



Выпуск 6
Часть 1



ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Выпуск 6



Приложение к журналу «Государство, религия, Церковь...»

ВОПРОСЫ
РЕЛИГИИ
и РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

2010
Часть 1



ВЫПУСК 6
АНТОЛОГИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ УКРАИНЫ

Часть 1: Феномен советского религиоведения:
украинский контекст



Кафедра
государственно-конфессиональных
отношений РАГС



Відділення релігієзнавства
Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди
Національної Академії наук України

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

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ
при ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
НАЦИОНАЛЬНАЯ АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНЫ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ им. Г.С. СКОВОРОДЫ
Отделение религиоведения

ВОПРОСЫ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

ВЫПУСК 6
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ УКРАИНЫ

ЧАСТЬ 1
Феномен советского религиоведения:
украинский контекст

ООО ИД «МедиаПром»
Москва 2010

Рекомендовано к печати кафедрой государственно-конфессиональных отношений РАГС и Отделением религиоведения ИФ НАН Украины

Редакционный совет:

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

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

Турчинов А.И., д-р соц. наук, проф., заслуженный деятель науки РФ

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.; *Зуев Ю.П.*, канд. филос. наук, проф.; *Кимелев Ю.А.*, д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки России; *Колодный А.Н.*, д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки Украины; *Кравчук В.В.*, канд. филос. наук, доц.; *Филипович Л.А.*, д-р филос. наук, проф.; *Шахнович М.М.*, д-р филос. наук, проф.; *Шмидт В.В.*, д-р филос. наук. (руководитель проекта), *Яблоков И.Н.*, д-р филос. наук, проф., заслуженный деятель науки России

В 74 Вопросы религии и религиоведения. Вып. VI: Антология отечественного религиоведения: Религиоведение Украины [Текст]: сборник. Часть 1: Феномен советского религиоведения: украинский контекст / сост. и общ. ред. Ю.П. Зуева, А.Н. Колодного, Л.А. Филипович, В.В. Шмидта, П.Л. Яроцкого – М.: ИД «МедиаПром», 2010.

ISBN 978-5-904722-11-1

Издание рассчитано на всех читателей, интересующихся историей религии, вопросами религиоведения, научного видения современных процессов в религиозной сфере, а также особенностями религиозной жизни советского периода Украины

ISBN 978-5-904722-11-1

УДК 2–1
ББК 86

© Колодный А.Н., Филипович Л.А., Яроцкий П.Л.,
сост. и общ. ред., 2010

© Зуев Ю.П., Шмидт В.В., сост. и общ. ред., 2010

© ООО ИД «МедиаПром», 2010

Уважаемые коллеги!

Вашему вниманию предлагается очередной выпуск «Антологии отечественного религиоведения», представляющий труды украинских религиоведов, написанные в XX в.

Читая эти работы, мы должны учитывать, что они создавались в условиях идеологического и политического диктата Коммунистической партии и Советского государства, и потому только последовательное соблюдение и соответствие официальной идеологической норме зачастую делало возможным их выход в свет. Тем не менее для религиоведческой науки в содержательных аспектах они во многом остаются актуальными, поскольку рассматриваемые в них проблемы не потеряли своей значимости и в начале XXI в. Сегодня, переиздавая работы известных украинских религиоведов советского прошлого, мы не только вводим их теоретические выводы в научный оборот современной религиоведческой науки, но и отдаем дань уважения коллегам-предшественникам, чьим трудом создавалось религиоведение в его направлениях, традициях и школах.

Как и в предыдущих выпусках, Редакция не подвергала существенной правке отобранные материалы, а потому к познавательной их ценности добавляется и дидактическая: они представляют не только уровень академической науки, но и дух того времени – значительную идеологизированность и ориентацию на социодетерминистские марксистско-ленинские подходы в интерпретации Бытия, в том числе и религиозной картины мира. В данном смысле поучителен тот факт, что и К. Маркс рассматривал религию не только как опиум народа, но и как «логику в популярной форме», «моральную санкцию», «дух бездушных порядков» и т.д.

Итак, в *первой части* этого 6-го выпуска «Антологии...» – Украинское религиоведение – представлены работы, написанные сотрудниками созданного в июле 1979 г. Киевского филиала Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС, преподавателями университетских кафедр, учеными различных институций Украинской Академии наук.

Во вторую часть войдут в основном работы сотрудников Отделения религиоведения Института философии им. Г.С. Сковороды НАН Украины, созданного в 1991 г. путем объединения Киевского филиала ИНА АОН при ЦК КПСС и Отдела теоретических проблем религии и атеизма Института философии НАН Украины. Эти статьи отражают принципиально иной – свободный от «опиумной установки» – подход к анализу религии. Они в полной мере опираются на методологические принципы объективности, историзма, внеконфессиональности, толерантности и др.

Отдельную, третью часть выпуска составят богословско-религиоведческие работы.

Мы будем благодарны за критические замечания и предложения.

Редакционная коллегия

Содержание

Религиоведение Украины в советское время <i>Колодный А.Н., Филипович Л.А., Яроцкий П.Л.</i>	9
--	---

Сущность и функциональные роли атеизма

Атеизм как форма мировоззренческого знания и самосознания личности <i>Колодный А.Н.</i>	21
Атеизм как аспект общественного сознания и наука <i>Танчер В.К.</i>	41
Атеизм, религиоведение и специальные науки <i>Лобовик Б.А.</i>	55
Об атеизме марксистско-ленинском и так называемом политическом атеизме <i>Лендъел В.М.</i>	61
Ценностное содержание научного атеизма <i>Пащенко В.А.</i>	81
Атеистический потенциал научного знания <i>Саух П.Ю.</i>	94
Научный атеизм и правовая культура <i>Бражник И.И.</i>	112
Научный атеизм как нравственное достояние культуры <i>Терещенко Ю.И.</i>	123

Сущность и природа религии

Гносеологические механизмы возможности возникновения религиозных представлений <i>Лобовик Б.А.</i>	143
Социальные основы религии <i>Лебединец Г.М.</i>	161
Гносеологические религиозные отношения <i>Лобовик Б.А.</i>	172
Религиозное сознание и религиозная надстройка <i>Танчер В.К.</i>	195
Религиозное мировоззрение как духовно-практическое освоение мира <i>Доля В.Е.</i>	203
Богословское конструирование идеи монотеистического бога <i>Дулуман Е.К.</i>	215
Структура религиозного сознания <i>Филипович А.И.</i>	225
Особенности религиозных потребностей <i>Павлюк В.В.</i>	229
Теологическая концепция монизма <i>Гудима А.Н.</i>	236
Синтез современной иррационалистической философии и теологии <i>Кирюшко Н.И.</i>	242
Религиозная философия и мировоззренческие проблемы <i>Доля В.Е.</i>	249

Религия и Церковь в контексте их исторического бытия

Особенности религии как социально-исторического явления <i>Дулуман Е.К.</i>	267
Происхождение и эволюция представлений о сверхъестественном <i>Лобовик Б.А.</i>	278

Содержание

Распространение христианства в Киевской Руси в свете археологических данных <i>Артеменко И.И., Моця А.П.</i>	293
Богословские интерпретации введения христианства в Киевской Руси <i>Глушак А.С.</i>	303
Церковь и национальная политика русского царизма <i>Шуба А.В., Ефремов Ю.М.</i>	310
Союз церкви и самодержавия в борьбе против свободомыслия <i>Огневая Е.В.</i>	316
Законодательство о свободе совести в СССР <i>Бабий М.Е.</i>	323
Гуманизм социалистической свободы совести <i>Уткин А.И.</i>	336

Религия в контексте ее общественной функциональности

Социальная роль и основные функции религии <i>Танчер В.К.</i>	347
Философия марксизма и «левое» христианство <i>Лендъел В.М.</i>	356
Пантеизм в религиозном модернизме <i>Васильева А.В.</i>	366
Религия и естествознание <i>Бояринцев В.И.</i>	371
Религиоведческое осмысление христианского принципа всеобщей любви <i>Криштопа С.И., Криштопа В.И.</i>	388
Религиозное мировоззрение и национализм <i>Доля В.Е.</i>	400
Религия в контексте идеологической борьбы <i>Танчер В.К.</i>	416
Празднично-обрядовая сфера социалистической культуры <i>Закович Н.М., Зоц В.А., Косуха П.И.</i>	426
Религиозная община: природа и деятельность <i>Бондаренко В.Д., Косянчук А.С., Фомиченко В.В.</i>	435

Православие в состоянии модернизации

Модернистские тенденции в идеологии православия <i>Калинин Ю.А., Лубский В.И.</i>	453
Глобалистика как слагаемое православного богословия <i>Колодный А.Н.</i>	463
Ценностные аспекты православного богословия <i>Арестова Н.А.</i>	473
Православно-богословская интерпретация проблем духовной культуры <i>Зоц В.А.</i>	480
Мистицизм культовой практики православия <i>Колодный А.Н.</i>	489
Православно-богословская концепция культуры <i>Кирюшко Н.И.</i>	498
Православная мораль в ее научном осмыслении <i>Саух П.Ю.</i>	514
Модернизм и консерватизм нравственного богословия православия <i>Терещенко Ю.И.</i>	521

Содержание

Православная концепция истории: эволюция и современные взгляды <i>Филоненко Н.В.</i>	540
Православно-богословская интерпретация национальных отношений <i>Шуба А.В.</i>	551
Эволюция отечественных православных монастырей (от восточноправославного оригинала до киево-русской модели) <i>Климов В.В.</i>	564

Католицизм в его функциональности

Брестская уния: о чем свидетельствуют ее уроки? <i>Яроцкий П.Л.</i>	577
«Рационализм» неотомистской философии <i>Коротков Н.Д.</i>	589
Католическая религиозность в условиях социализма <i>Фомиченко В.В.</i>	603
Человек в социально-философских концепциях католицизма <i>Коротков Н.Д.</i>	613

Протестантизм в его поздней конфессиональности

Модернизм и приспособленчество в современном баптизме <i>Подольяк В.А.</i>	629
Новые тенденции и явления в адвентизме <i>Косянчук А.С.</i>	645
Характер религиозности свидетелей Иеговы <i>Яроцкий П.Л.</i>	659
Консерватизм и модернизм пятидесятничества <i>Любашенко В.И.</i>	675

Социологические измерения религиозности верующего социалистических времен

Методика и результаты конкретно-социологических исследований религиозности <i>Ерышев А.А., Танчер В.К.</i>	691
Духовные и социально-демографические характеристики верующего <i>Косуха П.И., Литвиненко Н.Т.</i>	699
Образ верующего: степень, мотивы и уровни религиозности <i>Дулуман Е.К., Лобовик Б.А., Танчер В.К.</i>	719
Религиозные искания в среде научно-технической интеллигенции <i>Свиштунов С.В.</i>	738
Состояние религиозного сознания верующего-христианина <i>Закович Н.М.</i>	747
Приложение. Основные работы религиоведов Украины 1960–1990 гг.	753

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ УКРАИНЫ В СОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ

Украинское религиоведение в целом уходит своими корнями в эпоху Киевской Руси. В ряду наиболее ранних его источников выделяется «Повесть временных лет», где описан процесс введения христианства на киевских просторах, раскрывается историческая, психологическая и конфессиональная основа выбора князем Владимиром христианского вероисповедания для своего народа.

До XIX в. религиоведение на Украине развивалось преимущественно в его богословской форме. Заметной его страницей было творческое достижение профессоров Киево-Могилянской академии.

Украинское религиоведение светского периода не имеет собственной профессиональной традиции, поскольку оно развивалось преимущественно в контексте общественно-политической и философской мысли Украины XVII–XX вв. Однако такие украинские мыслители, как Г. Сковорода, Н. Костомаров, М. Драгоманов, И. Франко, А. Потебня, М. Грушевский и др. стремились не просто выяснить, что такое религия и в чем ее особенность как духовного явления – они прежде всего раскрывали ее функциональную значимость, роль в национальной жизни украинского народа. Поскольку значение различных конфессий христианства в исторической судьбе Украины было достаточно неоднозначным и противоречивым, то собственно этим и объясняется наличие различных оценок религиозного феномена, его влияния на общественную, в частности национальную, жизнь. Отметим, что все конфессии христианства тем или иным образом стремились поставить христианство на службу национальному развитию украинского народа. В то же время украинских мыслителей всех времен характеризует наличие в их творчестве свободомыслящей тенденции, хотя до чистой атеистичности она доходила разве что в работах М. Драгоманова, И. Франко и Леси Украинки. Что же касается предшествующих XIX веку мировоззренческих измерений украинских мыслителей, то их свободомыслие выражалось скорее в форме антиклерикализма, религиозного скептицизма, инакомыслия и индифферентизма, у некоторых – пантеизма.

Как самостоятельная сфера гуманитарного знания религиоведение на Украине начинается с творчества идеологов громадского движения XIX в. и связано прежде всего с именами М. Драгоманова и А. Потебни. Именно эти ученые делали специальные попытки дать определение религии, выяснить пути появления рели-

гиозных верований, раскрыть функциональную природу религиозного феномена, его место в духовной жизни человечества. Заметная страница в украинском религиоведении – исследования Ивана Франко (1856–1916). Религию он рассматривал не только как веру в некие «надземные высшие существа, одаренные высшей силой», не только как веру в душу. «К религии, – писал Франко, – принадлежат также чувства, любовь к... высшему существу и к другим людям, любовь к добру и справедливости, а в конечном итоге также добрая воля, установки жить и самому так, чтобы приближать себя и других к тому высшему существу»¹. И. Франко четко разграничивал религию как вид духовности и Церковь как организацию верующих, указывал на их различную роль в общественном развитии вообще и в жизни этноса в частности.

Рассматривали различные проблемы истории религии на Украине в своем творчестве М. Грушевский, В. Липинский, А. Ричинский, И. Огиенко. В Университете св. Владимира в начале XX в. работали профессора Н. Боголюбов и М. Постнов, оставившие фундаментальные труды по проблемам философии религии (Н. Боголюбов) и истории христианства (М. Постнов).

С первых лет советской власти на украинских землях характер и содержание религиоведческих исследований всецело определялись документами коммунистической партии, ее мировоззренческими и идеологическими установками. Они должны были подчиняться разработке стратегии и тактики антирелигиозной работы, ориентированной на полное преодоление религиозности. При этом ЦК Компартии делал установку на серьезное историческое освещение идеи Бога, культа, религии и др. для преодоления религиозных пережитков населения. 3 мая 1925 г. начал выходить ежемесячник «Безвірник» («Безбожник»), вокруг которого в мае 1928 г. сформировался Всеукраинский Совет союзов безбожников Украины.

Первой организационной формой существования религиоведческой науки на Украине стал созданный в 1931 г. в Харькове антирелигиозный сектор в составе Института философии и естествознания Всеукраинской ассоциации научно-исследовательских институтов (ВАНИИ). Его работу возглавил известный в то время обществовед Д. Игнатюк. В секторе работали И. Эльвин, М. Кривохатский, П. Черницова, А. Чефранов. Труды сотрудников сектора публиковались в журналах и выходили отдельными брошюрами. После ликвидации ВАНИИ и вхождения ее институтов в структуру Академии наук Украины (1937) в религиоведческой области работали ученые философской комиссии социально-экономического отдела Академии. К тому времени развитие знаний о религии в академической системе было полностью подчинено задаче распространения антирелигиозных знаний и обоснования заидеологизированных («опиумных») оценок религии.

В 1947 г. при Академии наук был восстановлен Институт философии. В 1957 г. в нем был образован отдел научного атеизма, который возглавил известный исследователь религии Древнего мира проф. А.А. Аветисян. Сотрудниками отдела тогда стали В. Антоненко, А. Ерышев, П. Коробко, Ю. Охрименко. Отдел неоднократно менял свои названия и состав сотрудников. Хотя научная работа отдела в течение

¹ Франко І. Радикали і релігія. Львів, 1898. С. 3.

следующих более чем трех десятилетий проводилась в соответствии с постановлениями и указаниями коммунистической партии о постоянном улучшении атеистического воспитания, его сотрудникам иногда удавалось решать и собственно религиоведческие задачи. Так, они осуществляли широкомасштабные конкретно-социологические исследования состояния религиозности населения Украины; обращались к изучению истории религии и свободомыслия; исследовали сущность и структуру религиозного феномена, особенности его общественного функционирования и взаимодействие с другими компонентами духовной культуры, в частности с обрядово-бытовой сферой, искусством, наукой, философией; прослеживали динамику и направление эволюции религии в условиях научно-технического прогресса. В 70–80-е годы XX в. практически впервые проводилось комплексное исследование атеизма как духовного феномена, что отчасти выходило за пределы заидеологизированной апологетики, раскрывало реальное основание атеистического мировоззрения, действительные аспекты его влияния на духовную культуру общества и личности.

В последующие годы отдел философских проблем религии и атеизма, как он стал называться позднее, возглавляли А. Еришев, А. Онищенко, Е. Дулуман, Б. Лобовик и А. Колодный. В разные годы в отделе работали Н. Кирюшко, Н. Коротков, Н. Лисовенко, Ю. Терещенко, Н. Филоненко, А. Шуба, П. Яроцкий и др.

Исследования религиозных явлений на Украине значительно оживились после введения с 1956–1957 учебного года во всех вузах республики обязательного нормативного курса по основам научного атеизма. Этому особенно способствовало создание в 1959 г. специализированной религиоведческой кафедры на философском факультете Киевского государственного университета им. Т.Г. Шевченко, возглавляемой в течение тридцати лет проф. В.К. Танчером, а позже – профессорами Ю.А. Калининым и В.И. Лубским. На кафедре в первые годы ее деятельности работали Р. Приходько, В. Бичатин, П. Степанов и В. Лебедь, позже – И. Бражник, В. Козленко, З. Нечитайло, Е. Огневая, В. Суярко, А. Филипович, Г. Ярмыш. Будучи опорной для остальных украинских вузов, кафедра долгое время осуществляла функцию координатора научных исследований ученых высшей школы республики, подготавливала преподавательские кадры, обеспечивала преподавателей и лекторов общества «Знание» учебниками, учебными пособиями, учебно-методической литературой. Именно на этой кафедре в 1961 г. вышел первый в СССР учебник по атеизму, написанный проф. В. Танчером, а в 1962 г. – хрестоматия по курсу научного атеизма под его же редакцией. С 1959 г. кафедра начала обучение по своей специальности на философском факультете КГУ. С 1964 г. она стала издавать ежегодник «Вопросы атеизма» (позже получивший название «Проблемы религии и атеизма»).

Со временем появились кафедры атеизма во Львовском (возглавляли М. Куц, Н. Козакишин), Ужгородском (Б. Болдижар) и Донецком (В. Бояринцев) университетах, в Киевском педагогическом институте (Б. Лобовик, М. Филоненко). Затем кафедры атеизма появились в Луцке, Черновцах, Одессе. Наряду с этим прошли специализированную подготовку преподаватели на тех кафедрах, которым было определено с 1967 г. читать обязательный для всех вузов Украины лекционный курс по истории и теории атеизма.

Заметим, что в советские годы издания кафедр и их учебная литература имели двойной смысл. Нужно было исследовать и освещать два общественных феномена – секулярный и сакральный. Поэтому одна половина статей и разделов в них посвящалась проблемам атеизмоведения, а другая – религиоведения. Благодаря этому преподаватели, лекторы и ученые получали возможность рассказывать в своих академических лекциях и просветительских выступлениях в массовой аудитории не только об атеизме, но и о природе религии, ее происхождении и эволюции, о конкретных конфессиях, состоянии религии и религиозности в современном мире и на Украине. К слову, наша республика была самым крупным христианским регионом в бывшем СССР, именно в ней сосредоточивалось тогда две трети религиозной сети Союза.

В 1979 г. был создан Киевский филиал Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС, просуществовавший более десяти лет. Возглавлял и организовывал всю его работу в эти годы доктор философских наук, проф. А.С. Онищенко. Филиалом разрабатывалась в основном тематика, относившаяся к проблемам совершенствования атеистического воспитания и атеистической работы среди различных категорий населения, в первую очередь верующих конкретных конфессий. Главным направлением научных исследований учреждения было изучение состояния религиозности и тенденций ее развития. В публикациях сотрудников филиала проводилась мысль о необходимости новых подходов и в изучении, и в отношении к религии, Церкви, последователям различных конфессий. Исследование духовных и социально-демографических характеристик последователей различных конфессий позволило аргументированно раскрыть личность современного верующего, что, собственно, отражено в публикуемых в этой книге статьях бывших сотрудников филиала В.Д. Бондаренко, Н.М. Заковича, В.А. Зоца, П.И. Косухи, А.С. Косянчука, Н.Т. Литвиненко, В.И. Мельника, В.В. Фомиченко, П.Л. Яроцкого.

Изучение характера и форм религиозных проявлений в трудовых коллективах и населенных пунктах, а также изменений, происходящих в обыденном религиозном сознании верующих, в деятельности религиозных организаций, предполагало проведение конкретных социологических исследований в ряде областей Украины, а после присвоения Киевскому филиалу статуса межреспубликанского также в Молдавии и Белоруссии. На результатах этих исследований в основном базировались выводы о характере современной религиозности и путях повышения эффективности атеистической работы. «Одной из основных причин подчас низкой эффективности атеистического воспитания, – отмечалось в публикациях филиала, – является недостаточность конкретных знаний у атеистических кадров содержания и характера современной религиозности, подход к верующим с устаревшими представлениями о них, использование в воспитательной работе рекомендаций, не проверенных сегодняшней практикой».

Научные сотрудники филиала, а также их коллеги – религиоведы из смежных академических отделов и университетских кафедр Киева (В. Танчер, Б. Лобовик, Н. Филоненко, Е. Дулуман, А. Ерышев, А. Онищенко, П. Яроцкий, А. Чёрный, А. Колодный и др.), Запорожья (В. Подоляк, Б. Гальперин), Львова (Е. Грынив,

В. Мельник, Н. Козачишин, В. Доля и др.), Ивано-Франковска (С. Возняк, В. Фомин, В. Москалец, Б. Крживицкий, А. Филипова, С. Криштопа, В. Криштопа и др.), Ужгорода (Б. Животок и др.), Житомира (В. Щедрин, П. Свободный, О. Пициль, А. Заглада и др.), Чернигова (В. Машенко и др.), Ровно (В. Павлюк, П. Русин, П. Саух), Одессы (П. Лобазов, П. Стокяло, Э. Мартинюк, В. Веселаго и др.), Харькова (Н. Шудрик, В. Шадурский и др.), других городов Украины – концептуально придерживались принципа комплексного рассмотрения религии, в котором тесно сочетались бы философский, социологический, конкретно-исторический, психологический подходы к этому феномену. Актуальным направлением научных исследований был анализ состояния и тенденций конкретных проявлений религиозности – православной, католической, протестантской и др.

Концепция исследования религиозного феномена Межреспубликанским филиалом базировалась на том, что религия – это взгляды, представления, идеи, чувства, эмоции, стереотипы поведения, религиозные объединения, организующие и контролирующие жизнедеятельность верующих. Специализация научных сотрудников филиала по конкретным проблемам и конфессиям отражала их научные интересы и религиоведческую компетентность: факторы изменения современной религиозности и духовного мира верующих изучали П.И. Косуха, Н.Т. Литвиненко, А.С. Онищенко, П.Л. Яроцкий; религиозность православных верующих – В.Д. Бондаренко, В.И. Сапига, Н.Ф. Рыбачук; тенденции в католицизме после Второго Ватиканского собора – В.В. Фомиченко, А.А. Ротовский, П.Л. Яроцкий; характер религиозности верующих протестантских конфессий – П.И. Косуха, А.С. Косянчук, В.И. Мельник, П.Л. Яроцкий.

Особое внимание в преодолении обрядово-бытовой религиозности населения партийные комитеты уделяли пропаганде и внедрению социалистических праздников и обрядов, которые должны были заменить традиционную религиозную обрядность, имевшую прочные исторические, культурные и семейные корни на Украине. Действенность, эффективность новой обрядности, ее конкурентоспособность в замене религиозной обрядности изучали Н.М. Закович, П.И. Косуха, В.А. Зоц, В.А. Горовой, В.И. Сапига. Этот участок исследовательской работы был сложным и весьма щепетильным. Конкретно-социологические исследования показывали не снижение религиозной обрядности, а постоянный ее рост, темпы которого значительно повысились в 80-е годы накануне 1000-летия Крещения Киевской Руси. Принятие христианства воспринималось значительной частью населения Украины, особенно творческой интеллигенцией, как особенный исторический, культурный и духовный фактор, идентифицирующий тысячелетнее древо украинской нации. Неслучайно именно в Киеве в январе 1985 г. был проведен Всесоюзный семинар-совещание по вопросам атеистической пропаганды и контрпропаганды в связи с церковной кампанией подготовки к празднованию 1000-летнего юбилея.

В 80-е годы религиозная обстановка на Украине была крайне напряженной и не сулила идеологического самоуспокоения ее партийному руководству. Ликвидированная в 1946 г. на так называемом Львовском соборе Греко-Католическая Церковь, которая затем возродилась за границей в подполье, всё больше напоминала о своем существовании. Укреплялось и расширялось ее влияние на значитель-

ную часть населения Западной Украины. Оказался несостоятельным десятилетиями муссируемый официальной партийной прессой и пропагандой стереотип об окончательном отмирании грекокатолицизма и жалких остатках униатства. Активизировалась деятельность запрещенных или не получивших официальную регистрацию властей протестантских объединений: свидетелей Иеговы; пятидесятников, не входящих во Всесоюзный Союз ЕХБ; отколовшихся от официального ВС ЕХБ баптистов, создавших Совет Церквей ЕХБ, и других позднепротестантских групп.

В этих условиях борьба с религией осуществлялась под прикрытием такой идеологической кампании, как атеистическая контрпропаганда, целями которой были вскрытие и нейтрализация зарубежного клерикально-националистического влияния на украинский народ, противодействие подрывной деятельности Ватикана, зарубежных националистических и церковных организаций, протестантских центров. Советскую власть беспокоило и дискредитировало движение религиозного диссидентства на Украине, особенно массовое эмигрантское движение пятидесятников за возможность выезда из СССР в любую некоммунистическую страну. Советский Союз постоянно критиковали за ограничение свободы вероисповеданий: незарегистрированность Совета Церквей ЕХБ, пятидесятников, запрещение деятельности адвентистов-реформистов, свидетелей Иеговы и других конфессий. Религиозное диссидентство оживилось и в Православии, хотя здесь оно имело единственный характер. Власти особенно боялись слияния или консолидации религиозного и политического диссидентства, имевшего распространение в стране.

Научные сотрудники филиала, а также родственного ему отдела философских проблем религии и атеизма Института философии АН Украины, вузовских кафедр научного атеизма были включены в партийно-пропагандистскую систему совершенствования атеистического воспитания и атеистической контрпропаганды. Однако научные подходы к проблемам религии и атеизма значительно расходились с массовой и массированной атакой на религию и тактикой администрирования в отношении религии, Церкви, верующих, на чем, собственно, были возвращены партийно-пропагандистские структуры и их актив, особенно на местах.

Научно-исследовательская работа, опиравшаяся на результаты конкретно-социологических исследований, нацеливала соответствующие партийно-государственные структуры на отказ от применения воинствующих методов борьбы с религией и администрирования в мировоззренческой сфере. По сути, отвергался выработанный в условиях зрелого (развитого) социализма антинаучный стереотип об окончательном подрыве социальных, исторических и даже гносеологических корней религии, о сформированном в СССР массовом атеистическом обществе, о несовместимости религии и строящегося коммунизма.

Постоянный контакт с верующими, изучение их духовного мира позволили выработать новый взгляд на состояние и тенденции развития их религиозности, и главное, обоснованно раскрыть новый тип современного верующего – не экстремиста, не фанатика, не антисоветчика, а цивилизованно сформировавшуюся уже в условиях социализма личность. Разумеется, это не всегда спокойно и с уважением воспринималось в высших партийных кабинетах. Результаты социологических исследований часто оценивались партийными функционерами негативно.

Значительная часть аналитических материалов о состоянии религиозности не публиковалась, а передавалась нужному чиновнику с шифром «Для служебного пользования», поскольку выводы и рекомендации, вытекавшие из научных исследований, были далеко не такими, как это представлялось в партийной прессе, в решениях партийных съездов и пленумов, констатирующих отмирание религии. Подготовленные аналитические записки опровергали устоявшийся антипропагандистский штамп о наличии мизерных остатков унитарства, что вскоре было воочию подтверждено уже в условиях перестройки могущественной волной вышедшей из подполья, целиком структурированной, дееспособной, организованной Украинской Греко-Католической Церкви.

Когда в конце 70-х годов прошлого века власти пытались (уже не впервые) навсегда покончить с сектантством, ученые-религиоведы обязаны были давать научное обоснование «реакционного характера» протестантских сект. Однако в этот критический, тяжелый для протестантских конфессий период научные сотрудники филиала и академических отделов АН УССР уходили от огульной, тотальной критики сект и сектантов, используя социологию для показа не только отрицательных, но и положительных характеристик верующих протестантских конфессий, не использовали штамп «сектант», что уже традиционно и в православно-царской России, и в атеистически-социалистическом Союзе вызывало крайне негативное отношение к этой категории верующих в обществе. Кстати, этот штамп и сегодня, уже в других условиях свободного бытия религиозных объединений, используется заказной прессой, так называемыми историческими Церквями и некоторыми органами власти для дискредитации активно действующих протестантских конфессий.

Надо отметить, что большая часть периода существования филиала пришлось на время перестройки, формирования нового мышления и демократизации советского общества, что, разумеется, не могло не воздействовать на активное развитие нового мышления в отношении к религии, Церкви, верующим. Если партийные комитеты на Украине очень медленно и болезненно реагировали на новшества этого времени и были далеки от нового мышления в оценке религиозных феноменов, то религиоведы Украины, понимавшие сущностную природу религии не только в свете решений партийных съездов и пленумов, но прежде всего в историческом, философском, социологическом, духовном ее измерении, естественно вошли в период перестройки.

Тематика традиционного атеистического воспитания и атеистической пропаганды, чем в соответствии с задачами, поставленными партией, должен был заниматься Институт научного атеизма АОН при ЦК КПСС и его филиалы в республиках СССР, с самого начала функционирования Киевского, а затем Межреспубликанского филиала института на Украине рассматривалась не как ведущее направление, приоритетное по сравнению с другими направлениями научных исследований. Она всегда была зависящей, подчиненной пониманию процессов эволюции религии и проявлений религиозности в условиях социализма, а затем и демократизации общественной жизни.

В этих условиях была выработана современная научная концепция отношения к религии и религиозности советских граждан, отличавшаяся как от лобового,

примитивного безбожничества 30–50-х гг. XX в., так и от заидеологизированного, непримиримого отношения к религии в 60–70-е годы, постулируемого на жестком партийном тезисе о несовместимости религии и коммунизма.

