциклике “Популорум прогрессіо” (“Прогресс народов”)⁶. Следует добавить: Церкви приходилось это сделать, в противном случае она бы потеряла большинство верующих. От ее позиций зависело многое, прежде всего форма религиозной жизни, отношения между Церковью и государством и, следовательно, взаимоотношения между верующими и неверующими.

О значении диалога в Польше говорилось в выступлениях руководящих деятелей Ватикана⁵. Польские же католические деятели (например, А. Тжегорчик) признавали, что их вклад в разработку диалога и его пропаганду во всем мире недостаточен.

Возникал вопрос: в какой степени руководители Церкви в Польше способствовали сосуществованию верующих и неверующих в государстве? Как они выполняли рекомендации Собора и двух пап, призывавших развивать диалог с неверующими и вовлекать католиков в конкретную работу в обществе? Было понятно, что декларации о диалоге и даже попытки вести его со стороны католических идеологов останутся бесплодными, если церковное руководство будет одновременно подрывать его новыми притязаниями политического характера, если оно будет действовать вразрез с благородными лозунгами служения человеку, любви к ближнему и т. п.

Эти гипертрофированные устремления польского епископата вызывали протест даже у видных католических деятелей. Так, Т. Мазовецкий писал о новой интеграции «более тонкого характера», стремящейся «обеспечить верность Церкви и нормам христианства путем организационного подчинения мирской деятельности христиан, а не через позитивное развитие христианского сознания»⁷.

Прав был Я. Заблоцкий, писавший: «Церковь должна избегать связываться с какими бы то ни было политическими силами оппозиционного характера. Следует помнить, что такие предложения многократно делал ей раньше и продолжает делать сейчас антикоммунизм, не только классический, стремящийся вернуть историю к прежним режимам, но и более новый, прибегающий к более тонким методам»⁸.

Отказ от предложений участвовать в оппозиции и тем более отказ от какой-либо формы собственной оппозиционной деятельности являлся в условиях Польши того времени не только элементарным требованием гражданственности, но и необходимым условием диалога.

В тех условиях диалог стал одной из характерных черт эпохи. Для Церкви он представлял собой основную форму адаптации к новым условиям, а также способ пропаганды, используя который католицизм стремился извлечь для себя реальную пользу.

⁶ *Zablocki J.* Na polskim skrzyżowaniu dróg. Warszawa, 1972. S. 422, 407, 426.

⁵ Кардинал Кениг в интервью, данном польскому журналу «Chrzescijanin w swiecie» (1972. № 19. S. 3–4), сказал: «Человек, человеческая природа, мир на свете, законы и тому подобные вопросы связывают нас с неверующими... Результаты диалога с атеистами в Польше могут иметь весьма существенное значение и за пределами Польши».

⁷ *Mazowiecki T.* Rozdroża I wartosci. S. 88.

⁸ *Zablocki J.* Na polskim skrzyżowaniu dróg. S. 440.

Необходимо отметить, что в обширной католической литературе, посвященной диалогу, преобладали произвольные формулировки, ведущие к чрезвычайной многозначности. Порой могло даже создаться впечатление, что некоторым церковным кругам выгодна эта неточность понятий, что они стремятся лишь к созданию выгодного им климата, определенной фразеологии, а не к достижению конкретных результатов.

Существует много определений диалога, но поражает, как правило, их неконкретность и связанный с ней формализм. Диалог определяют порой как беседу двух человек, занимающихся сопоставлением противоположных видов мышления⁹, или же как дискуссию между двумя сторонами, стремящимися открыть истину и «любящими» друг друга, когда речь идет об экуменическом диалоге¹⁰.

Официальный документ Ватикана по вопросу диалога – изданная в 1968 г. Секретариатом Ватикана по делам неверующих специальная инструкция «Диалог с неверующими» – весьма абстрактен: «Вообще говоря, диалогом считается любая форма встречи или общения между людьми, группами или обществами с целью лучше понять истину или улучшить отношения между людьми в атмосфере искренности, уважения и взаимного доверия»¹¹.

Существенными, однако, не только социально, но и методологически являлись исторически классовые исходные определения. Мы здесь подчеркиваем высказанную уже выше в связи с критикой различных точек зрения уверенность в том, что диалог христиан и марксистов представляет собой новое явление. Следует напомнить, что и католики отмечают переломный характер диалога, называя его новой формой отношения к миру, в корне отличной от позиции изоляции и анафем («Экклезиам суам»), формой преодоления стены, отделявшей прежде Церковь от мира. Этот диалог можно было понять как форму адаптации христианства к условиям современной цивилизации, в том числе как поиск предварительного соглашения с социалистическим миром.

С марксистской точки зрения не было смысла говорить о диалоге и вступать в него, если собеседник стоял на враждебных, антикоммунистических позициях, ибо тогда это политическая борьба. Поэтому необходимо было не формальное определение диалога, а по существу, т. е. с позиций исторического классового подхода. С этой точки зрения следовало выявить этапы диалога и развитие его в определенном направлении, которое в церковной литературе формулируется или в слишком общем виде, или нереалистично.

Диалог, который широко развивался, можно было определить как политический: его сутью являлось сотрудничество или по меньшей мере политическое соглашение по таким вопросам, как мир, разоружение, развитие народов, социальная справедливость. Большинство верующих занимали в этих вопросах позицию, которая, несмотря на порой слишком общий характер, заслуживала уважения, совпадала с целями рабочего движения. Подлинный диалог со стороны христиан начинается лишь тогда, когда они переходят на общедемократические позиции.

⁹ *Gottier M.-M.* Chrétiens et marxistes: Dialog avec Roger Garaudy. Jeneve, 1967. P. 29.

¹⁰ *Wiara katolicka w dialogu.* S. 129.

¹¹ *Ibid.*

Применение понятия «диалог» для обозначения более ранних исторических явлений, видимо, ошибочно (разумеется, за исключением некоторых актов, действий и даже течений, предшествовавших современному диалогу)^{*6}. В исторической перспективе и содержательных определениях диалог со стороны христиан вырисовывается как приспособительная акция Церкви в ответ на развитие рабочего движения, на коренные сдвиги, происшедшие в современном мире. В этом плане диалог является показателем общественного положения религии, ее неавтономности и исторической слабости.

Диалог, который предлагали марксисты, – нечто другое: это диалог, вытекающий из исторической уверенности в силе социализма, он является приглашением к совместному строительству нового мира. Признавая равенство участников такого диалога и даже стремясь укрепить общественную значимость этого равенства, марксисты вступали в диалог с убеждением, что историческая и фактическая правда на их стороне. Поэтому диалог трактовался ими как призыв ко всем людям доброй воли признать универсальную важность политического освобождения из-под власти капитала, признать общие ценности подлинного гуманизма, который осуществляется прежде всего путем построения социалистического общества.

В этой связи было важно стремление христиан отмежеваться от прежней активной защиты капитализма. Данный вопрос сложен также и теоретически, поскольку порой декларации и даже намерения расходятся с практической деятельностью; кроме того, она совершается иногда с ложным сознанием. Во всяком случае коллизии, возникающие в диалоге, сохраняют и даже подчеркивают противоречия мировоззрений.

Диалог выдвигает также интересные теоретико-методологические проблемы. Политический диалог, о котором шла речь до сих пор, можно назвать с точки зрения историко-философской перспективы и определенной динамики, которую диктует развитие международных отношений и отношений между рабочим движением и христианством, первым этапом диалога.

Второй его этап, характерный, например, для общества в Польше того времени, можно было назвать гуманистическим диалогом: его предметом являлся в первую очередь человек и велся он между людьми с социалистическими общественными взглядами. Необходимо было уловить общую, доминирующую тенденцию, которая представлялась следующим образом: только в условиях формирования действительно гуманистического содружества можно говорить о гуманистическом диалоге, направленном на развитие человека. Это уже не только диалог в области политики в рамках общедемократической программы, но и диалог внутри социалистического политического содружества.

Идея гомоцентризма, которую развивал теолог Я. Заблоцкий, явилась результатом предыдущего и проявлением нового этапа диалога (дело не только во временной очередности, но и в уровне интенсивности). О том, что в силу этого совершается принципиальный, исторический сдвиг, свидетельствует сама терминология и ее философское значение: долгий путь от теоцентризма и теоцентриче-

^{*6} В Польше начинателем диалога был расстрелянный фашистами Хенрик Дембинский, один из основателей вильнюсской газеты «Попросту». В странах Западной Европы – главным образом Эмманюэль Мунье, формировавший свои взгляды уже после войны и в значительной степени на основе польского опыта (см.: Wicz. 1972. № 12).

ского интегрального гуманизма Жака Маритена до гомоцентризма Заблоцкого мог быть пройден только благодаря идеологическому усилию. Размышляя над эволюцией социального учения Церкви, Заблоцкий писал: «Если попытаться самое существенное в этой эволюции выразить в одной, наиболее характерной, синтетической идее, я бы не побоялся сказать, что этой идеей является все более укореняющаяся идея гомоцентризма... его можно бы противопоставить своеобразному “экклезио-центризму”, который неоднократно проявлялся в истории. Он означает тенденцию выдвигать на первое место не земные интересы Церкви как института, а благо людей, воспринимаемых как личности... Существует и другое значение, в котором мы можем говорить о гомоцентризме. Он означает постепенное перемещение центра тяжести в доктрине с “безликого”, “естественного” порядка вещей на человека как на “вершину и центр” всех вещей. В энцикликах, посвященных социальным проблемам, поражает эволюция формулировок, подчеркивающих все более последовательный характер персоналистских тенденций»¹².

Не вступая в полемику с идеей гомоцентризма и с вышеизложенным ее содержанием, отметим лишь позицию польского епископата в отношении важного аспекта гомоцентризма. Католическая иерархия Польши не только отстает от развития современной христианской мысли, но и не учитывает реалистические высказывания идеологов Ватикана. Церковь в Польше представляла собой в этом смысле парадоксальное явление: она то умышленно тормозила диалог, то делала его невозможным. К тормозящим факторам следует отнести не только некоторые проявления политической инициативы епископата, но и своеобразное стремление к институционализации религии, что, впрочем, подвергалось критике и в среде католических идеологов.

Другой аспект гомоцентризма – это прямой результат социалистических сдвигов, с католической же стороны – это заслуга верующих, которые связывали христианскую и социалистическую мотивацию деятельности во имя человека как высшей ценности. В плане указанных сдвигов возникла и получила возможность развиваться идея гомоцентризма. Одновременно открылись большие возможности для того, чтобы начать диалог, который стал бы не только примечательным явлением, единовременным мероприятием, но и реальной действительностью, возникшей именно в условиях социалистической Польши как образец отношений и диалога между христианами и марксистами. Именно к такому диалогу можно с полным основанием отнести те прекрасные лозунги, которые до сего времени лишь провозглашались.

«Прозрачность общественных отношений» (К. Маркс), преодоление классовых барьеров между людьми создают отношения одного человека к другому как к личности, а не как к объекту угнетения. Только в мире, где не существует отчуждения, в полной мере станет возможной взаимная любовь к ближнему не как односторонняя форма подчинения или милости, милосердия, не как сублимация, являющаяся результатом репрессии, не как утопическая мечта, родившаяся наперекор действительности. Это будет взаимная любовь, вытекающая из сознания взаимной ценности и взаимной свободы. Но будет ли эта любовь носить христианский характер?

¹² *Zabłocki J.* Na polskim skrzyżowaniu dróg. S. 278–282.

Наконец, третий этап диалога, видимо, можно назвать «диалогом истины». Предметом его становятся онтологические и антропологические проблемы, изучаемые в дискуссии научного характера.

В условиях 60–70-х гг. XX в. перспективы диалога в большой мере определялись стратегией социалистических государств и международного коммунистического движения. Церковь до некоторой степени вынуждена была принять политику диалога, эволюционируя под влиянием социалистического мира и марксистских идей. Со стороны Церкви диалог начинали прежде всего «левые» христиане, при этом не только рядовые верующие, но часто священники и даже теологи.

Наиболее важным в диалоге, который в то время велся во Франции, Италии, Испании и других странах, являлось политическое объединение христиан и марксистов против войны, капитализма и неоколониализма. Это был как бы диалог о правах человека, можно сказать, диалог первого этапа соглашения. В условиях социализма речь уже шла о диалоге высшего этапа – диалоге совместного строительства социалистического общества. Если большинство польских католиков заявляли, что вера не мешает им участвовать в строительстве социализма, а некоторые даже утверждали, что она является фактором, инспирирующим общественные преобразования, что она призывает к созданию лучшей жизни на земле, то они должны были своим общественным поведением доказать, что так и есть в действительности. С идеологической точки зрения это благоприятные для пропаганды научного мировоззрения ситуации: заинтересованность верующих в социалистических преобразованиях все более широко проникает в их убеждения.

Большинство верующих понимают религию как свое частное дело. Поэтому политика диалога, проводившаяся по отношению к некоторым кругам католиков-интеллектуалов и определенной части интеллигенции, совпадала с целями социалистического государства и соответствовала принципам марксизма, лежащим в основе социальных преобразований в Польше.

Проявившимся в 70-х гг. характерным признаком диалога в Польше было то, что марксисты стремились придать ему максимально ясные черты и цели. Отвергая ревизионизм и эклектические тенденции некоторых бывших марксистов, таких как Гароди, которые, с одной стороны, кокетничали с католицизмом, с другой – впадали в «левацкое» сектантство маоистского толка, коммунисты заявляли своим партнерам, что их конечная цель – убедить в правде, которая может быть только одна. Марксисты были готовы дискутировать по философским проблемам человека и мира. Этот диалог мог быть интересным и плодотворным, однако лишь при условии, что он ведется с четко определенных позиций с теми, кто на практике одобряет политику государства по принципиальным общественно-экономическим и международным вопросам. Опыт Польши показывает, что это были правильные принципы и их могло принять подавляющее большинство католиков.

ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ НА РУБЕЖЕ III ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ*¹

В гуманитарной мысли широкое распространение получил термин «осевое время» (он встречается еще у Гегеля), которым Карл Ясперс обозначил период с IV в. до н.э. по III в. н.э., когда, по его мнению, закладывалась матрица европейской культуры. И хотя в ее истории можно выделить различные периоды (Средневековье, Возрождение, Реформация, Просвещение), принципиальная типология оставалась неизменной, обеспечив выдающиеся научные и технические достижения техногенной, или христианской цивилизации. Сегодня, однако, сами основания континентальной («фаустовой») культуры подвергаются растущему сомнению. Причины очевидны – это так называемые глобальные проблемы, поставившие под угрозу будущее всего человечества. Конкретными свидетельствами могут служить пересмотр традиционных просветительских концепций, бурный расцвет социально-пессимистических, антисциентистских и технофобских доктрин, поиски нового типа рациональности, развитие синергетики и популярность идей космизма, равно как и распространение различных квазирелигиозных (подобно религиям «Нового века»), иррационалистических и оккультных учений.