Религиоведы филиала, академических отделов и вузовских кафедр имели согласованное, совпадающее и впоследствии единое мнение о том, что тиражирование десятками тысяч атеистических лекций, проведение массовых мероприятий атеистического толка воочию убеждает в том, что каких-либо положительных изменений в религиозной ситуации в стране не происходит. Был обоснован четкий ответ, почему не происходит. «Атеистическая пропаганда зачастую не срабатывает потому, что не учитывает особенности современного религиозного сознания, не всегда даются ясные и убедительные ответы на мировоззренческие вопросы, интересующие людей», – сказано было в изданной филиалом книге «Современная религиозность: состояние, тенденции, пути преодоления» (К., 1987).

В Волынской, Винницкой, Запорожской, Ивано-Франковской, Одесской и Черновицкой областях с инициативы филиала, академических отделов, а также университетских кафедр на местах был взят курс на свободное, откровенное, живое и неформальное общение с верующими различных конфессий. Это был резкий поворот от изоляции верующего человека, от попыток его переубеждения, требования порвать с религией к взаимопониманию и нахождению того, что объединяет верующих и неверующих, христиан и атеистов. Широко практиковались встечи с верующими в формах вечеров вопросов и ответов, круглых столов, встреч верующих и неверующих и даже нетрадиционных форм общения, которые проходили в обстановке толерантности, взаимного уважения, позволяли вести диалог с верующими по вопросам, которые имели для них важное значение. Это и условия регистрации грекокатоликов и свидетелей Иеговы, а также пятидесятников, не входящих во ВС ЕХБ, и вопрос об открытии десятками лет закрытых и пустующих церквей, и условия выезда из СССР для участия в международных конфессиональных конгрессах, и реабилитация осужденных верующих как жертв политических репрессий, и многие другие вопросы. Это были дискуссии, иногда очень напряженные и жаркие, о которых еще в недавнем прошлом и мыслить не приходилось. Выслушивалась, воспринималась, аргументировалась по затронутым темам и проблемам и атеистическая, и религиозная точка зрения.

Итак, был взят серьезный курс на учет особенностей современного религиозного сознания, о чем еще несколько лет назад только декларировалось. Иногда выступление или даже реплика носителя этого современного религиозного сознания были более убедительными и актуальными, чем заезженные выступления штатного лектора-атеиста или кадрового партийного работника.

Необходимо отметить, что идеологический отдел ЦК Компартии Украины, подконтрольный ему Совет по делам религии при Совете Министров УССР и специальные подразделения КГБ по церковно-сектантским вопросам стали прислушиваться к рекомендациям религиоведов. В рассекреченных архивах сохранились экспертные заключения, подготовленные научными сотрудниками филиала на запросы органов госбезопасности и прокуратуры на предмет оценки вероучения, культа и деятельности осужденных якобы за антисоветскую деятельность. Таким образом

готовились документы о реабилитации осужденных верующих различных конфессий: малеванцев, духоборов, свидетелей Иеговы, пятидесятников, адвентистов-реформистов, грекокатоликов, римокатоликов и представителей других религиозных течений.

А поэтому совсем не правы некоторые современные авторы, которые пытаются целиком отбросить как ненаучные или заклеить как заидеологизированные все наработки религиоведов-атеистов советского периода. С их научных трудов необходимо снять ритуальный налет цитируемых идеологических материалов очередных партийных съездов и пленумов (без чего в тот период вообще не могли увидеть свет какие-либо публикации), и тогда обнаруживается рациональное, объективное ядро научно обоснованных исследовательских работ.

Несмотря на явную заидеологизированность религиоведческих исследований советского времени и первых лет постсоветской эпохи, заслуживает внимания ряд работ ученых Украины того времени. Так, гносеологическую природу религиозного феномена исследовал Б. Лобовик, его общественно-исторические характеристики – Е. Дулуман и В. Кулик, социально-психологические проявления – В. Доля и В. Павлюк, специфику корней религии – Г. Лебединец, иррелигиозные формы сознания – А. Онищенко, А. Колодный, А. Васильева, П. Саух и В. Танчер, историю и конфессиональное своеобразие богословской мысли – Ю. Калинин, М. Гайковский, В. Фомиченко, В. Ничик, В. Стояло, Н. Лисовенко, П. Кралюк, атеистические взгляды украинских мыслителей – И. Головаха, А. Колодная, В. Дмитриченко, С. Возняк. Социологический анализ особенностей религиозности современного им верующего дали в своих трудах А. Ерышев, П. Косуха, В. Зоц, Н. Закович, А. Чёрный. Вопросам истории религии и особенностям функционирования отдельных конфессий посвящены труды П. Яроцкого, И. Мозгового, В. Бондаренко, А. Сагана, М. Адамчука, П. Лобазова, В. Климова, Р. Приходько, В. Докаш, П. Козика, Л. Каушанского, А. Гудымы, П. Петлякова, Г. Баканурского, В. Любашенко, Ю. Полищука, В. Пашенко, Н. Кирюшко, Н. Короткова, В. Лубского, А. Шиша, В. Подоляка. Введение и распространение христианства в Киевской Руси стало объектом исследования М. Брайчевского, А. Глушака, П. Котляра, А. Моци. Богословские морально-этические и эсхатологические концепции проанализированы П. Гопченко, Ю. Терещенко, Н. Фоменко, Л. Выговским, В. Щедриным, А. Гудымой. Проблемы свободы совести, государственно-религиозных отношений и функционирования религии и ее институций исследуют М. Бабий, С. Боруцкий, Н. Новиченко, И. Бражник, А. Уткин, Н. Литвиненко, Н. Рыбачук, В. Еленский, Е. Огнева, А. Шуба, В. Суярко, В. Лешан. Истории христианских церквей посвящены труды В. Ульяновского, С. Плохия, А. Крыжановского. Новые религиозные течения Украины и вневероисповедную мистику исследуют Л. Филипович и А. Шедрин.

Мы не можем назвать здесь всех исследователей вопросов религии и атеизма Украины советского времени. Их гораздо больше вышеупомянутых. Всех их мы назовем в специальном украинском издании по истории религиоведения Украины. Там мы представим и тематику защищенных в те годы диссертационных работ. Отделение религиоведения ИФ НАНУ совместно с кафедрой религиоведения Уни-

верситета им. Т.Г. Шевченко начало проводить научные конференции, посвященные творческому достижению украинской религиоведческой науки. Они будут продолжены, но теперь скорее уже в проблемно-тематическом срезе.

Свои религиоведческие работы исследователи советской эпохи обнародовали не только в виде авторских монографий или брошюр, статей в тематических сборниках, но и в полугоднике «Проблемы религии и атеизма», свыше двадцати номеров которого под редакцией доцента В. Суярко выпустила в свет кафедра Университета, в журнале-ежемесячнике «Людина і світ» («Человек и мир»), научно-атеистической серии брошюр общества «Знание», серии «Атеистическая библиотека студента» издательства «Вища школа» и др.

Каждую свою плановую тему отдел философских проблем религии и атеизма Института философии Академии наук Украины завершал выпуском коллективных монографий. В своей научной работе он отошел от заикленности на так называемой атеистически-воспитательной тематике, ориентировался на изучение природы и функциональности религиозного феномена, специфики его конфессиональных, в частности православного и католического, проявлений, на исследовании феномена атеизма в его соотношении с религией и их месте в духовной культуре человеческого общества. Труды ученых отдела по названным проблемам не потеряли своей актуальности и поныне. Все они названы в прилагаемом к этому тому списке основных религиоведческих изданий 1960–1980 гг.

© Колодный А.Н., 2010
© Филипович Л.А., 2010
© Яроцкий П.Л., 2010



**Сущность
и функциональные
роли атеизма**

АТЕИЗМ КАК ФОРМА МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОГО ЗНАНИЯ И САМОСОЗНАНИЯ ЛИЧНОСТИ*

Предметом каждой науки выступают прежде всего те явления и процессы, природу, структуру, закономерности развития и функционирования которых она исследует. Что же является предметом теории научного атеизма? Авторы ряда работ сводят атеизм лишь к знанию, противопоставляемому религии, а потому и приходят к выводу, что предметом научного атеизма является критически-творческое изучение религиозного феномена. Так, в «Философской энциклопедии» атеизм определяется как «последовательно материалистические взгляды, отрицающие религию, то есть веру в сверхъестественное (в существование богов, духов, оккультных сил, загробного мира и бессмертие души)»¹. Составными частями атеизма при этом названы философская, естественно-научная и историческая критика религии. «Атеизм – отрицание существования Бога и связанное с этим отрицание религии», – такое определение сформулировано в «Советском энциклопедическом словаре»².

Религия действительно входит в круг явлений, исследуемых теорией научного атеизма, однако она не единственный и к тому же не основной объект ее изучения. Соотношение атеизма и религии аналогично соотношению материализма и идеализма в философии. Материализм противоположен идеализму, идеалистическому истолкованию процессов и явлений объективного мира, однако предметом научно-материалистической философии не является изучение лишь идеализма. Материалистическая философия призвана прежде всего утвердить принцип материального единства мира, его познаваемости, развития и т.д.

Определять атеизм как науку, имеющую предметом своего изучения только религию, значит лишать ее философского характера, поскольку религия – это одно из частных явлений духовной жизни общества, которые философия, как известно, не изучает. Кроме того, такой подход к выяснению сущности объекта исследования научного атеизма в основе своей мало чем отличается от взглядов на атеизм домарксистских мыслителей-материалистов, рассматривавших его лишь как отрицание ре-

* Публикуется в новой редакции по: Колодный А.М. Атеїзм як форма світоглядного знання і самосвідомість особи. К., 1984. С. 6–56.

¹ Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 1. М., 1960. С. 107–108.

² Советский энциклопедический словарь. М., 1979. С. 88.

лигии. По словам Ф. Энгельса, ограничивать теорию атеизма критическим изучением религии как социально-исторического феномена нельзя потому, что «атеизм, как голое отрицание религии, ссылающийся постоянно на религию, сам по себе без нее ничего не представляет, а поэтому сам еще является религией»³.

Действительно, чисто критический атеизм, отрицая идею сверхъестественного и не предлагая ничего взамен, оставляет человека в том же мире незнания и сомнений, подавленности и беспомощности, который насаждала религия.

Одной из причин суженного понимания сущности атеизма является определение его лишь через этимологическое содержание самого слова «атеизм». Однако такой подход не является ни логически строгим, ни научно обоснованным, поскольку, во-первых, приводит к сужению собственно критического аспекта атеизма (последний сводится к отрицанию только основного религиозного догмата – идеи Бога, а не религии в целом, во всех ее составных частях и конфессиональном разнообразии), а во-вторых, термин «атеизм» при этом интерпретируется односторонне.

Слово «атеизм» имеет греческое происхождение. Оно состоит из отрицательного префикса *a-* – «не», «без» и слова *theos* – «бог». Следовательно, в буквальном переводе с греческого языка атеизм – это безбожие. В Древней Греции, однако, безбожниками называли не столько тех, кто выступал против веры в Бога, сколько тех, кто либо не признавал какой-то конкретный культ, либо при объяснении явлений окружающей действительности не обращался к воле Бога. Таким образом, если строго следовать этимологии, то атеистами следует называть тех, для кого проблема Бога вообще не возникает, они в повседневной жизни, как образно отметил выдающийся французский математик, физик и астроном ПьерСимон Лаплас, «не нуждаются в этой гипотезе». Атеизм настолько ассимилируется с духовным миром человека, что становится внешне незаметным.

Учитывая, что научное знание атеизма о сущности религии подчинено задаче ее опровержения, некоторые исследователи рассматривают атеизм как науку об объективных закономерностях и субъективных условиях исторической смены религии научным мировоззрением, как специфическую теорию формирования такого мировоззрения, противоположного религиозному и призванного заменить его в массовом и индивидуальном сознании. Так, Н.А. Костенко определил, что предметом научного атеизма по сути является не религия и атеизм как таковые, а процесс («механизм») перехода от религии к научно-материалистическому миропониманию, атеистичности в социальной позиции человека и его поведении. В узком смысле предметом научного атеизма является секуляризация⁴ (с конца XIX в. – обозначение всякой формы эмансипации от религии и церковных институтов. – *Прим. ред.*).

Однако в этом понимании предмета научного атеизма отсутствует само его определение. На самом деле нельзя выявлять предмет науки путем выяснения тех задач и функций, которые она призвана выполнять, и перечисления тех проблем, которые она будет решать, поскольку это разные логические операции. Следует со-

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 36. С. 161.

⁴ Костенко Н.А. Атеизм и нравственность. М., 1982. С. 32–34.

гласиться с мнением проф. И.Н. Яблокова, что при определении предмета науки необходимо прежде всего четко выделить объект ее исследования, а также аспект его изучения. Задача науки, проблемы, которые ею рассматриваются, находятся в прямой зависимости от решения вопроса об ее предмете⁵.

Подход к определению предмета научного атеизма путем перечисления его функций может привести к мысли, что научный атеизм вообще является не самостоятельной наукой, а только лишь концентрацией собственно атеистического содержания диалектико-материалистической философии относительно задач идейной борьбы с религией. Кроме того, при данном подходе ошибочно истолковывается сама сущность атеизма, поскольку он рассматривается как такой взгляд на окружающий мир, такое его понимание, которое якобы приходит на смену религии и берет на себя ее социальные функции, но уже в истинном аспекте их выражения. Однако атеизм, противостоящий религии в решении проблем ценности человека, его жизни, не просто отражает процесс замены религиозного миропонимания научным, а прежде всего утверждает такое бытие человека, такие условия жизни, которые не требуют религиозного дополнения и при которых каждый получает «возможность свободно развивать свою человеческую природу»⁶.

Трудности при определении предмета той или иной науки обусловлены прежде всего особенностями ее развития. Несмотря на то что выделение атеизма в специфическую сферу знания началось еще в XVIII в., процесс формирования его как самостоятельной науки затянулся на два столетия. Этому способствовали и неразвитость социальной практики, и недостаточная естественно-научная база, и в основном философский характер атеистического знания, и значительное заимствование атеизмом категориального аппарата материалистической философии. К тому же сам характер социально-экономической жизни общества, который порождал и воспроизводил самоотчуждение человека, не создавал условий для утверждения его действительного бытия, подлинной реализации его сущности, а потому атеизм развивался в основном в русле материалистической философии, прежде всего в плане критического религиоведения, и деструктивный аспект в нем доминировал над конструктивным.

Поскольку проблема человека является центральной в религиозном миропонимании, для преобразования религиозного сознания в материалистическое, как подчеркивал известный ученый, проф. И.Д. Панцхава, научный атеизм должен решить целую систему научных проблем под таким углом зрения, чтобы «раскрыть при этом с наибольшей полнотой естественную сущность как бытия человека в целом, так и различных сторон его деятельности, уяснить ценность способностей человеческой личности для ее общественного бытия, утвердить смысл земной жизни как единственной»⁷.

С учетом этого «предметом исследования научного атеизма должно быть глубокое рассмотрение вопроса о человеке как личности, о смысле жизни, о це-

⁵ Яблоков И.Н. Социология религии. М., 1979. С. 7.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 554.

⁷ Там же. С. 554.

лях, которые ставит перед собой человек. Атеизм должен помочь человеку осознать свою жизнь»⁸.

Исходя из ценностной характеристики К. Маркса, данной атеизму: «атеизм – это гуманизм», словацкий философ Тибор Галечка рассматривал атеизм как средство реалистического понимания сущности человека, «свободный от мистификации путь человека к самому себе, к самопознанию, ... мировоззренческое утверждение позитивного человеческого бытия, его ценности и смысла»⁹.

Человек не является абстрактным существом, именно поэтому известный философ, религиовед, культуролог и литературовед В.И. Колосницын предложил рассматривать такое своеобразное проявление основного вопроса философии, как отношение человека к миру, в качестве основного вопроса религии и атеизма. При этом он выделил три части этого вопроса: 1) каков мир, окружающий человека? 2) какова сущность человека? 3) каковы взаимоотношения человека и мира? Атеизм В.И. Колосницын считал наукой «о законах и способах утверждения человека как творчески деятельного существа путем философской критики религии и общественных отношений, ее порождающих»¹⁰.

Как видим, приведенные точки зрения ученых объединяет мысль, что особенность атеизма как отрасли человековедения – это его ориентация на исследование мировоззренческих проблем и смысла бытия человека, путей присвоения им своей истинной сущности. Положительным моментом рассмотренных точек зрения является стремление авторов определить общий объект отражения религии и атеизма, что, собственно, и позволяет рассматривать их как противоположности.

Действительно, как сущность материализма нельзя сводить к критике его антитепы – идеализма, так и атеизм должен решать свои специфические задачи, одновременно подвергая критике ненаучное, искаженное их решение в богословских концепциях. Поскольку отношение человека к миру, субъектно-объектные отношения вообще имеют разные срезы, это служит основанием для существования и различных уровней философского знания, и различных форм их духовного освоения. Отдельный человек, хотя он и является общественным существом, какими бы ни были социальные отношения, не растворяется в обществе так, что совершенно теряет индивидуальность, свою неповторимость, относительную самостоятельность, «личную определенность». Человек, как отмечал К. Маркс, – это «некоторый особенный индивид, и именно его особенность делает из него индивида и действительное индивидуальное общественное существо»¹¹.

Именно поэтому перед философской наукой стоит задача выяснить механизм присвоения и преобразования отдельным индивидом всей совокупности общественных отношений в собственную сущность, исследовать закономерности и способы включения индивида в общественные отношения и как результат – превращения их, общественных отношений, в индивидуальное бытие. Требуется также четко

⁸ Там же. С. 11.

⁹ *Halečka T.* Vyvoj a podstata pojmu ateismus // *Ateismus*. Bratislava, 1981. S. 227.

¹⁰ *Колосницын В.И.* Лекции по теории научного атеизма: в 3 ч. Ч. 1. Свердловск, 1975. С. 22.

¹¹ *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 42. С. 119.

определить тот аспект отношений человек–мир, который служит объектом отображения религии и атеизма, вычленив в нем то, что находит свое специфическое выражение в каждом из этих противоположных видов духовного освоения. Недостаточный уровень исследования атеистического ракурса философских вопросов о мире и человеке приводит к тому, что позитивный аспект атеизма часто сводится только к научно-критическому осмыслению феномена религии.

И религия, и атеизм отражают соотношение человек–мир, но в специфическом срезе и на уровне соотношения человек–индивид–мир. Действительно, центральными проблемами религиозного сознания всегда были человек-индивид, смысл его существования, смысл жизни, обеспечение именно индивидуального бессмертия. Во всех религиозных концепциях человек, как правило, рассматривается в индивидуальном плане. Религия, отмечал К. Маркс, относится к сфере эгоизма, где доминирует война всех против всех, поскольку она в условиях общества отчуждения «стала выражением отделения человека от той общности, к которой он принадлежит, от себя самого и других людей, – чем религия и была первоначально»¹².

Заменяв разединение людей частной собственностью объединением их собственностью общественной, социалистическая революция знаменовала ликвидацию «самоотчуждения в его несвященных образах», устранение той преграды, которая, разъединяя людей, отрывая человека от природы, являясь препятствием на пути реализации его сущностных сил, лишала индивида возможности сознательно управлять развитием материального производства. В противовес религии научный атеизм определяет ценность бытия человека его участием в служении общественному прогрессу. При этом он исходит также из того, что каждый человек в конечном итоге в рамках общества и при его помощи формирует себя как личность путем реализации собственных возможностей и усилий. Ф. Энгельс писал, что нормальным состоянием человека «является то, которое соответствует его сознанию и должно быть создано им самим»¹³.

Однако при этом следует иметь в виду, что многоаспектность характеризует не только соотношение человек–общество–мир, но и соотношение человек–индивид–мир. В связи с этим перед атеистической наукой стоит задача вычленив именно тот аспект взаимодействия человека-индивида с миром, ту сферу общественных отношений человека, которая находит противоположное отражение в религиозных и атеистических концепциях, выяснить, что выступает объектом отражения этих различных духовных образований.

Как известно, структура общественного сознания соответствует структуре общественных отношений и обусловлена ею. Люди создают «принципы, идеи и категории соответственно своим общественным отношениям», – подчеркивал К. Маркс¹⁴. Однако структура последних, их взаимосвязь с соответствующими видами человеческой деятельности еще недостаточно исследованы, и это приводит к тому, что общественное сознание часто ставится в зависимость от идеологиче-

¹² Там же. Т. 1. С. 392.

¹³ Там же. Т. 20. С. 510.

¹⁴ Там же. Т. 4. С. 133.

ских отношений. Так, атеистическое сознание некоторые исследователи рассматривают лишь как теоретическое отрицание религии и отражение процесса перехода от религиозного мировоззрения к научно-атеистическому.

Можно согласиться с проф. А.К. Уледовым в том, что основным критерием структурирования общественного сознания являются не просто общественные отношения, а взятые в единстве общественные отношения и деятельность людей. Общественные отношения выступают условием, предпосылкой, доминантой деятельности людей и формой ее осуществления¹⁵, они формируются как непосредственно в процессе деятельности, так и при обмене ее продуктами.

Исходя из этого, а также учитывая другие мнения по поводу отрицания религии и утверждения научно-атеистического миропонимания, можно сделать вывод, что основой вычленения атеистического и религиозного сознания служит характер развития человеческой деятельности в сфере материально-производственных отношений.

К. Маркс и Ф. Энгельс выделили две формы социального процесса – стихийную и сознательно-планомерную, которые объединяют в одно целое объективное и субъективное, выражают связь содержания практической деятельности человека с его целеполаганием и достижением желаемого результата. В обществе, отмечал Ф. Энгельс, «ничто не делается без сознательного намерения, без желаемой цели»¹⁶.

Сознание пронизывает всю деятельность человека, мотивирует, программирует и контролирует ее, выступает как ее существенное свойство. Однако это не означает, что любой деятельности людей присущ осознанный характер – на основе познания закономерностей природного и общественного процессов. Деятельность человека может быть и стихийной, эмпирической, «на ощупь». Не зная требований объективных законов, стихийно действующий человек путается в хаосе случайностей, полностью подпадает под власть «слепой необходимости». В форме случайностей непознанная необходимость господствует над ним, предопределяет его несвободу. Именно в переломленном через практическую деятельность человека существенном отличии сознательно-планомерного и стихийного в общественном процессе, в разделении этой деятельности на свободную, осознанно организованную и несвободную, стихийную и следует усматривать причину раздвоения сознания на атеистическое и религиозное, основу функционирования этого расщепления.

Вопрос об объекте религиозного отражения нашел четкое решение в марксистской литературе. Так, К. Маркс рассматривал религию как выражение такого общественного существования человека, при котором его «человеческая сущность не обладает истинной действительностью»¹⁷. Ф. Энгельс объектом религиозно-фантастического отражения считал внешние силы – природные и общественные, которые господствуют над человеком в его повседневной жизни.

Таким образом, объектом отражения религии выступает такая сторона соотношения человек–мир, которую можно назвать отношением несвободы, зависи-

¹⁵ Уледов А.К. Вступительная статья // Гырдев Д. Актуальные проблемы общественного сознания. М., 1982. С. 3–23.

¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 292.

¹⁷ Там же. Т. 1. С. 414.

мости. С развитием материального производства, освоением на этой основе сил природы, социальным расслоением общества происходят изменения в объекте религиозного отражения, хотя обобщающая его черта – несвободная деятельность – по сути остается неизменной.

Проблема объекта отражения атеистического сознания в марксизме решается двумя путями: 1) соотносительным рассмотрением особенностей объективных условий наличия религиозного и атеистического миропонимания¹⁸ и 2) соотносительным рассмотрением атеизма и коммунизма как двух аспектов гуманизма – теоретического и практического¹⁹.

Исследуя вопрос об условиях преодоления религиозной ограниченности, основоположники марксизма исходили из того, что она исчезнет лишь тогда, когда отношения практической жизни людей будут выступать как разумные связи их между собой и с природой. К. Маркс писал: «Устройство общественного жизненного процесса, то есть материального процесса производства, сбросит с себя мистическое туманное покрывало лишь тогда, когда он станет продуктом свободного общественно-го союза людей и будет находиться под их сознательным планомерным контролем»²⁰.

Подобную мысль можно найти и у Ф. Энгельса: «Когда общество, взяв в свое владение всю совокупность средств производства и планомерно управляя ими, освобождает этим путем себя и всех своих членов от того рабства, в котором ныне их держат средства производства, ими же самими произведенные, но противостоящие им в качестве непреодолимой чуждой силы, следовательно, когда человек будет не только предполагать, но и располагать, – лишь тогда исчезнет последняя чуждая сила, которая до сих пор еще отражается в религии, а вместе с тем исчезнет и само религиозное отражение, по той простой причине, что тогда уже нечего будет отражать»²¹.

Итак, религиозное отражение действительности потеряет объективную обусловленность своего существования, а человек сможет осуществить свою истинную сущность только тогда, когда он освободится от униженности, подавленности, порабощения внешними силами, которые противостоят ему и которые он не может преодолеть в условиях социально расслоенного общества, когда он сможет сознательно и планомерно, т.е. целенаправленно контролировать свое общественное бытие и управлять им.

Специфические особенности объекта отражения атеистического сознания К. Маркс в основном описал еще в своих ранних трудах 1843–1845 гг. Характерно, что атеизм в них он рассматривал не в присущем ему в тот период чисто просветительском аспекте. Осознавая, что религия как «ложное мировоззрение» является выражением «бессердечного мира», в котором человек теряет свою истинную сущность, К. Маркс пришел к выводу, что ее нельзя преодолеть лишь путем противопоставления ей атеизма, т.е. «иррелигиозной критики». «Все формы и продукты сознания, – отмечали К. Маркс и Ф. Энгельс в «Немецкой идеологии»

¹⁸ Там же. Т. 20. С. 328–330.

¹⁹ Там же. Т. 42. С. 169.

²⁰ Там же. Т. 23. С. 88.

²¹ Там же. Т. 20. С. 330.

(1845–1846 гг.), – могут быть уничтожены не духовной критикой, не растворением их в “самосознании”, а только практическим ниспровержением реальных общественных отношений, из которых произошел весь этот идеалистический вздор.., что не критика, а революция является движущей силой истории, а также религии, философии и всякой иной теории»²².

Именно эта мысль послужила той объективной основой, которая позволила К. Марксу обнаружить мировоззренческую связь атеизма и коммунизма как двух форм опосредованного гуманизма. Благодаря этой связи атеизм получил возможность преодолеть свою абстрактно-критическую ограниченность и стать практическим атеизмом не только по форме, но и по содержанию. «Тот атеизм, с которого начинается коммунизм, есть еще преимущественно абстракция, – отмечал К. Маркс. – Поэтому филантропия атеизма первоначально есть лишь философская, абстрактная филантропия, тогда как филантропия коммунизма сразу же является реальной и нацелена непосредственно на действие»²³.

При внимательном прочтении приведенного размышления можно прийти к выводу, что атеизм «с самого начала» является преимущественно абстрактной филантропией. Лишь сочетание его с таким общественным бытием человека, которое не только ликвидирует всякое (в том числе религиозное) отчуждение, но и сформирует у человека «сознание собственного достоинства», даст возможность констатировать, что решение теоретических антитез атеизма и религии – это не только теоретическая, но и «действительно жизненная задача». Атеизм в этих условиях выступает не только как отрицание религии, но и как фактор утверждения позитивных социальных ценностей, часть общей борьбы за преодоление всевозможных форм отчужденного бытия и построение общества действительно гуманистических отношений.

Установление связи между атеизмом и коммунизмом позволило основоположникам марксизма рассматривать атеизм не как абстракцию, а как некий общественный процесс, который в условиях социалистического общества, когда будут сняты всякие ограничения с разума и действительность станет восприниматься сквозь призму естественно-закономерного ее бытия, выявится в становлении и настоящем присвоении человеком человеческой сущности. К. Маркс, отметив, что положительный гуманизм непременно возникает на основе сочетания атеизма и коммунизма как двух форм опосредованного гуманизма – теоретического и практического, ему предшествующих и направленных на освобождение человека от отчуждения его бытия, утверждал: «Но атеизм, коммунизм, это – совсем не бегство, не абстракция, не утрата порожденного человеком предметного мира, не утрата принявших предметную форму сущностных сил человека, не возвращающаяся к противоестественной, неразвитой простоте нищета... Они, наоборот, впервые представляют собой действительное становление, действительно для человека возникшее осуществление его сущности, осуществление его сущности как чего-то действительного, возникшего именно для него»²⁴.

²² Там же. Т. 3. С. 37.

²³ Там же. С. 117.

²⁴ Там же. С. 169.

Однако родовая сущность человека не всегда находит адекватное выражение в его существовании. Условия жизнедеятельности индивида определяют степень проявления родовой социально-деятельной сущности человека в его индивидуальном бытии. К тому же развитие объективированных форм общественной сущности человека может не совпадать с развитием индивидов на основе этой сущности. Если возникает противоречие между их человеческой природой и жизненным положением, которое является решительным и всеобъемлющим отрицанием этой природы, т.е. противоречие между сущностью и существованием человека, то последний, если условия жизнедеятельности не предоставляют ему возможности ликвидировать это противоречие, может в поисках выхода из сложившейся ситуации перенести свою сущность на вымышленные сверхъестественные существа, иными словами, превратить свою человеческую сущность в фантастическую действительность. Подобная картина характерна для условий таких общественных отношений, при которых существование человека является противоречивым и разорванным вследствие постоянного отчуждения им своей человеческой сущности. Отсутствие социальных свобод приводит к тому, что человек не может по-человечески реализовать свою родовую сущность, всесторонне и гармонично развивать себя как личность. Религия потому и выступает при таких общественных отношениях как способ существования отчужденной человеческой сущности, что в ней ищут утешения (по-украински – *розради*).

В противовес религии атеизм не приводит к потере человеком созданного им предметного мира, своей сущности, веры в себя. Как теоретический гуманизм, он отражает такое существование человека, при котором происходит настоящее присвоение им своей человеческой сущности, когда родовая социально-деятельная сущность человека получает возможность для полного и свободного выражения в существовании каждого индивида.

Таким образом, объектом отражения религии и атеизма выступают обусловленные уровнем социально-экономического и духовного развития общества реальные возможности человека быть свободным в своей предметно-практической деятельности, направленной на утверждение его в подлинном бытии. Религия и атеизм отображают движение общества от несвободы к свободе. Однако если религия – такая форма общественного сознания, в которой иллюзорно, искаженно (через представление о сверхъестественных существах) выражаются силы, господствующие над людьми в их повседневной жизни, то атеизм – это обусловленная определенным уровнем общественного развития форма духовного освоения действительности, которая дает возможность человеку, осознавая естественно-закономерный характер процессов природы и общества, личного бытия и отрицая всяческие представления о сверхъестественном, подчинить своей воле в ходе предметно-практической деятельности (направленной на самоутверждение в своем подлинном бытии) закономерности реального мира. Объектом отражения атеистического сознания как специфической формы практически-духовного освоения мира выступает свободный и творческий процесс предметно-практического развертывания человеком своей родовой сущности, который дает ему возможность поставить себе на службу ту предметную данность, с которой он взаимодействует. Атеизм, как справедливо

отмечал проф. Н.С. Гордиенко, «это интеллектуальное и эмоциональное состояние человека, который, будучи хозяином собственного положения, осознает свою общественную значимость, свободен от социальной и духовной ущербности, приводящей к религии»²⁵.

Именно это придает атеистическому знанию мировоззренческий характер, делает его необходимым компонентом научного мировоззрения.

Сущность человека – явление конкретно-историческое: лично она проявляется в различных формах в каждую историческую эпоху. Только в единстве с исторически детерминированными формами человеческого существования она становится действительностью, и именно это определяло особенности форм развития атеизма. Содержание, которое вкладывалось в само понятие «атеизм», не оставалось постоянным, а развивалось в соответствии с эволюцией социальности человека в виде присвоения им своей общественной сущности, имеющегося общественного опыта человеческой жизнедеятельности, согласно изменениям истолкования (понимания) человеческой природы прогрессивными силами истории.

В работе «К критике гегелевской философии права. Введение» (1844) К. Маркс подчеркивал, что критика религии – это и отрицание социально-экономических условий, ее порождающих, поэтому атеизм – не только система знаний, опровергающих религию: его корни следует искать в сфере условий и характера материально-производственной деятельности людей, в сфере их социально-классовых отношений²⁶.

С учетом этого наличие в истории общественной мысли различных форм и типов атеизма нужно прежде всего объяснять названными факторами и лишь потом раскрывать роль изменения форм философии материализма в этом духовном процессе.

Таким образом, атеизм – не случайное явление в истории общества, как утверждают его клерикальные критики. Это выявленное в рациональных формах отражение таких изменений общественного бытия, которые делают понятными для человека сущностные особенности природы, общества и его самого, дают ему возможность путем познавательной и предметно-практической деятельности утвердиться в своем подлинном бытии, исключая всевозможные представления о предопределенности естественного процесса некими высшими силами.

Атеизм – это такая форма общественных взглядов, в которой находит отражение обусловленное уровнем социально-экономических свобод и научного освоения действительности осознание человеком естественной детерминированности условий и характера его жизнедеятельности, уверенность в реальности его возможностей утвердиться в объективном мире путем освоения и развертывания в свободной и творческой предметно-практической деятельности своих родовых сущностных сил.

Таким образом, научно-религиоведческий аспект играет в структуре научно-атеистического знания не основную, а подчиненную роль, поскольку выраженная в нем научная критика религии не имеет самодовлеющего, чисто просветительского характера, а призвана опосредованно утверждать действительное бытие человека, которое он теряет при фантастически иллюзорном освоении своей несвободной

²⁵ Гордиенко Н.С. Атеизм и религия в современной борьбе идей. Л., 1972. С. 87.

²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 414–415, 422–423.

деятельности. Научный атеизм прежде всего выясняет реальные причины несвободы, отсутствия у человека «настоящей действительности», а уже затем научно раскрывает ошибочность религиозного миропонимания.

Критический анализ религии в научном атеизме существует внутри общего и наиболее существенного подхода – выявления того, что делает ее ложным мировоззрением, определяет ее историческую судьбу. Правильное понимание этого, как отметил Б.А. Лобовик, возможно лишь в контексте целостной теории научного атеизма, в которой положительная, конструктивно-научная концепция бытия человека как бы обрывает научно-религиоведческой проблематикой. Последняя, получив мировоззренческо-философское, атеистическое звучание, выступает не как отдельная, специфическая сфера знаний о религии, а как специфический аспект (сторона) научно-атеистической теории, подчиненной теоретическому и практическому решению ее основных задач²⁷.

Рассуждая об отношении атеизма к идее Бога, религии, К. Маркс употреблял понятия «отрицание», «снятие» и др. Научный атеизм отрицает не то, что отрицает в человеке религия, и не то, как она это делает, а прежде всего то, во что религия превращает человека своим признанием его несущественности и отрицанием его настоящей сущности, его бытия как человека. Такое отрицание не является ликвидацией религии, поскольку ее ликвидировать нельзя, ибо она «живет землей», а потому «погибнет сама собою», по К. Марксу, с отмиранием «ее земли»²⁸.

Утверждая в человеке его действительную сущность, его человеческое бытие, его подлинное самосознание, т.е. именно то, что отрицалось религией, и указывая на возможности, которые открывают перед человеком практические действия, творческий труд, научный атеизм преодолевает абстрактность предыдущих форм атеизма, выступает как действительное присвоение человеком своей предметной сущности, как реальный гуманизм.

Анализ работ К. Маркса и Ф. Энгельса дает основания полагать, что они признавали существование исходного атеизма, который не выступает как опосредованное с самим собой отрицание религии и к тому же может существовать на индивидуальном и общественном уровнях.

Ф. Энгельс писал: «Нам нет необходимости призывать сначала абстракцию какого-то “бога” и приписывать ей всё прекрасное, великое, возвышенное и истинно человеческое для того, чтобы увидеть величие человеческого существа, понять развитие рода в истории, его неукротимый прогресс, его всегда обеспеченную победу над неразумием отдельного индивида, преодоление человеческим родом всего, что кажется сверхчеловеческим, его суровую, но успешную борьбу с природой вплоть до достижения, в конце концов, свободного человеческого самосознания, до ясного понимания единства человека и природы и вплоть до свободного, самостоятельного творчества нового мира, покоящегося на чисто человеческих, нравственных жизненных отношениях. Чтобы понять всё это во всем его величии, нам нет надобности

²⁷ Лобовик Б.О. Предмет наукового атеїзму // Основи наукового атеїзму. К., 1973. С. 16.

²⁸ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 27. С. 369–370.

в таком окольном пути, нет необходимости сначала ставить печать “божественного” на истинно человеческом, чтобы быть уверенным в его важности и величии»²⁹.

Подобную мысль можно найти и у К. Маркса в его «Экономическо-философских рукописях 1844 года»: «Но так как для социалистического человека вся так называемая всемирная история есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом, становление природы для человека, то у него есть наглядное, неопровержимое доказательство своего порождения самим собою, процесса своего возникновения. Так как для социалистического человека осуществленная реальность человека и природы приобрела практический, чувственный, наглядный характер, причем человек наглядно стал для человека бытием природы, а природа наглядно стала для него бытием человека, то стал практически невозможным вопрос о каком-то чужом существе, о существе, стоящем над природой и человеком, – вопрос, заключающий в себя признание несущественности природы и человека»³⁰.

На основе приведенных мнений можно сделать вывод, что утвержденная настоящая жизнь человека, признание им естественного характера процессов природы, истории, своего бытия делает практически невозможными, более того, ненужными привлечение абстракции некоего «бога» и последующую ее критику. Должна вообще отсутствовать потребность в таком пути, поскольку у человека есть наглядное, неопровержимое доказательство «своего порождения самим собой», естественности процесса своего возникновения. Действительное становление и осуществление подлинной сущности человека при благоприятных общественных условиях, достижение им свободного человеческого самосознания предоставляют ему возможность без обращения к Богу понять величие человеческого существа, наглядно увидеть в освоении природы, во всемирной истории, в своем саморазвитии роль человеческого труда, свою существенность. Вопрос же о какой-то сверхчеловеческой, сверхъестественной сущности становится практически неуместным.

Для социалистического человека, отмечал К. Маркс, атеизм как отрицание этой несущественности не имеет больше никакого смысла, поскольку «атеизм является отрицанием Бога и утверждает бытие человека именно посредством этого отрицания». Атеизм, основанный на опосредованном собой отрицании Бога, снимается положительным гуманизмом, который выступает как «позитивное, уже не опосредуемое отрицанием религии самосознание человека»³¹.

Заметим, что К. Маркс указывал на снятие положительным гуманизмом опосредованных форм гуманизма, которыми выступают атеизм и коммунизм, а не на отбрасывание, потерю этих форм гуманизма после снятия их опосредуемого характера и появления действительной жизни, т.е. по Марксу «положительной действительности человека». Атеизм в этих условиях выполняет роль специфической отрасли человековедения, являющейся средством мировоззренческого утверждения положительного человеческого бытия.

²⁹ Там же. Т. 1. С. 592–593.

³⁰ Там же. Т. 42. С. 117.

³¹ Там же. С. 127.

Следовательно, особенностью атеизма является то, что он отражает не просто отношение человека к миру, а такую характерную черту, как утверждение свободно-го творческого бытия индивида; не просто мир, окружающий человека, а мир с точки зрения возможностей личности реализовать в нем свою деятельную сущность, сделать его своим миром путем свободной и осознанно-планомерной предметно-практической деятельности. Кроме того, атеизм не просто признает наличие предметов, явлений и процессов, а утверждает естественный характер закономерности их бытия, исключает существование чего-то сверхъестественного.

Категория «естественное» как одна из исходных категорий теории научного атеизма фиксирует такие качественные специфические особенности бытия, которые не раскрываются другими категориями онтологически-субстанциальной группы философского знания. «Естественное» – это понятие, обозначающее такое положение вещей, явлений и процессов объективного мира, которое обусловлено лишь имманентно присущими им законами, их собственной, имманентной необходимостью без какого-либо сознательного внешнего вмешательства, управления ими со стороны неких внешних сил, якобы находящихся где-то вне природы, человека и общества.

Естественный характер материального мира проявляется в том, что, во-первых, он является вечным и бесконечным, а потому кроме него ничего не существует; во-вторых, этот мир изменяется вследствие взаимодействия его объектов и систем, поэтому ему внутренне присущи причины и законы саморазвития и он не требует наличия некой высшей сверхъестественной силы; в-третьих, материальный мир существует вечно и независимо от сознания, является свойством, продуктом его высшего саморазвития, отражает, познает мир и тем самым способствует самоутверждению в нем своего носителя – человека.

Именно сознательно-творческая деятельность людей привела к раздвоению природы на естественную, натуральную (которая еще не претерпела существенных изменений вследствие вмешательства человека) и очеловеченную (представляющую воплощением воли и деятельности человека, его неорганическим телом). Реальные объекты, процессы и явления, которые с учетом присущих им закономерностей путем творческой преобразовательной деятельности человека приспособлены им для выполнения определенных общественно значимых функций, отнесем к социализированным.

Противопоставление *естественного* и *социализированного* лежит в сфере основного вопроса философии. Первичность естественного в генетическом плане проявляется в том, что оно существует до и вне социализированного, в гносеологическом – в том, что превращению естественного в социализированное в процессе целенаправленной материальной деятельности человека предшествует познание имманентно присущих ему закономерностей и структур. Отличие естественного от социализированного следует искать, во-первых, в факте включения явлений или процессов окружающего мира в сферу жизнедеятельности человека; во-вторых, в факте активности человека в его отношении к ним в целях такого их изменения или применения, которое давало бы ему возможность удовлетворять свои разнообразные потребности.

Следовательно, естественное и социализированное – это такие категории научно-атеистической теории, которые разделяют бытие с точки зрения характера человеческой деятельности в нем. Именно поэтому становление понятия «есте-

ственное», содержательное его обогащение следует рассматривать с помощью анализа предметно-практической деятельности человека, способствовавшей преодолению им той зависимости от господствовавших над ним природных и общественных сил, которые вызвали в его воображении идею вмешательства чего-то сверхъестественного в реальный ход событий и явлений окружающей среды.

Атеизм принадлежит к способу освоения мира, называемому философами «практически-духовным». Одной из наиболее характерных особенностей этого освоения является то, что оно ориентировано не столько на объективно-безличностную, сколько на субъективно-деятельную сторону человеческого бытия, на уяснение механизма внутреннего отношения человеческой субъективности к объективным условиям общественной практики, к собственной деятельности человека. Атеизм рассматривает особенности осознания субъектом собственной деятельности, себя самого как деятельного существа. Специфика этого самоотношения привела к выделению в общественном сознании различных по характеру способов «практически-духовного» освоения мира (в том числе атеистического).

Именно поэтому исследования атеизма как мировоззренческой системы, отражающей основанный на признании естественного характера закономерностей объективного мира способ существования человека, процесс преодоления им существующего в «священных образах» самоотчуждения и утверждения в своем подлинном бытии, следует проводить прежде всего на основе анализа общественных процессов, обуславливающих и характеризующих бытие человека. Такой подход к анализу атеизма позволяет рассматривать его не только как специфическую форму сознания, но и как специфическую черту человеческой деятельности.

Марксизм заменил присущий предшествовавшим ему формам материализма (в частности, материализма Л. Фейербаха) культ абстрактного человека наукой о действительных людях и их историческом развитии. На основе бытийного подхода к определению человеческой сущности К. Маркс открыл творческое начало в сфере материальной и духовной деятельности человека, являющееся его самодеятельностью, средством его самоутверждения в мире.

Этот подход к определению человеческой природы дал также возможность (о чем было сказано ранее) по-новому понять сущность атеизма. Последний, по К. Марксу, не только отрицает религию, но и «утверждает бытие человека», возвращает человеку то, что он потерял в религии, дает ему возможность «двигаться вокруг себя», не теряя своих сущностных сил, получивших предметные формы.

Выяснение особенностей бытийного анализа атеизма, к которому обратились К. Маркс и Ф. Энгельс, преодолевая ограниченность антирелигиозных настроений младегегельянцев и антропологичной критики религии Л. Фейербахом, предполагает прежде всего раскрытие на основе их работ содержания примененной категории «бытие человека».

Заметим, что понятие «бытие» философы-материалисты используют в разных значениях. В одном случае оно обозначает всё, что существует вне сознания, т.е. всю совокупность внешних материальных условий жизнедеятельности человека; в другом – сам факт существования материального мира в целом или отдельных его частей – предметов, процессов, явлений. Дальнейшая конкретизация последнего опреде-

ления этого понятия дает возможность более четко сформулировать его содержание. Бытие в данном случае рассматривается не просто как наличие того или иного предмета или явления в мире, а как определенный способ их существования, что позволяет понять их специфику, естественное содержание и особенности функционирования. Понятие «бытие» применительно к человеку К. Маркс использовал как раз в последнем смысле, обозначив им особенности способа его существования, то специфическое, что отличает образ жизни человека от жизни других живых существ.

Бытийный подход позволил основоположникам научной философии рассматривать свободную, творческую, сознательную деятельность как сущностную характеристику родовой природы человека, как родовой его признак, бытийное состояние, естественное условие человеческой жизни, вне которого она вообще невозможна. «Мое собственное бытие, – писал К. Маркс, – есть общественная деятельность»³². Конспектируя книгу философа, историка и экономиста Джеймса Милля (1773–1836), К. Маркс рассматривал деятельность как осуществление индивидом собственного бытия – бытия человека в его человеческом отношении к миру, как субъективную активность бытия³³.

Именно деятельность является той специфической человеческой формой активного отношения к окружающему миру, которая дает возможность человеку на основе осознанного отражения, т.е. духовной деятельности, целенаправленно его преобразовывать, объединять природные и социальные условия его жизни в целостную жизненную среду, обеспечивать путем усвоения и усовершенствования имеющихся форм культуры непрерывность развития человеческого общества как условие бытия человека.

Однако атеизм изучает деятельность человека не саму по себе: его интересует ее механизм, проявляющийся как процесс предметно-практического развертывания человеком на основе признания естественного характера закономерностей объективного мира своей родовой сущности, настоящего присвоения своей человечности. Атеизм выясняет также причины, обуславливающие превращение человеческой сущности в фантастическую действительность.

Анализируя мнение К. Маркса о том, что атеизм «утверждает бытие человека», следует обращать внимание не только на тот смысл, который при этом вкладывается в понятие «человеческое бытие», но и на тот, который имеет само понятие «человек». Индивид в реальном бытии, в своем существовании всегда так или иначе отличается от собственной сущности человека как представитель рода. Говоря о бытии человека, К. Маркс, как видно из концепции, изложенной в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», имел в виду человека во всем развернутом богатстве его действительных родовых сущностных сил, человека, который «нашел себя» как человек.

Итак, атеизм утверждает такое бытие, при котором у каждого индивида свободно, всесторонне и гармонично разворачиваются его особенности как человека, в котором он может проявить себя на основе освоения родовых сущностных сил,

³² Там же. С. 118.

³³ Там же. С. 22.

преодолевая те убожества жизнедеятельности, которые нуждаются в иллюзорно-религиозном восполнении или же санкционируют его.

Абсолютизация в научных исследованиях гносеологического характера соотношения материи и сознания привела к деонтологизации человеческого бытия, замене человека как материального и деятельного существа его сознанием, а следовательно, к деактуализации бытийного подхода к пониманию сущности человека. Это нашло отражение и в содержательном направлении исследований по проблемам научного атеизма. Основное внимание в них сосредоточено на изучении специфики религиозных иллюзий, атеистического потенциала конкретно-научного знания, роли воспитательной деятельности в опровержении и преодолении религиозных предрассудков, а не на исследовании того, как обретение человеком своей действительной сущности сказывается на его мировоззренческой культуре. Человек, действительным бытием которого является предметно-практическая деятельность, словно исключается из той природной и общественной среды, в которой только и возможно осуществление его собственного бытия. «Между тем проблема познаваемости бытия, соотношения познающего и бытия как объективной реальности предстает после введения человека в состав сущего..., познание осуществляется внутри него, – писал виднейший отечественный психолог С.Л. Рубинштейн. – Именно познание как открытие бытия – это не акт сознания, не только деятельность сознания, а в силу участия в ней практики – способ, модус существования человека относительно бытия»³⁴.

Исходная специфика человеческого существования именно в том и состоит, что в общую детерминацию бытия включается не сознание само по себе, а человек как субъект сознания и деятельности, и это следует учитывать при выяснении сущности атеизма как утверждения человека в его подлинном бытии.

Таким образом, бытие человека как человека начинается не с его теоретического отношения к предметам внешнего мира и утверждается оно не в абстрактном осознании им себя как деятельного существа. Человек должен проявить и утвердить себя как родовое существо не только в своем знании, но и, прежде всего, в активной практической деятельности, дающей ему возможность, развивая свои родовые сущностные силы, объективировать их, овладевать предметами внешнего мира в целях удовлетворения своих потребностей, почувствовать себя хозяином судьбы. Именно сознание и деятельность, а не собственно физическая природа раскрывают специфику бытия человека в мире. Будучи универсальной субстанциональной силой природы, человек в то же время не является непосредственной природной силой, поскольку его сущность составляет «его социальное качество». Человек становится человеком благодаря не какому-то внешнему вмешательству (естественно-натуральных или вымышленных сверхъестественных сил), а своему человеческому способу бытия. Сущность человека не в его «чистой субъективности» (самосознании), а в предметно-практической деятельности как общественного существа.

Практическое созидание предметного мира является проявлением процесса самоутверждения человека как сознательного родового существа. Именно бла-

³⁴ Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. М., 1976. С. 258.

годаря особенностям своей родовой жизни как деятельности человек сохраняет предметную самостоятельность, основные признаки вида *Homo sapiens*. Создавая в процессе предметно-практической деятельности из существующего природного материала новые общественно значимые ценности в соответствии с имманентной ему объективной закономерностью, социализируя естественное, человек тем самым выводит себя за пределы простой природной данности, выступает как творец.

Основой для вывода К. Маркса и Ф. Энгельса о том, что атеизм утверждает бытие человека, послужили прежде всего наблюдения за людьми из рабочей среды, которые вели нерелигиозный образ жизни. Так, в письме к Л. Фейербаху в августе 1844 г. К. Маркс писал: «В противоположность XVIII веку... нерелигиозность – но такая нерелигиозность, которая свойственна человеку, ощущающему себя человеком, – спустилась в ряды французского пролетариата»³⁵.

Вывод об утверждении бытия человека через атеизм был сделан также на основе выяснения того, что религия отражает и санкционирует существование индивида, который «или еще не нашел себя или уже снова себя потерял», поскольку не имеет земного существования как подлинной действительности. Теоретической основой такого вывода об атеизме послужил также анализ истории атеистической мысли. Обратив внимание на предсказание французским публицистом и философом Пьером Бейлем (1647–1706) появления атеистического общества, К. Маркс подчеркивал его слова о том, что «атеист может быть почетным человеком», и «человека унижает не атеизм, а суеверия и идолопоклонство»³⁶.

Уяснение К. Марксом сущности человеческого бытия как свободной, сознательной предметно-практической деятельности позволило ему понять, что атеизм не ведет к потере человеком своего предметного мира, своих сущностных сил, приобретших предметные формы. Атеизм – это «не нищета, возвращающаяся в противоестественной, неразвитой простоте»³⁷.

Такой вывод по поводу природы атеизма К. Маркс сделал на основе анализа бытия человека в единстве двух его фундаментальных аспектов – как продукта общества и как его создателя-творца, гармоничная целостность которых реализуется в акте предметной деятельности, выступающей как единство опредмечивания и распределенности.

Создание человеком предметного мира своей культуры путем самовыражения как субстанциональной культурно-творческой силы, превращения своей деятельной способности в форму предмета К. Маркс рассматривал как процесс опредмечивания. Именно в результате этого процесса человек получает возможность превратить свои природные способности, знания, трудовой опыт в общественное завоевание, органично включиться в объективную систему общественных связей, оставить свой след в бесконечном процессе исторического творчества, стать и быть его соавтором. Социализированные человеком предметы, процессы и явления объективного мира, предметно зафиксированный результат его деятельности предстают как отра-

³⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 27. С. 381.

³⁶ Там же. Т. 2. С. 142.

³⁷ Там же. С. 169.

жение того, чего человек достиг в жизни, кем он стал. «По мере того как предметная действительность повсюду в обществе становится для человека действительностью человеческих сущностных сил, человеческой действительностью и, следовательно, действительностью его собственных сущностных сил, все предметы становятся для него опредмечиванием самого себя, утверждением и осуществлением его индивидуальности, его предметами, а это значит, что предметом становится он сам»³⁸.

Включение человека путем опредмечивания в страницы предметного мира культуры – это не просто оставление им следов о себе в естественном виде, а своеобразное вхождение человека с помощью результатов своей деятельности в бесконечность исторического процесса, в социальное целое. Объективируя свои сущностные силы в процессе творения того, что выше определено как социализированное, человек может не осознавать бессмертие последствий своей деятельности. Однако тот факт, что в процессе исторического генезиса благодаря предметно-преобразовательной деятельности людей происходит социализация мира, растет объем «человека», является свидетельством бессмертия человеческих дел. Именно это послужило для К. Маркса основанием для рассмотрения атеизма как нахождения созданного человеком предметного мира, освоения тех сущностных сил человека, которые «приобрели предметную форму»³⁹.

Вступая во взаимодействие с созданным предыдущими поколениями «миром человека», миром социализированного, каждый индивид вступает во взаимодействие с жизнью всего человечества и тем самым выражает свое отношение к проблеме жизни и бессмертия. Переведение в процессе распрепредмечивания опыта культурной истории человечества на язык сущностных сил новых поколений людей, «субъективный язык» их способностей выступает как своеобразная форма их образования, средство процесса социализации человека. Именно поэтому бесконечное развертывание человеческой действительности в истории выступает как непрерывное изменение человеческой природы.

Рассмотрение марксизмом предметно-практической деятельности человека как органического единства опредмечивания и распрепредмечивания и научное решение им проблемы соотношения индивидуального и родового в человеке дали возможность преодолеть присущий домарксистским формам атеизма статический подход к опровержению религиозной веры в бессмертие, научно обосновать принцип социального бессмертия человека, раскрыть его содержание и функциональность.

Именно на основе разработки учения о сущностной природе человека К. Марксу и Ф. Энгельсу удалось вывести один из важных принципов атеистического учения – принцип социального бессмертия – из сферы чистого сознания и связать его решение со сферой предметно-практической деятельности человека, раскрыть его обусловленность характером этой деятельности.

Следовательно, проблему бессмертия человека марксизм решает в виртуальной форме. Лишь чувствуя значимость своей деятельности для жизни других людей в настоящее время, можно осознать потенциальную значимость своего инди-

³⁸ Там же. С. 120.

³⁹ Там же. С. 169.

видуального бытия для последующих поколений, бессмертие своих дел, какими бы незначительными по масштабам они ни были. Атеистический смысл идеи социального бессмертия заключается не столько в ее альтернативе религиозным иллюзиям о загробной райской жизни, сколько в научном обосновании тех реальных перспектив, которые дает каждому человеку в его личном обессмертвлении общественно значимая деятельность, составляющая сущность его бытия как человека.

Рассматривая атеизм как действительное становление, настоящее осуществление сущности человека, марксизм обращает внимание на то, что предметом атеизма является не просто исследование отношения сознания к материи и не деятельность человека в целом, а механизм свободной конструктивно-творческой деятельности человека-индивида как сознательного существа, который основывается не только на отрицании сверхъестественного и признании им естественного характера закономерных процессов природы и общества, но и на возможности их познавать и использовать в практической деятельности. Практически осваивая окружающий мир, человек создает собственный предметный мир, свое объективированное бытие и одновременно приобретает самого себя как истинного человека.

Именно такое отношение человека к окружающему миру, которое соответствует его закономерностям и одновременно находится под сознательным и планомерным его контролем, дает каждому индивиду возможность обрести свободу жизнедеятельности, утвердиться в своем подлинном бытии и исключает всевозможные религиозно регламентированные формы образа жизни, следует рассматривать как практический атеизм.

Практический атеизм – это исходный атеизм. Стихийный его уровень возникает спонтанно, на основе наивно-реалистического отражения объективного мира, осознания индивидуального и коллективного жизненного опыта, очевидных фактов. Высший его уровень строится на основе осознанного усвоения личностью атеистического потенциала научного знания, осмысления социальной практики человечества, собственного жизненного опыта.

Процесс возвращения человека к самому себе, утверждения его в своем истинном самосознании и своем действительном бытии К. Маркс рассматривал как явление, которое должно найти отражение в атеизме как теоретическом гуманизме. Гуманистическая сущность атеизма именно в том и состоит, что для него «критика религии завершается учением, что человек – наивысшее существо для человека...»⁴⁰.

Следовательно, атеизм утверждает такое бытие человека, которое проявляется как действительное присвоение им своей предметной сущности.

Поскольку подлинное духовное богатство индивида всецело зависит от богатства его действительных отношений, а его сущность как человека есть совокупность всех общественных отношений, есть все основания сделать вывод, что субъектом, т.е. творцом и носителем атеистического сознания, человек становится не путем обретения автономности в своем существовании. Создателем атеистического сознания является не отдельный индивид, а общество, формирующее необходимые предпо-

⁴⁰ Там же. Т. 1. С. 422.

сылки для свободного развития всесторонней жизнедеятельности всех своих членов как свободного проявления полученной ими подлинной человеческой сущности.

Атеизм в своем функционировании и развитии опирается на объективные предпосылки, которые делают его существование возможным и одновременно являются социальными факторами, способствующими неприятию религиозности. К этим предпосылкам относятся прежде всего три основных фактора:

1) наличие социальных условий, дающих возможность человеку владеть и пользоваться совокупностью средств производства, сознательно и планомерно контролировать процесс материального производства;

2) подчинение власти и контролю человека условий его обобществленной жизни, что дает ему возможность стать настоящим и сознательным властелином природы;

3) овладение каждым индивидом подлинной действительностью своей человеческой сущности, утверждение его в своем действительном бытии, что дает ему возможность полностью реализовать и осуществить себя.

Процесс отражения выступает при этом как процесс создания в голове человека соответствующих мыслительных форм. Учитывая особенности двух аспектов атеизма – критического и конструктивного, можно считать, что познавательная-фиксационная форма отражения активно функционирует в первом из них. Духовно-практическая форма познания, выступающая как своеобразное мыслительно-творческое конструирование бытия человека, является доминирующей гносеологической основой конструктивного аспекта научного атеизма.

Таким образом, атеизм в структуре гуманитарного знания играет роль специфической научной концепции о человеке как свободном творческом, деятельном существе, призван помочь человеку определить смысл жизни в соответствии с его подлинной сущностью. Именно такое понимание атеизма согласуется с мыслью Ф. Энгельса о том, что атеистическое сознание предоставляет возможность человеку возвратиться к самому себе, «найти свою человечность, свою сущность»⁴¹.

© Колодный А.Н., 2010

⁴¹ Там же. С. 555.

АТЕИЗМ КАК АСПЕКТ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ И НАУКА*

Атеизм в контексте общественного сознания

Атеизм – сложное явление духовной жизни, развертывающееся в сфере общественного сознания. Обычно атеизм рассматривается как противопоставление религии, ее исторический и идеологический спутник. Об этом, в частности, свидетельствует буквальное толкование этого понятия. Однако такое узкое понимание таит в себе определенную опасность, поскольку лишает атеизм какого бы то ни было положительного содержания. На самом деле это явление значительно шире, чем простое отрицание религии, поскольку содержит в себе утверждение человеческого бытия вопреки религии и через отказ от нее. Атеизм – это такая система взглядов на мир, которая отрицает религию, веру в сверхъестественные силы, в богов, в потусторонний мир и является аспектом адекватного отражения общественного бытия в сознании людей. Следовательно, атеизм является частью общественного сознания, материалистического понимания действительности.

В современной философской и атеистической литературе термин «научный атеизм» имеет двоякое толкование. Под ним понимают и одну из сторон материалистической философии, и определенную сферу знания, ограниченную от другого знания, следовательно, особую науку. И то и другое понимание содержания термина «научный атеизм», на наш взгляд, вполне правомерно при условии точного соблюдения терминологии, что исключает подмену или смещение тех или иных понятий.

Атеизм как аспект философской материалистической картины мира основывается на убеждении о первичности материи и вторичности сознания, о существовании единства мира в его материальности. Эти основополагающие принципы материализма атеизм развертывает далее – до отрицания существования чего-либо сверхъестественного. В этом смысле атеизм – это материализм, проникающий во все формы общественного сознания, за исключением религиозного. Этим объясняется всё возрастающее влияние атеизма на духовную культуру человечества.

* Публикуется в новой редакции по: *Танчер В.К.* Проблемы теории научного атеизма. К., 1985. С. 39–100.

Отрицание реальности сверхъестественного составляет обязательное условие адекватности отражения общественного бытия в любой форме общественного сознания, поскольку такое отрицание в той или иной мере присуще всем этим формам (кроме, разумеется, религиозного сознания). Таким образом, атеистический аспект присутствует во всех формах общественного сознания, кроме религии, хотя внутренняя противоречивость религиозного сознания дает основание в известной мере полагать, что оно само несет в себе свое отрицание. Следовательно, атеистические моменты содержатся в политическом и правовом сознании, в нравственном и эстетическом, в более широком понимании – в философском и научном. История развития форм общественного сознания свидетельствует, что атеистический аспект всегда играл прогрессивную роль в их становлении и функционировании, выступал как реакция на попытки религии подчинить себе все формы общественного сознания.

Религия не была предфилософией – эту роль сыграло мифологическое сознание в определенной своей части. В то же время не следует, на наш взгляд, переоценивать значение атеизма в сфере общественного сознания. Это преувеличение, в частности, проявляется в применении термина *атеистическое сознание*.