Разумеется, формирование нового планетарного мировоззрения предполагает переосмысление традиционных взглядов – как современных, так и высказанных в прошлом. Можно указать на обостренный интерес к средневековым мистикам, к религиозно- нравственному наследию стран Востока и т. п. В русле этой тенденции и лежит интересующая нас проблема. В самом деле, какова судьба христианских ценностей, сохраняют ли они прежнее доминирующее положение или постепенно растворяются в формах светской культуры, как об этом уверенно заявляли критики религии? Может быть, дело идет к особому компромиссу, преодолевающему вековое противостояние атеизма и веры в Бога? Нетрудно видеть, что это крайне многогранная тема, и сегодня можно высказать лишь некоторые общие догадки.

Прежде всего выясним, что следует подразумевать под «христианскими ценностями». Ответ кажется простым: это совокупность моральных предписаний и заповедей, провозглашенных Иисусом Христом. Но имеется одна тонкость. Под-

*¹ Публикуется по: Диспут: Историко-философский, религиозноведческий журнал. 1992. Январь–март. С. 7–20.

линные взгляды того или иного мыслителя и содержание, которое им приписывается впоследствии, совпадают далеко не всегда. Последнее во многом зависит от общего социально-идеологического контекста, в котором они оцениваются. Примером могут служить хотя бы воззрения Н. Макиавелли и Ф. Ницше, исходный пафос и суть которых были заметно искажены позднейшими интерпретаторами. Это относится и к «священным» источникам религиозных доктрин, в том числе и христианства. Вспомним Л. Фейербаха: «Каждая эпоха вычитывает из Библии лишь себя самое, каждая эпоха имеет свою собственную самодельную Библию». Так, содержание Священного Писания весьма неодинаково толкуется католиками, протестантами и православными авторитетами, не говоря уже о многочисленных сектах, ересь, согласиях. Сбрасывать со счета такие разночтения не следует, поскольку они конкретно показывают, как учение Христа «вписывалось» в систему культуры прошлого, и тем самым помогают предвидеть его судьбу в будущем.

Здесь поучительно напомнить одну мысль Энгельса, о которой намеренно забывали идеологи большевистского атеизма. Он писал о создателе Откровения Иоанна Богослова: «Вот так мало сознавал наш автор в 69 г. христианского летоисчисления, что он представитель совершенно новой фазы развития религии, фазы, которой предстояло стать одним из революционнейших элементов в духовной истории человечества». Попробуем разобраться, в чем же заключался этот «революционнейший элемент».

Наряду с буддизмом и исламом христианство относится к мировым религиям, поскольку оно обращается ко всем людям и народам, независимо от их племенной, национальной, профессиональной и социальной принадлежности: «Нет ни эллина, ни иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3, 11). Такому призыву соответствует и особое представление о Боге, существенно отличающееся от ветхозаветного. Иудейский Яхве «велик и страшен», он беспредельно жесток и в утверждении своего превосходства над другими богами, и в защите «избранного» народа; это Господь, непроницаемый для человеческих чувств и переживаний. Он пребывает в бесконечных далях. Показательна сцена заключения «завета» Бога с евреями на горе Синай: оно совершается через «посредника» Моисея; в блеске молний и грохоте грома Яхве всходит на дымящуюся и колеблющуюся гору и предупреждает: «Сойди и подтверди народу, чтобы он не прорывался к Господу видеть его и чтобы не пали многие из него» (Исх. 19, 21). Так что поклонение Яхве – прежде всего плод страха: «Когда я в страхе, на Тебя я уповаю» (Пс. 55, 4).

Напротив, Христос – человек во всем совершенстве человеческого, полный сострадания к людям и добровольно принявший на себя невыносимые муки. «Се, Человек», – торжественно скажет прокуратор Пилат, не склонный к сентиментальности. Сын Божий постоянно среди людей, он обычно обращается не к народу, к толпе, а прежде всего к отдельному человеку, к его нравственному чувству и совести: «Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божьем» (1Кор. 7, 23). Таким образом, ветхозаветный закон, нарушение которого влекло неминуемое наказание, сменяется моральным кодексом, вызывающим к способности личности делать собственный выбор, каждый раз поступать самостоятельно и от-

ветственно. Иными словами, в Новом завете выявляется особый глубинный слой самосознания и мотивации поведения, который фиксируется в таких понятиях, как «истина», «совесть», «личность» и т. д. Именно в этом и состоял «революционный» смысл Христа, знаменовавшего «прогресс в сознании свободы» (Гегель).

Как известно, изначально присутствовавший в проповеди Христа бунтарский акцент на приоритете «внутреннего человека» был серьезно деформирован, после того как христианство стало государственной религией Римской империи и институтизировалось в многоступенчатую церковную иерархию. И хотя никогда не прекращались попытки реанимировать «неповрежденную апостольскую веру», казенное церковное вероучение все более превращалось в жесткую доктрину, враждебную всякому свободомыслию и веротерпимости. Каковы же причины и механизм такой деформации?

Христианские ценности означали вызов господствовавшим нравам: в них с трудом угадывались земные корни, и в массовом сознании они воспринимались как заповеди «не от мира сего», как «дар небес», имеющий не человеческое, а божественное происхождение. Таков взгляд на христианство «изнутри», характерный для его последователей и проповедников. По-другому к религии подходит философия, которая критически, так сказать, со стороны анализирует отдельные формы культуры, выявляет «предельные» основания различных познавательных актов и видов деятельности. Способна ли она предложить какое-то объяснение сути евангельской морали?

Вспомним особую социально-психологическую атмосферу, которая царила в диаспоре на заре христианства. То было состояние массовой деморализации, отчаяния, краха надежд на способность людей своими силами покончить с владычеством Рима, который в одинаковом бесправии уравнивал все племена и народы, независимо от их происхождения, языка, традиций, культуры. И это неизбежно рождало ощущение общности представителей «низших слоев» империи, особого равенства всех людей, которое коренится в глубинных, мистических пластах социального бытия и открывается лишь взгляду, очищенному от земных, «греховных» забот и вожделений.

Подобные умонастроения первоначально возникали спонтанно, в форме экстатических упований, переживаний, пророчеств, «темных» суеверий и т. п. Однако для того, чтобы новое мировоззрение получило заверченный вид и смогло стать компонентом культуры, устойчивым и способным к исторической трансляции, оно должно было выступить в концептуальной, «цивилизованной» форме – в виде цельной семиотической системы со своими символами, знаками, категориальным аппаратом и логическими связками. Это, таким образом, уже не «Бог Авраама, Исаака и Иакова», а «бог философов» (Б. Паскаль), не собственно религия, а ее теоретическое обоснование – теология. Она и была создана поколениями выдающихся богословов в процессе коренной переработки наследия античной философии (прежде всего воззрений стоиков) и монотеистического иудаизма.

В этом однако, выявляется одно противоречие. С одной стороны, учение Христа, несомненно, впитало в себя конкретно-исторический опыт массового сознания, чем и объяснялось его растущее влияние. Но почему уже многие века оно остается

стержнем континентальной культуры в целом, что обеспечило выживаемость христианских ценностей в отдельные и весьма различные периоды европейской истории? Речь, одним словом, должна идти не просто о нравственно-психологическом, а о социально-онтологическом базисе евангельской морали. В конце концов, это вопрос о природе того глубинного (и не всегда осознаваемого) пласта человеческого бытия, который по-разному фиксировался в различных, кажущихся порой несовместимыми, философских и теологических доктринах. Здесь полезно напомнить о взглядах И. Канта, которые в философском осмыслении человеческого существования означали перелом, по-своему сопоставимый с тем, который в истории религии осуществил Христос.

Кант отвергал господствовавшие тогда натуралистические представления о человеке как «венце» развития природы, который выделяется специфическими «естественными» способностями, например, жадой познания. По Канту человек одновременно принадлежит двум принципиально различным сферам: миру естественных, чувственно воспринимаемых явлений (феноменов), где господствуют природные зависимости (прежде всего принцип причинности), и миру надэмпирическому, интеллигибельному, в котором человек выступает уже как «ноумен» (вещь в себе), как свободное моральное существо. Таким образом, сущность человека оказывается расколотой на две противостоящие в одновременно тесно связанные сферы, между которыми в повседневной жизни постоянно проявляется напряженность. Невольно напрашивается сравнение с христианским представлением о человеке, объединившем в себе бренное тело с бессмертной душой, «внешнего человека», принадлежащего к миру «дольному», и «внутреннего человека», представляющего мир «горний», равно как и мысль о неизбежности «борения» этих двух субстанций. Сходство, действительно, налицо, но с весьма существенной оговоркой.

Кант следует не логике теологического мышления, ориентированного на обоснование богоподобности «сотворенного» человека. Он стремится «в пределах разума» объяснить и согласовать житейские реалии, противоречивость которых, по его мнению, очевидна, она выражается в уникальности человека как существа одновременно и естественно-природного, и духовно-морального. Он рассуждает так. Повседневная жизнь человека на каждом шагу подчиняется природным закономерностям. Однако они не могут до конца объяснить его сущности, поскольку человек постоянно выступает как носитель особого духовного мира и в своем поведении следует зову идеалов и ценностей, которые эмпирически обнаружить невозможно. Наиболее очевидным и неоспоримым свидетельством существования ноуменального мира для Канта служат факты проявления морального сознания и поведения, т. е. поступки, совершенные по «зову совести», по «велению долга», а не по соображениям непосредственной пользы и выгоды. Дело в том, что они никак не поддаются объяснению в рамках природных закономерностей, поскольку в них отсутствуют «предшествующие причины»: эти мотивации идут как бы от самого человека, однозначно обнаруживая существование некоего трансцендентного мира, немыслимого без допущения внутренней свободы и самосознания личности.

Каково же взаимоотношение этих двух начал, каким «надо быть, чтобы быть человеком» (напомним, что ответ на этот вопрос Кант считал первостепенной задачей философии)? Мнение Канта однозначно: истинная сущность человека раскрывается в неумеренном мире, в практической реализации своего духовно-морального долга. Если человек не способен выйти за рамки природных зависимостей, то он, по Канту, не личность, а «незначительное существо, имеющее ценность, одинаковую с другими животными». Нетрудно увидеть принципиальную близость такой позиции взглядам Христа, настойчиво подчеркивавшего приоритет «внутреннего человека», «свободы», «духа»: «Стойте в свободе, которую даровал нам Христос...» (Гал. 5, 1); «Господь есть Дух; а где Дух Господень, там свобода» (2Кор. 3, 17) и т.п.

Кант не одинок в своем исследовательском пафосе. Несложно убедиться в том, что ключевыми, наиболее сокровенными для истории культуры были именно размышления о духовной природе личности, о месте и предназначении индивида во Вселенной. Можно вспомнить хотя бы о проблеме свободы воли человека, которая составляла центр богословских споров и в V в. (Аврелий Августин против Пелагия), и в XVI в. (Эразм против Лютера), и уже в наше столетие (неоортодоксия против либерального христианства). Эти проблемы были центральными уже для немецкой классической философии и, тем более, для мировоззренческих баталий XX в. (экзистенциализм, персонализм), обративших особое внимание на антропологическое измерение человеческого бытия.

Чем же объясняется неизменная актуальность подобной темы, вечность мучительных раздумий над судьбой человека? Можно думать, что они в конечном счете восходят к трагической, неустранимой коллизии бессмертности человеческого рода – с одной стороны, и скоротечности жизни составляющих его индивидов – с другой.

История человечества – результат деятельности множества индивидов. Напрашивается поэтическое сравнение с цветущими коралловыми островами, созданными мириадами умерших организмов: точно так же приходят и уходят поколения людей, но продукты их труда образуют «вторую природу», которая обеспечивает воспроизводство человеческого рода и непрерывность его истории.

Ясно, что уже первобытный род представлял собой не просто отдельных индивидов, наделенных сознанием и волей, а специфическое внеприродное образование. С одной стороны, он не мог воспроизводиться естественным путем, вне активной преобразующей деятельности людей. С другой, результатом такой деятельности было существование цельного общественного организма, развивавшегося по своим законам, которые диктовались потребностями его выживания. Иными словами, в результате «опредмечивания» трудовой деятельности индивидов возникала особая реальность – сфера «культуры», в которой проявлялись качественно новые связи и отношения, их можно назвать внеприродными, общественными, даже сверхъестественными. Возникшая совокупная культура, «вторая природа» обрела независимость от индивидов;

она составляла как необходимую предпосылку их деятельности, так и определяла ее характер. Тем самым создавалась социальная среда, господствовавшая над волей и поведением индивидов, даже если они не осознавали этого факта. Именно это качество внеприродности, надындивидуальности социальной среды и составляет онтологическую основу того, что Кант назвал интеллигибельным миром. А его «человек», «ноумен» – это общественный человек, одновременно и продукт, и творец истории.

На эти процессы можно посмотреть и в другом, антропологическом разрезе.

В материальной сфере историческая преемственность осуществляется без особых проблем: каждое новое поколение автоматически наследует уже созданные продукты культуры, не задумываясь об их конкретных создателях. В духовной же сфере по мере роста ментальности (как индивидуальной, так и общественной) этот процесс принимал все более драматическую форму. Как известно, деятельность человека носит целеполагающий характер, он всегда реализует некоторый «проект». Напомним известное марксово сопоставление труда пчелы с трудом архитектора, который заранее представляет себе его результат в идеальном виде. Каков же характер этих целей?

Организация общества гомеостатична, она создается общественно-целесообразной деятельностью отдельных людей, не предполагающей какого-то предела его существования. Тем самым выявляется существенное обстоятельство. Социально-эффективная (т.е. обеспечивающая преемственность и непрерывность человеческой истории) деятельность возможна лишь в том случае, если ее мотивы выходят за рамки кругозора и забот человека как случайного смертного существа, одухотворяются представлением о себе как необходимом звене, творце бессмертного человечества. Это достигается путем трансцендирования, т.е. признания некоей «иной» реальности, ценностей, идеалов, «превосходящих» интересы и заботы конечного индивида и составляющих его «конечную заботу» (*Ultimate Concern*, по выражению П. Тиллиха).

Марксистская традиция уделяла главное внимание социологическому подходу к религии. По-своему он правомерен: Человек – существо общественное, и только в обществе он может формироваться и обособляться. Но у каждого индивида неповторимая судьба, с историей человечества не соизмеримая и не совпадающая. Да, сознание носит социальный характер, однако оно всегда проявляется в сознании индивидуальном, и размышления о собственном предназначении в истории составляют его решающий пафос, определяют то, что обычно обозначают словом «духовность». Правомерно полагать, что именно здесь, в тайниках самосознания человека, а не в обезличенных потребностях общественно-исторического процесса и следует искать разгадку интересующей нас проблемы.

При этом, разумеется, не следует обособлять, а тем более противопоставлять общественный и личностный аспекты человеческого существования. Их правомерно рассматривать по принципу «дополнительности», как две стороны одной и той же медали: сами потребности развития человеческого рода требуют решения проблемы конечного и бесконечного, создания неких меха-

низмов, способных заделать мучительные разрывы, образующиеся в сознании человека как «синтеза времени и вечности» (С. Кьеркегор).