Религиозное сознание в процессе своего функционирования противостоит научно-материалистическому, а не атеистическому сознанию. Последнего нет. *Атеистическое сознание* – далеко не точный термин. Его можно применять разве что для характеристики направленности или особенностей материалистического философского сознания. Отрицание права атеизма выступать в качестве формы общественного сознания приводит к возражению против определения элементами атеизма таких искусственных образований, как атеистическая идеология и атеистическая психология. Единая марксистская идеология включает атеизм, но только как одну из составных частей. Сводить всю идеологию к атеизму, представлять его как главную составляющую было бы в корне ошибочно. На это указывал К. Маркс, призывая меньше щеголять вывеской «атеизм» и больше пропагандировать содержание материалистической философии среди народа¹.

Возникновение атеизма относится к древнейшим периодам человеческой истории, когда в пределах мифологического сознания складывалось реалистическое мышление. Если ранее отрицание сверхъестественного считалось само собой разумеющимся, то с появлением религиозного сознания это отрицание стало осознанным. Складывалась аргументация такого сознания, возник атеизм в буквальном понимании этого термина. Зачатки атеизма в условиях первобытного общества уже отражали определенный уровень свободы человека от гнетущих его стихийных сил. Следует согласиться с проф. З.А. Тажуризиной, утверждавшей, что «атеизм отражает относительное господство человека над теми или иными природными и социальными явлениями, отражает факт свободы человека, степень которой, разумеется, может быть различной»².

И чем выше был уровень этой свободы (а она действительно прогрессировала в связи с неуклонным развитием производства, человеческого мышления и все

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 27. С. 370.

² Тажуризина З.А. Закономерности развития атеизма. М., 1978. С. 10.

большого осознания человеком собственных сил), тем активнее проходил в общественном сознании процесс становления атеизма.

Религия окончательно конституировалась в раннем классовом обществе и как специфическая форма общественного сознания (религиозное сознание), и как существенная часть надстройки классового общества с соответствующими функциями. Возникли национально-государственные религии Древнего мира, сложились мощные религиозные храмовые организации. Тогда же происходило становление атеизма как специфического явления духовной жизни общества.

Возникновение атеизма имеет глубокие причины: социальные, гносеологические, психологические. Социальные его корни заключены в прогрессивном развитии производительных сил и совершенствовании производственных отношений общества. Этот прогресс разрушал зависимость человека от природной и социальной стихии, способствовал возникновению и развитию способа производства, свободного от потребности в религиозном отражении, преодолевающего стихийности в общественном развитии. Гносеологические корни атеизма состоят в сокращении разрыва между материальным и духовным видами производства на основе постоянного расширения и углубления сферы человеческого знания. Психологические корни атеизма заключаются в постоянном устранении психологического напряжения из общественной и личной жизни членов общества, формировании глубокого социального оптимизма. Следует отметить и онтологические корни атеизма, состоящие в активном влиянии на него всё более углубляющегося материалистического решения основного вопроса философии. Именно активизацией этих корней атеизма объясняется прогрессивное влияние взаимосвязи атеизма и материализма на развитие человеческого мышления.

Атеизм в структурном отношении представлен двумя уровнями: обыденным (стихийным) и теоретическим, в высшей форме своего развития называемым научным. Обыденный (стихийный) атеизм – это отрицание веры в сверхъестественное, возникающее непосредственно под влиянием производственной деятельности человека, его общественной жизни на первых этапах процесса отражения. Обыденный атеизм опирается не столько на научные доказательства, сколько на здравый смысл, непосредственную практическую деятельность. Однако на большее, чем отрицание религии, обыденный атеизм не способен.

Задачи совсем иного плана решает атеизм, поднятый на теоретический уровень. Возникнув на основе научного (сначала хотя бы в элементарной форме) обобщения практической деятельности, он оперирует системой взглядов, которые не только отрицают религию, но и способствуют утверждению материалистического мировоззрения.

Атеизм не составляет особой формы общественного сознания, он выступает как противоположность религиозного миропонимания. Четкой кристаллизации атеистических идей мешали ограниченная производственная и историческая практика людей, недостаточный уровень познания и осмысления действительности. В силу этих причин атеизм начинался в формах свободомыслия, осторожно-отрицательного отношения к религии, осуждения ее использования в антигуманных целях.

С образованием форм общественного сознания атеизм приобрел систематизированный вид, выступив как целостный аспект этого сознания.

Структура и закономерности развития атеизма

Атеизм, как и всякое явление духовной жизни общества, имеет специфическую содержательную структуру. Она представляет собой комплекс идей, выражающих материалистическое понимание мира как единой, целостной системы, существующей без сверхъестественного. Выступая как отрицание религии и утверждение человеческого бытия, атеизм соединяет в себе два начала: разрушающее и созидающее, находящиеся между собой в неразрывном диалектическом единстве.

Содержательный анализ атеистических идей позволяет выделить в них два элемента: с одной стороны – деструктивный, разрушающий, критический, с другой – конструктивный, созидающий, позитивный. Деструктивная сторона атеизма состоит в критике религии, разрушении религиозных воззрений на окружающий мир, раскрытии их несостоятельности, отрицании веры в Бога или иные сверхъестественные силы. Рождавшийся из мифологического сознания атеизм в основном был деструктивным по своему характеру. Формировавшаяся же материалистическая философия обладала ограниченной аргументацией, поэтому нуждалась в союзнике хотя бы с деструктивным содержанием. В этом плане атеизм был ей крайне необходим.

Тогда же в зачаточном состоянии возникла и конструктивная, позитивная сторона атеизма. Сначала она состояла только в утверждении материалистического взгляда на мир. Лишь позднее атеизм начал проявлять собственно конструктивные качества, создавая научный взгляд на религию, раскрывая закономерности ее возникновения, развития и деградации, способствуя формированию научно-материалистического мировоззрения.

Атеизм проявляет свою конструктивную сторону, влияя на многие формы общественного сознания. В сфере нравственности он заменяет религиозную ориентацию на иллюзорные ценности реальными целями нравственного совершенствования личности и общества в интересах всеобщего процветания. Атеизм влияет на политическое сознание, освобождая его от клерикальной идеологии и обеспечивая условия для выработки реалистических политических идеалов. К. Маркс рекомендовал критиковать религию «больше в связи с критикой политических порядков, чем политические порядки – в связи с религией...»³.

Влияние атеизма на правовое сознание состоит в обосновании принципов свободы совести и осуществления действительного отделения Церкви от государства и школы от Церкви. В области искусства атеизм способствует утверждению реализма, превращению искусства в средство социального прогресса.

Необходимо не только разрушение религиозного сознания, но и устранение условий, которые ведут к его формированию, выработка реальных представлений о мире, путях его революционного преобразования. Критика религии завершается требованием, как писал К. Маркс, «повелевающим ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, поработанным, беспомощным, презренным существом»⁴.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 27. С. 369.

⁴ Там же.

Усиление конструктивной стороны в научном атеизме всё же не делает его самостоятельным структурообразующим элементом мировоззрения. Научный атеизм по-прежнему остается одной из черт диалектического и исторического материализма. Атеизм, сформировавшийся на заре классового общества, прошел длительный путь исторического развития. Атеистические идеи и концепции всегда занимали важное место в духовной жизни общества, вместе с ним претерпевали изменения, обуславливаемые подвижностью общественного бытия, поэтому каждой общественно-экономической формации соответствует своя историческая форма развития атеистической мысли. Атеизм в разные исторические эпохи в зависимости от уровня развития всего общества в целом, степени познания человеком сил природы и общества включал различный круг идей и понятий, имел свои достоинства и недостатки, свою степень противостояния религии. Он часто приобретал вид свободомыслия, а последнее находило философское выражение в скептицизме, пантеизме, деизме, теории двойственной истины.

В системе общественного сознания атеизм, соотносясь с различными его формами, принимает вид отдельных концептуальных направлений, сущность и содержание которых определяются той формой, в которую как один из аспектов входит атеистическое отрицание сверхъестественного. Все эти направления в домарксистском атеизме представлены в воззрениях отдельных мыслителей и целых школ.

Атеизм, выступая существенной чертой материалистической философии, носил прежде всего философский характер. История атеизма собственно и началась как история философского атеизма (Гераклит – Б. Спиноза – Л. Фейербах), критикующего исходные позиции религиозного понимания мира. Возникновение науки создало предпосылки для научного обоснования атеизма. Сначала подверглись научному изучению более простые формы движения: механическое, физическое, химическое, позднее – биологическое. Сформировавшееся естествознание было могучим союзником атеизма и не менее важным фактором влияния на него. Так возник естественно-научный атеизм (Н. Коперник – Ч. Дарвин), прежде всего направленный на разрушение религиозной картины мира. Поиски научного решения социальных проблем велись и в прошлом. Они затрагивали и атеизм, давая ему аргументацию и материал для развития. В результате возник социально-исторический атеизм (от французского философа-материалиста и атеиста Жана Мелье до революционных демократов XIX в.), предметом которого была критика социальной платформы религии. Наконец, следует упомянуть нравственный атеизм (от французских материалистов XVIII в. до революционных демократов XIX в.), направленный на критику религиозной морали.

Своеобразная структура концептуальных форм атеизма на основе анализа различных форм отрицательного отношения к религии предложена З.А. Тажуризиной⁵. К этим формам она отнесла антирелигиозный скептицизм, религиозный нигилизм, религиозный индифферентизм, антиклерикализм и атеизм в собственном смысле слова.

⁵ См.: Тажуризина З.А. Актуальные вопросы истории атеизма. М., 1979.

Развитие атеизма от одной исторической или концептуальной формы к другой далеко не случайно. Можно говорить о вполне определенных закономерностях этого процесса. Как и всякое познание действительности, атеизм идет по пути количественных и качественных накоплений в постижении такого социального феномена, как религия, ее свойства и проявления. Таким образом, к истории атеизма применимы диалектические закономерности любого развития, прежде всего постоянная связь с историческим прогрессом общества, деятельностью прогрессивных социальных слоев. Данная связь обусловлена социальной сущностью атеизма как отрицания того духовного строя, который поддерживается и защищается религией. Следовательно, атеизм, будучи оружием прогрессивных общественных сил, способствует историческому прогрессу.

Кроме того, следует указать на постоянное расширение сферы влияния атеизма, отметить его поступательную эволюцию в количественном и качественном отношении и то, что подлинные его взлеты происходили в периоды интенсивного исторического развития (античный атеизм, французский атеизм XVIII в., революционно-демократический атеизм, пролетарский атеизм). Отмечается также зависимость проблематики (надо сказать, и содержания) атеизма от проблематики (и содержания) религии в данные исторические периоды. Это вполне очевидно: выступая как отрицание религии, атеизм отрицает веру в реальность сверхъестественного именно в тех положениях, которые формулирует религиозная идеология, а последняя исторична и обусловлена уровнем развития производства, существующими производственными отношениями, степенью зависимости человека от внешних сил. Важнейшей закономерностью развития атеизма З.А. Тажуризина назвала преемственность в ходе смены его различных исторических форм. Ряд идей, такие как гуманизм, защита прогресса и многие другие, пронизывают атеистические концепции разных исторических эпох и самых разнообразных школ. Наконец, следует сказать о том, что, выступая в качестве аспекта материалистической философии, атеизм неизбежно находится в зависимости от степени ее последовательности.

К закономерностям исторического развития атеизма, вероятно, следует также отнести его постоянное стремление к проникновению в сферы всех форм общественного сознания, особенно в периоды крутой ломки социальных отношений. При определенных социальных условиях атеизм даже приобретал религиозные формы (Крестьянская война 1524–1526 гг. в Германии, возглавленная Томасом Мюнцером). Специфической закономерностью развития атеизма является постоянное возрастание его мировоззренческой значимости, усиление роли в формировании мировоззрения, однако, повторяем, это не приводит к тому, что он становится его структурообразующим элементом. И наконец, к закономерностям исторического развития атеизма следует отнести его прогрессирующие связи с научным сознанием, которые способствуют превращению атеизма в науку.

Перечисленные основные формы развития атеизма (философский, естественно-научный, социально-исторический и нравственный) составляли, как уже отмечалось, поток донаучного, домарксистского атеизма. Он сыграл выдающуюся роль в истории духовного развития человечества: защищая передовую, про-

грессивную мысль от посягательств религии, способствовал этим развитию культуры и науки.

Конструктивная, позитивная сторона атеизма находит проявление в его исключительной гуманистической направленности. Понимая под гуманизмом любовь к человеку, уважение его достоинства, заботу о его благе, свободе и правах, можно отметить, что гуманистические идеи формировались еще на заре человечества, без их утверждения был невозможен коллективизм как основа социальной структуры. Мифологическое мировоззрение первобытного общества было колыбелью гуманизма. Рождавшееся классовое общество деформировало первобытный гуманизм, привнесло в него классовое истолкование, извратило и отдало в полное подчинение сложившейся в то время религиозной идеологии. С момента возникновения религии такой искаженный гуманизм превратился в область религиозной монополии и стал рассматриваться как один из аспектов религиозной нравственности.

Становление атеизма также сопровождалось обращением к гуманистическим идеям. Древнейшие памятники атеистической мысли содержат размышления о человеческом счастье и критику религиозных представлений о загробной жизни, в которой, с точки зрения религиозной идеологии, будут реализованы человеческие стремления к блаженству. Домарксистскому атеизму было свойственно выступление с позиций абстрактного гуманизма, провозглашавшего любовь к человеку, требовавшего его счастья и благополучия, но совершенно не заботившегося о реальных путях осуществления этих требований. Самое большее, на что был способен абстрактный гуманизм, – это провозглашение необходимости гуманизации личности, что якобы само собой приведет к гуманизации общества. В этом плане абстрактный гуманизм домарксистских мыслителей недалеко уходил от еще более абстрактного религиозного гуманизма. Содержательная критика последнего была завершена только научным атеизмом, который опирался на позитивную программу гуманизации общества.

Гуманистическую сущность научного атеизма четко сформулировали К. Маркс и Ф. Энгельс еще в начале создания нового учения. «Критика религии, – писал К. Маркс, – завершается учением, что человек – высшее существо для человека...»⁶.

Проявление гуманизма в атеизме весьма многообразно. Гуманистические идеи в атеизме являются как бы фокусом, в котором собираются все его прогрессивные качества.

Атеизм, разрушая религиозное мировоззрение и активно содействуя формированию мировоззрения научного, освобождает общественное сознание от духовного рабства, способствует достижению действительной духовной свободы. Безусловно, решающим фактором при этом является не только разрушение экономического и политического господства эксплуататорских классов, но и устранение давления религии на духовную жизнь общества, и в этом смысле вклад научного атеизма трудно переоценить. К. Маркс подчеркивал, что «атеизм, в качестве снятия бога, означает становление теоретического гуманизма, а коммунизм, в качестве

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 422.

снятия частной собственности, означает требование действительно человеческой жизни как неотъемлемой собственности человека, означает становление практического гуманизма; другими словами, атеизм есть гуманизм, опосредствованный с самим собой путем снятия религии, а коммунизм – гуманизм, опосредствованный с самим собой путем снятия частной собственности. Только путем снятия этого опосредствования, – являющегося, однако, необходимой предпосылкой, – возникает положительно начинающий с самого себя, положительный гуманизм»⁷.

Величайшее гуманистическое значение научного атеизма заключается в том, что он противопоставляет возможность глубокого познания мира пессимизму религиозного агностицизма. Разрушая извращенные представления о действительности, научный атеизм тем самым освобождает человека от цепей незнания, уничтожает его зависимость от своих заблуждений и позволяет ему занять достойное место в природе и обществе. Гуманистическое значение атеизма также состоит в том, что он подвергает научному анализу и критике религию как социальное явление. Научный атеизм раскрывает специфику религиозного отражения действительности, показывает его корни, разоблачает тождественность идеализма и религии.

С гуманистических позиций научный атеизм подходит к пониманию функций религии, ее исторических форм и закономерностей развития. Созидательный характер научного атеизма состоит в защите и обосновании гуманистических ценностей, главные из которых – личность человека, коллективистские основы подлинно гуманного общества. Защищая и утверждая научно-материалистическое мировоззрение, способствуя становлению и распространению реалистических представлений об окружающей действительности, научный атеизм осуществляет величайшую жизнеутверждающую роль. Характерной чертой научного атеизма является его оптимистическая направленность.

В завершение изложения сущности атеизма целесообразно кратко охарактеризовать его функции. Как и всякое социальное явление, научный атеизм вызван определенными общественными потребностями и должен удовлетворять их. Это обеспечивается социальной ролью, которую выполняет научный атеизм по отношению к обществу в целом и к его отдельным институтам в частности. Общество изменяется, поэтому и функции научного атеизма носят исторический характер. В связи с этим отметим, что атеизм, родившись в глубокой древности и проходя ряд этапов исторического развития, менял свое функциональное содержание. Общее направление этих изменений состояло в постоянном расширении функций атеизма от критики религии до встраивания в структуру общественного сознания в целом.

Научный атеизм обладает определенным функциональным спектром. Его функции следующие:

- а) критическая – разрушение религиозной идеологии, критика и ниспровержение религиозного мировоззрения;
- б) мировоззренческая – участие в формировании научно-материалистического мировоззрения;

⁷ Там же. Т. 2. С. 169.

в) методологическая – важнейшая функция, вытекающая как из философского содержания научного атеизма, так и из его участия в формировании научного мировоззрения;

г) культурная – развитие и совершенствование духовной культуры общества путем ее освобождения от регрессивного влияния религии, создания дополнительных перспектив для развития культуры, возможностей культурного роста;

д) нравственная – утверждение нравственности, свободной от религиозной опеки, соответствующей действительным нравственным потребностям человечества и обеспечивающей подлинно гуманистические общественные и личные отношения людей;

е) психологическая – разрушение психологического влияния религии на сознание верующих и утверждение здорового психологического климата, создаваемого научным мировоззрением.

Осуществляя эти функции, научный атеизм выступает как важный фактор влияния на духовную жизнь общества. Он представляет собой аспект общественного сознания, причем такой аспект, который имеет определенное мировоззренческое значение.

Предмет и структура атеизма

Развитие марксистско-ленинской философии выражается, в частности, в формировании и специализации философских наук. Принадлежность научного атеизма к системе философских наук доказывается тем, что он обладает самостоятельным объектом изучения и таким же самостоятельным предметом. Еще недавно, в 60–70-е гг. XX в., большинство исследователей рассматривали научный атеизм только как один из аспектов материалистического мировоззрения, молчаливо отрицая его качество самостоятельной философской дисциплины. Другие ученые, расценивавшие его как своеобразную систему взглядов, отвергающих веру в Бога и сверхъестественное, считали, что научный атеизм растворен во всех науках и для его утверждения достаточно ссылок на них, особенно на естествознание. Третьи полагали, что концентрированным выражением научного атеизма является диалектический и исторический материализм. Между тем точка зрения на научный атеизм как на вполне самостоятельную философскую дисциплину ныне уверенно прокладывает себе дорогу в научном сообществе.

Характеризуя научный атеизм как философскую науку, следует указать на его постоянную тенденцию к развитию, свойственную всей философии. Подобно тому, как с новыми открытиями в науке материализм нуждается в совершенствовании своих форм, так и научный атеизм в соответствии с достигнутым уровнем человеческого познания, а также с теми изменениями, которые произошли в идеологии и психологии людей, особенно верующих, должен приобретать современную научную форму. В научном атеизме четко проявляется тенденция перехода от предметной ориентации к проблемной, что стимулирует усиление междисциплинарных связей, выработку комплексного подхода к изучению атеистических проблем. Всё это требует четкого определения предмета научного атеизма и его структуры как науки.

На понимание предмета научного атеизма наложило отпечаток наличие в нем как аспекте философского сознания двух сторон – конструктивной и деструктивной. Становление научного атеизма как мировоззренческого фактора усиливает его конструктивное содержание, выдвигает его на первый план, несколько не снижая его критичности.

На наш взгляд, критику религии не следует рассматривать как основное в предмете научного атеизма хотя бы потому, что такую критику осуществляют в той или иной мере все науки, каждая по-своему. Признать критику религии исключительным предметом научного атеизма – значит усомниться в атеистическом содержании всех иных наук и освободить их от необходимости такой критики.

Конструктивная и деструктивная стороны научного атеизма связаны диалектическим единством: чем активнее выполняется работа по разрушению религиозного мировоззрения, тем прочнее позиции научной картины мира; чем шире диапазоны влияния последней на общественное сознание, тем решительнее происходит исчезновение религии.

Сведение предмета научного атеизма главным образом к критике религии не является правильным еще и потому, что в таком понимании атеизм представляется не более чем антирелигией или антибогословием, хотя на самом деле он нечто гораздо большее. Критике религии всегда присущ идеологический момент, обусловленный отношением критикующего к вере. Однако наука содержит в своих концепциях не только понимание объекта исследования, но и – как исходный момент – знание законов возникновения, функционирования и развития этого объекта.

Гуманистическая сущность научного атеизма дала повод некоторым исследователям считать, что центральным в нем являются проблемы человека. Под этим углом зрения они рассматривают и предмет научного атеизма. По мнению ряда авторов, научный атеизм должен не только отрицать идею Бога, но и создавать правильные взгляды на мир, утверждать человека через отрицание религии. Осуществить это отрицание следует путем разрушения главного в религии, а этим главным авторам представляется специфическая религиозная трактовка проблемы человеческой личности, ее обязанностей, смысла существования. Разрушая религиозное понимание человека, атеизм должен дать научное решение этой проблемы. Таким образом, делается вывод, что «предметом исследования научного атеизма должно быть глубокое философское рассмотрение вопроса о человеке как личности, о смысле жизни, о целях, которые ставит перед собой человек»⁸.

Согласиться с этим определением предмета научного атеизма нельзя потому, что вопросы о сущности, значении, месте в бытии, о жизни и смерти человека всегда были и остаются общими вопросами для всех областей философии и главнейшими вопросами мировоззрения. Однако перед мыслящим человеком стоит более широкий и кардинальный вопрос о сущности всего объективного мира, путях его практического освоения. Данный вопрос решается с помощью раскрытия наиболее общих законов развития природы, общества и человеческого мышления, категориального анализа бытия и сознания, т.е. он решается всей философией.

⁸ Основные вопросы научного атеизма. М., 1966. С. 11.

Научный атеизм рассматривается нами как одна из философских наук, поэтому определять его предмет необходимо в конкретном соотношении с предметом самой философии, а им являются «всеобщие законы развития природы, общества и мышления»⁹. По этой причине каждая из философских наук, в том числе научный атеизм, должна иметь своим предметом какую-то часть этих законов. Это соображение о предмете атеизма согласуется с тем смыслом, который должен вкладываться в понятие его объекта. Объектом научного атеизма является часть общественного сознания, содержащая отражение объективного мира в извращенной форме и именуемая религиозным сознанием, особое мировоззрение, именуемое религиозным мировоззрением, специфическая часть надстройки, которая называется религиозной надстройкой, т.е. весь религиозный комплекс, существующий в обществе. В то же время объектом научного атеизма является и он сам как аспект философского сознания и фактор духовного развития в его становлении и действии.

Научный анализ религии как формы общественного сознания, специфического мировоззрения и надстройки с определенной социальной ролью позволяет утверждать, что религия возникла в определенных социально-исторических условиях, прошла длительный путь исторического развития в антагонистическом обществе и в социалистическом обществе должна закономерно угасать. На религию целиком распространяются законы человеческого мышления, поскольку она является процессом, протекающим в сфере человеческого сознания. Функционируя в обществе и участвуя в истории, религия подчиняется социально-историческим законам. То же можно сказать и об атеизме как общественном явлении, аспекте философского сознания.

Существуют также специфические законы и закономерности развития и функционирования религии и атеизма. Таковы, например, закономерности возникновения первобытных религиозных форм у всех народов, закон обязательной тенденции перехода от политеизма к монотеизму, закон постоянной модернизации религиозных вероучений, закономерности секуляризации, возрастания значения конструктивного элемента в научном атеизме, взаимосвязи социального прогресса и научного атеизма и т.д. Все они являются конкретизацией применительно к религии и атеизму более общих законов развития мира, общества и человека. Действие и взаимодействие этих законов в сфере религии и атеизма носят объективный характер, они исследуются научным методом.

Итак, можно сделать вывод, что предметом научного атеизма являются объективные законы возникновения, эволюции и исчезновения религии, а также становления и функционирования атеизма. Понимание предмета научного атеизма именно в таком аспекте основано на том, что любая наука должна не просто воспроизводить свой объект изучения, а раскрывать его прошлое, настоящее и будущее, давать его историческую характеристику.

Открытие законов развития той или иной области объективного мира в качестве логической предпосылки всегда имеет разработку понятийного аппарата. Возникновение и становление атеизма как науки сопровождалось выработкой его

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 145.

категориальной системы. В научном атеизме центральными и полярно противоположными категориями являются религия и атеизм, существует также множество других категорий. В целом проблема дальнейшей разработки понятийного аппарата научного атеизма еще ждет своего решения.

Важным вопросом теории научного атеизма является вопрос о его структуре. Ранее нами было показано, что атеизм как аспект философского материалистического сознания в структурном отношении состоит из двух элементов: конструктивного и деструктивного. Эта структура целиком может быть перенесена на атеизм как науку; все его идеи и теории можно сгруппировать по этому признаку. Однако такой подход, достаточно точно раскрывая соотношение основных принципов научного атеизма, оставляет в тени его дисциплинарное строение, очерчивающее содержательное соотношение отдельных комплексов атеистических идей и теорий. Эта структура значительно сложнее.

Дисциплинарный подход к определению структуры научного атеизма обусловлен также сложностью и многосторонностью религии как объекта познания, что неизбежно делает сложным и многосторонним и результат этого познания – сам научный атеизм, который к тому же тесно связан со многими отраслями философского и иного знания, зависим от них, является как бы частью или выводом из этих знаний. Преувеличение этой особенности научного атеизма может привести к ложному выводу, что он как самостоятельная наука не существует и его функции с успехом могут выполнять другие дисциплины. Однако подобного рода зависимость на современном этапе характерна для многих наук.

Научный атеизм имеет точки соприкосновения и использует материалы истории, обществоведения, социологии, психологии, этики, права, антропологии, этнографии, астрономии, биологии и многих других наук. Этим обусловлены его многоплановость, а также возможность расчленения на ряд отдельных дисциплин. По мнению проф. П.К. Курочкина, научный атеизм включает две дисциплины – религиоведение и атеизмоведение. Академик НАН Украины А.С. Онищенко называл три основных части научного атеизма – религиоведение, историю и теорию атеизма, теорию атеистического воспитания, считая, что критический элемент научного атеизма заключен главным образом в первой части, а позитивный – во второй и третьей. В учебнике «Научный атеизм» (1978) дисциплинарными элементами этой науки названы теория атеизма, история атеизма, теория и методология атеистического воспитания. Профессор И.Н. Яблоков в работе «Социология религии» (1979) пошел дальше, утверждая, что научный атеизм включает социологию религии, гносеологию религии, психологию религии, теорию атеизма, историю атеизма, теорию атеистического воспитания.

Однако практика научно-исследовательской работы в области атеизма свидетельствует о том, что атеистических дисциплин больше, чем перечислено у названных авторов. Исходя из логического и содержательного анализа всего круга проблем научного атеизма, следует полагать, что атеистическими дисциплинами являются: теория научного атеизма, естественно-научный атеизм, этический атеизм, история религии, история атеизма, социология религии и атеизма, психология религии, теория атеистического воспитания. Каждая из них по-своему реализу-

ет сущность предмета научного атеизма, акцентируя внимание то на критической, то на конструктивной его стороне, отражает эмпирический и теоретический уровни, функционирует то как фундаментальная, то как прикладная наука.

Теория научного атеизма рассматривает закономерности возникновения, эволюции и исчезновения религии, а также становления и функционирования атеизма в философском и социальном аспектах. На основе диалектико-материалистического понимания общественного сознания теория научного атеизма осуществляет гносеологический, системно-структурный, функциональный и причинно-следственный анализ религии. Весьма важным вопросом теории научного атеизма является исследование конкретных форм существования религии, непосредственным выводом – решение вопроса об оценке роли религии в условиях различных социально-экономических формаций и выработке отношения к ней, Церкви и верующим.

Естественно-научный атеизм изучает закономерности взаимоотношения науки и религии, проводит анализ религиозной картины мира с позиций современного естествознания. Этический атеизм, подобно религиозной этике, не должен рассматриваться как этическая система, обладающая надклассовым характером. Проводя научный анализ закономерностей формирования и функционирования религиозной этики, осуществляя ее последовательную критику, этический атеизм противопоставляет ей мораль подлинного гуманизма. История религии уже давно завоевала право на научную самостоятельность. Что касается истории атеизма, то нельзя не согласиться с Б.М. Мееровским, который выступил против сужения истории атеизма до раздела истории философии¹⁰.

История атеизма во многом совпадает с историей материализма. Она должна исследовать закономерности атеистических тенденций в различных областях истории духовной культуры в целом, в ней должна отражаться атеистическая направленность общественной и научной мысли, литературы и искусства, народного творчества и, что особенно важно, гражданской истории.

Социология религии и атеизма как атеистическая дисциплина имеет тот же предмет, что и научный атеизм, но не в том же объеме, а в довольно ограниченном аспекте социологического анализа. Данная специальная социология носит прежде всего прикладной характер, исследует закономерности обыденного религиозного сознания и вытеснения его атеизмом, связи религиозного сознания со всей системой общественного бытия и общественного сознания в определенных исторических условиях.

Изучение психологических компонентов религиозного сознания составляет предмет психологии религии. Вместе с тем эта дисциплина не может отвлечься от того обстоятельства, что религия всегда и при всех условиях выступает социальным явлением, что религиозное сознание социально обусловлено. Это чрезвычайно сближает психологию религии с социальной психологией, однако не дает оснований расценивать первую как простое ответвление второй. Религиозная психология является атеистической дисциплиной, поскольку исследует один из элементов религиозного сознания.

¹⁰ Мееровский Б.М. О предмете истории атеизма // Философские науки. 1964. № 5. С. 83–88.

Теория атеистического воспитания концентрирует внимание на закономерностях исчезновения религии, идеологическом влиянии на религиозное сознание. Ее можно было бы назвать атеистической педагогикой. Конечно, важнейшая сторона преодоления религиозных взглядов – приобретение научных знаний, на основе которых и вырастают атеистические убеждения. Именно закономерности преодоления религиозного и формирования научно-атеистического мировоззрения путем идеологического воздействия на сознание людей – предмет теории атеистического воспитания. Вместе с тем данная дисциплина должна изучать условия исчезновения религиозной идеологии и становления атеизма. Среди них – проблема свободы совести. В ее исследовании теория атеистического воспитания выходит за пределы атеистической педагогики и приближается к сфере таких наук, как политология и право. Правовые проблемы религии весьма значительны, ибо правовое регулирование в области религии остается функцией права.

Итак, проблема дисциплинарной структуры научного атеизма по сей день является дискуссионной и еще требует решения. Если принять в качестве дисциплинарных элементов научного атеизма религиоведение, атеизмоведение и теорию атеистического воспитания, то к первым можно отнести, соответственно расчленив, теорию научного атеизма, а также социологию религии и атеизма. Соответственно религиоведческими дисциплинами являются история религии и психология религии, а атеизмоведческими – естественно-научный атеизм, этический атеизм и история атеизма. Что касается теории атеистического воспитания, то в ней проявляется единство мнений современных исследователей научного атеизма.