Эту задачу, как говорилось выше, невозможно решить, не формулируя некие вневременные ценности, нормы, заповеди, не вводя в ткань культуры понятия Абсолюта, ощущения вечности. В этом и состоит основная функция духовной культуры, которая обеспечивает преемственность и надежное воспроизводство живого, личностного опыта человечества. И прав был мудрый М.М. Пришвин: «Культура – это связь людей, а цивилизация – связь вещей». Можно предложить и поэтический образ: «...Не город Рим стоит среди веков, / А место человека во Вселенной...» (О. Мандельштам).

Поиски вечного в преходящем, абсолютного – в относительном, бесконечного – в конечном, общечеловеческого – в индивидуальном, – таково предназначение и высшая задача культуры, и эти поиски по-разному осуществляются в ее отдельных формах, в различных видах сознания. К ним можно отнести понятие идеала, вечной красоты, будущего счастья всего человечества, «верности отеческим гробам», «патриотизма» и т.д. Таков ведущий мотив искусства. Снова вспомним М.М. Пришвина: «В основе творчества символа заключена вера, что личность есть проявление существа мирового». А творчество писатель определял как «жизнь, пробивающую себе путь к вечности».

Одним словом, вырисовывается впечатляющая картина: поколения мыслителей и художников предлагают различные учения, категории, образы, позволяющие воспроизвести прежний опыт в качестве живой пульсирующей точки сознания личности, отделенной от них столетиями.

Отсюда напрашивается важное соображение: религиозное миропонимание, равно как и евангельское моральное кредо, исходящее из представления о едином Боге, – один из возможных способов решения этой фундаментальной проблемы, которая по своей онтологической сути, по близости к самым основам человеческого существования лежит несравненно глубже распрей атеистов и теистов.

Означает ли признание трансцендентного, внеприродного мира апологию религии или, по меньшей мере, христианства? Отнюдь нет. Уже отмечалось, что теизм – лишь один из сформировавшихся в культуре путей реализации главного предназначения духовной культуры, а понятие «Бог» – одно из обозначений потустороннего, «высшего» мира. В других учениях он может фигурировать как «ноуменальный мир» (вспомним И. Канта), «абсолют» (Р. Эмерсон), «абсолютный дух» (Г. Гегель), «воля» (А. Шопенгауэр), «жизненный поток» (А. Бергсон), «царство» (Д. Сантаяна) и т. д.

При всем различии этих концепций, с онтологической точки зрения они равнозначны как попытки выявления специфики качества «социальности», конкретных форм, организации и путей становления человеческой культуры. В конце концов, аналогичную логику исследования мы обнаруживаем и у «воинствующего атеиста» по имени Карл Маркс. Фундаментальным тезисом его политэкономической доктрины является понимание товара как вещи «чувственно-сверхчувственной», или «общественной», т.е. такой, которая наря-

ду с природными обладает социальными, эмпирически не фиксируемыми свойствами. Вследствие этого – и Маркс подробно исследует такое превращение – в глазах людей социальные характеристики неизбежно выступают как свойства сверхъестественные, а их носители – как одаренные собственной волей и душой фетиши. При этом, как известно, Маркс постоянно иллюстрирует свою концепцию «товарного фетишизма» ссылками на религиозное мироощущение.

Уникальным механизмом саморегуляции общества является мораль – характерное проявление «ноуменального» мира. Это вовсе не договор смысленных интеллигентов о правилах «цивилизованного» поведения. Ее предписания вобрали в себя универсальный общественно-исторический опыт, фиксируя неотъемлемые условия воспроизводства и саморазвития общества как цельного организма. История – результат деятельности множества людей, преследующих собственные цели. По аналогии можно сказать, что мораль воплощает цели развития *Homo sapiens* в целом, выраженные в виде конкретных норм, апеллирующих к нравственному сознанию внутренне свободной личности.

Отсюда и бросающаяся в глаза «непрактичность» морали, принципиально не связывающей нравственный выбор с достижением какой-либо выгоды. Сфера «должного» (а она по определению не может совпадать с «сущим») выражает идеал человеческого рода как такового, служит своеобразным индикатором меры соответствия поступков индивида интересам развития человечества в масштабе всей истории, с позиции его будущего и исторического предназначения.

Особый взгляд *sub specia aeternitatis* («с точки зрения вечности»), возвышающийся над конечными житейскими ситуациями и воспринимающий человеческое существование в ценностном измерении, в его «пределе», и есть то, что мы называем мировоззрением. Это взгляд на мир, брошенный из некоей точки, где совершается акт морального самоопределения. В зависимости от эпохи, от историко-культурных традиций, от меры развитости личностного начала результат может быть разным. На определенном этапе истории (он продолжается и сейчас) такой поиск чаще всего завершается апелляцией к «небесной» опеке, к Богу. В других случаях, все более характерных по мере развития культуры, – к иным, уже секулярным идеалам и ценностям. Но «язык» системы – теологической, философской, этической или эстетической – это духовное оборудование, особые координаты, которые позволяют человеку отыскать собственное место в безбрежном пространстве культуры. Именно в способности выходить за рамки конечных, «ограниченных» ситуаций, «жить в ритме тысячелетий» (французский философ Г. Башляр) проявляется величие и свобода человеческого духа.

Таковы, возможно, и поучительные, но все же косвенные соображения относительно судей христианских ценностей. Настало время прямо поставить этот вопрос.

Сегодня все мы испытываем безжалостные мировоззренческие перегрузки, ощущаем себя в эпицентре глобальных процессов, покушающихся на казалось бы незыблемые истины, прежде всего на представление о бесконечности земного существования человечества, которое до сих пор питало все формы культуры, в том числе и религиозную. Сегодня уже мало кто

сомневается в том, что европейская цивилизация привела людской род на грань катастрофы. «Нет разумности в поведении человечества, – заявлял, например, известный ученый, академик Н. Амосов. – Погибнет оно, не успев переселиться на другую, еще чистую планету». Причину он видит в «творческом разуме», который, «подняв человека над животными, ослепив его магией величия», грозит стать средством к самоуничтожению. Подобные апокалиптические сюжеты, подкрепленные убедительными расчетами серьезных ученых, звучат все громче.

Тем самым надвигается ситуация, заставляющая вспомнить о времени двухтысячелетней давности. Тогда в разрывах имперской мысли Христу удалось разглядеть глубинные пласты человеческого бытия, специфически отразившиеся в евангельских ценностях. Но эти ценности были предложены человечеству слишком «рано», они все более ассимилировались казенной идеологией, воспроизводившей корыстные социально-классовые интересы. Однако вектор становления гуманитарной мысли, обусловленный разрушением сословно-корпоративных зависимостей, образованием гражданских обществ, развитием независимого предпринимательства и в результате – расцветом личностного самосознания, выдвигал на первый план проблему духовной свободы, на которую Христос первым дал популярный ответ.

Ныне многое возвращается на круги своя: человечество вызвано на очную ставку со своей судьбой, ему предстоит срочно отчитываться в том, как оно понимает и практически реализует свое космическое предназначение. Это неминуемо ведет к переосмыслению ключевых устоев европейской («фаустовой») культурной традиции: культа рационализма, инструментальной эффективности науки и техники, захватнической стратегии в отношении природы, богатства которой расценивались как неограниченные. Этот перечень можно продолжить, но, наверное, проще сказать так: человечество подошло к такому моменту, когда его самосознание не может ограничиться абсолютизацией земного опыта «овладения» природой, представлениями о «разуме», «свободе», игнорирующими общий космический процесс.

Речь идет о необходимости прорыва на качественно иной уровень, о серии «сумасшедших» идей, бросающих вызов прежней традиции, о признании невозполнимой роли внеразумного и ненаучного знаний. Образ человека – «властина Вселенной» должен уступить место другому, более скромному образу (вероятно, он принадлежит Уильяму Джемсу): люди – всего-навсего мыши, живущие в гигантской библиотеке; они в минимальной мере приобщены к ее тайнам, а потому нелепо выдавать за универсальную мудрость ограниченную земную сноровку.

Так, материализм исходит из представления о вечности существования материи и о разуме – как продукте ее эволюции. С точки зрения житейского, впрочем и научного, опыта такое представление кажется естественным, единственно приемлемым. Однако давно возникла и иная («идеалистическая», «религиозная») традиция. Скажем, для В.С. Соловьева загадкой являлся не «вечный или божественный мир»: такой мир «как безусловная норма представ-

ляется логически необходимым для разума», как нечто нормальное, безусловно должное. Загадка в другом, как из нее возникает случайное, условное, необязательное, а именно – природа, мир, который нам дан фактически, и условием такого выведения служит человек, «вместе и божество и ничтожество».

Велико искушение объявить это проповедью сугубо христианской доктрины и, может быть, даже продуктом антинаучного подхода. Но разумнее спросить: разве вечность материальной Вселенной легче понять, чем вечность реальности духовной? А что сказать о тех новейших космогонических концепциях, которые настаивают на мгновенном взрыве, обратном возникновении материального космоса в некоей точке? Исключает ли очевидная непонятность такого факта «альтернативный» вариант возникновения «фактической реальности» из вечного Духа – однократного по-христиански или многократного по-индуистски – в соответствии с «днями» и «ночами» Брахмы. Вспомним слова Духа из «Фауста» Гете: «Так на ставке проходящих веков / Тку я живую одежду богов».

Может быть, уже сегодня кто-то может предложить ответ, навечно предопределяющий все размышления на этот счет?

На мой взгляд, будущее принадлежит мироощущению, которое получило название «космизм». Оно рассматривает человечество как закономерную ступень, высшую точку космической эволюции, как кристаллизацию творческих сил Природы (или Бога – в данном случае это несущественно), как бы допустившей в лице человека возможность постичь ее сокровенные тайны.

Психотерапевтическая функция такой идеи очевидна. Понятие «живого» космоса, а человека как необходимого звена его развития – привлекательный путь решения экзистенциальных тревог. К тому же здесь угадывается объяснение того, что мы назвали качеством культуры, «социальности». Духовные силы человека, мораль, религия, личность, свобода и т. п. – не продукт случайного сцепления обстоятельств на планете, затерявшейся в безднах галактики, а обнаружение «мировой души», «космического Разума», проявление необходимых, но скрытых механизмов, приводящих в движение земную цивилизацию, примиряющих временное и вечное, относительное и абсолютное, посюстороннее и трансцендентное.

Можно возразить: все это фантазии, навеянные современными глобальными тревогами, принуждающими всех людей осознать общественность своей судьбы. Нет, дело обстоит сложнее. Если внимательно присмотреться к истории человеческой мысли, то трудно отделаться от впечатления, что именно идеи космизма, включенности человечества в контекст развития универсума составляли подлинный нерв духовной культуры. В таком случае перечень имен нельзя ограничить В.И. Вернадским, П. Тейаром де Шарденом, К.Э. Циолковским, Н.Ф. Федоровым, Н.А. Умовым и другими признанными защитниками этого учения. В него правомерно включить Платона и средневековых мистиков, концепции витализма и пантеизма, «врожденные идеи» Р. Декарта и «жизненный поток» А. Бергсона. Впрочем, список этот бесконечен, тем более, если выйти за рамки европоцентристских амбиций.

Сходные идеи высказывают известные современники. Философ М.К. Мамардашвили писал: «Личность – это форма и способ бытия. Я бы сказал так, что личность – это “крупная мысль природы”. Самонастраиваемость ее проявлений не зависит от всезнания или каких-либо высших ориентиров... Феномен личности не менее таинственен, чем, например, такие великие находки эволюции, как лист растения, локаторное устройство у летучих мышей, глаз человека, копыто у лошади, или такие формы в технике и общественной жизни, как колесо, архитектурный свод, нация и национальный язык, правовое общественное сознание, крестьянская семья и т.п.» По мнению академика В.В. Раушенбаха, человек, которым владеет религиозное чувство, «не просто допускает существование внелогического знания, а убежден в его первостепенной важности», а поэтому «человечеству нужно целостное мировоззрение, в фундаменте которого лежит как научная картина мира, так и ненаучное (внелогическое, образное) восприятие его». Напомню и высказывание академика А.Д. Сахарова: «Я не могу представить себе Вселенную и человеческую жизнь без какого-либо осмысляющего их начала, без источника духовной “теплоты”, лежащего вне материи и ее законов. Вероятно, такое чувство можно назвать религиозным». Можно также сослаться на предложенную академиком Н.Н. Моисеевым концепцию «универсального эволюционизма». Одна из ее центральных идей заключается в следующем: «В процессе собственной эволюции суперсистема “Вселенная” обрела с помощью человека (в частности) способность не только познавать себя, но и направлять свое развитие так, чтобы компенсировать или ослабить возможные дестабилизирующие факторы».

Таковы некоторые соображения, которые, как мне представляется, помогают яснее увидеть вероятные судьбы христианских ценностей. Несправедливо было бы расценить их как попытку подменить науку религией, а достоверные данные – фантастическими представлениями. Речь идет о другом – о выработке мировоззрения, а оно определяется не одной наукой, а всем историческим опытом, который доступен человечеству. И он подсказывает ошибочность абсолютного противопоставления религии и атеизма, которое объясняется прежде всего причинами политического характера – стремлением навязать идеологический авторитаризм, оправдывающий тот или иной социальный строй.

В этом грядущем планетарном мировоззрении свое законное место найдет богатейшее духовное наследие, созданное величайшими теологами, философами, естествоиспытателями, каждый из которых внес свой неповторимый вклад в решение «вечных» загадок человеческого бытия. Среди них Платон и Аристотель, Аврелий Августин и Фома Аквинский, Ньютон и Дарвин, Кант и Гегель. Среди них следует назвать и Маркса, только подлинного, очищенного от бесцеремонной сталинской редакции. Не надо шараться в крайности: взваливать на Маркса вину за сталинский террор и ужасы большевизма – это то же самое, что обвинять Христа в преступлениях инквизиции.

Все это в полной мере относится и к христианским ценностям. Они сохраняются как основание культуры будущего, но только не в том одностороннем виде, в котором агрессивно проповедовались «историческими религиями», но

как свидетельство решительного прорыва в глубинные толщи человеческого бытия. В конце концов, навязывать официальную религию не менее отвратительно, чем практиковать «государственный атеизм». Речь идет о тех вечных ценностях, которые были провозглашены две тысячи лет назад и величие которых начинает все полнее раскрываться по мере того, как человечество осознает свое единство и особое предназначение во Вселенной.

Подобные проблемы потому и называются «вечными», что не допускают окончательного ответа, пригодного для всех времен. Поэтому сказанное выше – лишь небольшой эпизод в постоянных размышлениях ученых и поэтов о тайнах собственного бытия. А они неизбежны, поскольку человечество обречено на то, чтобы всегда прислушиваться к пугающей тишине межгалактических просторов и ощущать в душе неизъяснимость императива свободы и духовного творчества.

© Митрохин Л.Н., 1992

© Митрохин Л.Н., 2009

ЦЕРКОВЬ В ОТНОШЕНИИ К ОБЩЕСТВУ: новые возможности, новые проблемы^{*1}

Основанная Господом нашим Иисусом Христом Церковь имеет спасительную эсхатологическую цель – она призвана спасать людей, вводить их в Божие Царство. Эта цель может быть в полноте достигнута только в будущем. Но духовное возрастание людей, дело спасения осуществляется здесь, на земле, в условиях исторического бытия, и Церковь, соединяя в себе временное и вечное, человеческое и божественное, видимое и невидимое, этим временным, человеческим и видимым включена в историю. Она разделяет с миром его историческую участь, являясь в то же время закваской, призванной духовно обновлять и преобразовывать человеческую семью. Именно поэтому для дела спасения, которому служит Церковь, не безразличны исторические условия существования людей.

Эти условия могут либо способствовать, либо препятствовать духовному раскрытию и совершенствованию личности. Между внутренним состоянием человека и состоянием общества существует глубокая взаимосвязь, проистекающая из социальной природы человека. Совершенно очевидно, что человеческая гордыня и эгоизм извращает общественную жизнь, равно как и социальные условия, отмеченные несправедливостью и ложью, способны ожесточать людей, отвращая их от добра и вовлекая во зло. И если общественные условия испорчены, то они способны играть роль катализатора: в них находит человек все новые и новые побуждения ко греху. Совершенный же грех в силу той же социальной природы человека никогда не остается только сугубо личным делом, но так или иначе отражается на жизни других людей, влияет на общественные отношения. Проистекающая из социальной природы человека взаимообусловленность личного и общественного образует подобие спирали, по которой в равной мере могут происходить либо духовное взаимообогащение и возрастание, либо деградация и падение. Спротивление греху предполагает усилия как на уровне личности, так и на уровне общества. В святоотеческий период это осознавалось очень остро. Достаточно вспомнить подвиг служения св. Иоанна Златоуста, заплатившего за свою борьбу с общественным злом суровой ссылкой и преждевременной кончиной. Яркими примерами изобилует и

^{*1} Публикуется по: Диспут: Историко-философский, религиозноведческий журнал. 1992. Январь–март. С. 20–31.

вся последующая история Церкви, включая Церковь Русскую. В сознании церковном пастырское душепопечение всегда включало в себя озабоченность духовно-нравственным состоянием и личности, и общества.

Однако для того чтобы Церковь могла осуществлять это пастырское служение в обществе, необходимо соблюдать по меньшей мере два неперемennых условия. Во-первых, общество должно допускать и уважать пророческую миссию Церкви, которая предполагает противостояние греху и утверждение духовно-нравственных ценностей. Пророческое служение Церкви есть бескорыстное провозглашение правды, которое не должно и не может преследовать какие-либо скрытые политические, экономические или даже мировоззренческие интересы. Голос Церкви должен быть голосом совести, пробуждающим спящую совесть людей, формирующим систему нравственных ценностей. Во-вторых, Церковь призвана быть вне политики в том смысле, что у Нее не должно быть своих собственных политических программ, а в равной мере и претензий на политическое лидерство. Чтобы Ее пророческий голос слышали все, Она должна избегать соблазна отождествлять себя с той или иной политикой, а также входить в профессиональную экспертизу общественных программ. Но, с другой стороны, Церковь не может быть безразличной к политическим, экономическим, социальным, научным или культурным преобразованиям, которые способны влиять на личную или общественную нравственность. Она должна иметь возможность выносить о них свое суждение, руководствуясь не какими-либо узкими человеческими интересами, а исключительно нравственными принципами, содержащимися в Библии и в церковном Предании. При этом каждый христианин – член Церкви, сохраняя свободу, призван соотносить свою точку зрения с церковной позицией, дабы иметь этически правильный подход к существующим общественным проблемам.

Хорошо известно, что в течение нескольких десятилетий пророческий голос Церкви слышали немногие наши соотечественники. В обществе господствовал ложный и весьма опасный стереотип, относивший религию и Церковь к досадным «пережиткам буржуазного строя», противоречащим социалистической морали. Построение нового общества связывалось с идеей искоренения «религиозных предрассудков». На этом пути использовались разнообразные методы: от репрессий и грубого администрирования до оскорбительной пропаганды и замалчивания.

В результате Церковь оказалась вытесненной из общественной жизни. Ей было предоставлено узкое и неосвещенное пространство за «полями» этой жизни, призванное демонстрировать «массовый» отход граждан от религии. Видимым символом положения религии в нашем обществе был закрытый кафедральный собор в центре города и переполненная старушками маленькая церковь на городской окраине. Такая картина была призвана показать, что Церкви нет места в динамичной жизни современного общества, а значит, нет места и в будущем. Ее удел – окраина. Ее паства – старики, по недомыслию и необразованности сохраняющие религиозные предрассудки. И хотя подвигом своего смирения и жертвенности Церковь достаточно доказала свою связь с народом и верность патриотической традиции, были в нашем обществе и такие идеологи, которые сомневались в чистосердечности и искренности этой позиции, усматривали в Церкви скрытого и опасного врага и

были готовы толковать в таком смысле любое церковное слово, расхोдившееся с их пониманием общественной пользы. Общество не только отказалось слушать голос Церкви, но и отказало Церкви в праве возвышать свой голос, за исключением тех случаев, когда такое свидетельство соответствовало официальной политической позиции и признавалось полезным.

Происходящие в стране перемены затронули сферу церковно-государственных отношений. Великой радостью отзываются в сердцах верующих регистрация тысяч приходов, возвращение закрытых храмов и монастырей, открытие новых духовных школ. Но главное в том, что это видимое обновление церковной жизни сегодня является результатом глубоких внутренних преобразований в нашем обществе, без этих преобразований внешние перемены носили бы чисто «косметический» характер и не гарантировали бы необратимости процесса. На памяти старшего поколения – печальный опыт такой «косметики» в послевоенные годы, когда значительное открытие храмов было по чьему-то указанию приостановлено, а затем, в конце 50-х – начале 60-х гг. XX в., сменилось их массовым закрытием. Смысл происходящего сегодня в том, что перемены осуществляются не только на внешнем практическом уровне, но – что особенно важно – на уровне теории и общественной психологии.

Сегодня создается новая модель взаимоотношений Церкви и государства, реальным содержанием наполняется принцип свободы совести. Верующий человек перестает восприниматься как гражданин второго сорта, а его убеждения – как пережитки, мешающие общественному развитию. Признан тот факт, что религиозные убеждения несут в себе мотивацию личной и общественной морали, помогают укреплению межнациональных отношений, семейных уз, добросовестному труду, преодолению пьянства и преступности. Можно сказать, что идет очень важный внутренний процесс, преобразующий и обновляющий принципы нашей общественной жизни.

Все это приводит к тому, что Церковь постепенно выходит из своего «узкого и неосвященного» пространства, становится партнером в диалоге. Впервые за долгие десятилетия общество обретает способность слушать голос Церкви. Это означает, что Церкви возвращается возможность осуществлять свое пастырское служение во всей полноте, включая как личностное, так и общественное измерение.

Новая ситуация бросает Церкви новые вызовы. Общество желает знать позицию Церкви по проблемам личной и общественной морали, политики, экономики, экологии, культуры, образования, межнациональных отношений, воспитания молодежи, семьи и брака и по многим другим. Понятно, ответ Церкви должен носить пастырский характер и должен быть обращен, в первую очередь, к членам Церкви, а также и к тем, кто находится вне Церкви, не хочет слышать ее голос, ибо без совместных усилий сегодня невозможно преодолеть стоящие перед нашим обществом проблемы. Происходящие в стране изменения характеризуются также весьма положительным отношением общества к практическому участию Церкви в решении ряда конкретных проблем, таких, например, как организация милосердия и благотворительности, работа в выборных органах власти, возрождение национальной культуры и сельской жизни, развитие межнационального диалога, восполнение пробелов в религиозных знаниях.

Новая роль Церкви в нашем обществе не может быть для нее простой. Она ставит новые задачи перед органами церковного управления, перед иерархами, богословами и священниками, перед духовными школами, монастырями и приходами. Она требует от всех нас вдумчивой теоретической работы, преобразований в области церковной практики, усиления уз, связующих наше во Христе братство, молитвенного и духовного подвига, нравственного совершенствования.

При всем возможном многообразии богословских интерпретаций общественного развития следует выделить главные принципы, которые, как кажется, должны полагаться в основу таких интерпретаций.

Поскольку конечной целью для человека является его спасение, обретение им подлинного смысла и полноты жизни, то именно этой цели в первую очередь должно служить общественное устройство. Сказанное означает, что социальный порядок должен быть обращен к человеку и способствовать раскрытию потенциала личности. Общественное устройство вторично, первична – человеческая личность. Сам Господь утверждает это соотношение, когда говорит, что *«суббота для человека, а не человек для субботы»* (Мк. 2, 27).

Исключительное достоинство человеческой личности, возвышение ее Творцом пред всем творением (Быт. 1, 28; Пс. 8, 4–9) требует, чтобы общественные отношения обеспечивали осуществление прав и обязанностей личности, создание условий жизни, соответствующих человеческому достоинству. Общество должно предоставлять каждому возможность иметь дом, пищу, одежду, свободно избирать образ жизни, создавать семью, воспитывать детей в соответствии со своими убеждениями, избирать род занятий и иметь работу, получать информацию и обмениваться ею, действовать в личной и общественной жизни на основании нравственных норм, заложенных Богом в природу человека, быть гарантированным от посягательств на жизнь, здоровье или достоинство, ответственно пользоваться гражданскими свободами. Особо следует подчеркнуть важность для человека обладать свободой совести, предполагающей, в частности, выбор между религией и атеизмом, а также религиозной свободой, предоставляющей право свободно исповедовать религию.

Поскольку источником жизни является Бог, то неповреждение и сохранение этого Божьего дара есть одна из первейших обязанностей человеческого общества. Общественное устройство, общественная мораль, структура власти должны исключать возможность принятия политических, экономических или социальных решений, могущих причинить вред человеческой жизни, подорвать целостность личности или нанести непоправимый ущерб природе. Бережное отношение к человеку, к его здоровью и достоинству есть один из фундаментальных принципов человеческого общежития. Общественное устройство, социальные условия жизни и уровень нравственности должны содействовать исключению таких преступлений против жизни, как сознательное убийство, самоубийство, аборт, эвтаназия, таких преступлений против целостности и достоинства личности, как телесные или нравственные мучения, незаконное лишение свободы, проституция, недостойные условия труда и жизни. Сюда же следует отнести и безответственное отношение к служебным обязанностям и к профессиональному долгу, в результате чего пре-

секаются человеческие жизни, наносится ущерб здоровью людей. Заботой о сохранении священного дара жизни должен быть проникнут церковный ответ на проблемы международных отношений.

Пастырское слово Церкви должно включать заботу о социальной справедливости. Эта озабоченность основывается на равенстве людей перед Богом, имеющих одну природу и одно происхождение, Равенство не означает уравнивания. Люди отличаются друг от друга духовными и нравственными силами, интеллектуальными и физическими способностями. Общественное устройство должно предоставлять равные условия для свободного развития каждым своих талантов. Одновременно общество должно проявить особую заботу и оказывать особую поддержку тем, кто без такой поддержки не может обеспечить себе достойные условия жизни. Принцип социальной защищенности граждан в первую очередь относится к престарелым одиноким людям, инвалидам, а в отдельных случаях и к молодежи. Как кажется, именно здесь свидетельство Церкви и Ее служение могут быть особенно эффективными.

Социальная справедливость и общественное благоденствие не могут быть достигнуты, если в обществе не уважаются и не соблюдаются его законы и если граждане игнорируют свои обязательства перед обществом. Социализация жизни современного человека приводит к тому, что личное благополучие людей все больше и больше зависит от благополучия общества. Поэтому преступления против общества, равно как и стремление построить свое благополучие за счет других, в конечном счете оборачиваются против самих членов общества. Общественное развитие не может быть успешным без дисциплины внутри общественных отношений, без законного порядка, без должной ответственности за совершаемое дело.

Воспитание долга не может быть внешним, тем более принудительным. Осознание долга вырастает из нравственности и нравственностью же, голосом совести регулируется. Чувство ответственности укрепляется в человеке тогда, когда условия жизни не подрывают его достоинства и отвечают его призванию, когда общественные структуры обеспечивают доступ каждого к процессу принятия решения. В созидании общего блага, т. е. совокупности условий, которые обеспечивают совершенствование личности и общества, смыкаются такие понятия, как нравственность, демократия и экономика. Служение Церкви сегодня должно включать воспитание у паствы чувства ответственности за общее благо, добросовестное отношение к труду, преодоление личного или коллективного эгоизма.

Особый акцент делается сегодня в нашем обществе на проблемах экономики. С успехом экономической реформы справедливо связываются надежды на рост материального благосостояния людей, решение социальных проблем. В определенном смысле будущее происходящих в стране перемен зависит от результатов экономических преобразований. Именно поэтому в обществе широко обсуждаются модели экономического развития, методы ведения хозяйства, проблемы собственности. В задачу Церкви не входит оценка предлагаемых идей с точки зрения их экономической целесообразности. Однако в плане пастырской озабоченности новые экономические идеи не могут быть безразличны для Церкви. Экономика, как и все иные «горизонтальные» измерения жизни, должна способствовать духовному развитию челове-

ской личности, уважать ее достоинство и помогать ей реализовывать свое призвание. Человек есть центр и цель всей социально-экономической системы, поэтому производство имеет своим предназначением не простое увеличение продукции и повышение ее качества, не прибыль, не власть, но служение человеку в соответствии с нравственно обусловленной иерархией духовных и материальных потребностей, ибо *«какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?»* (Мф. 16, 26). Важно, чтобы экономическая деятельность развивалась в границах нравственной ответственности, чтобы она духовно не уродовала, не порабощала, не изматывала человека, не способствовала концентрации власти в руках отдельных лиц или групп, не влекла за собой бездумную эксплуатацию природных ресурсов и загрязнение среды человеческого обитания, не порождала социального напряжения и конфликтов. Одновременно экономическая система должна быть достаточно гибкой, чтобы предоставлять возможность каждому проявлять разумную инициативу, раскрывать свои таланты, трудиться свободно и творчески, эффективно создавая необходимые для себя и для общества ценности.

Экономическая система должна сочетать в себе два основных измерения: эффективность и справедливость. В нахождении баланса между ними – ключ к построению жизнеспособной и гуманной экономики. Совершенно очевидно, что было бы бесчеловечно, забыв о справедливости, любыми способами наращивать экономическую эффективность. По сути такая экономика – явная или скрытая эксплуатация, потеря права на труд, успех одного за счет ущерба другого, попрание достоинства человека. Но бессмысленна и справедливость без экономической эффективности. Такая справедливость оборачивается равенством всех в условиях нищеты, потерей инициативы, общественным застоєм и, наконец, вопиющим нарушением справедливости в более широком, чем только экономический, социальном контексте. Найти правильное соотношение между эффективностью и справедливостью можно тогда, когда перед обществом четкие нравственные ориентиры, когда не потеряна система духовных координат. Взаимосвязь экономики и нравственности имеет прямое отношение к качеству человеческой жизни и как таковая должна быть предметом пастырской озабоченности.