Становление атеизма как науки дало возможность для углубления исследования структуры и функционирования религии и самого атеизма как объектов этой науки.

© Танчер В.К., 2010

АТЕИЗМ, РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ И СПЕЦИАЛЬНЫЕ НАУКИ*

Атеизм и религия – два мировоззренческих направления. По своему содержанию они противоположны в толковании вопросов мироздания, сути общественной жизни, призвания человека и его места в окружающей действительности.

Атеизм и религия связаны с полярными сторонами человеческой деятельности. Если религия возникает и существует на почве несвободного состояния человека, его придавленности стихийными силами природы и общества, то атеистические представления складываются в ходе успехов производственной и познавательной деятельности человека. Они являются выражением его освобождения от господства естественных и общественных сил. Религия, будучи ложным мировоззрением, преграждает человеку путь к познанию действительности, разрушает его творческую энергию и инициативу. Атеизм, наоборот, изображая действительность такой, какая она есть, способствует более глубокому познанию мира, его творческой перестройке и тем самым возвышает человека как общественное существо. Атеизм тесно связан с интересами передовых социальных сил.

Слово «атеизм» греческого происхождения: оно состоит из отрицательного префикса *a-* – «не», «без» и слова *theos* – «бог». В буквальном переводе «атеизм» означает «безбожие», т.е. отрицание веры в Бога и другие сверхъестественные силы (ангелов, бесов, души, домовых и т.п.). Возникая на почве повседневной производственной деятельности и представляя собой объективные по содержанию взгляды на привычные условия жизни, такое сознание обеспечивает человеку ориентацию в постоянно воспроизводимом житейском опыте.

Атеизм прошел долгий и сложный путь развития – от стихийного отрицания религии до цельной научной теории, области знания, которая имеет свой предмет, свои задачи и метод их решения. В этом последнем, наиболее общем плане атеизм стоит рядом с другими отраслями знания, тесно связан с ними и широко использует их достижения при рассмотрении своих проблем.

* Публикуется в новой редакции по: Основы наукового атеїзму: підручник / за ред. Б. Лобовика. К., 1973. С. 6–18.

Как и всякая наука, атеизм имеет собственные общетеоретические посылки и выводы, составляющие его методологическую основу. При этом в атеизме у данных посылок и выводов такой смысл и такое место в нем, что имеется возможность рассматривать научный атеизм как специфическую отрасль философского материалистического знания. Только при таком подходе можно правильно понять сущность научного атеизма, его предмет, становление и развитие его содержания.

Атеизм неотделим от материализма, который всегда не воспринимал религию. В становлении своего предмета и развитии своего содержания атеизм в главном и определяющем разделял судьбу и призвание тех или иных исторических форм материализма.

В античном мире атеизм имел незначительную научную базу и не был относительно самостоятельной отраслью знания, хотя мыслители-материалисты той эпохи в общей форме наметили уже тогда ряд важных аспектов его проблематики (сущность религии, объяснение мира природными причинами, возникновение верований и т.п.). Античный атеизм – первая историческая форма критики религии – был частью материалистической линии в общей космологической системе, но не специфической отраслью знания.

Атеизм не выработал отдельной системы своей проблематики и в эпоху феодального Средневековья. Выделение атеизма в относительно самостоятельную в рамках философского знания отрасль связано с творчеством французских материалистов XVIII в., а также немецкого философа-материалиста XIX в. Людвига Фейербаха. Понимание материи как начала и основы всего сущего, а следовательно, исключение из действительности самой возможности сверхъестественных сил; утверждение представлений о сознании как свойстве, не отделимом от телесного; сведение религии с небес к ее земным источникам; критика богословских доказательств бытия Бога; постановка вопроса об историчности религии; анализ психологических особенностей религиозного сознания; острая критика социальной роли Церкви; наконец, доказательное раскрытие общности идейных основ религии и идеализма – всё это сделало атеизм французских энциклопедистов и Л. Фейербаха отраслью философского материалистического знания, которая уже вычленила свой предмет, определила свое место в истории духовной культуры и общественной жизни. И неслучайно уже Л. Фейербах, отмечая специфичность предмета и задач атеизма, актуализировал вопрос о специализации исследований в этой области. Однако основы системы атеистического знания, заложенные энциклопедистами и Л. Фейербахом, не были теорией научного атеизма, а выдвинутую ими атеистическую проблематику как по содержанию, так и по самому выбору проблем следовало критически и творчески пересмотреть.

Научный атеизм, выросший в недрах марксизма, унаследовал лучшие достижения «старого» атеизма, преодолел его недостатки, решил проблемы, поставленные в прошлом, выдвинув при этом принципиально новую атеистическую проблематику и дав ей научное решение. Именно поэтому в строгом и точном смысле выражение «научный атеизм» по своему содержанию тождественно понятию «марксистский атеизм».

Итак, атеизм является существенной чертой, стороной всей материалистической линии в философии. Особой отраслью философского материалистического знания

он стал у энциклопедистов XVIII в. и Л. Фейербаха. В научную теорию атеизм превратился, окончательно нашел свой предмет и определил свою проблематику лишь на почве марксистской философии как ее относительно самостоятельная отрасль.

Философский материализм всем своим существом противостоит идеализму и религии. Однако если его борьба против идеализма происходит в пределах одной и той же формы общественного сознания – философии, то в борьбе против религии он имеет дело с другой, качественно своеобразной его формой. По этой причине философский материализм может довести дело опровержения религии до конца лишь при условии, что одной из своих сторон он будет специализирован в атеистическом направлении. Такая специализация привела к тому, что в высшей форме материализма – в материализме марксистском – его сторона, ориентированная против религии, окончательно выделилась в относительно самостоятельную отрасль – научный атеизм. Последний имеет специфику, проявляющуюся в самом содержании его предмета, в его проблематике, способе ее решения.

Как и всякая наука, атеизм изучает существенное, закономерное. Научный атеизм – философская материалистическая теория, раскрывающая сущность религиозной формы общественного сознания и ее общественные перспективы. Он опровергает не одну какую-то историческую форму религии, не какое-то определенное вероучение, не ту или иную сторону религиозного сознания, не тот или иной элемент религиозного комплекса, а религию в целом, религию как таковую: от ее мировоззренческого ядра – веры в сверхъестественное – до ее «периферии» – обрядов, канонов и предписаний; от обыденных верований до богословских теорий; от пошлой поповщины до «образованных» разновидностей фидеизма.

Представители домарксистского атеизма в свое время достаточно остро и метко критиковали те или иные положения религии, но по ряду причин они большей частью не смогли довершить критику религии положительным решением поднимаемых вопросов. Органично сочетая критическое и творческое начало, научный атеизм играет глубоко гуманистическую роль в жизни человека. «Атеизм, – писал К. Маркс, – есть отрицание бога и утверждение бытия человека именно посредством этого отрицания»¹.

Актуальной проблемой научного атеизма является дальнейшая разработка вопросов, касающихся самого предмета и специфики этой отрасли марксистского философского материализма. Для правильного понимания атеизма как специфической области философского материалистического знания большое значение имеет также выяснение его отношения к религиоведению. У данного вопроса есть несколько аспектов, и подход к ним не может быть одинаковым, поскольку само понятие «религиоведение» неоднозначное.

Прежде всего, атеизм не имеет ничего общего с богословско-идеалистическим религиоведением. Последнее не только не является научным знанием религии, а наоборот, исследует ее в апологетических целях, в целях борьбы против науки и материализма, против атеизма, наконец, в целях отыскания путей укрепления ре-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 126.

лигии в сознании верующих, поэтому против апологетического религиоведения атеизм всегда вел и будет вести борьбу. Научный атеизм полностью опровергает как религию в целом, так и апологетическое религиоведение.

Безусловно, успешное опровержение религии немыслимо без ее критического анализа, содержание и направленность которого определяются как спецификой религии, так и задачами атеизма. Именно поэтому критическое религиоведение всегда было предметом внимания многих мыслителей, представало как составной элемент их взглядов.

Особым явлением в истории религиоведения считаются взгляды тех западных ученых (Э.Б. Тайлора, Дж. Фрэзера и др.), которые, оставаясь идеалистами, были добросовестными исследователями истории религии, психологических особенностей религиозного сознания и т.д. Взгляды этих ученых на религию глубоко противоречивы. В них есть немало ценного, например характеристика ранних форм религии, ее культового и эмоционального элементов, есть ряд интересных сравнительных исследований верований у разных народов и т.п. Вместе с тем попытка этих ученых поставить свои религиоведческие увлечения вне атеизма мстит им глубокими ошибками принципиального порядка – игнорированием того, что религия действительно является фантастическим отражением сил, господствующих над человеком отрицанием социальной природы религии, попыткой вывести ее из индивидуальной психологии и т.п., вплоть до изображения религии как положительного фактора в развитии духовной культуры человечества. Понятно, что научный атеизм, принимая всё ценное из подобных религиоведческих исследований, отвергает их идеалистические основы и те ложные построения и выводы, которые в конечном итоге объективно оборачиваются в пользу религии.

Религиоведение, если оно действительно является научным, не может стоять вне атеизма, представлять собой отдельную отрасль знания о религии. Никакое научное знание по своим источникам никогда не было и не может быть продуктом простого «знаниялюбия», а по предназначению – знанием «в себе». Не является и не может быть таким и научное религиоведение. Оно на деле представляет собой важную сторону марксистского атеизма, его составной элемент, подчиненный теоретическому и практическому решению его же задач.

Религия имеет определенные общие закономерности возникновения и развития; она естественным образом преодолевается в ходе социального и духовного прогресса человечества. Эти закономерности выражают ее внешнюю детерминированность, ее связи с внешним миром и составляют методологическую сердцевину научного атеизма, а в определенном плане и частичный объект теории познания и социологии. Однако в религии есть и внутренние характеристики, несколько не свойственные другим формам общественного сознания: особенности структуры религиозного комплекса, вера в сверхъестественное, олицетворенное содержание ее образов, догматические, канонические и обрядовые особенности различных вероисповеданий и т.п. Они, собственно, и составляют религиоведческую сторону научного атеизма.

Однако существуют эти внутренние характеристики религии не вне того общего и наиболее существенного, что делает религию неправдивым мировоззрением, определяет ее историческую судьбу и, наконец, проявляется в ее относительно самостоятельных внутренних характеристиках. Из этого следует, что

правильно понять эти последние можно лишь в контексте цельной теории научного атеизма, в которой методологическая сердцевина словно обрастает религиоведческой проблематикой. Вследствие указанного эта проблематика приобретает мировоззренческо-философское, атеистическое звучание, входит в понятие предмета научного атеизма и существует как его специфический аспект, а не как отдельная отрасль знания о религии. Кстати, именно неправомерный отрыв религиоведческого аспекта от атеизма стал одной из методологических причин того, что даже добросовестные буржуазные религиоведы не сумели правильно понять ни природу структурных элементов религии, ни ее исторические формы, ни многие другие глубоко религиоведческие вопросы.

Иногда научный атеизм называют «философией религии», имея в виду, что его общетеоретическое ядро включает вопросы о сущности религии как специфической формы общественного сознания. Фактически такая квалификация делает атеизм не чем иным, как религиоведением с расширенной теоретической базой. Однако призывание научного атеизма заключается прежде всего не в изучении религии, а в ее преодолении, и знание религии – важно, но подчинено задачам атеизма. Именно поэтому в предмете научного атеизма видное место принадлежит проблемам, которые никакое религиоведение выдвинуть и собственными усилиями решить не может. Понятие «философия религии» для современного знания вообще лишено содержания. Марксистская философия не является ни «наукой наук», ни наукой, которая подменяла бы собой специальный анализ древнейших форм общественного сознания: политической идеологии, морали, религии. Потому-то в рамках философского материализма и выделяется относительно самостоятельная отрасль знания, которая имеет дело с критикой религии и формированием у верующих сознательных атеистических убеждений. Формируя эти убеждения, научный атеизм тем самым способствует формированию у человека цельного материалистического мировоззрения.

Атеизм всегда был тесно связан с наукой, со специальными отраслями знания, опираясь на их данные, отстаивал передовую научную мысль в ее борьбе против религии. Особенно окрепли связи атеизма с наукой тогда, когда он сам стал научной теорией.

Наука, представленная широким кругом специальных областей знания, дает объективное понимание закономерностей самых разных сфер действительности и не оставляет места для фантастических вымыслов религии о сверхъестественных силах в одной из этих сфер. Вследствие этого атеистическая направленность присуща всему научному миропониманию, логически вытекает из него и является его существенной чертой. Особенно большое значение для преодоления религиозных предрассудков и формирования в сознании верующих атеистических убеждений имеют достижения таких наук о природе и обществе, как политическая экономия, всеобщая история, археология, этнография, психология, физика, биология, астрономия. Научный атеизм, используя данные этих наук, опровергает религиозные представления о строении мироздания и месте нашей планеты в нем, о происхождении человека, растительного и животного мира, природе психических явлений, неземном происхождении религии, эволюции ее исторических форм и т.д. В этом плане можно говорить об историческом, естественно-научном, этнографическом, психологическом и других аспектах научно-атеистической критики религии.

При этом указанные аспекты не равнозначны философской сущности научного атеизма. Еще более ошибочно было бы считать, что, например, физика, биология или психология – «сами по себе атеизм». Бесспорно, та или иная отрасль научного знания, раскрывая объективные закономерности конкретной действительности, тем самым уже ориентирована против религии. Однако эта ориентация имеет сравнительно узкие пределы, обусловленные сферой возможностей конкретной области знаний, в конечном итоге – ее объектом, который может ошибочно осмысливаться религиозным сознанием. В связи с этим атеистическая направленность данной отрасли знания, хотя и ставит под сомнение религию в целом, оказывается бессильной противостоять религиозному толкованию других сфер действительности, опровергнуть религию как мировоззрение. Из научного подхода к той или иной отдельно взятой части мира автоматически, прямолинейно не вырастает научное мировоззрение. К тому же ни одна отдельная отрасль научного знания не схватывает и не может схватить специфику религии как формы общественного сознания. Именно поэтому атеизм, призванный опровергнуть религию и утвердить материалистическое миропонимание, не является только особенностью этого последнего или же какой-то синтетической отраслью конкретно-научных аспектов критики религии, заимствованных из частных наук и ориентированных против религии, а представляет собой цельную оригинальную философскую теорию, существующую в рамках диалектико-материалистического знания. Из этого следует, что естественно-научный, этнографический, психологический и другие аспекты критики религии должны обязательно доводиться, подниматься до общемировоззренческой ее критики и замены религии материалистическим мировоззрением. Эту задачу может выполнить только научный атеизм в тесном союзе со всеми специальными отраслями знания. Научный атеизм как отрасль марксистского философского материализма имеет и методологическое значение, но, разумеется, лишь в вопросах, касающихся противоположности науки и религии.

© Лобовик Б.А., 2010

ОБ АТЕИЗМЕ МАРКСИСТСКО-ЛЕНИНСКОМ И ТАК НАЗЫВАЕМОМ ПОЛИТИЧЕСКОМ АТЕИЗМЕ*

Марксистско-ленинский атеизм является системой материалистических, научно обоснованных взглядов, отвергающих веру в Бога и в какие бы то ни было сверхъестественные силы. Атеизм неотделим от философии. Он внутренне, органически с ней связан, являясь частью, важнейшей стороной материалистической философии. Между тем многие современные христианские богословы пытаются не только представить марксистско-ленинский атеизм в отрыве от его философской основы, но и изобразить его как случайное для марксизма-ленинизма явление, имеющее лишь временный, ситуативный характер. Атеизм они представляют чисто прагматически, как своеобразный политический лозунг, пригодный для определенного времени.

Рассмотрим некоторые аргументы богословов, отделяющих марксистско-ленинский атеизм от его философской основы, и попытаемся выяснить, к каким следствиям объективно это ведет.

Марксистско-ленинский атеизм и его философская основа

По мнению многих современных теологов, в том числе некоторых представителей левого направления в христианстве, марксистско-ленинский атеизм вызван к жизни неправильным поведением Церкви и ее руководителей. Он обусловлен якобы тем обстоятельством, что духовенство, отступив от «истинного» христианского учения, стало на защиту эксплуататорского строя, вызвав тем самым естественную реакцию на свои действия. Согласно этой концепции, атеизм не является чем-то органически присущим марксистскому учению. Он входит, безусловно, в марксизм, но с таким же успехом мог бы находиться и где-то вне его. «Как бы сложился марксизм, перед которым стояла бы Церковь в качестве союзника, – рассуждает, например, известный германский теолог Эмиль Фукс (1874–1971), – сказать

* Публикуется в новой редакции по: *Лендьел В.М.* Современное христианство и коммунизм. М., 1965. С. 10–41.

трудно. Но одно можно безусловно полагать: догма атеизма при таком положении не относилась бы к материалистическому мировоззрению»¹.

Следует заметить, что Э. Фукс был свободен от какой-либо предвзятости к марксизму. Он один из тех христианских деятелей Германии, кто искренне боролся за ее объединение на демократических началах, активно поддерживал миролюбивую политику Германской Демократической Республики, отстаивал необходимость совместных действий коммунистов и христиан в борьбе против западногерманского империализма и милитаризма, призывал всех верующих немцев верно служить социалистическому отечеству.

Всеобщим признанием как активный борец за мир и социальный прогресс пользовался в христианских кругах чехословацкий богослов Йозеф Громадка (1987–1990), декан богословского факультета Университета им. Коменского в Праге. Он выступал за сотрудничество христиан и коммунистов в борьбе за общие цели. В отличие от Э. Фукса, он утверждал, что атеизм коммунистов – заблуждение, «причем заблуждение, которое не относится к сущности того, что коммунизм делает коммунизмом»².

Разница в оценке атеизма со стороны двух упомянутых богословов, как видно, несущественна. Им обоим атеизм представлялся чем-то случайным в марксизме, органически с ним не связанным. Ничем по существу не отличается в данном вопросе и точка зрения доктора теологии, бывшего настоятеля Кентерберийского собора Хьюлетта Джонсона (1874–1966), тоже пытавшегося «исправить» марксистский атеизм, сузить его до антицерковного лозунга, якобы вызванного к жизни требованиями определенного времени. Подобное мнение богослова также вовсе не диктуется какой-либо предвзятостью к идеям коммунизма.

Хьюлетт Джонсон был известен как искренний борец за мир и безопасность народов. Резко критикуя капиталистический мир как «мир хаоса», где главными движущими силами производства являются жестокая конкуренция и ничем не ограниченная погоня за прибылью, где кучка магнатов может эксплуатировать целые народы, где царят экономические кризисы и т.д., Х. Джонсон с нескрываемой симпатией относился к Советскому Союзу, к коммунистическому миру, который «отказался видеть в прибыли движущую силу производства», осуществляя тем самым, по его мнению, «христианский принцип»³.

Небезынтересен вопрос о том, имеют ли место подобные взгляды на атеизм среди деятелей религии в нашей стране. Существует ли взаимосвязь между идеями некоторых протестантских зарубежных богословов, пытающихся найти точки соприкосновения христианства и коммунизма, и подобными мнениями, например, в Православии? Отметим прежде всего, что представления о марксистском атеизме как о чем-то самостоятельном по отношению к его философской основе Православию не чужды. Митрополит А.И. Введенский еще в 20-е гг. пытался доказать, что атеизм не вытекает логически из марксистской философии, а представляет со-

¹ *Fuchs E.* Marxismus und Christentum. Leipzig, 1952. S. 165.

² *Hromádka J.* Komunismus a křesťanství. Hradec Králové, 1947. S. 45.

³ См.: *Джонсон Х.* Христиане и коммунизм. М., 1957. С. 112.

бой «лишь упадок религиозного сознания»⁴. С точки зрения религиозного деятеля В. Розова, марксистский атеизм вызван ошибками и злоупотреблениями отдельных служителей Церкви, «готовых религию обратить в орудие своих страстей»⁵.

Придерживались таких же взглядов на атеизм, какие отстаивают зарубежные богословы, и некоторые другие теоретики российского православия. Например, архиепископ Никодим (1916–1986) полностью присоединился к мнению западных богословов, считая, как и они, что атеизм возник как реакция на неправильное поведение Церкви и духовенства. Он отмечал: «... нет ничего удивительного в том, что отдельные прогрессивные общественные деятели, наблюдая жизнь и нравы современных им “священников и левитов”, составили себе представление о христианском мировоззрении как о глубоко индифферентном ко всему происходящему в мире»⁶.

Из изложенного следует, что, согласно представлениям многих современных богословов, марксистский атеизм с философией марксизма не связан и возник якобы не на основе борьбы научного знания против религии, материализма против идеализма, а как бы случайно, в результате неправильных действий со стороны Церкви. Атеизм этот, следовательно, можно рассматривать как временное антицерковное явление, своего рода политический лозунг.

Подобные представления о марксистском атеизме не являются чем-то принципиально новым, до сих пор не встречавшимся. За рубежом среди различных групп теологов давно бытует теория так называемого политического атеизма. Она получила распространение и среди ряда богословов рассматриваемого нами направления в современном христианстве, поэтому, прежде чем говорить о неправильном истолковании атеизма левыми христианами, необходимо сделать небольшое отступление, чтобы шире раскрыть сущность этой концепции.

К числу наиболее крупных современных защитников теории политического атеизма следует отнести одного из основоположников католической критики атеизма – доминиканского священника, профессора теологии М. Рединга^{*}. Самое объемное его исследование так и называется – «Политический атеизм», а один из двух разделов – «Временная и ситуационная обусловленность политического атеизма». Через всю книгу проходит лейтмотив: марксистский атеизм – явление временное, из марксизма и его философии с необходимостью не вытекающее. М. Рединг считает, что хорошие или плохие отношения социализма и религии – результат «исторической конъюнктуры, которая была особенно неподходящей для добрых отношений в час рождения социализма»⁷.

Книга М. Рединга не единственное его произведение, в котором он рассуждает о так называемом политическом атеизме. Тема эта занимала его и раньше. В статье «В поисках мира», в которой, как представляется, наиболее полно отра-

⁴ См.: Луначарский А.В. Христианство или коммунизм. М., 1926. С. 64.

⁵ См.: Губанов Н.И. Ответ читателю // Вопросы философии. 1957. № 2. С. 215.

⁶ Журнал Московской Патриархии. 1963. № 11. С. 41.

^{*} Заметим, что М. Рединг по характеру своей деятельности не может быть причислен к левому направлению в христианстве, несмотря на его заявления, что он стремится «к мирному сосуществованию марксизма и христианства».

⁷ Reding M. Der politische Atheismus. Graz; Wien; Keln, 1958. S. 206.

жено его понимание марксистского атеизма, он писал: «Атеизм Маркса есть политический атеизм, то есть такой атеизм, который частично перенят, заимствован, частично выработан с определенной целью поколебать религию, которая поддерживала и укрепляла старый общественный строй»⁸. В той же статье автор замечал, что марксистский атеизм не следует рассматривать как научную теорию, поскольку это прежде всего «инструмент для достижения политических целей»⁹.

В отличие от Х. Джонсона, Э. Фукса, Й. Громадки и многих их единомышленников, пытавшихся найти пути сближения христианства и коммунизма в целях активного сотрудничества христиан и коммунистов, М. Рединг был настроен явно недружелюбно по отношению к марксизму. Богослов постоянно стремился принизить марксистское учение, якобы не представляющее собой ничего нового, и даже утверждал, будто идеи К. Маркса тесно примыкают к учению средневекового схоласта Фомы Аквинского, ибо как К. Маркс, так и Фома Аквинский были, по его мнению, учениками одного и того же учителя – Аристотеля*.

Среди католических богословов, стоявших на позициях политического атеизма, М. Рединг был далеко не единственным. Так, в той же Австрии подобно-го взгляда придерживался католический священник Й. Кляйнхаппел. Признавая силу социального анализа, проведенного К. Марксом, богослов не забывал о том, что К. Маркс был атеистом. Однако он оправдывал атеизм К. Маркса тем, что тот «определялся господствующим христианством его времени, от которого нельзя было ожидать переворота общественного строя»¹⁰. Было немало сторонников этой теории и среди других направлений в христианстве, пытавшихся отделить атеизм от марксистского мировоззрения и выдать его за какой-то политический или тактический прием коммунистов в борьбе против Церкви**.

К «основателям» этой теории, естественно, следует отнести учителей М. Рединга, которые задолго до него занимались практикой извращения сущности научного атеизма, пытаясь оторвать его от мировоззрения рабочего класса. Это прежде всего немецкие богословы Ф. Хитце (ум. 1921 г.), который был известен как общественный и политический деятель и основатель одной из крупных рабочих организаций, и Вильгельм Гогоф (тот самый Гогоф, с которым полемизировал Август Бебель***). Оба они считали чисто случайным тот факт, что социализм выступает

⁸ Wegweiser in der Zeitwende. München; Basel, 1955. S. 132–133.

⁹ Ibid. S. 132.

* Вопросу «близости» Карла Маркса и Фомы Аквинского богослов посвятил лекцию, с которой выступил на теологическом факультете университета в австрийском городе Граце. Его лекция так и названа – «Фома Аквинский и Карл Маркс» (*Reding M. Tomas von Aquin und Karl Marx. Graz, 1953*).

¹⁰ Knoll A. Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht // Zur Frage der Freiheit. Wien; Frankfurt am Main; Zürich, 1962. S. 53.

** Разделял эту точку зрения и епископ Армянской апостольской Церкви Тиран Нерсоян, который утверждал, что «...атеизм коммунистов в СССР вызван сугубо тактическими причинами – необходимостью подорвать влияние реакционных священников» (см.: Левада Ю.А. Современное христианство и социальный прогресс. М., 1962. С. 187).

*** См., напр.: Гогоф В., Бебель А. Христианство и социализм: Переписка между священником Гогофом и социал-демократом Августом Бебелем. М., 1920.

«в одежде материалистически-атеистического мировоззрения», ибо материализм и атеизм, по их мнению, «не являются чем-то существенным для социализма»¹¹.

На позициях политического атеизма стояли многие политические деятели из лагеря ревизионистов марксизма. В свое время австрийский социал-демократ Отто Бауэр (1881–1938) пытался доказать, что марксизм относится враждебно не к религии, а только к политике Церкви, защищающей буржуазное общество. «Капитализм, – писал он, – заставляет рабочего участвовать в классовой борьбе, но в классовой борьбе рабочий сталкивается с духовенством, которое является его классовым противником. Рабочий переносит свою ненависть к духовенству на саму религию, именем которой духовенство защищает буржуазный общественный строй»¹². Иными словами, О. Бауэр пытался обелить религию, ограничивая ее критику критикой духовенства.

О. Бауэр – один из тех теоретиков, кто проповедовал возможность соединения марксизма с религиозным учением. Отмечая, что среди сторонников научного социализма можно встретить людей самых различных мировоззрений, от материалистов до тех, кто защищает религию, он делал такой вывод: «Утверждение, будто приверженность к научному социализму включает или предполагает обязательно антирелигиозный, атеистический естественно-научный материализм, является в основе своей фальшивым»¹³. По его мнению, австрийские марксисты Фридрих и Макс Адлеры вполне могут стоять в одном ряду с Г.В. Плехановым и даже В.И. Лениным как «приверженцы научного социализма», хотя сам О. Бауэр говорил о Фридрихе Адлере как о позитивисте (речь идет о том Адлере, который пытался дополнить марксизм махистской философией и которого упоминал В.И. Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм»), а о Максе Адлере – как о последователе Иммануила Канта. Соединив таким образом людей разных мировоззрений в одно целое и приписав им единство взглядов на научный социализм, О. Бауэр заключал, что марксизм совместим с любым мировоззрением.

Что касается социал-демократических деятелей второй половины XX в., то многие из них воздерживались от критики религии. Более того, часто они фактически защищали религиозную идеологию. Отвергнув революционную философию марксизма, они открыто обращались к идеализму и религии. Неслучайно, например, в программе Социалистической партии Австрии, принятой в 1958 г., была записана формулировка, согласно которой «социализм вполне совместим с христианством как религией любви к ближнему». Подобные представления о том, что «демократический социализм» имеет корни в христианской этике и «не заменяет религию», были проведены и в программе западногерманской Социал-демократической партии в 1959 г. Такое отношение к религии со стороны ряда идеологов социал-демократических партий представляется довольно удачной иллюстрацией того, что, собственно, означает политический атеизм на практике, т.е. атеизм, не имеющий ничего общего с диалектическим материализмом.

¹¹ Knoll A. Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht. S. 48, 50.

¹² Bauer O. Sozialdemokratie, Religion und Kirche. Wien, 1927. S. 21.

¹³ Ibid. S. 35.

Таким образом, сущность политического атеизма заключается в сведении марксистского отрицания религии к отрицанию современной Церкви, отступившей якобы от евангельских требований. Видимо, именно в таком понимании атеизма надо видеть причину того, что данную теорию фактически принимали как деятели христианства, которые защищают капитализм, так и те, кто отрицает его.

Представители левого направления в христианстве использовали эту теорию главным образом для сближения христианского учения с коммунизмом. Их аргументы можно свести к следующим: марксистский атеизм – нечто самостоятельное по отношению к философии, он направлен не против религии, а лишь против современной Церкви; в условиях, когда Церковь не будет стоять или не стоит на страже эксплуататорских порядков, атеизм обречен на отмирание.

Разберем сначала первый из этих аргументов, наиболее существенный. Посмотрим, в самом ли деле нет единства и связи между философией и марксистским атеизмом. Начнем с того, что в марксистской философии нет ни одного положения, которое в какой-то мере согласовывалось бы с религиозными представлениями о сотворении мира, сверхъестественных силах, наличии царства небесного и т.д. Более того, положения религиозного мировоззрения опровергаются всем содержанием марксистской философии.

Возьмем, например, положение о единстве мира. Диалектический материализм утверждает и доказывает на основании многочисленных научных выводов, что мир един и что единство его заключено в его материальности. Разве это положение не является атеистическим? Известно, что любая религия ставит над реальным, чувственно воспринимаемым миром мир сверхчувственный, сверхъестественный. Этим обусловлено учение религии о двойственной природе человека – о его бренном теле, предназначенном для жизни на земле, и бессмертной душе, которой якобы суждено жить в потустороннем мире, т.е. в царствии Божием.

Известно, далее, что краеугольным камнем философского материализма, как и атеизма, является учение о материи, ее вечности и бесконечности, ее несотворимости. Что же говорят по этому поводу теологи? Английский философ, епископ в Клойне (Ирландия) Джордж Беркли (1685–1753) вообще считал «излишним говорить» о том, «каким близким другом телесная субстанция была атеистам всех времен»¹⁴, но при этом он и многие другие противники материализма не считали излишним бороться против этой «телесной субстанции». Поколебать, однако, это учение никому не удавалось, поскольку учение о материи не является каким-то служебным аргументом, введенным в атеизм для его оправдания, как это представляется М. Редингу, а было, есть и будет подлинным отражением сущности мира. «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них»¹⁵, – писал В.И. Ленин.