Не все однозначно и в новой культурной ситуации. С одной стороны, увеличивающийся культурный обмен способствует взаимообогащению культур, созданию культурных форм, способных выражать единство человеческого рода, с другой стороны – возникает опасность забвения национальных культур, отражающих духовное богатство и многообразие человеческой семьи, господство унифицированной, так называемой массовой культуры. Подлинная культура, возвышая человека интеллектуально и эстетически, должна способствовать духовно-нравственному совершенствованию личности. Одухотворение человека означает способность управлять собой, своими инстинктами и страстями, способность достичь внутренней целостности, подчиняя плоть духовному началу. Сегодня требуется особая острота духовного зрения. Церковь всегда поддерживала подлинную культуру, направленную на созидание внутренней целостности человека, и выступала против антикультуры, т. е. против того, что под видом культуры эту целостность разрушает.

На протяжении двух тысячелетий, живя в различных условиях, Церковь использовала и освящала различные культуры многих народов. Церковная озбоченность состоянием культуры является частью общей пастырской заботы о человеке. И сегодня Она призвана нести это служение, используя богатство своей традиции, красоту своего богослужения, силу и притягательность нравственных идеалов Евангелия.

Особое место может и должна занимать наша Церковь в сохранении национального культурного наследия, позволяющего современному человеку прикоснуться к духовному богатству и мудрости предшествующих поколений, войти в живую традицию своего народа. В этой связи восстановление разрушенных и оскверненных храмов имеет не только церковно-практическое, но и огромное культурное значение, равно как и сохранение традиции церковного пения и иконописания.

Ответственная перед Богом за духовное состояние своего народа, каждая Поместная Церковь призвана сохранять, ограждать от разрушения и взращивать все то духовно ценное, что содержится в культуре и в обычаях народа. Осуществляя такую заботу, Поместная Церковь служит укреплению нравственных начал в жизни народа, ибо народная традиция несет в себе многовековой опыт усвоения нравственного идеала. Разрушение национальной культуры и традиций – это не только верный путь лишить народ исторической памяти и самосознания, но и вырвать его из той среды, через которую осуществлялось его духовное питание. Следствием такого разрушения неминуемо становится нравственный упадок, духовное оскудение, потеря ценностных ориентиров. В таких условиях возникает соблазн идолопоклонства, ибо притупляется духовная зоркость, способность различать правду и ложь. И совсем не случайно, что разрушение культурной традиции нашего народа сопровождалось разрушением церковной жизни, равно как не случайно и их совместное восстановление сегодня.

Однако, служа духовному просвещению своего народа, соединенная с его культурой, каждая Поместная Церковь принадлежит Церкви Вселенской, Кафолической. Чада Церкви, рассеянные по лицу Земли, относясь к разным народам, составляют одно Тело, один народ Божий, с которым Новый союз заключил Христос Своею Кровью (ср.: 1Кор. 11, 25). Через этот союз Он – мир наш – примирил иудеев и язычников, сделав из обоих одно и разрушив стоявшую посреди преграду (Еф. 2, 13–14).

С самых первых шагов своего исторического бытия Церковь была многонациональной и многокультурной общиной. Границы Церкви никогда не совпадали с границами национальными или культурными. Члены Ее образуют род избранный, царское священство, народ святой, народ, взятый в удел, *«некогда не народ, теперь же народ Божий»* (1Пет. 2, 9–10), в котором есть место для каждой нации. Христианин, принадлежа своему народу, через Церковь принадлежит народу Божию. Сам факт принадлежности к Церкви бросает вызов национализму, ибо национализм есть национальная гордыня и национальный эгоизм. Эта гордыня и этот эгоизм ничего не имеют общего с тем, что называется национальной гордостью или национальным достоинством. Последнее есть не что иное, как осознание значимости для самих себя и для других исторического опыта, культуры и достижений своего

народа. Законному чувству национального достоинства в противоположность национализму чуждо высокомерие, презрительное отношение к другим народам и культурам. Восхищение своим собственным народом не должно быть ни слепым, ни ослепляющим, ибо в первом случае оно мешает усваивать уроки истории, а во втором – видеть и воспринимать ценности, содержащиеся в опыте других. Сознание национальной исключительности, национального превосходства порождается гордыней и влечет за собой вражду и ненависть к ближним. Церковь есть семья, объединяющая в себе народы и требующая от своих членов руководствоваться в своих взаимоотношениях единым законом, законом любви.

Наша Поместная Церковь является Церковью многонациональной и как таковая призвана включать в себя и в свое свидетельство культуры многих народов. Она призвана также соединять людей разных национальностей, наполняя человеческие отношения христианскими добродетелями, и возвращать всех, *«доколе все придем... в меру полного возраста Христова»* (Еф. 4, 13).

В настоящее время, отмеченное ростом национального самосознания, обострением национальных противоречий, свидетельство и служение нашей Церкви должны включать в себя особую заботу о межнациональных отношениях. Опыт своей внутренней жизни Церковь должна являть обществу пример межнациональных отношений, освобожденных от греховной гордыни, нетерпимости и отчуждения, не входя в политическую дискуссию, не отождествляя свою позицию с позицией противоположных сторон. Церковь может нести слово примирения, стремясь врачевать открывшиеся раны, соединять, а не разделять людей, помогая им понять, а может быть, и простить друг друга, дабы совместными трудами восстановить справедливость и мир между собою. На этом пути наша Церковь может использовать возможности, открывающиеся в области экуменического и межрелигиозного диалога с иными конфессиями и нехристианскими религиями. Служение национальному примирению требует еще большей открытости Церкви к культуре, языкам и благочестивым традициям входящих в Нее народов, дабы каждый христианин, вне зависимости от своей национальности, не чувствовал себя чужим в Церкви и мог прославлять имя Божие, духовно возлагая в родной для него культурной среде.

Новая ситуация в нашей стране не только расширяет возможность для Церкви выносить свое нравственное суждение о различных сторонах общественной жизни, но и принимать в ней непосредственное участие. Это в первую очередь относится к делам милосердия и благотворительности, а также к сообщению людям религиозных знаний. Правда, на пути осуществления этих возможностей стоят, по крайней мере, два препятствия.

Первым из них является сохраняющееся непонимание светской общественностью места и роли Церкви в жизни страны. Многие сегодня склонны преувеличивать размеры церковных материальных и кадровых ресурсов. Стереотип восприятия Церкви как обеспеченной благотворительной структуры довлеет над некоторыми государственными и общественными деятелями, побуждая их требовать от христиан непосильного участия в крупных социальных и культурных программах, а иногда и просто назначать завышенные цены на любые услуги, оказываемые приходам,

епархиям, монастырям. При этом совершенно забывается, что Церковь лишь начинает возрождаться после чудовищных гонений. Забывается и о том, что мы попросту не сможем воскресить церковную жизнь в полном объеме, восстановить переданные Церкви тысячи храмов и десятки монастырей, если не получим помощи со стороны всех, кто искренне стремится содействовать Церкви, в первую очередь со стороны государственных и общественных организаций.

В то же время на разных уровнях неуклонно предпринимаются попытки оттереть православие на обочину общественной жизни, превратить Церковь в «хранилище древностей» – в своеобразный фольклорно-этнографический музей. Нам надо обновить в себе сознание того, что главная миссия Церкви в мире – это проповедь Христова учения, изменение человеческих душ через покаяние и обращение на путь правды и добра. Если мы будем отказываться от этой проповеди, ограничиваясь лишь рассуждениями о вкладе Церкви в народную культуру, то мы, при всей важности этого вклада, забудем о важнейшем – об исполнении заповеди Спасителя: *«Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всей твари»* (Мк. 16, 15).

Другой трудностью, препятствующей активно использовать открывающиеся перед Церковью возможности, является ситуация в самой Церкви. Тот факт, что в течение долгих десятилетий наш приход был лишен права заниматься социальной работой, привел к забвению навыков и форм такой работы. Но проблема не только в утрате знаний, которые при определенных условиях можно довольно быстро восстановить. Проблема в том, что сам приход под влиянием хорошо известных исторических обстоятельств изменился: далеко не всегда он являет собой сегодня подлинную общину, в которой находит признание и поддержку каждый ее член. Чаще всего, особенно в городах, большие приходы состоят из людей мало или совсем не знакомых друг с другом. Но даже если приход небольшой и прихожане знают друг друга, у них недостает навыков общения и совместной работы на благо всего прихода. Большинство прихожан не связывают с храмом или приходом иных обязательств, кроме тех, которые имеют отношение к богослужению. Еще раз нужно подчеркнуть, что это не вина наших верующих. Сегодня в Церкви уже третье и даже четвертое поколение, для которых приходская жизнь была строго ограничена рамками богослужения, и многие просто не имеют представления об иных ее формах. Речь в данном случае идет не только о мирянах, но и о духовенстве. Проблема эта обнаружила себя сразу, как только Церкви были предоставлены возможности расширить свою благотворительную деятельность. Там, где речь шла о новых отчислениях в новые фонды, никаких затруднений, кроме разве финансовых, это не вызвало. Но там, где потребовались усилия людей, их способность к самоорганизации и совместной работе, обнаружились трудности,

Несмотря на существующие трудности, есть основания надеяться, что наша Церковь окажется способной возродить служение милосердия и любви. На чем основывается такая надежда? На том, что по действию Промысла Божия наша Церковь, лишившись многого, сохранила главное – таинственную благодатную жизнь, имеющую своим центром Божественную Евхаристию, через которую Святой Дух человеческую общину преобразует в Тело Христово. Именно этим главным церковная община отличается от любой другой группы людей или коллектива, именно

в этом главном – ее сила, духовный ее потенциал, а значит и жизнеспособность. И на вопрос: есть ли у Русской Церкви возможность ответить на вызовы нашего трудного времени – вместе с апостолом Павлом в смирении и простоте сердец мы можем сказать: «*Немудрое Божие премудрее человеков, и немоющее Божие сильнее человеков*» (1Кор. 1, 25). Задача первостепенной важности заключается в том, чтобы через приходскую жизнь вскрыть духовный потенциал нашего верующего народа и направить его на созидание и умножение нравственных ценностей в обществе.

Идя от малого к большому, опираясь не на отдельных тружеников, а на весь приход, можно возродить церковную диаконию, организовать катехизическую работу и в масштабах всей Церкви быть способными ответить на духовные нужды нашего народа.

Страна идет по пути перемен, отрясая тяжкий груз прошлого. Труден этот путь. Надежды и разочарования сменяют друг друга, но как в прошлом, так и теперь Церковь – вместе со своим народом. И, может быть, самой главной задачей в Ее отношении к обществу сегодня, как, впрочем, и всегда, является горячая молитва, дабы исторический путь народа был путем очищения.

© Кирилл (Гундяев),
митрополит Смоленский и Калининградский, 1992
© Кирилл (Гундяев),
Патриарх Московский и Всея Руси, 2009

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВЗГЛЯДЫ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ УБЕЖДЕНИЯ ВЕРУЮЩИХ^{*1}

Непримиримое отношение марксизма к религии не означает, что марксисты считают каждого верующего или каждого священника реакционером. Поведение верующего человека, даже глубоко верующего, как правило, не обусловлено только его религиозными убеждениями. Но, с другой стороны, совершенно неправильно полагать, что если религиозный человек участвует в прогрессивных движениях современности, то он действует так именно под влиянием религии. Религиозные соображения не усиливают, а, напротив, ослабляют творческий порыв человека. Французский коммунист Мишель Симон правильно замечал, что «дополнительная сила, будто бы найденная угнетенным классом в вере, была, наоборот, отражением его истинной исторической слабости. Революции, проходившие под знаменем и под прикрытием религиозной идеологии, заканчивались либо изменой, либо поражением»¹.

Еще деятель обновленческого движения православный богослов, церковный историк Б.В. Титлинов признавал, что «можно измышлять тысячи объяснений безжизненности христианской идеи в руках ли исторической Церкви, в руках ли новаторских течений. Но наиболее верным, кажется, будет то, что вообще религиозная идея не пригодна к построению общественности и на религиозной почве нельзя строить жизнь человеческого общежития»².

Сегодняшняя апологетика религии богословами и ревизионистами типа Р. Гари базировалась на совершенно неправильном тезисе, что если верующий совершает положительный поступок, то это обусловлено в первую очередь благотворным влиянием религии. На самом же деле верующий действует независимо от религии, сплошь и рядом даже вопреки ей.

В свое время Дени Дидро, возражая богословам, сравнивавшим христианство со светильником, который указывает путь в ночи, говорил, что богослов похож на человека, который советует погасить огонек, чтобы ночью в лесу вернее найти до-

^{*1} Публикуется по: Тимофеев В.Д. Религия, верующие, жизнь. М.: Политиздат, 1974. С. 34–57.

¹ Цит. по: Иностранная литература. 1966. № 10. С. 248.

² Титлинов Б.В. Новая церковь. Пг.; М., 1923. С. 8.

рогу. И если человек, погасивший свой огонек, все-таки вышел на верную дорогу, то следует ли из этого, что религиозная темнота помогла ему отыскать эту дорогу?

Согласно марксистскому пониманию общественной жизни, поведение людей в конечном итоге объясняется их объективными общественными и личными интересами. Именно общие интересы, особенно когда они осознаны, приводят в движение большие массы людей. Правда, люди не всегда осознают свои объективные интересы, и в таком случае человека можно заставить действовать вопреки его объективным интересам, переориентировав его сознание на служение, например, сверхъестественным силам, на религиозное спасение души.

Нечего и говорить, что вера в существование сверхъестественных сил никак не может помочь человеку понять его действительные интересы. Действия верующего могут быть прогрессивными, соответствующими его объективным интересам, но определяет их вовсе не религия, являющаяся, напротив, препятствием на пути их осознания. На самом деле, во всех религиях значение классовых интересов отрицается, поскольку главным провозглашается интерес отдельной личности, да к тому же еще фальсифицированный.

Сознание верующего человека содержит большое число компонентов, из которых только часть носит чисто религиозный характер, остальные же представляют собой в той или иной степени отражение его объективных интересов. Правда, в сознании верующего это отражение обычно принимает религиозную окраску, однако сами интересы не перестают быть земными, реальными. И как раз прогрессивными убеждениями трудящегося верующего являются те, которые порождены объективными жизненными условиями.

Например, в морали, освящаемой религией, содержатся определенные общечеловеческие элементы, сформировавшиеся не под влиянием веры в сверхъестественное, а в силу необходимости совместной общественной жизни людей. Эти нормы были затем объявлены божественными установлениями, но от этого их действительный смысл не изменился. Так и прогрессивные политические убеждения верующих трудящихся, даже когда они обосновываются религиозными мотивами, «выводятся» из текстов «священных» книг, в действительности являются отражением в сознании верующих реальной жизни, их реальных интересов. Следовательно, действия верующего, совершаемые под влиянием этих убеждений, не являются следствием его религиозного мировоззрения.

Подчеркивая этот факт, Ф. Энгельс писал: «Ведь, очевидно, безразлично, верят ли лица, доказывающие делом осуществимость коммунизма, в одного Бога, в двадцать Богов или совсем не верят в Бога. Если они придерживаются нелепой религии, то это только препятствие на пути к жизни в коммуне, и если, тем не менее, последняя осуществлена ими в жизни, то насколько легче это должно происходить у людей, свободных от подобных бессмысленных взглядов»³.

Чтобы оценить действительные мотивы прогрессивных действий масс верующих, нужно видеть, какие именно элементы сознания обуславливают их участие в прогрес-

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. III. М.; Л., 1929. С. 254.

сивных движениях. Задача коммунистов, писал итальянский марксист Л. Группи, «состоит в том, чтобы освободить положительное, гуманистическое содержание сознания верующих от мистической и мистификаторской оболочки, которая мешает массам действовать, толкает к покорности, к классовому примирению, и использовать это положительное содержание как стимул к активной борьбе за демократию и социализм»⁴.

Содержание религии не ограничивается утверждениями о существовании сверхъестественных сил и зависимости от них мира и человека. Религия выступает как своеобразная энциклопедия общественной жизни, поэтому не только в проповедях священников, но и в «священных» книгах разных религий, написанных много веков назад, можно найти положения, касающиеся самых различных сторон человеческой жизни. Как отмечал Ф. Энгельс, религия вторгается даже на кухню, т.е. регламентирует такой, казалось бы, абсолютно земной вопрос, как меню того или иного дня или месяца. Это и понятно, поскольку религия, являясь средством идеологического воздействия на массы людей, использовалась для регулирования всего их поведения. И вот эти-то конкретные рекомендации в первую очередь претерпевают значительные перемены в ходе развития общества.

Здесь следует учитывать, что в классовом обществе религиозные организации никогда не были однородными, т.е. состоявшими только из эксплуататоров или только из угнетенных. Поскольку в состав религиозных объединений входили и входят представители различных классов, это в какой-то мере нашло отражение в религиозных учениях. Всем известны противоречия, которые содержат и Библия, и Коран, и другие «священные» книги.

Аналогичные тенденции сегодня можно отметить в интерпретации религиозных догм применительно к современной общественной жизни. Если руководство религиозных объединений в капиталистическом мире следует в фарватере политики правящих классов, то этого нельзя сказать не только об основной массе рядовых верующих, но даже и о части низшего духовенства. И хотя эта часть духовенства не оказывает большого влияния на формирование социальных доктрин Церкви, ее роль в формировании обыденного религиозного сознания массы верующих значительна. Поэтому при определении политики марксистских партий в отношении религиозных организаций следует учитывать факт неоднородного классового состава этих организаций.

Как уже говорилось, социально-политические взгляды людей имеют земное происхождение. Тайну процесса превращения земных проблем в сверхъестественные К. Маркс и Ф. Энгельс раскрыли еще в своей работе «Немецкая идеология». Они дали подробный ответ на вопрос: «Каким образом получается, что личные интересы всегда развиваются против воли личностей в классовые интересы, в общие интересы, которые приобретают самостоятельность по отношению к отдельным лицам, принимают при этом своем обособлении форму *всеобщих* интересов, в качестве таковых вступают в противоречие с действительными индивидами и в этом

⁴ Проблемы мира и социализма. 1965. № 4. С. 70.

противоречии, будучи определены как *всеобщие* интересы, могут представляться сознанием как *идеальные* и даже как религиозные, святые интересы?»⁵.

Люди не могут выдвинуть новые идеи, не опираясь при этом на накопленный мыслительный материал. Поэтому новые факты и новые убеждения они пытаются сначала объяснять в привычных, старых понятиях. «Традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых, – писал К. Маркс. – И как раз тогда, когда люди как будто только тем и заняты, что переделывают себя и окружающее и создают нечто еще небывалое, как раз в такие эпохи революционных кризисов они боязливо прибегают к заклинаниям, вызывая к себе на помощь духов прошлого, заимствуют у них имена, боевые лозунги, костюмы, чтобы в этом освященном древностью наряде, на этом заимствованном языке разыгрывать новую сцену всемирной истории... Так, новичок, изучивший иностранный язык, всегда переводит его мысленно на свой родной язык; дух же нового языка он до тех пор себе не усвоил и до тех пор не владеет им свободно, пока он не может обойтись без мысленного перевода, пока он в новом языке не забывает родной»⁶.

Так и верующий, не знакомый с научной теорией общественного развития, не может объяснить свои политические симпатии классовыми интересами, а пытается осмыслить их в привычных ему религиозных образах, освятить их религиозным авторитетом.

Конечно, демократические настроения первых христиан, следы которых хранит Новый Завет, могут быть изображены в качестве основ программы социалистических преобразований. Однако в действительности же все рассуждения современных верующих о социальных принципах, основывающиеся на религиозной вере, построены на новом толковании учения Церкви. Под влиянием жизненных условий у верующих меняется и представление о своей религии. «Даже самый последовательный христианин, – писал Ф. Энгельс, – не может вполне эмансипироваться от условий нашего времени; время принуждает его вносить изменения в христианство; он таит в себе задатки, развитие которых могло бы повести к атеизму»⁷.

В нашу эпоху верующие трудящиеся по-своему толкуют важнейшие социальные принципы религиозного мировоззрения. При этом они свои представления, сложившиеся под влиянием окружающей действительности, светской культуры, стараются привязать к текстам священных книг.

Можно привести много примеров произвольной трактовки верующими библейских мифов, некоторых положений Корана и т. п. Как известно, в мусульманстве не было периода, аналогичного раннему христианству, поэтому в Коране гораздо труднее, чем в Библии, найти какие-то высказывания, осуждающие эксплуататоров. Тем не менее сегодняшние мусульмане «открывают» там положения о равноправии женщин, о социальной справедливости, о преимуществах общественной собственности. Так, на состоявшемся в Дакаре в 1966 г. семинаре по правам человека представители ряда мусульманских стран говорили, например, о том, что практика

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 234.

⁶ Там же. Т. 8. С. 119–120.

⁷ Там же. Т. 1. С. 488.

заточения женщины «является следствием ошибочного, хотя и традиционного толкования некоторых религий», что «ислам, свободный от этих ошибочных толкований, ни в коем случае не поощряет полигамию».

Подобные явления свидетельствуют о том, что потребности социального развития заставляют многих религиозных людей вполне искренне видеть в текстах «священных» книг то, что соответствует их интересам.

Таким образом, религия вовсе не толкает людей к прогрессивной деятельности, напротив, является препятствием, которое они должны обходить путем произвольного толкования текстов «священных» книг. Современные православные богословы тоже признают, что поведение верующего человека во многом вышло из-под контроля религии и строится независимо от религиозных предписаний. «...Каждый добросовестный христианин, – пишет, например, митрополит Никодим, – вынужден по справедливости признать множество поразительных расхождений между евангельскими идеалами и поступками, которые совершались или совершаются его собратьями по вере»⁸.

Такое положение характерно не только для наших дней, оно существовало и раньше. Правда, в прошлом степень воздействия религии на поведение человека была гораздо выше, чем сейчас, но и тогда она не могла полностью определять поведение людей. Если бы люди руководствовались только религиозными догмами, они не смогли бы принимать правильных жизненных решений. Практически буква религии никогда полностью не соблюдалась.

Как уже говорилось, сознание верующего человека включает кроме религиозных представлений и такие понятия, которые по своему происхождению, по своей социальной значимости никоим образом не связаны с религией. Это не является случайным, а определяется условиями, в которых живет человек, наряду, конечно, с его предшествовавшим воспитанием.

На политическую ориентацию верующего оказывает воздействие целый ряд факторов, среди которых может быть и религия. Но религия, как правило, не является в данном случае главным фактором. Только при определенных условиях у некоторых верующих может господствовать сугубо религиозная ориентировка в жизненных вопросах, но представлять она будет собой прежде всего результат влияния духовенства, а не собственно религиозных мотивов, возникающих при соблюдении требований какого-либо вероучения.

Этот факт находит полное объяснение при рассмотрении его с позиций марксистской науки. Если в жизни общества, класса и отдельных людей в конечном счете определяющим является их материальное бытие, то, очевидно, и сознание верующего человека в итоге является результатом отражения этого бытия. Поэтому политические симпатии верующего, его социальные принципы складываются не столько под влиянием религиозной веры или религиозно окрашенной политической пропаганды, сколько под воздействием комплекса как идейных, так и материальных факторов.

⁸ Журнал Московской Патриархии. 1970. № 3. С. 78.

Совершенно справедливо заметил болгарский ученый Т. Стойчев, что «“чисто религиозное сознание” не существует. Оно содержит всегда в себе более или менее внешние, чуждые влияния и примеси, которые при определенных условиях могут доминировать в этом сознании или по меньшей мере играть иногда в нем важную и даже решающую роль»⁹.

Даже тогда, когда верующий, казалось бы, руководствуется своими религиозными взглядами, мы в действительности имеем дело со своеобразной формой отражения в его сознании интересов определенных классов и определенных общественных тенденций. Поэтому современный разрыв между религиозным сознанием верующего и его практической деятельностью, его политическими убеждениями не является принципиально новым явлением. Правда, сегодня этот разрыв становится все больше, поскольку все меньшее число людей и все в меньшей степени руководствуется в своем поведении религиозными соображениями.

Чрезмерная абстрактность религиозных догм, сформулированных в отдаленные времена, неизбежно требует их переложения на язык современной эпохи, соответствующий новой обстановке. При этом непременно учитываются политические позиции церковных организаций. Действительно, возьмем, например, период двоевластия в России после Февральской революции 1917 г. За кем должен был идти верующий христианин? За Временным правительством или за Советами? Или же добиваться восстановления монархии? Ясно, что никакой конкретной рекомендации в Библии или постановлениях соборов найти невозможно. Правда, церковники утверждали, что от Бога именно Временное правительство. Но само собой разумеется, что это утверждение основывалось не на «священных» текстах, а являлось выражением интересов слоев, на страже которых стояло как Временное правительство, так и перешедшая к нему на службу Церковь.

Естественно, что и рядовые верующие по-своему интерпретируют те или иные положения вероучения, причем делают они это с точки зрения своих классовых интересов, пусть даже не вполне осознанных. Таким образом, они ставят свои практические интересы выше религиозных предписаний. И вполне естественно, что атеисты сотрудничают с верующими по многим вопросам, даже если последние объясняют свои прогрессивные позиции религиозными соображениями. «Дело не в том, в чем в данный момент *видит* свою цель тот или иной пролетарий или даже весь пролетариат. Дело в том, *что такое пролетариат на самом деле* и что он, сообразно этому своему *бытию*, исторически вынужден будет делать. Его цель и его историческое дело самым ясным и непреложным образом предугазываются его собственным жизненным положением, равно как и всей организацией современного буржуазного общества», – писали К. Маркс и Ф. Энгельс¹⁰.

Верующий, следовательно, может иметь революционные политические убеждения, принимать активное участие в борьбе за социальный прогресс, еще не отказавшись от веры в Бога, от соблюдения религиозных обрядов и надежд на загробное

⁹ Стойчев Т. Социализм и религия. София, 1965. С. 149.

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 40.

воздаяние. Конечно, признание программы социальных преобразований, построенной на основе научного мировоззрения, вступает в его сознании в противоречие с антинаучными представлениями о мире.

Прогрессивные убеждения не могут вытекать из религиозных учений. Однако это не означает, что верующие в Бога люди не могут воспринять такого рода убеждения. И коль скоро человек может быть вовлечен в процесс преобразования общества еще до того, как он преодолит свои религиозные заблуждения, то совершенно очевидно, что участие верующего в борьбе за социальный прогресс важнее вопроса об его отношении к религии. Поэтому вполне естественно, что марксисты приветствуют участие верующих в общей борьбе против эксплуатации, за построение нового, справедливого общественного строя на земле. «Отсутствие какой бы то ни было “революционизирующей” роли религиозной идеологии, – писал известный философ и религиовед М.П. Мчедлов, – в том числе и “обновленной”, разумеется, не может быть аргументом против тесного сотрудничества коммунистов и верующих, их совместной борьбы за прогрессивные, гуманные цели»¹¹. Разные мнения по вопросу о будущем религии, которых придерживаются марксисты и верующие трудящиеся, не могут препятствовать их сотрудничеству в политических вопросах.

Как уже отмечено, верующие, объясняя свои прогрессивные социальные убеждения, толкуют религию в противоречии с ее действительным содержанием, которое исторически формулировалось в интересах эксплуататорских классов. Оправдывая прогрессивные социальные движения религиозными аргументами, верующие тем самым искажают действительный смысл религиозных систем. Значит ли это, что они должны оставаться на тех социальных позициях, с которых в свое время были сформулированы принципы вероучения? Конечно, нет.

Рассуждая о раннем христианстве, о его прогрессивном характере, верующие, по существу, стремятся найти источник социальных принципов в «подлинной воле Бога» или подлинном смысле религиозного учения, который ранее был неправильно понят. Атеисты, критикуя попытки изобразить христианство как прогрессивную идеологию, основываются на действительных исторических фактах. Что же касается «подлинной воли Бога», то атеисты не предлагают верующему нового толкования «воли Бога», ибо здесь ложна сама исходная посылка – попытка приписать каким-либо идеям божественное происхождение. Убеждения верующего – прогрессивные или реакционные – имеют не сверхъестественное происхождение. Они либо сформированы с помощью пропагандистской машины, либо почерпнуты верующими из прогрессивной идеологии.

Что бы ни говорил верующий о «воле» своего Бога, это не имеет под собой почвы, но не потому, что есть какая-то истинная или ложная трактовка этой «воли», а потому, что никакой «истинной» религии не существует. И наша позиция здесь в том, что мы отрицаем сам сверхъестественный источник, а не пытаемся навязать верующему некое «правильное» толкование этого источника. Мы приветствуем участие верующих в прогрессивных движениях современности и не навязываем им материалистических идей, хотя и используем любую возможность для того, чтобы

¹¹ Мчедлов М.П. Эволюция современного католицизма. М., 1967. С. 214.

дать людям правильные представления об окружающей действительности, о происходящих вокруг процессах. Но и верующий не должен навязывать нам религиозные представления. Если верующий считает необходимым построение справедливого общества и полагает, что оно может быть завоевано не молитвами, а путем классовой борьбы, то у нас остаются только разногласия по вопросу об источнике происхождения такой социальной программы. Нельзя согласиться с мнением, что марксистское учение вытекает из религии, но и нет никакой необходимости откладывать практическое сотрудничество с верующими до тех пор, когда они изменят это мнение.

Полемика по мировоззренческим вопросам не должна препятствовать совместным действиям людей, заинтересованных в общественном прогрессе. Философские разногласия будут быстрее преодолены, когда будут ликвидированы социальные корни религии.

Марксисты критикуют всякую религию, ее реакционную социальную роль. Они показывают, что все современные социальные программы объясняются объективными причинами и не могут быть заимствованы из написанных тысячи лет назад религиозных книг. По этой причине нет никакой необходимости отыскивать какие-либо положительные черты в истории религий для того, чтобы объяснить участие верующих в борьбе за социальный прогресс.