Учение о материи – результат научного обобщения явлений и процессов жизни. Оно с достоверностью показывает, что все предметы и явления, весь окру-

¹⁴ Беркли Д. Трактат о началах человеческого знания. СПб., 1905. С. 129.

¹⁵ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 14. С. 117.

жающий нас мир – это материя, существующая независимо от нашего сознания. Понятие материи как объективной реальности отражает общее свойство всех вещей независимо от качественных различий между ними – свойство быть объективной реальностью, существовать независимо от сознания человека. Это понятие несовместимо с представлением о сотворении мира, предполагает понимание природы такой, какова она есть, без всяких посторонних прибавлений.

Новые открытия в естествознании не только не опровергают философское понятие материи, но и постоянно подтверждают его. Наука своими открытиями доказывает правильность марксистского положения диалектического материализма о том, что в мире нет ничего, кроме движущейся материи, которая может существовать только в пространстве и во времени.

Крупный недостаток домарксистского материализма заключался, как известно, в том, что он был метафизическим. Движение понималось его представителями лишь как перемещение в пространстве. Домарксистские материалисты не сумели открыть внутренний источник самодвижения материи. Всё многообразие форм этого движения они сводили к механике. Эти недостатки широко использовались теологией. В отличие от метафизической, мертвой (по выражению В.И. Ленина) концепции, считавшей исходной причиной движения материи толчок извне, под которым можно было подразумевать Бога, диалектическая концепция, дающая «ключ к “самодвижению” всего сущего»¹⁶, закрыла эту лазейку для теологии.

Учение о материи и движении, разработанное диалектическим материализмом, является мощным атеистическим оружием, исключающим какие бы то ни было сверхъестественные силы, якобы стоящие над материей. Это учение не допускает никаких чудес в природе и обществе. Оно показывает, что материя во всех своих превращениях не нуждается ни в какой потусторонней силе. Все превращения происходят по законам, присущим самой материи.

Таковыми же атеистическими являются и все другие положения как диалектического, так и исторического материализма. Возьмем ли мы учение о сознании человека или марксистско-ленинское учение об обществе – представления религии везде опровергаются. Философия марксизма правильно отражает действительность, берет мир таким, каков он есть, рассматривая его в полном соответствии с данными науки и общественной практики, дает людям цельное мировоззрение, не совместимое ни с каким суеверием. Из этого учения логически вытекает отрицание Бога, любой иной сверхъестественной силы.

Антирелигиозный характер философии марксизма как нельзя лучше подтверждает положение, что атеизм находится с ней в органической неразрывной связи и является ее неотъемлемой частью. Тот факт, что марксистско-ленинская философия носит атеистический характер, доказывает логическую связь атеизма с коммунистическим мировоззрением. Однако можно указать и на историческую их связь, которая показывает одновременное становление атеизма и его философской основы.

¹⁶ Там же. Т. 38. С. 358.

Теория политического атеизма отрицает обе стороны этой связи – логическую и историческую. Пытаясь представить марксистский атеизм лишь в качестве временно-го антицерковного лозунга, некоторые религиозные деятели значительно передвигают сроки его появления. Совершенно четко была выражена эта точка зрения у Х. Джонсона, когда он говорил об отречении классиков марксизма-ленинизма от религии. По его мнению, К. Маркс до конца жизни остался бы религиозным человеком, если бы Церковь стала на его сторону, но «когда он убедился, что современные ему церкви стремятся не к созданию всемирного свободного равноправного братства, а объединяются для поддержки существующего жестокого экономического строя, он отрекся от религии»¹⁷. Таким же образом, по его мнению, встал на позиции атеизма и В.И. Ленин.

Тот факт, что К. Маркс и Ф. Энгельс не сразу стали материалистами и коммунистами, общеизвестен. Их путь к коммунизму и диалектическому материализму лежал через преодоление ими как идеалистических воззрений, так и религии. В процессе борьбы с идеализмом, являющимся философской основой религии, К. Маркс и Ф. Энгельс становились на путь атеизма.

Если, например, К. Маркс-гимназист считал, что человек лишь в общении с Христом способен подняться над своей ограниченностью, эгоизмом¹⁸, то уже в докторской диссертации «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура» (1841) он встал на позиции атеизма, далекие от признания христианского вероучения в качестве основы нравственности. В этой работе К. Маркс строго разграничивал философию и религию. В отличие от Гегеля, который, хотя и ставил философию выше религии, считал, что следует «познавать и признавать разумными как философию, так и религию», являющуюся якобы созданием «открывающего себя разума»¹⁹, К. Маркс объявил всякую религию, любое суеверие врагом человеческого разума. Вслед за Эпикуром он заявлял: «Нечестив не тот, кто отвергает богов толпы, а тот, кто присоединяется к мнению толпы о богах»²⁰.

В отличие от Гегеля, который третировал материализм древних философов, К. Маркс внимательно изучил и высоко ценил Демокрита и Эпикура. Он замечал, например, что в эпикуровских объяснениях явлений природы особенно важно «изгнание божественного, теологического воздействия на закономерный ход вещей»²¹. Это замечание К. Маркса относится к 1839 г., оно сделано в «Тетрадах по истории эпикурейской, стоической и скептической философии».

В отличие от Гегеля, который при рассмотрении философии Эпикура «скрал», по выражению В.И. Ленина, главное – «бытие вещей вне сознания человека и независимо от него»²², К. Маркс такого «скрадывания» не допускал. «Лишь тогда, когда природа признается вполне свободной от сознательного разума, рассматривается в самой

¹⁷ Джонсон Х. Христиане и коммунизм. С. 116–117.

¹⁸ Имеются в виду взгляды молодого К. Маркса, изложенные им в гимназическом сочинении «Единение верующих с Христом по Евангелию от Иоанна...» (см.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 421).

¹⁹ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. IX. С. 61.

²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 24.

²¹ Там же. С. 121.

²² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 38. С. 288.

себе как разум, она становится полным достоянием разума»²³, – отмечал он уже в тот период. Это, конечно, еще не четкая мысль о первичности материи и вторичности духа, сознания, но уже серьезный вызов абсолютной идее Гегеля. Иными словами, К. Маркс, оставаясь еще на позициях гегельянства, начал отрекаться от религии.

Окончательный переход от идеализма к материализму К. Маркс совершил, как известно, несколько позже. Важными вехами на этом пути стала его работа в «Рейнской газете» и в «Немецко-французском ежегоднике», где появились его знаменитые статьи «Передовица в № 179 “Кёльнской газеты”» (1842), «К еврейскому вопросу» (1843) и «К критике гегелевской философии права. Введение» (1844).

Переход Ф. Энгельса на позиции атеизма также не подтверждает представления о том, что причиной этого послужило неправильное поведение Церкви. Ценным материалом для изучения раннего этапа духовного развития Ф. Энгельса могут служить его письма к братьям Греберам (1838–1841) и статья «Письма из Вупперталя» (1839).

Духовная атмосфера в семье Ф. Энгельса, равно как и в его родном городе Бармене (ныне Вупперталь), картину которого он нарисовал в «Письмах из Вупперталя», способствовала не атеизму, а наоборот, развитию у молодого человека религиозных чувств. Неудивительно поэтому, что гимназист Энгельс, как об этом сказано в его «Выпускном свидетельстве» (1837), выделялся «религиозностью, чистотой сердца, благонаравием и другими привлекательными свойствами»²⁴. Сначала Ф. Энгельс выступил лишь против догматической формы религии, пытаясь рационалистически истолковать религиозные догматы, но вместе с крушением слепой «вуппертальской веры» у него рушилась религиозная вера вообще, и причина этого прежде всего в его эволюции от идеализма к материализму.

Атеизм, создаваемый классиками марксизма, не был зависим от того или иного поведения Церкви, а непосредственно вытекал из их формировавшегося материалистического мировоззрения. Таким образом, если бы даже Церковь того периода стала союзницей К. Маркса и Ф. Энгельса в их борьбе против капитала, они не могли бы отказаться от отрицания религии, имманентно присущего их мировоззрению, и удалить из него «догму атеизма» (термин Э. Фукса).

Весь путь классиков марксизма к атеизму, выработка ими мировоззрения рабочего класса показывают, что их атеизм неотделим от диалектического и исторического материализма, поскольку становление того и другого представляет собой единый процесс.

Возникает вопрос: можно ли, учитывая всё это, сводить марксистский атеизм к антицерковному лозунгу, отрывая его от общего марксистского мировоззрения? Можно ли утверждать, что атеизм этот «живет лишь политическими движущими причинами», как это делал, например, М. Рединг? Последний если и допускал, что атеизм может опираться помимо политических на какие-либо иные «аргументы», то тут же сводил дело к какому-то субъективному «конструированию», лишая тем самым атеизм объективного содержания. «То, что ему (политическому атеиз-

²³ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 214.

²⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 439.

му. – В.Л.), – утверждал М. Рединг, – кажется подходящим в научных, философских, исторических аргументах, то он и вводит для своих целей в свою систему»²⁵.

Проповедь подобной «связи» атеизма с наукой, в частности с философией марксизма, не имеет с истиной ничего общего. Марксистский атеизм не нуждается в том, чтобы «вводить» отдельные философские аргументы в свою систему, поскольку по отношению к философии диалектического материализма он не является каким-то отдельным от нее мировоззрением. Все его положения вытекают непосредственно из марксистской философии.

Связь атеизма с марксистской философией, их единство проявляются и в том, что они имеют общую естественно-научную базу. Когда М. Рединг и некоторые другие его единомышленники пытались доказать, что марксистский атеизм обусловлен исключительно политическими мотивами, тактикой по отношению к Церкви, они тем самым отрицали научность атеизма. М. Рединг, по сути, так и считал, что атеизм – не научная теория, а средство достижения политических целей.

Известно, что марксистская философия, будучи научным мировоззрением, в своих выводах основывается на данных всех наук и человеческой практики. От других наук она отличается тем, что изучает наиболее общие законы развития природы, общества и человеческого мышления, но она немыслима без остальных общественных и естественных наук (истории, биологии, химии, физики, математики и т.д.). Так и научный атеизм, являющийся неотъемлемой частью марксистской философии, опирается в своих выводах на данные общественных и естественных наук и человеческой практики.

Именно с помощью естествознания философский материализм раскрывает научную картину мира и увеличивает власть человека над природой, не оставляя места для религиозных представлений о каких-то сверхъестественных силах. Каждое новое достижение науки о строении мира, естественной и социальной сущности человека служит заодно и новым подтверждением истинности марксистского философского материализма, способствует развитию атеистических взглядов.

Например, религия долго находила себе пристанище в сфере психической деятельности человека, объясняя непонятные ему явления промыслом Божиим. Однако оказалось, что ничего сверхъестественного в этой области нет. Благодаря экспериментальным и теоретическим исследованиям И.П. Павлова и многих других ученых доказано, что сознание, мышление – не что иное, как функция мозга, и психическая деятельность человека причинно обусловлена материальными факторами.

Из изложенного следует не только то, что атеизм органически связан с философией марксизма, но и то, что связь эта многосторонняя, исключая представления об атеизме как о какой-то догме в марксизме.

Возникновение теории так называемого политического атеизма является, судя по всему, следствием возведения в абсолют одной из граней марксистского атеизма – его политической направленности. На самом деле нельзя отрицать наличие и такой его стороны, однако попытку свести к ней всю многогранность научного атеизма можно квалифицировать как отступление от истины, как субъективистский подход к ней.

²⁵ Reding M. Op. cit. S. 28.

Заметим, что таким и является подход М. Рединга, который пытался изобразить марксистский атеизм в качестве политического лозунга коммунистов. Занимаясь подобного рода трактовкой и извращением научного атеизма, он пытался обвинить К. Маркса в односторонности подхода к критике религии. Вот уж поистине образец попытки свалить с больной головы на здоровую! По его мнению, К. Маркс, определяя религию как опиум народа, согрешил против требований... диалектической логики. Разве религия всегда является опиумом? – рассуждал богослов. По мнению М. Рединга, религия является опиумом «только в определенные времена, при определенных обстоятельствах, в определенной искаженной форме»²⁶.

Не говоря уже о ложности этого мнения, богослов оказывался неправ дважды: и когда сам односторонне подходил к оценке марксистского атеизма, считая его временным тактическим лозунгом коммунистов, и когда обвинял К. Маркса в односторонности критики религии. К. Маркс подошел к этой проблеме как раз всесторонне. Коренное отличие марксистского атеизма от предыдущих его форм в том и состоит, что он тесно связан с практикой классовой борьбы трудящихся за свое политическое и социальное освобождение.

В период формирования марксизма Церковь была неотделима от реакционно-го прусского государства, действуя с ним заодно против трудящихся. Как отмечал К. Маркс, в то время «смещение политического и христианско-религиозного принципов стало официальным символом веры»²⁷. Это не могло не сказаться на формировавшемся марксистском атеизме, придав ему особо острую политическую направленность.

Уже работая в «Рейнской газете», К. Маркс считал главной своей задачей защиту «политически и социально обездоленной массы». Он и тогда понимал, что преодоление религиозных заблуждений невозможно без изменения строя, который порождает и поддерживает религиозность масс. «Религия сама по себе, – писал К. Маркс в 1842 г., – лишена содержания, ее истоки находятся не на небе, а на земле, и с уничтожением той извращенной реальности, теорией которой она является, она гибнет сама собой»²⁸.

Таким образом, политическая направленность марксистского атеизма не дает ни малейшего основания сводить его к политическому лозунгу. Она сама, эта направленность, определяется философией марксизма, ее революционным духом, научным представлением о мире. Касаясь борьбы марксизма с религией, В.И. Ленин указывал, что в этом вопросе политическая линия марксизма неразрывно связана с его философскими основами, однако она не ограничивается абстрактно-идеологическими проповедями, не сводится к ним. Эта борьба должна быть всегда связана «с конкретной практикой классового движения, направленного к устранению социальных корней религии»²⁹.

Политический атеизм скорее свойствен буржуазному атеизму. Как известно, многие его представители видели решение религиозного вопроса только в политической эмансипации государства и граждан от Церкви. Марксистский атеизм не обходит эти вопросы, но и не ограничивается ими. И в этом его превосходство.

²⁶ Ibid. S. 44.

²⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 12.

²⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 252.

²⁹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 374.

Разве не свела буржуазия свой атеизм к политическому лозунгу, добившись победы над феодализмом? Ее идеологи в лице английских философов XVII в. Т. Гоббса, Дж. Локка, французских материалистов XVIII в. Д. Дидро, П. Гольбаха, К.А. Гельвеция и др. выступали как материалисты, как атеисты. Идущая к власти буржуазия поддерживала эти прогрессивные идеи и использовала их в борьбе против феодализма, против Церкви, защищавшей старые общественные порядки. Однако стоило ей добиться победы, как она опять стала на защиту религии.

Кроме того, как же быть, например, с утверждением теологов об «отмирании» атеизма? Если верить заявлениям ряда богословов, марксистский атеизм можно не только создавать, когда это нужно (в зависимости от «исторической конъюнктуры»), но и, очевидно, отменять. Оказывается, этого делать и не надо: атеизм сам отомрет, как считал М. Рединг³⁰, или будет «подавлен», как еще в конце XIX в. утверждал немецкий богослов Ф. Хитце. «Подавление» атеизма, как это ни странно, учитель М. Рединга, в отличие от своего ученика, связывал с победами социализма. Ф. Хитце писал, что «коль скоро социализм народно-хозяйственно обоснован, сулит рабочим настоящие выгоды, к нему потянутся многочисленные христианские рабочие и, возможно, в скором времени элемент атеизма подавят»³¹. Жизнь, однако, не подтвердила это предсказание. В мире сегодня сотни миллионов атеистов. Их много в капиталистических государствах, а в Советском Союзе о каком-либо «подавлении элемента атеизма» и речи быть не могло. Большую семью атеистов постоянно пополняли всё новые люди, которые порывали с религиозным прошлым в своем сознании. И это касалось как рядовых верующих, так и служителей культа. В стране были известны имена многих богословов, порвавших с религией за годы советской власти и выступивших публично с критикой религиозного мировоззрения.

Ослабление религиозной идеологии под воздействием научного и социального прогресса было характерной чертой духовной жизни в странах социализма. «Трудящиеся нашей Родины, – писал бывший священник Православной Церкви К.П. Шве́ц, – уничтожили ад в земной жизни. Сами люди труда, которых до Октябрьской революции господа унижительно называли “чернью” и держали в рабстве, стали творцами своего счастья на земле. <...> В процессе коммунистического труда и сами люди совершенствуют себя на основе научного мировоззрения, изгоняя всякого рода пережитки рабского прошлого»³².

Вместо многочисленных примеров, которые можно было бы еще привести в подтверждение того, насколько потеряла религиозная идеология свое влияние в Советском Союзе, сошлемся на одно лишь высказывание православного богослова А. Ветелева, которое отражало кризис религии в стране. «Идея новой социально-политической жизни и борьба за нее, – говорил А. Ветелев в курсе своих лекций по гомилетике (вспомогательная наука богословия, объясняющая теорию церков-

³⁰ М. Рединг связывал отмирание атеизма с отмиранием империализма. В книге «Политический атеизм» он писал: «Империализм отмирает. Политический атеизм теряет смысл и в свою очередь отомрет» (*Reading M. Der politische Atheismus*. S. 12).

³¹ Knoll A. Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht. S. 48.

³² Шве́ц К. Я крестил, венчал, отпевал... М., 1963. С. 80–81.

ного собеседования и историю проповеднической литературы. – *Прим. ред.*), – ... стала центральной идеей современности. На эту идею уходили и уходят основные силы нации, в том числе и силы верующего человека. Идея Бога, естественно, сместилась из центра круга жизни и расположилась по касательной»³³. Каждая новая победа социализма, каждое новое открытие в науке способствовали дальнейшему смещению идеи Бога из круга жизни людей.

Таким образом, теория так называемого политического атеизма, которая получила довольно широкое распространение среди ревнителей христианской религии и которой придерживаются многие представители левого направления в христианстве, не имеет с марксистским атеизмом ничего общего. Подлинный научный атеизм не является временным политическим лозунгом, он представляет собой целостную систему научно обоснованных взглядов, которые вытекают из всего марксизма в целом, в частности из его философии.

Марксистский атеизм – учение, отрицающее веру в Бога, загробную жизнь и какие бы то ни было сверхъестественные силы. Это учение открывает человеку путь к свободе по отношению к силам природы, оно представляет ему мир, каков он есть, и тем самым освобождает его разум от всякого рода мистики. Выводы и положения марксистско-ленинского атеизма – не субъективные конструкции мысли того или иного философа. Они вытекают из данных науки и человеческой практики, а потому являются бесспорными и неопровержимыми.

Научный атеизм и «истинное» христианство

В числе «аргументов» в пользу теории политического атеизма ранее был отмечен и тот, что якобы марксистский атеизм направлен не против христианской религии вообще, а только против современной Церкви. На основании этого делается вывод, что атеизм не отрицает ни «истинного» христианского Бога, ни «истинной» христианской религии. Некоторые теологи за рубежом говорят об атеизме даже как о друге христианской религии, пытаются представить его как фактор обновления христианства.

По убеждению религиозных деятелей левого направления в христианстве, современная Церковь совершенно обанкротилась. Причину этого банкротства они усматривают в том, что Церковь отступила от евангельских требований или, как они часто говорят, требований «истинного» христианства, идей, провозглашенных Иисусом Христом. Вместо того чтобы бороться за братство, справедливость, Церковь поддерживает эксплуатацию, защищает права власть имущих, заботится лишь о своем благополучии. Этим обусловлены все потрясения, которые ей приходится переживать, выражающиеся, в частности, в массовом отходе верующих от религии.

Современную Церковь, по мнению богословов, надо вернуть на позиции «истинного» христианства. Это единственное спасение для нее. Но как это сделать? Рассуждая о религиозном огоньке, который еще теплится в сознании верующих, один

³³ Ветелев А. Гомилетика (курс академических лекций по теории и практике церковно-православного проповедничества). Загорск, 1949. С. 229.

из теологов предупреждал, что и этот огонек может погаснуть, если Церковь будет искать спасения «за стенами старых учреждений, формул, обычаев и порядков»³⁴.

В поисках путей оживления христианской религии богословы не могли не учесть интересы современного верующего человека, его чаяния, его нужды. Реальная оценка явлений жизни теологами привела их к пониманию необходимости модернизации христианского вероучения. Они стали искать точки соприкосновения между коммунизмом и «истинным» христианством, заявляя, что евангельские требования совпадают с тем, что на практике осуществляют коммунисты. «Коммунизм, – утверждал Х. Джонсон, – бросает вызов христианам. Этот вызов необходимо принять»³⁵.

Теологи левого направления в современном христианстве, искренне одобряя деятельность коммунистов по переустройству мира, пытаются нередко воспользоваться их идеологическим оружием (в своем, безусловно, толковании) для борьбы за обновление и оживление христианской Церкви. В отличие от М. Рединга и его учителей, стремившихся оторвать атеизм от философии, чтобы ослабить марксизм как мировоззрение, принизить его³⁶, некоторые представители левого направления в христианстве используют теорию политического атеизма, чтобы исправить марксистский атеизм в нужном для «истинной» религии направлении. Иными словами, речь идет об использовании этой теории как бы для «внутренних» нужд самого христианства, его модернизации.

Как же представляют себе богословы возможность приспособления атеизма к нуждам христианской религии? Эти взгляды и мнения выражены наиболее ярко в упомянутой ранее книге Э. Фукса «Христиане на распутье». Автор, впрочем, как и другие его единомышленники, постоянно делал ударение на слове «истинный»: «истинное» христианство, «истинный» Бог Иисус Христос. Как же относится к «истинному» христианскому Богу марксистский атеизм? Отрицает ли он этого Бога? На этот вопрос богослов отвечал отрицательно, заверяя читателей, что классики марксизма, говоря о религии, имели в виду не «истинного» Бога Иисуса Христа, а того бога, которого люди насаждают как объяснение там, где кончаются их знания. Богов, отмечает он, было создано множество. Что касается марксистской религиозной критики в целом, то она якобы направлена «против той веры в Бога, которая заступает путь научному познанию и которая насаждает Бога в качестве последней объясняющей гипотезы, где с полным правом должно выступать научное исследование»³⁶.

«Истинного» христианского Бога марксистский атеизм, оказывается, не отрицает. Он отрицает всякого рода выдуманных богов. В человеческом познании еще немало пробелов, и люди, не умея их объяснить, выдумывают бога. Вот таких богов марксистский атеизм и отрицает, поскольку вера в них тормозит познание мира, его закономерностей. Далее богослов осуждал тех, кто пытался наличием

³⁴ Братский вестник. 1962. № 4. С. 18.

³⁵ Джонсон Х. Христиане и коммунизм. С. 15.

³⁶ Так, М. Рединг в книге «Политический атеизм», пытаясь убедить своих читателей в том, что марксистский атеизм – всего лишь политический лозунг, доказывал одновременно пользу устранения атеизма, уверяя при этом, что такой акт стал бы не отрицанием, а дальнейшим развитием марксизма. Кстати, вторая часть его книги так и называется – «Необходимость ревизии и дальнейшего развития учения Маркса об идеологии».

³⁶ Fuchs E. Die Christenheit am Scheidewege. S. 54.

пробелов в науке доказать существование Бога, кто искал эти пробелы специально, чтобы насадить в них Бога и тем самым спасти религию. Это плохой метод. Таким путем, по мнению автора, нельзя прийти к действительности «божественного откровения»: такая вера будет постоянно находиться в обороне³⁷.

Теолог делил атеизм на два направления: «атеизм заверщенного безразличия» и «атеизм научной мысли». Марксистский атеизм он относил ко второму направлению, а в отношении первого отмечал, что в этом случае Бога считают просто «хорошим человеком» и поэтому не особенно задумываются о его существовании, не прибегают к его защите, попросту говоря, не нуждаются в нем. «Это тот атеизм, – считал автор, – которого больше всего надо бояться и который труднее всего преодолеть...»³⁸. Проявляется он по-разному: может быть связан с «привычной набожностью» или появиться у человека, испытывающего самоудовлетворение, когда он «не нуждается в Боге и черта не боится»; может, наконец, выразиться в безразличии к человеческим страданиям и нуждам и т.п.

Что касается «атеизма научной мысли», то его, по мнению богослова, бояться не следует: он полезен для религии. Автор поддерживал тех теологов, которые считали, что религия не могла бы существовать без атеизма. Атеизм, согласно этой концепции, будучи «глубочайшим сомнением», создает нужное «напряжение» в религии, чем фактически спасает ее от затухания. Когда Церковь не способна больше к тому, чтобы собственной силой отвергнуть ложные богопредставления, которыми она оперирует, рассуждал богослов, «должен нам наш Бог послать те судьбы, о которые такая вера в Бога разобьется»³⁹. Он утверждал далее, что в истории человечества постоянно отрицались «определенные боги или религиозные формы», которые были связаны со старыми общественными порядками, освящали эксплуатацию человека человеком.

Из рассуждений теолога выходит, что сам Бог позаботился о том, чтобы появился атеизм*. Это он создает «напряжение» в религии, чтобы помочь ей модернизировать свое вероучение. По его воле «устаревшая вера» должна потерпеть крушение, чтобы, сбросив старые одежды, появиться затем в новом сиянии. Атеизм и есть та «судьба», которая призвана спасти христианство от затухания.

Теологи рассматриваемого нами направления в христианстве были глубоко опечалены состоянием современной им Церкви. Они выражали убеждение, что в таком виде Церковь не может быть настоящим руководителем верующих. Она, как отмечал венгерский богослов А. Берецки, «должна сначала вырасти до современных потребностей мира»⁴⁰, т.е. обновиться. Теолог, в частности, утверждал, что если Церковь хочет стать вровень с современной жизнью, она должна избрать «узкий путь» –

³⁷ Ibid. S. 41.

³⁸ Ibid. S. 40.

³⁹ Ibidem.

* Подобная точка зрения была характерна и для ряда венгерских протестантских теологов. «Атеизм, – утверждали они вслед за некоторыми другими религиозными деятелями, – является наказанием Бога заблудившейся Церкви» (см.: *Theologiai szemle*. 1959. 7–8 szam, 272 old.).

⁴⁰ *Bereczky A. Die Entscheidung der Kirche und ihre Mission*. Budapest, 1963. S. 65.

путь покаяния и любви. Он считал также, что на этом пути Церкви предстоит разрешить противоречие между «вечным в религии» и тем, «что является преходящим»⁴¹.

Стремлением помочь современной Церкви избавиться от того, что является для нее временным, «преходящим», и вернуться на евангельские позиции пронизаны все высказывания и в книге Э. Фукса «Христиане на распутье». Волей ее автора атеизм становится чем-то данным от Бога. Вполне естественно, что такой атеизм не может быть врагом религии. Неслучайно слово «атеизм» богословы часто берет в кавычки. В его интерпретации атеизм скорее представляет собой божественное откровение, нежели отрицание Бога.

Признавая научность марксизма (величие его автор подчеркивал в каждом своем произведении), Э. Фукс считал, что марксизм – это «очень твердый способ, с помощью которого наш Бог напоминает нам слово, сказанное им в форме конкретной правды 2000 лет тому назад через Иисуса из Назарета»⁴². Заметим, что совершенно аналогичное заявление о марксизме можно встретить и у чехословацкого богослова Й. Громадки. В книге «Коммунизм и христианство» он писал, что в произведениях классиков марксизма чувствуется «эхо того, что провозглашали ветхозаветные пророки и новозаветные апостолы»⁴³.

Из этих рассуждений следует, что Бог будто бы повторил свое откровение в марксизме, а свою миссию поручил... коммунистам. Следовательно, они, а не Церковь, отступившая от Евангелия, являются преемниками Иисуса Христа на земле, настоящими борцами за его идеи. Э. Фукс считал даже, что у марксистов «действительность стремительной воли Божьей» более крепкая, чем у всех «бравых и осторожных епископов и высших советников Церкви, сдерживающих всякий дух, который становится для них слишком беспокойным»⁴⁴. Именно коммунисты, рассуждал он, преобразуют мир, между тем как христиане довольствуются порядками, при которых миллионы людей поработаны.

Теолог был прав. Изменить мир с помощью христианского учения оказалось невозможно. Руководствуясь им, христиане веками вынуждены были мириться с порядками эксплуататоров. Даже те из них, кто, осознавая несправедливость классового строя, искал выход, не мог найти его, поскольку оставался на позициях христианского учения. Яркий пример такого бессилия приводил и сам Э. Фукс, когда рассматривал деятельность двух крупных теологов Германии – Фридриха Наумана (1860–1919) и Иоганна Вихерна (1808–1881). Они стремились с христианских позиций раскрыть закономерности общественного развития, пытались показать будущее Германии. А чем кончились их попытки? «Христианин Науман, – отмечал автор, – капитулировал перед насилием»⁴⁵, согласился со всеми методами капиталистической эксплуатации трудящихся, поработением народов колоний. То же случилось и с И. Вихер-

⁴¹ Ibid. S. 128.

⁴² Fuchs E. Die Christenheit am Scheidewege. S. 56.

⁴³ Hromádka J. Komunismus a křesťanství. S. 38.

⁴⁴ Fuchs E. Die Christenheit am Scheidewege. S. 47.

⁴⁵ Fuchs E. Marxismus und Christentum. S. 13.

ном, который оказался неспособным открыть законы развития общества – те законы, которые открыл К. Маркс, опираясь на материалистическую философию.

Автор показывал, что И. Вихерн и другие «мужья Церкви» со страхом наблюдали растущую враждебность пролетариата к «закону и религии». Они пытались вернуть пролетариат к Церкви, именем Бога «требовали от него послушания, верности и любви к государству», не понимая, что именно этими призывами Церковь оправдывала тот строй и то государство, которые сделали пролетариат бесправным⁴⁶.

Э. Фукс упрекал деятелей Церкви за то, что они самоустранились от решения больших задач по переустройству общества, которые стояли перед христианством, потому-то Бог и вынужден был «перепоручить» эту миссию марксистам. Если бы христианство своевременно сделало необходимые выводы, рассуждал он, можно было бы обойтись без «тяжелых потрясений», которые выпали на его долю.

Мнение Э. Фукса о том, что коммунисты являются наиболее последовательными борцами за идеалы христианства, разделяли и другие богословы левого направления. При этом, как правило, они подчеркивали мысль, что не так важны знания о Боге, как практические дела по выполнению его заветов. Таким путем в разряд религиозных людей зачислялись и самые воинствующие атеисты, ведь религиозный человек, утверждал Х. Джонсон, вовсе не тот, кто бьет себя в грудь и заявляет об этом во всеуслышание, а тот, «кто уважает человеческую личность, стремится к созданию братства людей и к расширению границ этого братства».

Что же касается общества, которое основано на дружественных отношениях между людьми, то оно идет «прямым путем любви к Богу, хотя бы оно и не знало этого имени или отрекалось от него из-за связанных с ним скверных ассоциаций»⁴⁷. Именно эти рассуждения привели Х. Джонсона к выводу, что классики марксизма, выступившие за осуществление лучших идеалов человечества, непременно должны были быть людьми глубоко религиозными, и уж, конечно, «истинного» христианского Бога они не отрицали.