Классики марксизма, указывая на необходимость вовлечения верующих в борьбу против эксплуатации, всегда отмечали, что демократические или революционные настроения верующих любой исторической эпохи имеют совершенно определенные земные предпосылки и отнюдь не являются следствием религиозных верований. Кроме того, подобные настроения ни в одной религии не выливались в пропаганду программы социалистической перестройки общества прежде всего потому, что религия ориентирует верующих на ожидание сверхъестественной помощи и вечной жизни в потустороннем мире. Ф. Энгельс, отмечая формальное сходство между христианством и социализмом, проповедующими грядущее избавление от рабства и нищеты, вместе с тем подчеркивал, что «христианство ищет этого избавления в посмертной потусторонней жизни на небе, социализм же – в этом мире, в переустройстве общества»¹².

Только научное мировоззрение дает возможность человеку найти в сложной современной обстановке правильную политическую линию, соответствующую его классовым интересам. Что же касается религиозного мировоззрения, то оно служит помехой в развитии сознания человека даже тогда, когда вопреки своим религиозным взглядам он принимает участие в том или ином прогрессивном движении. Поэтому, участвуя в диалоге с верующими, доказывая необходимость участия всех трудящихся верующих и прогрессивных представителей духовенства в борьбе за социальный прогресс, марксисты не могут и не должны отказываться от пропаганды научного мировоззрения, а тем самым и от пропаганды атеизма.

Таким образом, сотрудничество марксистов с верующими в прогрессивных движениях современности не предполагает установления «мирного сосуществования»

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 467.

марксизма и религии. Борьба между двумя идеологиями продолжается: марксисты неустанно ведут работу, чтобы помочь верующим усвоить научное мировоззрение.

Марксисты исходят из того, что религия ни при каких условиях не может стать прогрессивной идеологией. К. Маркс в «Критике Готской программы», поддерживая требование свободы совести, критиковал авторов программы за абстрактность этого лозунга. Он писал, что, провозглашая требование свободы совести, «рабочая партия должна была бы воспользоваться этим случаем и выразить свое убеждение в том, что буржуазная “свобода совести” не представляет собой ничего большего, как терпимость ко всем возможным видам *религиозной свободы совести*, а она, рабочая партия, наоборот, стремится освободить совесть от религиозного дурмана»¹³.

Таким образом, не может быть и речи об идеологическом компромиссе между марксизмом и религией. Попытка установления такого компромисса принесла бы только вред налаживанию сотрудничества между марксистами и верующими, поскольку вела бы практически к отказу от научных основ той программы, в выполнении которой коммунисты призывают участвовать верующих трудящихся.

Это требование чистоты коммунистической теории подчеркивали марксисты, когда они доказывали необходимость расширения диалога и сотрудничества между коммунистами и верующими трудящимися.

Пальмиро Тольятти, выступая в Бергамо в марте 1963 г., уделил большое внимание обоснованию необходимости сотрудничества марксистов с верующими для создания единого фронта всех трудящихся: «Мы, однако, всегда отвергали попытки предвещать сближение между коммунистами и католиками на основе какой-либо формы компромисса между этими двумя идеологиями, – сказал он. – Этого компромисса нельзя найти и нужно рассматривать коммунистический и католический мир как комплекс реальных сил (государства, правительства, организации, взглядов индивидуумов, различной природы движения) и изучить, возможны ли в свете развития революции нынешнего периода и будущих перспектив, и если да, то каким образом – взаимопонимание, взаимное признание ценностей и, следовательно, согласие, а также соглашение ради достижения общих целей, поскольку они необходимы, крайне необходимы всему человечеству.

Мы отвергли попытки невозможного идеологического компромисса даже в условиях наличия в наших рядах, безусловно, весьма большого числа верующих – несомненно, большинства из общего числа членов партии»¹⁴.

Идея единства трудящихся – атеистов и верующих – не только не противоречит всей марксистской позиции в отношении религии и Церкви, но, напротив, вытекает именно из научной материалистической теории, объясняющей закономерности развития общественного и индивидуального сознания, в том числе и религиозного.

Как писал французский марксист Ги Бесс, «исторический материализм критикует всякую религиозную идеологию, но он не разделяет людей по этому признаку. Попробуйте потребовать от трудящегося-атеиста, чтобы он боролся против свое-

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 30.

¹⁴ Тольятти П. Избранные статьи и речи. Т. II. М., 1965. С. 837–838.

го брата по классу – христианина для выгоды какого-нибудь “свободомыслящего” банкира! Когда же революционный боец протягивает руку трудящемуся-католику, он не обманывает никого и не заблуждается сам. Он знает, что только борьба трудящихся, объединившихся в силу общих социальных интересов, может изменить мир. Он не предаст материалистическую философию, он живет ею»¹⁵.

Новое толкование религиозных принципов верующими и частью священнослужителей, используемое для обоснования их участия в прогрессивных движениях современности, известным образом способствует сохранению религии на длительное время в подновленном, модернизированном виде и усложняет задачи, стоящие перед пропагандистами атеизма. Однако, с другой стороны, вовлечение верующих трудящихся в прогрессивные движения является фактором, значительно ускоряющим процесс перехода верующих на позиции материалистического мировоззрения.

Таким образом, здесь налицо две противоположные тенденции. Абсолютизация одной из них и недооценка другой наносят вред политике в отношении прогрессивно настроенных верующих. Так, некоторые марксисты (например, Р. Гароди) рассматривали процесс модернизации религии только как положительную тенденцию, которая якобы ведет к прогрессивному изменению религии и потому требует пересмотра марксистской оценки религии. Есть и другая точка зрения. Порой модернизацию вероучений оценивали как процесс сугубо негативный, который способствует лишь укреплению позиций религии. Такая односторонняя оценка иногда приводила к совершенно неверной характеристике деятельности таких представителей «коммунистического христианства», как настоятель Кентерберийского собора, доктор теологии Хьюлетт Джонсон или один из всемирно известных руководителей протестантского движения, профессор-богослов Эмиль Фукс, создавая впечатления, что они являются чуть ли не наиболее опасными идеологическими противниками в религиозном стане.

В действительности же наиболее реакционной является та группа церковников, которая использует религию в целях антикоммунизма. Поэтому при оценке политических выступлений рядовых верующих или священнослужителей необходимо исходить из того, каким силам – прогресса или реакции – они служат. Позицию трудящихся верующих, а также представителей духовенства, которые призывают собратьев по вере к участию в борьбе за социальный прогресс и обосновывают это религиозными аргументами, можно в целом назвать прогрессивной. Важно то, что основным следствием их действий является более активное участие широких масс верующих трудящихся в прогрессивных движениях современности.

© Тимофеев В.Д., 1974

© Тимофеев В.Д., 2009

¹⁵ Философские науки. 1966. № 3. С. 65.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ОБЪЕДИНЕНИЯ И ВЕРУЮЩИЕ В УСЛОВИЯХ ДЕМОКРАТИЗАЦИИ ОБЩЕСТВА^{*1}

На современном этапе развития общества требуется серьезная перестройка различных сфер жизни общества, в том числе и перестройка отношения к религиозным организациям и верующим. Пересмотр позиций, коррективы в повседневной практике здесь необходимы как составная часть процесса демократизации общества, утверждения принципов социальной справедливости, гласности. В той или иной мере они затрагивают интересы десятков миллионов людей. Прежде всего важно отказаться от ряда сложившихся стереотипов в подходах и оценках, уточнить перспективные цели и непосредственные задачи.

На протяжении многих десятилетий у нас фактически не проводилось различия между стратегической установкой правившей партии на преодоление религиозного мировоззрения, с одной стороны, и тактической линией в этом вопросе на каждом конкретном этапе развития страны с учетом его специфики – с другой. Установка на преодоление «религиозных пережитков» как на непосредственную задачу при отсутствии желаемых результатов нередко порождала волюнтаризм и администрирование в отношении к религиозным объединениям и верующим, формализм и начетничество в атеистической работе, искушение скрыть или исказить подлинную картину состояния религиозности.

Борьба против религии порой приобретала характер самоцели, выливалась в эпизодически организуемые шумные кампании, не связанные с повседневной социальной практикой людей, с их делами и заботами, с реальными интересами и целями.

Подобная ситуация давала основания клерикальной пропаганде утверждать, будто искоренение религии – одна из главных целей Советского государства, преследование верующих – неотъемлемый элемент его политики, а сохраняющаяся вопреки предпринимаемым усилиям религиозность есть свидетельство теоретической и практической несостоятельности марксизма.

Все это свидетельствует о необходимости серьезного совершенствования сложившейся практики отношений к религиозным объединениям и верующим,

^{*1} Публикуется по: Философские науки. 1988. № 4. С. 13–22.

с учетом теоретических достижений религиоведения, а также реальных процессов в идеологии и деятельности религиозных организаций нашей страны.

Характеризуя социально-политическую ориентацию религиозных организаций на протяжении многих предыдущих десятилетий, обычно говорилось и писалось об их лояльном отношении к Советскому государству, к социалистическому общественному строю. Это понятие вошло в литературный обиход еще в конце 20-х гг. XX в., когда большинство религиозных организаций отказалось от анти-советской деятельности, признало законность нового общественно-политического строя в стране. Понятие «лояльность» достаточно точно характеризовало официальную позицию религиозных центров и духовенства того времени, поскольку оно означает признание (нередко лишь внешнее, формальное, носящее вынужденный, приспособительный характер) действующих законоустановлений власти.

Но уже в годы Великой Отечественной войны многие религиозные организации проявили себя как патриотические объединения верующих. В послевоенный период эта позиция получила дальнейшее развитие, что выразилось в признании не только законности политико-правового устройства страны, но и справедливости и нравственного достоинства социальных принципов и идеалов общества. Поэтому определение современной социально-политической ориентации большинства религиозных организаций нашей страны как лояльной не отражало ее реального содержания, превратилось в устаревший стереотип. Оно дезориентировало неверующих людей в отношении к верующим и их объединениям, порождало подозрения в неискренности духовенства, тактических ухищрениях и приспособленчестве служителей культа, выражавших солидарность с социальными принципами и нравственными нормами общества.

Позднее в официальных документах религиозных организаций, в выступлениях их ведущих деятелей, в проповедях рядового духовенства стало выражаться одобрение курса Советского государства на ускорение социально-экономического развития общества, совершенствование демократии. В период перестройки широкий отклик и поддержку служителей культов вызвали мероприятия Советского правительства, направленные на борьбу против пьянства и алкоголизма, на укрепление порядка и трудовой дисциплины. Они призывали верующих быть честными гражданами и добросовестными тружениками. Такая социально-политическая позиция религиозных организаций была объективно обусловлена, она сложилась под влиянием изменений в социальных ориентациях и духовном мире новых поколений верующих.

Все возрастающее большинство верующих в то время составляли те, чей жизненный опыт и социальный кругозор сформировались в условиях советской действительности. Это были люди социально активного возраста, в основном занятые в общественном производстве, добросовестные труженики. По мотивам трудовой деятельности, по степени заинтересованности в улучшении ее организации верующие практически и тогда не отличались от своих товарищей по труду – неверующих.

Вместе с тем такая социально-политическая позиция утверждалась в религиозных организациях, испытывая более или менее сильное тормозящее воздействие традиционалистских тенденций, поддерживаемых и возбуждаемых той частью ре-

лигиозного актива, социально-политические ориентации которой безотносительно к религиозности ее конкретных представителей в силу разных обстоятельств заключали в себе элементы большей или меньшей неприязни, недовольства, оппозиционности к существующему порядку вещей.

И все же ведущей тенденцией эволюции социально-политических ориентации религиозных организаций в СССР в период, предшествовавший его развалу, было углубление открытого и позитивного отношения к социальной реальности. Свидетельство тому – живые отклики не только религиозных центров, иерархии, но и рядового духовенства, проповедников на события и процессы общественно-политической жизни внутри страны и в мире. Имели место и практические акции религиозных организаций, носившие более или менее выраженный общественно-политический характер. Так, известны случаи, когда монастыри по собственной инициативе сдавали в фонд государства часть произведенной ими сельскохозяйственной продукции. Многие иерархи, служители культа, религиозные объединения и рядовые верующие вносили денежные средства в фонд помощи пострадавшим в результате аварии на Чернобыльской АЭС.

Участие в движении в защиту мира, за ядерное разоружение было сферой наиболее активной общественно-политической деятельности религиозных организаций в СССР. Осуществлялась она по многочисленным каналам (в том числе и светским) как внутри страны, так и за рубежом.

Рост активности религиозных организаций в сфере общественно-политической жизни следует рассматривать и оценивать в контексте процесса демократизации. Прежде всего необходимо иметь в виду, что отделение Церкви от государства не влечет за собой «отделения» ее от политики. Более того, деятельность Церкви неизбежно носит политический характер.

Хотя социальные воззрения религиозных организаций находят свое выражение главным образом в абстрактных категориях религиозной морали, тем не менее они ориентируют верующих на то или иное отношение к таким конкретным и социально значимым сторонам их жизни, как труд, воспитание детей, взаимодействие с людьми, принадлежащими к различным классам, и т.д. Таким образом, эти категории обретают «политическое измерение», политическую значимость.

Кроме того, нельзя сбрасывать со счетов, что еще и сегодня для некоторой части верующих религиозное оформление их социальных ориентаций, представлений об общественном долге, справедливости и т. п. служит наиболее доступным и приемлемым способом восприятия общественных идеалов и ценностей. Речь идет прежде всего о тех, чьим социальным связям и социальному кругу присущ относительно ограниченный характер, а в структуре идеологических воздействий преобладающее место занимает Церковь.

Кроме того, для десятков тысяч людей, составляющих платный контингент религиозных организаций (хористы, технический персонал), именно церковный институт является их «трудовым коллективом», а поэтому, естественно, и выразителем их гражданских, политических интересов и позиций. В связи с этим общественная активность верующих может приобретать и иную направленность. Речь идет об активности, направленной на защиту и реализацию прав религиозного объединения,

обеспечения ему благоприятных, в рамках закона, условий функционирования. Активность такого рода порой представляет собой специфический способ удовлетворения потребности в общественной деятельности тех верующих, которые или утратили такую возможность с выходом на пенсию, или не находят ее почему-либо в своем трудовом коллективе. Очевидно, что по мере демократизации основ жизни советского общества, роста гражданского самосознания людей активность верующих в рамках общины и в обществе – от имени общины – будет возрастать.

Оценивая рост общественно-политической активности религиозных организаций в нашей стране, необходимо видеть два ее аспекта: собственно социальный и мировоззренческий.

Призывы религиозных деятелей к верующим быть активными и ответственными в жизни страны объективно отвечают потребностям всемерного повышения социально-политической активности и сознательности всех трудящихся.

Совместный труд неверующих и верующих на общее благо, единство коренных интересов – объективный факт нашей жизни. И мы должны не только считаться с ним, но и всячески способствовать его углублению и развитию. Такое социально-политическое единство общества отвечает коренным интересам как атеистов, так и верующих. Именно на этом пути могут быть решены задачи всестороннего совершенствования демократического общества, ускорения его социально-экономического и духовного развития, именно это позволяет повысить роль нашей страны в мире.