Аналогичные мысли можно встретить и у немецкого богослова А. Раквица, который, кстати, проводил параллель между «Манифестом Коммунистической партии» и... Нагорной проповедью Иисуса Христа, находил между ними даже «скрытые линии связи, которые бегут от одного к другому». А. Раквиц утверждал, например, что «христиане, не уклоняющиеся от Нагорной проповеди, не станут проклинать Коммунистический Манифест, но будут понимать его, и авторов Манифеста не отнесут к тем, кто говорит: «Господи! Господи!», а к тем, кто выполняет его волю»⁴⁸.

В своем стремлении удержать веру в вечность Божьего промысла, несмотря на массовый отход верующих от религии, некоторые церковные деятели стараются утвердить наличие Бога даже там, где о нем якобы ничего не знают или забывают его имя. Так, венгерский богослов К. Хусти, ссылаясь на известного швейцарского протестантского теолога Карла Барта, писал в журнале венгерских протестантов, что теология есть якобы в каждом человеке: «...представления о Боге есть и там, где

⁴⁶ Ibid. S. 62.

⁴⁷ Джонсон Х. Христиане и коммунизм. С. 133–134.

⁴⁸ Rackwitz A. Der Marxismus im Lichte des Evangeliums. Berlin, 1948. S. 5, 9.

не фигурирует понятие “Бог”, больше того, где предпринимаются попытки вычеркнуть эти “богопредставления” из мышления»⁴⁹. Можно видеть, что здесь теория политического атеизма получает свое дальнейшее развитие: марксистский атеизм, оказывается, не только не затрагивает основы самой религии, но и полезен ей как своего рода ускоритель процесса ее модернизации.

Однако может ли атеизм служить на пользу религии? Может ли он, отрицая всякие представления о сверхъестественном, не затрагивать при этом «истинного» христианского Бога? Ведь суть не в том, существовал ли когда-то Иисус Христос как личность или его совсем не было.

Бог, с точки зрения марксизма, вовсе не та или иная личность церковной мифологии. «Бог, – замечал В.И. Ленин в одном из писем к М. Горькому, – есть (исторически и житейски) прежде всего комплекс идей, порожденных тупой придавленностью человека и внешней природой и классовым гнетом, – идей, закрепляющих эту придавленность, усыпляющих классовую борьбу»⁵⁰. Марксистско-ленинский атеизм одинаково отрицает как «истинных», так и «неистинных» богов; как тех, которые изображаются религией в виде конкретной личности, обитающей в потустороннем мире, так и тех, которые представляются верующему растворенными внутри природы (пантеизм) или еще в какой-то другой форме.

Для марксистов вопрос о том, существовал ли Иисус Христос, не имеет мировоззренческого значения. «Это вопрос конкретно-исторический, – как справедливо отмечал религиовед, библиист, специалист по истории иудаизма и христианства И.А. Крывелев, – а вовсе не философский; его положительное или отрицательное решение не может оказать никакого влияния на основы нашего материалистического и, следовательно, атеистического мировоззрения»⁵¹. Дело в том, что если бы историческая наука доказала действительное существование Иисуса Христа, то речь шла бы не о Боге, а всего лишь о человеке, который когда-то жил под таким именем и имел отношение к созданию христианской религии. Марксисты не опровергают, например, исторического существования Мухаммеда, который был одним из первых идеологов мусульманства.

Марксистский атеизм, таким образом, отрицает не те или иные религиозные личности, которые, может быть, и жили когда-то, а саму религию. Этот атеизм отличается от предыдущих форм атеизма как раз тем, что вскрывает глубокие корни религии, показывает ее исторически преходящий характер. Религия, как утверждал Ф. Энгельс, возникла в самые первобытные времена в результате невежественных, темных, первобытных представлений людей о своей собственной и об окружающей их внешней природе. Богов человечество создало действительно немало. И, кстати, все они были «истинными» для своего времени. С их «истинностью» и «все-силием» человек долго не решался спорить.

Атеизм всех времен, начиная с древнейших его проявлений, всегда был направлен против «истинных» богов, христианских и нехристианских. Марксистский атеизм

⁴⁹ Theologia szemle. 1963. № 3–4. Szam, 99 old.

⁵⁰ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 35. С. 93.

⁵¹ Наука и религия. 1964. № 7. С. 39.

не мог не унаследовать от предыдущих форм атеизма эту традицию, но он добавил к ней нечто весьма существенное, чего не было в атеизме домарксистском. К. Маркс и Ф. Энгельс, выработав материалистический взгляд на историю, сумели вскрыть как гносеологические, так и социальные корни религии, показать, что для ее преодоления нужно «ниспровергнуть все отношения, в которых человек является униженным, поработленным, беспомощным, презренным существом...»⁵². Подлинно научный взгляд на происхождение религии, а также ее преодоление требует свержения строя эксплуатации, ликвидации частной собственности. В этом и заключается главная отличительная черта марксистского атеизма от всех его предшествующих форм.

Представление о том, что марксистский атеизм якобы не отрицает «истинного» христианского Бога и, следовательно, даже полезен для современной религии, является, безусловно, заблуждением. Конечно, марксистский атеизм – это не просто отрицание религии. В отличие от буржуазного атеизма, который носит абстрактно-просветительский характер, марксистский атеизм не ограничивается разоблачением антинаучной и реакционной сущности религии, а ставит своей задачей полное освобождение трудящихся от религиозных предрассудков. Это освобождение связывается с конкретной практикой классового движения пролетариата, направленной на устранение социальных корней религии, с борьбой за завоевание политической власти трудящимися.

Классики марксизма-ленинизма никогда не превращали борьбу с религией в самоцель, никогда не ставили распространение атеистических взглядов в качестве главной задачи марксизма. В.И. Ленин называл подобные представления о борьбе с религией «поверхностным, буржуазно-ограниченным культурничеством»⁵³. В отличие от младегегельянцев (середина XIX в.), которые считали религию первопричиной всякого социального зла*, К. Маркс и Ф. Энгельс с самого начала своей деятельности боролись прежде всего не против религии, а против антагонистических общественных отношений, питающих религиозное сознание. К. Маркс считал, что критика религии является предпосылкой всякой другой критики, а борьба против нее – борьбой против того мира, духовной услугой которого стала религия. В своем произведении «К критике гегелевской философии права. Введение» он отметил, что критика религии срывает с цепей, которые сковывают народ, фальшивые цветы, маскировавшие эти цепи. Нужно, чтобы человечество «сбросило цепи и протянуло руку за живым цветком»⁵⁴. Иными словами, освободиться от религии можно лишь путем ликвидации тех общественных отношений, которые ее порождают.

⁵² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 422.

⁵³ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 15. С. 374.

* Подобные утверждения встречались и сравнительно недавно. Так, известный английский философ Б. Рассел считал именно христианскую религию «главным врагом прогресса» (см. его брошюру «Почему я не христианин». М., 1958). По его мнению, религия является «главной преградой» на пути к всеобщему счастью. «Возможно, – писал Б. Рассел, – человечество уже находится на пороге золотого века; но если это так, то вначале необходимо будет убить дракона, охраняющего его врата, и дракон этот религия» (статья «Внесла ли религия полезный вклад в цивилизацию?» в журнале «Наука и религия», 1959, № 1. С. 39).

⁵⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 415.

Требование к марксистскому атеизму активно способствовать изменению мира вытекает из задач, которые стоят перед марксистско-ленинской философией в целом. Это и естественно, поскольку этот атеизм, как было отмечено ранее, является стороной философии, ее неотъемлемой частью, в его задачи входит не только объяснение мира, но и его революционное изменение.

Таким образом, марксистский атеизм не просто отрицает религию. Он дает положительное решение вопросов, касающихся мира в целом, человеческого общества, а также отдельного человека с его потребностями. Популярность, гуманность научного атеизма порождают у богословов желание приспособить его к нуждам современного христианства. При этом наблюдаются любопытные противоречия. С одной стороны, теологи говорят, что атеизм – какое-то случайное явление, с другой – предпринимают попытки представить его чуть ли не в качестве божественного откровения, призванного подправить христианскую религию.

Мотивы приспособления атеизма к нуждам христианства по-своему звучат и в российском Православии. Ранее было отмечено, что архиепископ Никодим разделял точку зрения зарубежных богословов относительно того, что марксистский атеизм является только политическим атеизмом и, следовательно, не отрицает «истинную» христианскую религию и «истинного» христианского Бога. Архиепископ не соглашался с теми, кто отвергал коммунизм за его связь со «смертным грехом» – атеизмом, поскольку считал, что следует различать мотивы, которые приводят к атеистическому мировоззрению. Он писал: «Мы знаем, что атеизм коммунистический представляет собой определенную систему убеждений, включающую в себя моральные принципы, не противоречащие христианским нормам»⁵⁵.

Рассуждения, согласно которым в коммунистическое мировоззрение включается что-то от религии, представления о том, что марксистский атеизм является своеобразным проявлением воли Всевышнего и т.п., не выдерживают критики. В них вновь проявляются в измененной форме уже известные попытки отождествить религию с социализмом и даже выдать последний за своеобразное проявление религии.

Отождествление научного социализма с религией критиковал В.И. Ленин. Против подобного рода утверждений ранее выступал и Ф. Энгельс, имея в виду французских реформистов – последователей Луи Блана, «которым тоже человек без религии представлялся каким-то чудовищем и которые говорили нам: стало быть, атеизм – это и есть ваша религия!»⁵⁶

На основе изложенного напрашивается вывод: «исправляя» сущность марксистского атеизма, теологи делают первый шаг на пути сближения христианства и коммунизма. Изображая атеизм в марксизме лишь в качестве антицерковного лозунга, они тем самым убирают преграду, разделяющую «истинное» христианское вероучение и марксизм, чтобы затем сблизить философские и социальные принципы коммунизма и христианства.

© Лендзел В.М., 2010

⁵⁵ Журнал Московской Патриархии. 1963. № 1. С. 42.

⁵⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 293.

ЦЕННОСТНОЕ СОДЕРЖАНИЕ НАУЧНОГО АТЕИЗМА*

На ранних этапах развития рабовладельческого общества несправедливые социальные порядки и политический строй провозглашались продолжением тех, которые были установлены богами в природе. Идея незыблемости богоустановленных порядков была на том этапе доминирующей. Именно поэтому исторически прогрессивные классы или передовые слои в среде господствовавшего класса, поднявшиеся на борьбу против старого общества, первоначально испытывали потребность в переориентации на другую систему ценностей, противоположную существовавшей, в которой религия занимала прочное место, освящая доминирующее положение эксплуататоров. Это и послужило одной из причин появления свободомыслия и атеизма как варианта альтернативных ценностей, на которые ориентировались передовые классы и социальные группы.

Объективный процесс развития общества, следовательно, рождал потребность в нерелигиозном осмыслении мира, что приводило к нарушению устойчивости религии, требовало освобождения сознания от превратного отражения действительности, в том числе религиозного. Передовые классы нуждались в новой ценностной ориентации, им уже не хотелось цепляться за архаичные религиозные иллюзии. Они были объективно заинтересованы в новых идеях, в таком восприятии и оценке действительности, которые позволили бы максимально рассчитывать на свои силы. И чем выше был уровень социальной активности прогрессивных классов и социальных групп, тем более радикальными становились шаги в сторону атеизма.

Для культуры зарождавшейся буржуазии в эпоху Возрождения характерна, например, тесная взаимосвязь элементов, которые отрицали религию и утверждали гуманистические ценности, подготовившие появление еще более антирелигиозной культуры периода Просвещения. В этой культуре переплеталось старое и новое, наблюдалось противопоставление земного, человеческого миру сверхъестественного, иллюзорного, что свидетельствовало о прочности положения зарождавшейся буржуазии, позволившей себе ориентироваться уже не только на религию. Буржуаз-

* Публикуется в новой редакции по: Пащенко В.А. Ценностное содержание научного атеизма. // Атеизм и духовная культура / под ред. В.А. Зоца. К., 1965. С. 236–260.

ные идеологи первоначально еще воспринимали общественное бытие как установленное божественным разумом, однако дальнейшее развитие капиталистических производственных отношений привело к освобождению буржуазной идеологии от религиозной оболочки, поскольку классовый интерес буржуазии в тот период совпадал с объективным ходом истории. Выступая против феодального устройства общества, буржуазия начала выступать и против религии, его оправдывавшей. Она превратилась в силу, которая была в состоянии возглавить борьбу против феодализма и повести за собой угнетенные дворянством и Церковью народные массы.

Классовые интересы передовой для того времени буржуазии привели к тому, что ее идеологи выводили свои атеистические представления из стихийно-материалистического понимания природы, считая атеизм и материализм двумя неразрывно связанными элементами единого научного взгляда на мироздание. Опираясь на материализм, просветители разработали учение о происхождении, социальной роли и путях преодоления религии.

Развитие производственных отношений укрепляло позиции атеизма в системе ценностных ориентаций разных слоев, прежде всего прогрессивных сил, в той мере, в какой возрастала степень социальной свободы членов общества. Однако классовый интерес в докоммунистических формациях, означавший стремление всякого революционного класса после прихода к власти увековечить свое господство, становился на пути свободного развития производственных отношений. Это в свою очередь обусловило ограниченность социальной основы ценностных ориентаций представителей ранее прогрессивных классов, их непоследовательность, что вело к значительным уступкам религии, к незрелости атеизма. Придя к власти, французская буржуазия, например, в основной своей массе не стала антирелигиозной, более того, она утратила свой прежний антиклерикализм.

Образную характеристику переориентации революционной буржуазии на религиозные ценности дал Ф. Энгельс, отметив, что во второй половине XIX в. буржуазия втихомолку отбрасывала свое свободомыслие, «подобно тому, как юноша, чувствуя, что его всё более и более одолевает морская болезнь, незаметно бросает зажженную сигару, которой он щеголял на борту корабля. Один за другим богохульники стали принимать внешне благочестивый облик, с почтением говорить о Церкви, ее учении и обрядах и стали даже соблюдать их сами, поскольку нельзя было их обойти... Со своим материализмом буржуа попали в беду... К несчастью для самих себя, они открыли это только тогда, когда сделали со своей стороны всё возможное, чтобы навсегда разрушить религию»¹.

С того периода, когда начали обостряться и выливаться в формы сознательной классовой борьбы противоречия между эксплуататорами и эксплуатируемыми, идеология господствовавшего класса более уже не нуждалась в ориентации на атеистическую систему ценностей. Острота и глубина социальных конфликтов вынудили буржуазию доказывать с помощью религиозных догматов, что наблюдаемые факты социального неравенства и социальных антагонизмов представляют

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 318.

собой якобы неустрашимые, следовательно, и естественные явления, вытекающие из будто бы вечных, установленных Богом законов. В таком обществе более или менее последовательная общая ориентация на атеистическую систему ценностей вытеснялась религиозной. Буржуазия, таким образом, принимала атеизм как ценностную ориентацию только в тех пределах, в которых ее собственная борьба против феодализма нуждалась в научном обосновании. Для защиты же своих интересов против народных масс буржуазия уже в начальный период ориентировалась на религию. В остальных случаях она пользовалась, как правило, секуляризированной культурой.

Принципиально иное положение в историческом процессе занял пролетариат, который, в отличие от предшествующих социальных сил, в частности буржуазии, был способен на бесстрашный, свободный от всяких иллюзий анализ своего действительного положения в обществе. Это не могло не обусловить потребность пролетариата в атеизме, поскольку религия – неизменный тормоз социального прогресса – была не в состоянии указать правильный выход из сложившегося социального положения.

Следовательно, научный атеизм стал результатом закономерной социальной потребности рабочего класса в устранении религиозных иллюзий, покрывающих и оправдывающих пороки буржуазного общества, в наиболее точном познании закономерностей окружающего мира и его преобразовании в соответствии с этими закономерностями.

Атеистическая ценностная ориентация при капитализме выражала относительную свободу человека в определенной сфере природных и социальных явлений. Вполне закономерно, что логика классовой борьбы в конечном счете привела к прогрессивным взглядам самые различные группы атеистов и свободомыслящих людей буржуазного общества. Примером могут быть близкие к марксизму Общество Джордано Бруно в Италии, Немецкий союз свободомыслящих и др.

Социализм впервые открыл многомиллионным массам трудящихся путь к свободному социальному творчеству, поставил общественный прогресс под сознательный контроль. «В условиях социализма, – писал проф. А. Онищенко, – атеизм становится характерной чертой массового сознания ввиду отсутствия социальных сил, заинтересованных в его сдерживании, и обеспечения подлинной свободы совести, свободного выбора мировоззренческих (религиозных или атеистических) позиций. Атеизм является, таким образом, отражением свободных от эксплуатации условий жизнедеятельности и высокого уровня духовной культуры масс»².

Рассматривая социальную обусловленность атеизма как духовной ценности, закономерность атеистической ценностной ориентации прогрессивных социальных сил, следует избегать позиций вульгарного социального детерминизма. Ф. Энгельс указывал, что политическое, правовое, философское, религиозное и т.д. развитие обусловлено социально-экономическими причинами, но все они оказывают влияние друг на друга и на экономический базис. Экономическое раз-

² Онищенко А.С. Социальный прогресс, религия, атеизм. К., 1977. С. 259.

витие, осуществляющееся в антагонистическом обществе в форме классовой борьбы, «не оказывает своего воздействия автоматически, как это для удобства кое-кто себе представляет, а люди сами делают свою историю, однако в данной, обуславливающей их среде, на основе уже существующих действительных отношений, среди которых экономические условия, как бы сильно ни влияли на них прочие – политические и идеологические, – являются в конечном счете всё же решающими и образуют ту красную нить, которая пронизывает всё развитие и одна приводит к его пониманию»³.

Экономический фактор выступает как необходимость, дополнением и формой проявления которой является случайность. В связи с этим, анализируя социальную обусловленность атеизма, не следует забывать о том, что на необходимую связь между социально-экономическим прогрессом и развитием атеизма оказывают воздействие и отдельные случайные факторы. Именно это способно привести к появлению различных отступлений, чем можно объяснить атеизм Луи Сен-Жюста в период, когда французская буржуазия завоевала политическую власть и в целом повернула к религии, или, например, нигилистическое отношение к религии Фридриха Ницше, презиравшего христианство за идею равенства всех перед Богом – идею, которая ассоциировалась у него с социалистической идеей равенства.

Выяснение ценностной природы атеизма требует анализа не только социальных факторов, обусловивших его возникновение и дальнейший прогресс, но и гносеологических, дававших прогрессивным социальным силам теоретические аргументы для опровержения религиозных иллюзий. Гносеологическая основа атеизма отражает успехи познавательной деятельности человека, сознание которого, возникая на основе практики и непосредственно ее отражая, тем самым выражает ее универсальный и творческий характер. Двумя основными, взаимно опосредованными, диалектически взаимосвязанными предпосылками творческого процесса являются познание и свобода. Именно свобода в познании, достигнутая человеческим родом, служила прогрессивным социальным силам основой для борьбы против религиозных верований, которые искажали процесс познания, абсолютизировали метафизичность, односторонность в познании, отрыв восприятий и абстрактных понятий друг от друга и от действительности. Именно свобода в познании способствовала преодолению страха и других отрицательных эмоций, обуславливающих отрыв от действительности, извращающих ее подлинные связи и отношения и подталкивающих к религиозному миропониманию.

Развитие научных знаний, особенно материалистической философии, способствовало расширению объективно истинной гносеологической основы атеизма, поскольку он корнями уходит в материалистическую философию. Укрепление таким способом позиций атеизма вело к тому, что передовые классы и социальные группы находили в нем новые, более весомые аргументы для борьбы против теологии. В философской мысли эпохи Возрождения, например, была провозглашена идея самостоятельности человека и его независимости от сверхъестественных сил.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 39. С. 175.

В более позднее время она конкретизировалась, получив достаточно громкое звучание: независимость человека от Бога рассматривалась уже как основа нравственного поведения. Именно идея достоинства атеистов и атеизма с новой силой получила развитие в трудах французских материалистов XVIII в., а также Л. Фейербаха. «Человечество не будет счастливым до тех пор, пока не станет атеистичным, – писал философ, врач Жюльен Офре де Ламетри (1709–1751). – Если бы... атеизм получил всеобщее распространение, то тогда все виды религии были бы уничтожены и порезаны в корне, прекратились бы религиозные войны, и люди следовали бы только свободным велениям своей совести»⁴.

Анализ социальной и гносеологической основ научного атеизма объясняет, почему он полностью отвечает ценностным характеристикам. С одной стороны, атеизм возник как потребность социальных сил вести борьбу против религиозных верований, тормозящих общественный прогресс, санкционировавших устаревшие производственные отношения. Будучи порождением общественного прогресса, атеизм в свою очередь ускорял его развитие. С другой стороны, атеизм зиждется на достигнутой человеческим родом и постоянно возрастающей свободе познания. Его подлинная история начинается одновременно со становлением теоретического мышления и науки, которые брались на вооружение передовыми силами.

Вопрос о ценностном содержании атеизма был предметом ожесточенных дискуссий еще в эпоху Античности, но со всей остротой встал в Новое время. Уже французский публицист и философ, ранний представитель Просвещения Пьер Бейль (1647–1706) в своем главном сочинении «Исторический и критический словарь» (т. 1–2, 1695–1697) опроверг богословский тезис о внутренней связи между религией и нравственностью, со всей очевидностью показав, что религия сама по себе не порождает добро. Источником нравственного поступка человека является его совесть, содержащаяся изначально в душе каждого, в том числе атеиста. Это всеобщее и внутреннее достояние всех людей. П. Бейль полагал, что те, кто обходится без религии, показывают образцы более высокой нравственности, чем верующие. Он пришел к выводу, что общество атеистов может вполне нормально и счастливо существовать, осуществляя при этом гражданские и нравственные добродетели так же хорошо, как всякое другое общество. Заблуждаются те, указывает П. Бейль, кто полагает, будто атеист готов идти на любое преступление: «Идея порядочности, которой прониклась душа Эпикура, является фактически доказательством того, что эта идея вполне совместима с атеизмом, отрицающим существование Бога»⁵. И наоборот, очень часто бывало так, что религия служила причиной преступлений, которых атеист не мог бы совершить.

Первое развернутое обоснование социальной ценности атеизма было дано французскими материалистами XVIII в. Наиболее цельно эти идеи развил французский писатель, философ-публицист Пьер Сильвен Марешаль (1750–1803), показав, что политика на базе религии – это дорога к порабощению и угнетению человека, поэтому религия, заключал он, не является средством нравственного со-

⁴ Ламетри Ж.-О. Соч. М., 1976. С. 225.

⁵ Бейль П. Исторический и критический словарь: в 2 т. Т. 2. М., 1968. С. 441–442.

вершенствования. Связывая общественный и нравственный прогресс с атеизмом, С. Марешаль доказывал, что последний несет человеку свободу, утверждает его достоинство, способствует объединению людей, являясь для каждого личной ценностью. «Счастлив тот, – подчеркивал философ, – кто живет в неведении богов и их ставленников... Разве атеизм основал инквизицию, покрыл Америку трупами, устроил Варфоломеевскую ночь и на наших глазах совершал всяческие преступления в Вандее? Разве коронованные властители, которые ввергли Европу в истребительную войну, – это коалиция атеистов? Трудюбивый Бейль! Целомудренный Спиноза! Мудрый Фрере! Скромный Дюмарсе! Честный Гельвеций! Отзывчивый Гольбах! и т.д. Вы, писатели-философы, которые отбросили Бога для того, чтобы очистить мораль!.. Разве вы можете развратить мир!?»⁶

Учение о социальной, общекультурной ценности атеизма развивалось и крепло в постоянной борьбе с попытками богословских и разного рода консервативных сил исказить, принизить его гуманистическое значение, отождествить атеизм с аморализмом и политико-правовой противозаконностью. Так, французский философ Поль Анри Гольбах (1723–1789) мужественно доказывал, что уже сам отход от религиозных догматов укрепляет сознательность и нравственность человека, а переход на позиции атеизма способствует познанию личностью своего общественного долга. Л. Фейербах усматривал ценность атеизма в утверждении достоинства человека, т.е. замене существа отвлеченного под названием «Бог» действительным – человеком. Подобные идеи в России развивали В. Белинский, А. Герцен, Н. Чернышевский, Т. Шевченко, И. Франко и другие революционные демократы. Их атеистические взгляды, будучи формой выражения социально-политических теорий, приобретали еще большую остроту и имели огромный резонанс.

В идейной борьбе вокруг вопроса о ценностной сущности атеизма немало важную роль на современном этапе играют представители буржуазного атеизма и свободомыслия, особенно Всемирного союза свободомыслящих, а также Международного гуманистического и этического союза. Они заняты главным образом проблемами обоснования нравственной ценности атеизма, нравственного идеала атеиста. Философско-методологической основой разработки позитивных принципов и установок им служат материалистическая трактовка происхождения и сущности феномена морали, критика религиозной морали и ее социально-этических норм.

В настоящее время важно, что атеизм как духовный феномен не только отрицает сверхъестественное, но и позитивно решает широкий круг вопросов о сущности самой религии, дает свою интерпретацию проблем, на которых она спекулирует. Что касается научного атеизма, то он аргументированно критикует религию во всех сферах духовной жизни, где она претендует на свое антинаучное решение мировоззренческих вопросов.

Атеизм и наука органически связаны друг с другом, поскольку задачи науки – выявить в исследуемом явлении естественное основание и закономерность,

⁶ Марешаль С. Избранные атеистические произведения. М., 1958. С. 67, 203–204.

что требует исключительно атеистического подхода и марксистской методологии. Ни рождение, ни само существование науки невозможно без ее атеистического духа. Атеизм играет роль важного эвристического принципа – направляет исследование на поиск реальных, а не мистических связей и причин⁷.

Именно объективно-истинное содержание научного атеизма является главным его ценностным содержанием. Научному атеизму присуща мировоззренческая универсальность, связанная с его направленностью против религиозного влияния во всех сферах жизнедеятельности и мироощущения человека. Важной его задачей является раскрытие антинаучной, антигуманной сущности утверждаемых религией псевдоценностей и противопоставление им всего того, что способствует расцвету человеческой личности. Научно-атеистические идеи являются не только объективными истинами, но и субъективно переживаемыми как ценность положениями, они воплощают в себе одновременно и истину, и ценность. Атеизм потому и является ценностью, что он истинен сам по себе. Однако, вероятно, в еще большей степени ценность его состоит в том, что он открывает путь к истине, раскрывает человеку подлинное понимание фундаментальных духовных проблем, очищая их от наслоений мифологического и религиозного сознания.

К числу важнейших мировоззренческих проблем, определяющих ценностное содержание научного атеизма, относится прежде всего проблема человека. Отрицая сверхъестественное, показывая иллюзорность всей системы религиозных «ценностей», в том числе взгляд религии на человека, атеизм одновременно утверждает ценность бытия, обосновывает высшую ценность самого человека. К. Маркс писал, что атеизм «является отрицанием бога и утверждает бытие человека именно посредством этого отрицания»⁸. Главная задача атеизма – вычленение из всех наук проблем, касающихся человека, интеграция их в стройную концепцию на основе принципов гуманизма.

Признавая Бога высшей ценностью, богословы дают искаженную оценку самому человеку, поскольку религиозные антропологические концепции построены, как правило, на иррациональной основе. Личность в религиозных учениях оказывается вне сферы рационального познания. Сущность ее находится по ту сторону всего объективного и познается посредством внутреннего мистического опыта, через религиозную веру, озарение и христианскую любовь.

Исходным положением, например, Православия является дихотомизм (душа, тело) или трихотомизм (дух, душа, тело) в основе индивидуалистического понимания личности религией⁹. Личность в религии – это самосознание, инвариантная частица «чистой, абсолютной» личности Бога, индивид – «предмет самосознания (тело)». Человек же – временное соединение двух или трех частей. Личность в религии выводится из сферы влияния законов природы и общества и наделяется совокупностью неизменных сверхъестественных свойств. Бог, по мнению православных богословов, «воспринял и восславил “человека вообще”, т.е. трансцендентно-

⁷ Атеїзм і культурний прогрес. К., 1977. С. 83.

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 127.

⁹ Новиков М.П. Тупики православного модернизма. М., 1979. С. 76–82.

имманентную основу, присущую каждой человеческой индивидуальности»¹⁰. Из этого следует, что совершенствование общественной жизни возможно лишь на основе раскрытия богоподобной природы человека и его внутреннего самосовершенствования. Однако при этом личность утрачивает свою социальную сущность, самостоятельность, поскольку Бог является «Творцом, Промыслителем и Вседержителем по отношению ко всякому существу и всякому явлению жизни»¹¹.

Эта традиционная точка зрения претерпевает в последние годы некоторые изменения. Богословы теперь утверждают, что личность «с ее правами и обязанностями не может рассматриваться в изоляции от общества. Как общество влияет на личность, так и личность воздействует на общество в едином органическом процессе, который есть непрестанное движение. Поэтому никакие статистические правила не могут быть установлены навечно в этой живой гармонии личного и общественного»¹². Современные богословы пошли еще дальше – они всё чаще доказывают, что каждый человек представляет собой самостоятельную, полноценную личность, для которой должно быть главным «не пассивное ожидание “конца истории”, а христианская активность»¹³. Со времени понтификата Иоанна Павла II активнее начала разрабатываться концепция «сотоварищества в пути» Бога и человека, согласно которой первый, сотворив второго, передает ему дело творчества для совместного свершения общего дела. В этом же русле разрабатывается богословская концепция устойчивости (от англ. *sustainability* – «устойчивость», «устойчивое развитие»).

Однако оценка личности современным православием всё же содержит основные черты иллюзорного миропонимания, поскольку единственной объективной основой человеческой активности признается Божество как высшая ценность. В связи с этим даже самое радикальное обновление православной риторики ничего не изменит в исходных принципах Православия, сводящихся к библейскому учению о человеке как образе и подобии Бога, к признанию двойственной или тройственной природы личности, к предопределению назначения человека и т.д. Всё якобы имеет «смысл и приобретает ценность, но только в том случае, когда оно зиждется на краеугольном камне нашей веры и нашего исповедания – воплощении Христовом»¹⁴.

Сводя сущность человека к божественной душе, богословы отрывают ее от материального мира, общества, подменяют реальную личность абстрактной моделью вечной, сверхчувственной души. Признание человеческой души высшей ценностью созданного Богом мира необходимо религиозным идеологам для того, чтобы противопоставить научной концепции человека утверждения христианской догматики. Определив подчиненное место человека в иерархии религиозных ценностей, богословие строит на этой основе свою социально-этическую концепцию.

¹⁰ Журнал Московской Патриархии. 1972. № 12. С. 46.

¹¹ Там же. 1973. № 9. С. 55.

¹² Там же. № 8. С. 61.

¹³ Там же. 1974. № 4. С. 38.

¹⁴ Там же. 1970. № 2. С. 56–57.