Включение в середине XX в. религиозных организаций в общественное движение в защиту мира открыло дополнительные возможности для того, чтобы доносить в неискаженном виде суть внешней и внутренней политики Советского государства до религиозной (и не только) аудитории за рубежом. В рамках международных контактов религиозные деятели из СССР вели значительную контрпропагандистскую работу по разоблачению мифа о советском «госатеизме», о «преследованиях» верующих за их религиозные убеждения, давали отпор антикоммунизму.

Разумеется, нельзя отрицать или недооценивать неблагоприятные мировоззренческие последствия социально-политической активности религиозных организаций. Утверждая, что служение общественным интересам есть исполнение религиозного долга, духовенство, по существу, мировоззренчески дезориентирует верующих и тем самым создает определенную возможность стабилизировать влияние религии. Кроме того, выступая от имени верующих граждан, Церковь укрепляет свой вес и престиж, а косвенно – и позиции религии перед лицом общества.

Не сбрасывая со счетов негативное мировоззренческое воздействие социально-политической активности религиозных организаций, следует, однако, учитывать два обстоятельства.

Во-первых, последовательное проведение в рамках религиозной идеологии концепции преобразования общества на основе социального творчества людей может вести к ее внутренней секуляризации. Так, миротворческая деятельность религиозных организаций, осмысление ее успехов и трудностей привели, например, богословов Русской Православной Церкви к смене акцентов в толковании исходных

условий сохранения мира на Земле. Если традиционное богословие в вопросе о судьбах человечества на передний план выдвигало «волю Божию» (хотя и представляло ее как «ответ» на «достойное» или «недостойное» поведение людей), то в современных условиях вперед выдвинулась идея человеческой ответственности. Это смещение акцентов в системе православного богословия имеет принципиальное мировоззренческое значение. Им признается факт творческой инициативы людей.

Опасность подрыва религиозного мировоззрения изнутри в результате включения Церкви в земные заботы человечества признают и некоторые деятели Церкви. Косвенным образом это выражено, например, в следующих словах архиепископа Михаила (М.Н. Мудьюгина): «Церковь не имеет и не может иметь другой основной задачи, кроме спасения человеческих душ... Даже социальная деятельность – борьба за мир, помощь нуждающимся, участие в решении насущных проблем, волнующих современное человечество, – все это должно совершаться в тесной связи с пастырской заботой о спасении человеческих душ»¹.

Во-вторых, восприятие и усвоение религиозных идей идет через их субъективную обработку, через соотнесение их с личным опытом индивида. Именно от этого опыта зависит характер и степень религиозности человека.

В этой связи необходимо отметить один существенный недостаток воспитательной работы с верующими. Признавая в теории социальную обусловленность религии, на практике мы пытаемся преодолеть ее преимущественно просветительскими, идеологическими средствами, а иногда и путем административного нажима, надеясь таким образом «обхитрить» объективную закономерность.

Данная ситуация – еще одно проявление пренебрежительного отношения к теории в сфере общественной жизни. Чаще всего общественная активность верующего рассматривается как результат его отхода от религии либо как результат идеологического воздействия. Необходима смена акцентов. Развитие общественной активности верующих должно служить основой и предпосылкой идеологического воздействия.

Само по себе идеологическое воздействие, каким бы объективно истинным ни было его содержание, не может быть эффективным, если оно не опирается на личный опыт человека, не находит в нем субъективного подтверждения. Человек воспитывается не просто тем, что мир воздействует на него, но тем, что он, человек, воздействует на мир, стремится его переделать. Таков марксистский подход к проблеме воспитания.

При этом, разумеется, ни в коей мере не преуменьшается значение идейно-воспитательной работы. Речь идет о том, чтобы она, во-первых, не рассматривалась как определяющий фактор воспитания и, во-вторых, не отрывалась от реальной практики людей, не противоречила их опыту.

В советской пропаганде был широко распространен тезис о том, что религия по сути своей чужда творческим потенциям человека, сковывает его социальную активность и т.п. В своей общей форме этот тезис справедлив, если не придавать религии решающего значения в социальном самоопределении верующего. Ведь религия, по

¹ Журнал Московской патриархии. 1983. № 3. С. 72.

словам К. Маркса, – «не причина мирской ограниченности, а лишь ее проявление»². Поэтому в работе с верующими главной должна быть позитивная установка на развитие их интересов и активности в социальной безрелигиозной сфере.

Постоянно говорилось и писалось о недопустимости оскорбления религиозных чувств верующих, о том, что атеистическая работа ведется не против верующих, а против их религиозных заблуждений. Однако это в принципе верное положение всякий раз нарушалось, когда в работе с верующими пытались «разоблачить» религию, «раскрыть им глаза» на ее «подлинную сущность». Дело в том, что верующий идентифицирует себя с определенной системой религиозных идей, образов и действий, они являются его личным достоянием. Поэтому нападки на них воспринимаются верующим как выпад против него лично, и чем он религиознее, тем острее переживает эти нападки.

Речь, разумеется, идет не о том, чтобы вывести религию за рамки критики, а чтобы ее разоблачительный, по преимуществу эмоционально-оценочный характер был заменен научно аргументированным анализом. Более того, в пропаганде предпочтение следует отдавать не прямой критике тех или иных положений религиозного учения, а утверждению выверенных наукой и практикой позиций по тем актуальным проблемам общественной и духовной жизни, по которым религия предлагает свое решение.

Воспитание людей в духе высокой гражданственности, патриотизма, добросовестного отношения к труду в полной мере относится и к верующим. Если религиозные убеждения являются их частным делом, то к их политическим позициям (как и к политическим позициям неверующих) государство не может быть безучастным, ибо эти позиции определяют степень прочности политической системы общества.

Таким образом, приоритетное значение развития социальной активности верующих, их воспитания в духе высокой гражданственности обусловлено и тем, что эти качества являются предпосылкой перехода верующих на позиции научного мировоззрения, более того, они служат залогом единства, стабильности общества.

Отсюда следует, что в повседневной практике отношений с верующими необходимо стимулировать общественную активность тех, кто к ней равнодушен, поощрять тех, кто к ней стремится. Религиозность человека не может служить основанием для каких-либо ограничений в вопросах морального или материального поощрения, повышения по службе, выдвижения на выборные должности в общественных организациях, в органах власти. Решающими здесь должны быть общие критерии, применяемые при оценке достоинств и недостатков любого гражданина. «Никакие различия между гражданами в их правах в зависимости от религиозных верований совершенно недопустимы, – писал В.И. Ленин в статье «Социализм и религия». – Всякие даже упоминания о том или ином вероисповедании граждан в официальных документах должны быть безусловно уничтожены»³.

Это указание в свое время было выполнено – упоминание о религиозной принадлежности граждан из официальных документов было изъято. Но эта мера, яв-

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 388.

³ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 143.

ляющаяся сама по себе лишь предпосылкой демократического решения вопроса, во многих отношениях так и осталась в прямом смысле на бумаге. Были нередки случаи, когда в полном противоречии с нею руководители трудовых коллективов, общественных организаций, представители государственных органов и т.д. усматривали в религиозности людей некий симптом их гражданской несостоятельности. Из этих соображений их нередко обходили при решении вопросов морального и даже материального поощрения, мысль о повышении их в должности воспринималась как «ересь». Представление о том, что верующий мог бы быть депутатом Совета, даже не возникало.

Такое положение имело в советских условиях свои исторические корни. Еще в дореволюционной России официальная церковная пропаганда активно распространяла идею о несовместимости религии и «безбожного социализма», подразумевая под этим, что для верующих людей социализм неприемлем. В годы Гражданской войны большинство религиозных организаций, выступив на стороне контрреволюции, облекало подлинные, т.е. классовые мотивы своей антисоветской деятельности в лозунги «защиты веры» от «безбожной власти большевиков». Иными словами, классово-политической сущности конфронтации придавалась искажающая ее видимость идейно-мировоззренческого конфликта. В результате в обыденном сознании закрепилось представление о том, что религии органично присуще анти-социалистическое начало.

Немаловажно и то, что в условиях борьбы с контрреволюцией и интервенцией, когда требовалось предельное напряжение сил, дисциплина не только воли, но и мысли, максимализм требований и оценок выглядел естественно, всякая «особая», в том числе и нейтральная, позиция воспринималась с подозрением, поскольку объективно служила интересам одной из противоборствующих сторон. В этих условиях понятно отношение к религии и религиозным институтам как к не заслуживающим политического доверия.

Однако в СССР отношение верующих к социализму формировалось прежде всего положительным или отрицательным опытом их личного участия в социалистическом строительстве. Подавляющее большинство верующих трудящихся восприняло социализм как строй справедливый, отвечающий их коренным интересам. Лишь незначительное меньшинство оставалось враждебным к советскому строю по религиозным мотивам (Истинно-православная церковь, близкая к ней секта истинно-православных христиан, позднее «свидетели Иеговы» и др.), скрывавшими, однако, совершенно определенные политические взгляды.

Отмеченные выше проявления недоверия, несправедливого отношения к верующим как к гражданам и членам общества со стороны ряда руководителей трудовых коллективов, государственных учреждений, органов власти были результатом инерции, догматизма мышления, неправильного понимания политики государства в данном вопросе. Этому способствовал и широко распространенный, особенно в пропагандистской литературе, стереотип, согласно которому как бы религия ни приспособлялась к условиям социализма, все же она останется неизменной. Не последнюю роль в этом играло плохое знание верующих. Основная их масса – честные граждане, добросовестные труженики, пенсионеры, проявляющие свою религиозность лишь в семье, в религиозной общине,

чаще всего оставалась вне поля «специализированного» внимания этих работников. В результате оценки состояния религиозности в том или ином трудовом коллективе, населенном пункте, как правило, были значительно занижены.

Представления этих работников о современных верующих и религиозной идеологии были основаны главным образом на опыте общения с достаточно узкой и специфической категорией верующих, которые не только не скрывали своих религиозных убеждений, но и стремились навязать их окружающим. Ссылаясь на эти убеждения, они подчас отказываются выполнять те или иные гражданские требования и нормы общежития, порой вставали на путь конфронтации с органами власти.

В советском обществе, где отсутствовали эксплуататорские классы, религия была освобождена от функции защиты классового гнета. Религиозные организации представляли собой сообщества людей, социально-политические ориентации основной массы которых совпадали с ориентациями общества в целом. Конституция СССР в полном соответствии с ленинскими принципами отношения к религии, Церкви и верующим утверждала равенство в правах всех граждан, независимо от их отношения к религии. Вместе с тем было очевидно, что в этой сфере необходима серьезная психологическая перестройка кадров. Ее смысл состоял в том, чтобы в своей повседневной деятельности они исходили из той принципиальной истины, что верующие являются равноправными и полноправными гражданами Советской страны, что Советское государство представляет и защищает в равной степени интересы как атеистов, так и верующих, что верующие, как и неверующие, могут и должны быть не только объектом власти, но и ее субъектом.

Эта истина постепенно, хотя и медленно, пробивала себе путь, о чем, в частности, свидетельствовали факты избрания верующих людей депутатами местных Советов в ряде регионов страны.

Из изложенного следует, что необходимы существенные коррективы в понимание смысла и содержания воспитательной работы с верующими. Не только нереально (о чем свидетельствует и опыт), но и нецелесообразно в каждом конкретном случае пытаться «оторвать» верующего от религии. Работа с ним должна быть направлена на воспитание в нем гражданина, патриота, добросовестного и инициативного труженика, на обогащение и возвышение его духовного мира. Вопрос первостепенной важности заключается не в том, сколько в стране верующих и как добиться, чтобы их поскорее не стало вовсе, а в том, какие это верующие, каковы их жизненные ориентации, насколько активны они в решении общих задач.

Иначе говоря, задача работы с верующими и по содержанию, и по основным целям была практически поставлена на уровень индивидуальной воспитательной работы с любым членом советского общества, задачи которой определены в документах «перестроечного» XXVII съезда КПСС (1986 г.)⁴. А это значило, что при оценке эффективности такой работы приоритет был отдан качественным критериям.

Вместе с тем признавалось, что широко бытовавшее представление о том или ином количественном изменении религиозных общин, уровня религиозной обряд-

⁴ См.: Материалы XXVII съезда КПСС. С. 87.

ности и т. п. как свидетельстве соответствующего снижения или роста религиозности населения было несостоятельно. Здесь игнорировались такие существенно важные компоненты для оценки наблюдаемых процессов, как характер и степень религиозной убежденности людей, мотивы их культовой деятельности, удельный вес нерелигиозной мотивации религиозной практики и т.д. (Зачастую именно количественным изменениям придавалось принципиальное значение, они рассматривались как свидетельство хорошо или плохо поставленной атеистической работы. В силу этого руководящие работники на местах видели свою главную задачу в том, чтобы выглядеть статистически благоприятно, и нередко закрывали глаза на реальное состояние дел.)

Признание социальной обусловленности религии не должно вести к отказу от атеистической воспитательной работы. Столь же ошибочно надеяться на то, что удастся форсировать преодоление религии чисто просветительскими средствами, а тем более с помощью искусственных преград для удовлетворения верующими своих религиозных потребностей. Такие попытки бесперспективны сами по себе. Более того, они чреваты негативными последствиями, подрывающими единство общества. Сохранение этого единства предполагает обеспечение реального и полного осуществления конституционного принципа свободы совести, соблюдения без каких-либо ущемлений законных прав верующих и их объединений.

© Зуев Ю.П., 1988

© Зуев Ю.П., 2009

Научное издание

Вопросы религии и религиоведения
(Антология отечественного религиоведения)

Выпуск 1

Часть 2

Научно-теоретическое приложение к журналу
«Государство, религия, церковь в России и за рубежом»
Свидетельство о регистрации журнала:
ПИ № ФС 77-35090 от 23 февраля 2009 г.
(Федеральная служба по надзору в сфере связи и массовых коммуникаций Российской Федерации)

Учредитель, издатель и распространитель –
Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации.

При публикации авторских материалов и источников учитываются нормы правописания и стилистики, принятые в соответствующих религиозных традициях.

Перепечатка материалов возможна только по письменному разрешению Редакции.

Библиографическое обеспечение журнала – Библиотека РАГС.

Над выпуском работали:

Научные редакторы: Зуев Ю.П., Шмидт В.В.
В подготовке выпуска принимали участие Абдурашидова З.А., Завьялова С.В.
Редакторы: Манушин Э.А., Шмидт В.В.
Выпускающий редактор Вагин Н.М.
Корректоры: Вагина Е.Г., Мусатова Л.К.
Оригинал-макет – Музалевская С.М.
Обложка – Великий П.П.
Верстка – Ванькуров А.С.

Адрес редакции:

119606, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 84, каб. 2239,
тел.: (495) 436-9844, тел./факс: (495) 436-9780,
e-mail: william@list.ru, religion@ur.rags.ru,
интернет-сайт: religio.rags.ru

Адрес издательства:

111033, г. Москва, Золотородский вал, д. 4,
тел./факс: (495) 933-2460,
www.publishing-house.ru

* * *

Подписано в печать 15.12.2009. Формат 70x100 1/16. Тираж 300 экз. Усл. п. л. 34,35.
Уч.-изд. л. 30,02. Бумага офсетная № 1. Гарнитура Original Garamond.
Отпечатано в ООО «Вовремя».