Марксизм исходит из признания социальной природы человека. Общество формирует человека как личность, деятельность которой направлена на активное преобразование объективного мира в целях совершенствования общества. Формирование личности неразрывно связано с общественным трудом, коллективной деятельностью индивидов. «Только в коллективе, – подчеркивал К. Маркс, – индивид получает средства, дающие ему возможность всестороннего развития своих задатков, и, следовательно, только в коллективе возможна личная свобода»¹⁵.

В отличие от религии марксизм дедуцирует ценность человека как субъекта и объекта общественных отношений, определяя ее земными делами каждого. Религия же утверждает, что человек будет оценен по достоинству лишь в мире потустороннем (впрочем, тоже по делам своим), поэтому ценностные характеристики личности, исходящие от религии, идут мимо реального человека вслед за трансцендентным. В сфере оценки остается существо, к которому в целом религия относится презрительно и которое на деле становится единственно существующей личностью. «Поэтому, признавая на словах безусловную ценность личности, – справедливо отмечает С. Слободянюк, – религия фактически обесценивает человека. В то же время такое формальное признание ценности личности... дает повод богословам и философам-идеалистам рекламировать так называемый христианский гуманизм, противопоставляя его гуманизму марксистскому»¹⁶.

Раскрывая несостоятельность религиозной концепции человека, научный атеизм показывает, что религия ослабляет интерес личности к общественным ценностям, ограничивает возможности усвоения личностью духовных богатств, выработанных обществом, мешает формированию у нее истинных представлений о самой себе. Религия принижает человеческое достоинство, ограничивает развитие общественно значимых личностных качеств человека.

Научный атеизм утверждает, что не Бог, не религиозная вера, а полезная деятельность на благо общества является для личности единственной возможностью обогатить, развить свою сущность, наиболее полно проявить ее. Научный атеизм убедительно опровергает религиозное обоснование правомерности развития человека, односторонне предопределенного сверхъестественными силами, снимает барьер между ним и объективной истиной. Этим научный атеизм способствует удовлетворению такой мировоззренческой потребности, как знание человеком собственной сущности, своего места в мире.

Одной из важнейших заслуг научного атеизма в мировоззренческом плане, имеющих ценностное значение для человека, является раскрытие им несостоятельности религиозного понимания цели и смысла жизни. Поскольку высшей ценностью в религии является Бог, а ценность человека определяет его отношение к Богу, то и смысл земного существования, по мнению богословов, следует искать не в нем самом, а в трансцендентной божественной цели. С точки зрения христианских богословов, земная жизнь может быть осмыслена только по отношению к абсолютной цели – Богу, достижение которой возможно лишь на основе признания бессмертия

¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 75.

¹⁶ Слободянюк С. Личность как ценность // Человек, общество, религия. М., 1968. С. 41.

человеческой души и ее способности переселения в потусторонний мир: «Веруя в жизнь будущего века, в бессмертие нашей души, мы обретаем истинный смысл своего бытия»¹⁷. При таком понимании смысл жизни человека находится вне самого человека.

Чувствуя уязвимость данной позиции и пытаясь приспособиться к действительности, религиозные идеологи начинают вносить существенные коррективы в традиционное толкование смысла человеческой жизни, расширяют библейскую трактовку, что нашло, например, отражение в концепции сустейнабельности. По мнению православного богослова Н. Заболотского, сустейнабельность для христиан «составляет как бы канву и призыв созидать единство Церкви и единство человечества в полноте духовной и физической жизни и одновременно заботиться о гармонии этого двуединства с полнотой бытия всего творения, где бы христианин с ним ни соприкасался – на Земле или в космосе»¹⁸. Сустейнабельность якобы призывает христианина к росту, развитию, совершенствованию бытия и жизни во всех их элементах, предполагая относительную полноту на каждом достигаемом рубеже и совершенную – в перспективе.

Однако подобные концепции мало меняют суть религиозного сознания, поскольку для христианина та же сустейнабельность означает «прежде всего полноту жизни по вертикали, то есть осуществление духовной койнонии с Богом, во Христе и Святом Духе и, отсюда, полноту жизни в богоустановленном институте спасения – Церкви»¹⁹. Земная жизнь, таким образом, как и в традиционной концепции, сама по себе не имеет никакой ценности. Она должна интересовать человека лишь постольку, поскольку способствует или препятствует слиянию его с Богом. «Временная земная жизнь, – подчеркивает иеромонах Владимир (Зорин), – дарована нам всемилостивым Богом как переходная ступень к вечной жизни, к бессмертию, которое постоянно живет в человеческом духе, ибо человек создан Богом для вечности»²⁰. Следовательно, смысл жизни в христианстве заключается в божественном предопределении избранных к спасению и индивидуальному бессмертию. Такое решение проблемы смысла человеческой жизни предлагают своим последователям и другие религии. Несостоятельность христианского (да и других религий) понимания смысла жизни состоит в том, что оно иллюзорно, ибо иллюзорно существование самого сверхъестественного. Реальные ценности бытия ставятся, как видно, в зависимость от ценностей якобы высших, но в действительности мнимых, иллюзорных. Религиозное решение этого вопроса ориентирует человека на духовное одиночество, отрывая его от общества, ставя в духовную связь только с Богом. Оно умаляет ценности реальной жизни, поскольку направляет помыслы человека и его энергию в мир иллюзий.

Раскрывая несостоятельность религиозного решения данной проблемы (одной из важнейших в ценностном плане), научный атеизм преодолевает инди-

¹⁷ Журнал Московской Патриархии. 1980. № 6. С. 28.

¹⁸ Там же. 1981. № 1. С. 64.

¹⁹ Там же. С. 63.

²⁰ Там же. 1980. № 4. С. 27.

видуалистический подход к ее пониманию. С научно обоснованной точки зрения смысл жизни заключается в достижении человеком важнейших устремлений, к которым можно отнести содержание внутренней потребности выразить себя, «через себя самое дать себе объективность в объективном мире и выполнить себя»²¹.

Смыслом жизни для человека являются не только представления, но и практическое отношение (в соответствии с этими представлениями) к своей деятельности. Важнейшими характеристиками человека при этом являются его внутренний духовный мир и целенаправленная деятельность. Обе эти стороны взаимосвязаны, осознаются человеком, хотя смысл жизни реализуется только через практическое отношение индивида к действительности. Чем больше трудовой вклад человека в жизнь общества, тем значительнее объективное содержание его жизни.

Отрицая существование сверхъестественных сил, научный атеизм показывает иллюзорность бессмертия, органически связанную во многих религиях с соответствующим пониманием смысла человеческой жизни. С точки зрения, например, христианства и ислама, земная жизнь не предоставляет человеку истинный смысл существования. Он достигается якобы только после смерти в результате слияния с Богом, поэтому все усилия человека должны быть направлены на подготовку к небесной жизни, к достижению бессмертия. Идея бессмертия вынуждает верующего постоянно находиться в состоянии страха перед адскими мучениями, поскольку он не знает, сумеет ли преодолеть свою греховную природу и попасть в число праведников. Однако даже если бы религия обещала своим сторонникам только счастливую жизнь, идея бессмертия в социальном отношении оставалась бы порочной и несостоятельной.

Научная теория в понятие «бессмертие» вкладывает принципиально иное содержание, чем религия. Хорошо и образно об этом сказал исследователь С. Криштопа: «Бессмертие не скрывается в неизвестности смерти, а осуществляется на Земле. Стремление людей к тому, чтобы не исчезнуть бесследно, чтобы не прожить жизнь так, будто они совсем не жили, воплощается в таких психологических явлениях и духовных потребностях: оставить хорошую память о себе; получить признание своей деятельности у других людей – товарищей, коллектива, общества; потребность в романтике и возвышенности»²². С субъективным стремлением человека и объективной значимостью его жизни как реального воплощения требований обессмертить себя психологически связано стремление напомнить потомкам о своих делах. В личном труде раскрываются способности, таланты, гений человека, в труде – бессмертие человечества.

Ценность научного атеизма определяется и его нравственным содержанием, поскольку он ориентирует человека на реальную жизнь, содействуя дальнейшему развитию морально-этических достижений в соответствии с жизненными потребностями общества.

²¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 194.

²² Криштопа С.І. Утвердження науково-матеріалістичних поглядів і уявлень на мету і смисл життя // Утвердження науково-матеріалістичного світогляду. К., 1977. С. 146.

Научный атеизм, опровергая религиозное обоснование морали, возвращает подлинную нравственность человеку, способствует проявлению духовной свободы, основанной на осознании социально-исторических требований, определяющих его деятельность. Научный атеизм ориентирует мировоззрение и нравственное сознание людей на ускорение прогресса во всех сферах нашей жизни: в экономике, культуре, быте не за счет каких-то мнимых сверхъестественных сил, а за счет собственных усилий миллионов трудящихся, их творческой активности и постоянного целенаправленного самосовершенствования. Это действие научного атеизма служит одним из факторов развития человека и поэтому выступает для него как ценность.

Научный атеизм очищает общечеловеческие нормы поведения от религиозного искажения, укрепляя тем самым общественную мораль и разумные межличностные отношения.

В процессе своего воспитательного воздействия научный атеизм возрождает и поднимает на высший уровень нравственную ответственность личности, освобождая человека от иллюзорного объекта ответственности. Тем самым научный атеизм стимулирует воспитание ответственности, определение ее меры перед реальным объектом – обществом. Утверждая новый и вместе с тем прекрасный нравственный идеал, он совершенствует поведение человека, помогает ему достигнуть нравственной зрелости.

Ценность научного атеизма проявляется и в идеологическом аспекте. С одной стороны, он разоблачает классовую сущность религиозных социальных концепций, показывает их реакционную роль в общественном развитии, с другой – пропагандирует и утверждает в системе ценностных ориентаций трудящихся научно обоснованные идеалы общества, личности. Тем самым научный атеизм способствует удовлетворению идеологических потребностей прогрессивных классов, что крайне необходимо в процессе революционно преобразующей деятельности народных масс.

Материалистическое понимание истории, на котором строит свои выводы научный атеизм, принципиально противоположно религиозному, ибо исключает из исторического процесса сверхъестественное. Тем самым атеизм наносит удар по провиденциализму, рассматривающему историю общества как проявление воли Бога во всех событиях и явлениях, во всех действиях людей. Провиденциализм категорически отрицает всякую причинность и связь в исторических событиях, сводит всё к предначертаниям свыше, отказываясь от поисков внутренней закономерности в истории. Такой подход к историческому процессу тормозит развитие вообще и социальное развитие в частности.

Научный атеизм, благодаря своему ценностному аспекту пробуждает творческий потенциал у человека, создает предпосылки для созидательной деятельности путем освобождения его от сковывающего влияния религии. Атеизм входит в число внутренних условий, обеспечивающих становление индивида как человека-творца, выступает одной из предпосылок формирования личности, способной свободно творить как собственную жизнь, так и условия для нее и для жизни других людей. В результате теория и практика атеизма способствуют удовлетворению обществен-

ной потребности в активной, творческой личности, стоящей на высоте требований общественного прогресса.

Атеизм является также одним из факторов осуществления преемственности в развитии духовной культуры. Этот вывод следует понимать диалектически. С одной стороны, массовое распространение атеизма, безусловно, означает прерывание или по крайней мере полную трансформацию старой, религиозной традиции в культуре. С другой стороны, атеизм содействует сохранению и дальнейшему развитию подлинных культурных ценностей, что обеспечивает диалектическое единство прерывности и непрерывности в культуре.

Научный атеизм, таким образом, является подлинной ценностью для личности и общества. Его возникновение связано с закономерной потребностью прогрессивных классов и социальных групп в преодолении влияния такой искаженной формы общественного сознания, как религия. Представляя собой результат общественного прогресса, атеизм в свою очередь способствовал ему, удовлетворяя посредством критики религиозных догматов ряд потребностей (в первую очередь мировоззренческих) передовых социальных сил. Интерпретируя проблемы, превратно истолкованные религиозным сознанием, используя для критики религиозных догматов положения научной теории, в частности достижения современного естествознания, атеизм утверждает такие мировоззренческие решения, которые доказывают свою высокую ценность для прогрессивных общественных сил, становятся важным средством их ориентации в мире, программой дальнейшей деятельности на пути прогрессивного развития общества.

Специфическая задача атеизма ныне в том и состоит, чтобы, опираясь на истинные элементы сознания верующего, содействовать укреплению в нем научных знаний, расширять сферу влияния подлинных духовных ценностей. Именно с помощью атеизма происходит ценностная переориентация верующих членов общества на объективно истинное знание. Важно при этом подчеркнуть, что атеизм способствует образованию не разрозненных духовных ценностей, а объединенных в стройную мировоззренческую систему. На первом месте в ней стоит сам человек, свободное развитие его сущностных сил и способностей.

Характерные для современной эпохи интеллектуализации духовной культуры усложнение ценностей, углубление их философского содержания ведут в конечном счете к объективной истине, поэтому аксиологическая функция атеизма совпадает с магистральным направлением культурного прогресса. Связано это с тем, что, будучи своеобразным способом видения мира, своего рода духовной призмой, в преломлении через которую воспринимается и оценивается все окружающее и сам человек, атеизм выполняет определенную регулятивную роль, поскольку идеалы, принципы, положения, интегрируемые научно-атеистическим мировоззрением, детерминируют поведение человека, ориентируют его на реальный, а не сверхъестественный мир, что способствует успешной практической деятельности.

© Пащенко В.А., 2010

АТЕИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ*

Наука, являясь «всеобщим духовным продуктом общественного развития»¹, как по своим целям, так и по интересам всегда была и остается феноменом, противоположным религиозной форме сознания. С возникновением и развитием науки человечество накапливало знания, которые играли всё большую роль в освоении окружающего мира. Изменяя характер и структуру производства, образ жизни и само восприятие мира человеком, наука, материализовавшись, создает качественно новую основу социального обновления человечества, обуславливает существенные сдвиги в характере ценностных ориентаций, мотивов и линий поведения личности. Прогресс науки, укрепляя господство человека над силами природы и общества, эмансипирует его от ошибочных мировоззренческих ориентаций, способствует сужению сферы религиозных верований, уменьшению степени убежденности верующих в правоте фантастической религиозной картины мира.

Однако взаимоотношения между наукой и религией не всегда являются прямолинейными и однозначными, как это может показаться на первый взгляд. В истории известно немало примеров, когда несовместимые религиозные представления и научные знания вступали в сложные, противоречивые отношения, то отрицая, то притягивая и даже дополняя друг друга. Не менее сложны эти отношения и в современную эпоху – эпоху научно-технической революции, когда под напором бурного развития науки религия, хотя в целом и сдает свои позиции, но подчас неожиданно может их укреплять не без помощи ссылок на научные знания. Более того, в лице некоторых своих представителей наука сама, вопреки заложенному в ней атеистическому потенциалу, и сегодня как бы поворачивается к религии, допуская сверхъестественное в форме вселенского разума, космического сознания, загадочных психических явлений и т.п. Отсутствие достаточной научной аргументации в объяснении явлений психокинеза, телепатии, будоражащие ум рассуждения об экстрасенсах и НЛО, сложности в решении глобальных проблем современности, утилитарно-техницистский дух нынешней эпохи подрывают веру многих людей в способность

* Публикуется в новой редакции по: Саух П.Ю. Атеистический потенциал научного знания // Культура – Религия – Атеизм / под ред. А. Колодного, Б. Лобовика. К., 1991. С. 170–190.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 49. С. 109.

науки решить эти вопросы и удовлетворить их духовные потребности. «Отсюда, – отмечает академик К.В. Фролов, – естественная реакция: обращение к религиозным нравственным доктринам, к проповеди любви, к гуманистическому содержанию большинства религиозных учений»², что проявляется не только в повышенном интересе к традиционным культам, но и в увлечении различного рода модернистскими религиями, в основе которых тем не менее лежит хотя и несколько обновленная, но в принципе все та же традиционная картина мира.

Наука и религиозная картина мира

Рассматривая взаимоотношения науки и религии, необходимо иметь в виду, что они отражают не интересы и свойства отдельных людей, а объективные потребности формирующейся общественно-исторической практики, вне которой не могут быть уяснены. Отмечая этот момент, К. Маркс писал: «... Фейербах не видит, что “религиозное чувство” само есть общественный продукт и что абстрактный индивид, подвергаемый им анализу, в действительности принадлежит к определенной общественной форме»³.

Познание человеком окружающего мира, по мнению К. Маркса, возникало и осуществлялось не из-за простой любознательности отдельных индивидов, а вследствие условий производства «второй природы», потребностей существования человеческого общества. Первые знания о мире, как и первые религиозные представления, были тесно связаны с практикой первобытного человека и отражали ее специфическую особенность – влияние сил природы, неспособность надежно им противостоять. На этой стадии культуры зачатки знаний о мире и религиозные представления существовали в слитном виде, отражая в совокупности различные потребности общества, развитие которых лишь впоследствии обусловило дифференциацию на самостоятельные формы общественного сознания. Материальная деятельность стимулировала накопление знаний об объективных свойствах предметов, используемых человеком в его взаимоотношениях с природой, открывала возможность совершенствовать способы добывания таких знаний. В дальнейшем познавательная функция всё больше обгоняла те непосредственные практические операции, в которых она изначально возникла, начала обособляться, а по мере совершенствования и специализации орудий, разделения труда и отделения умственного труда от физического наука выделялась в особую творческую деятельность по производству нового знания. Постепенно она вырабатывала всё более точные инструменты и мыслительные навыки, позволявшие проникать в скрытую сущность явлений и процессов окружающего мира.

Однако на ранних этапах истории человек, как известно, практически не мог противостоять различным экспансиям природы. Преодоление естественных стихий, как правило, осуществлялось только в воображении, поэтому сама практическая деятельность, в ходе и на основе которой зародились первобытные верования (магия, фетишизм др.), уже предполагала не только видимый и очеловеченный, но и некий внеприродный, сверхчувственный мир. В результате таинственное и загадочное ста-

² См.: За гранью науки – наука... // Наука и религия. 1988. № 12. С. 6.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 3.

новились «объяснимым», а незнание или неопределенность знания компенсировались определенностью веры. Подобные фантастические представления о причинах природных явлений, естественно, создавали только видимость ясности, но они помогали человеку преодолевать страх и неуверенность, обеспечивали успех его поведенческих решений в тех ситуациях, в которых, казалось бы, можно было ожидать от него полной беспомощности. Всё это накладывало отпечаток на эмоции и переживания человека и со временем в сочетании с действием социальных факторов привело к формированию в его сознании представлений о существовании особых сверхъестественных сил, связей, существ, а позже – духов, богов, стоящих по ту сторону явлений и зависимостей, уже освоенных, очеловеченных и контролируемых им.

Таким образом, возникшие религиозные верования как бы дополняли существовавшие реальные знания и выполняли регулятивную функцию, укрепляя, упорядочивая как внешнее поведение человека, так и его внутренний мир. В дальнейшем, когда в обществе появилось имущественное расслоение, возникли социальные антагонизмы и государство, эта функция приобрела ярко выраженный идеологический характер. Выделилась особая категория людей, которые разрабатывали социально-нравственные и мировоззренческие доктрины, санкционировавшие авторитетом Бога существовавшую структуру общества. Церковные организации так или иначе вступали в союз с политическими институтами, а служители культа обретали духовную монополию в обществе, в том числе право контролировать научные исследования.

Наука уже в начале своего существования давала впечатляющие результаты в познании мира и самого человека. Отделившись от религии, она стремилась не только к тому, чтобы ответить на вопрос, как лучше решить ту или иную конкретную прикладную задачу, например разделить на равные части земельные участки, провести туннель или построить пирамиду, но и к тому, чтобы постичь устройство всей природы, рациональным путем понять и объяснить ее во всей целостности, т.е. выйти на мировоззренческий уровень. При этом характерной особенностью науки древних цивилизаций была ее преимущественная ориентация на человека. Главные свои задачи наука видела в том, чтобы помочь человеку уяснить «Логос» природы, частью которой он сам является, раздвинуть границы его мировоззрения, вооружить его знаниями о связи космоса и микрокосма, научить его понятийному аппарату, адекватно отражающему диалектическую текучесть и изменчивость действительных процессов. Доказывая, что природа подчинена своим законам, что она познаваема и не зависит ни от каких сверхъестественных сил, ученые и философы-материалисты Древнего Египта и Вавилона, Индии и Китая, Древней Греции и Рима противопоставляли религиозной вере силу человеческого знания, религиозным концепциям сотворения мира богами – материалистическое объяснение, которое, хотя и превзойдено сегодня научным познанием, представляет собой как бы первую матрицу современной научной картины мира.

В древние времена восхождение человека по пути познания было нелегким, а порой и драматическим. Религиозные представления мешали людям познавать тайны окружающего мира. Борьба разума и религиозной веры в еще большей степени обострилась с углублением классовых противоречий, возникновением крупных рабовладельческих империй и городов. В то время возникли монотеистические религии, идеи которых в руках господствовавших классов становились могучим орудием соци-

ального и духовного подавления трудящихся, превращались в основное препятствие на пути научного прогресса. Эти религии резко усилили идею жесткой зависимости человека от Бога, подчеркивали огромную дистанцию между земным и небесным, невозможность рационального познания божества. Если боги древних религий казались во всем целиком подобными людям, то христианство, например, крайне абстрагирует представление о сверхъестественных силах, хотя и исходит из учения о Христе как о Богочеловеке, из возможности посмертного перехода его последователей в потусторонний мир. Обращаясь к непостижимым объектам, созданным фантазией зависимого и несвободного человека, монотеистические культы вырабатывали свою мифологизированную, основанную на мировоззренческом дуализме картину мира.

Разумеется, представленную единобожными религиями картину мира нельзя считать совсем беспочвенной. Любая религия вынуждена ориентироваться на опыт человечества, фиксировать его в своем вероучении. И в Библии, и в Коране, и в других богодуховных книгах отражен определенный этап в развитии человечества, его истории и культуры. Неслучайно зафиксированная в различных монотеистических религиях концепция мира в своих мировоззренческих основаниях в целом одинакова. Например, дуализм естественного и сверхъестественного, геоцентризм, антропоцентризм, деление мира на сферы присущи христианству, исламу и иудаизму. Общими для них являются также основные элементы этой картины мира: творение мира Богом из ничего, создание человека, грядущий конец мира и др. Такая общность – закономерный результат отражения действительности религиозным сознанием на определенном этапе ее постижения. Однако эти исторически преходящие представления о мире были возведены религиозными апологетами в ранг божественного откровения, раз и навсегда данной истины.

Этот застывший в религии уровень представлений стал определять границы человеческой самостоятельности и свободы в познании окружающей действительности. Какие-либо новые суждения о природе и человеке должны были укладываться в рамки сконструированной теологами на основе синтеза религиозных идей, элементов античной философии, космологических и естественно-научных представлений концепции мира. В этом выражается сущность мировоззренческого авторитаризма религии: новое принимается религией только тогда, когда оно вписывается в ее картину мира. А поскольку развитие науки, обусловленное объективными социальными потребностями, не совпадало с интересами Церкви, это постоянно вело к конфликту с религиозным миропониманием. Неслучайно извечной задачей защитников любой религии всегда была проблема мировоззренческого фильтра и даже заслона новым научным знаниям.

Наибольший пресс со стороны теологии научные знания испытывали в эпоху Средневековья, когда религиозная догма, выступавшая в качестве высшей идеологической санкции феодального строя, жестко сверяла жизнь общества с канонами Церкви. За малейшие отклонения от истин Священного Писания следовало наказание, вплоть до смертной казни. Церковь делала всё возможное, чтобы подавить всякие проблески свободомыслия, однако безраздельного господства религии при этом не было, а определяющий вектор истории не всегда был связан с Церковью. Достаточно вспомнить в этой связи о зарождении гелиоцентрической картины

мира, попытках восстановить античную культуру и доказать природную, естественную устремленность человека к истине.

Абсолютное господство религии в общественном и индивидуальном сознании неизбежно разрушалось по мере того, как реальное знание о мире становилось всё более значимой частью данного сознания. Особенно ярко это проявилось в эпоху Возрождения, обусловившего радикальный перелом в состоянии религии и ее взаимоотношении с наукой. Конфронтация веры и знания в тот период была вызвана прежде всего глубокими изменениями в социальном бытии, формированием капиталистической общественно-экономической формации, нуждавшейся в резком ускорении развития наук о природе. Борьба между развивавшимся естествознанием и христианской ортодоксией стала одной из характернейших особенностей духовной ситуации того времени. Однако тогда же во всем сказывалась регулятивная роль «средневековой картины мира, отличавшейся своеобразной монистичностью и органичностью»⁴.

Только производственно-техническое, естественно-научное мышление конца XVI – начала XVIII в. сформировало совершенно другой образ природы – механистическую картину мира. Гелиоцентрическая система Н. Коперника, выдающиеся открытия в физике Э. Торричелли и Б. Паскаля, ньютоновские законы механического движения и всемирного тяготения, философские системы Ф. Бэкона и Р. Декарта ознаменовали начало революции в естествознании, о которой Ф. Энгельс писал, что «...это был величайший прогрессивный переворот из всех пережитых до того времени человечеством... И исследование природы совершалось тогда в обстановке всеобщей революции, будучи само насквозь революционно: ведь оно должно было еще завоевать себе право на существование»⁵. Развитие культуры той эпохи подвело к мировоззренческому осознанию нового взгляда на природу, который возник на основе данных науки. С помощью этих данных было аргументировано понимание природы как всеохватывающей материальной системы, как естественного состояния мира, который противостоит всему неестественному и сверхъестественному⁶.

XVIII в. внес существенные коррективы в складывавшуюся научную картину мира, способствовал дальнейшему развитию механистического миропонимания. Труды И. Ньютона и И. Кеплера позволили более точно и детально описать строение Солнечной системы и движение ее тел, благодаря чему стало возможно точнейшим образом определить будущие положения светил (в частности, солнечные и лунные затмения). И. Кант, а затем П. Лаплас сформулировали гипотезу о возникновении Солнца и планет из вращающегося газового облака в силу действия в нем механических процессов и гравитационных сил. Принципы механицизма, примененные к атомистике древних мыслителей тем же И. Ньютоном, а затем М.В. Ломоносовым, позволили заложить основы теории газов, теории теплоты. Положение о неуничтожимости материи, которое прежде высказывалось в крайне общей, неопределенной форме, было

⁴ Дышлевый П.С., Яценко Л.В. Научная картина мира и мир культуры // Научная картина мира: логико-гносеологический аспект. К., 1983. С. 36.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 346–347.

⁶ Крымский С.Б. Наука в контексте культуры // Философская думка. 1986. № 1. С. 20.

выражено в законе сохранения вещества и движения; физика обнаружила и изучала факты взаимопревращения одних видов энергии в другие. Эти открытия положили начало технической революции, связанной с созданием паровой машины, электрической дуги, лампочки накаливания и т.д., что повлекло за собой кардинальные изменения во всем строе науки, характере ее взаимосвязей с другими социальными явлениями.

Каждое из упомянутых открытий, объясняя объективные закономерные связи, протекающие без какого-либо сверхъестественного вмешательства в процессы природы, было направлено против ее религиозной интерпретации, содержало в себе своеобразный атеистический заряд. Однако в целом (и прежде всего в мировоззренческом плане) «наука всё еще глубоко увязает в теологии. Она повсюду ищет и находит в качестве последней причины толчок извне, необъяснимый из самой природы»⁷.

Лишь развитие естествознания в XIX в. предоставило обширный материал для построения материалистического миропонимания, принципиально отличного от миропонимания механистического типа. Это были открытия, которые, с одной стороны, выявляли несводимость к механицизму различных процессов природы и свидетельствовали о качественном многообразии мира, а с другой – указывали на объективные взаимосвязи и принципы развития в природе. Закон сохранения энергии (эквивалентности механической работы и тепла), впервые сформулированный немецким естествоиспытателем Юлиусом Робертом Майером в 1842 г., был обобщающим результатом научных наработок, позволил понять с единой материалистической точки зрения факты взаимного превращения механической работы и тепла, химических процессов в электричество, электричества – в тепло и свет. Еще более тяжелый удар по механицизму нанесла разработанная Джеймсом Клерком Максвеллом теория электромагнитного поля (уравнения Максвелла), которая объясняла многие электрические, магнитные и оптические явления, необъяснимые в пределах механистической картины мира.

Открытие в 1896 г. электрона и выявление сложности атома позволили постепенно заменять механистическую картину мира электродинамической, которая была обогащена бурным развитием прежде всего химии и биологии (исследования Д. Дальтона, Д.И. Менделеева, А.М. Бутлерова, Ч. Дарвина, Г. Менделя и др.). В частности, гениальное открытие Д.И. Менделеева – периодический закон, раскрывший упорядоченность изменения свойств химических элементов и их соединений с возрастанием атомного веса, – указывало на глубокое внутреннее единство атомов химических элементов и одновременно показывало сам естественный механизм образования качественно разнородных веществ, т.е. опровергало религиозную версию об их сверхъестественном происхождении. Эволюционная теория органического мира, созданная Ж.Б. Ламарком и Ч. Дарвином, в свою очередь нанесла сильнейший удар по религиозным представлениям о природе, доказав, что весь органический мир, растения и животные, а следовательно, и сам человек, являются продуктом длительного развития, имеющим причинный, а не целевой характер. На основе этих успехов в области физики, химии, биологии создавалась качественно новая техника, которая вооружила человека способностью более глубоко по-

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 349.

знавать и преобразовывать мир. Участвуя в формировании научной картины мира, внося в процесс ее обоснования и развития огромный вклад, естествознание и упорядоченные им данные активно подрывали устои религиозно-идеалистического миропонимания.

Всё же подлинно научная картина мира и в XIX в. прослеживалась в естествознании лишь в общих чертах. Никто из ученых-естественников не поднялся в то время до широкого охвата всей картины мироздания с единой философско-материалистической, атеистической точки зрения. Каждый стремился продвинуть вперед фронт науки в конкретных областях. Для сведения локальных (электродинамического, химического, биологического) представлений о мире в единое целое необходим был метод, который позволил бы обобщить материал естественных и общественных наук. Таким методом стал диалектико-материалистический метод К. Маркса и Ф. Энгельса, применение которого к науке позволило уловить и обозначить те закономерности природы и общества, которые до того проступали сквозь хаос фактов. Появление этого метода означало, что последовательно материалистическое, атеистическое миропонимание получило достаточную базу, которая, естественно, с течением времени должна развиваться и углубляться. Это дало основание Ф. Энгельсу заявить во введении к английскому изданию 1892 г. своей работы «Развитие социализма от утопии к науке»: «В настоящее... время наше представление о развитии Вселенной совершенно не оставляет места ни для творца, ни для вседержителя»⁸.

Многие выдающиеся достижения науки XX в. еще больше расшатали основы религиозной картины мира. В результате открытий, сделанных в области неорганической и живой природы, достижений в области общественных наук, диалектичность мироздания стала очевидной. Возникновение квантовой теории, появление специальной, а затем и общей теории относительности намного углубили понимание природы, ввели человека в мир не известных ему ранее реальностей. Это сделало квантово-релятивистскую картину природы, обогащенную революционными преобразованиями в астрономии, биологии и других науках, ядром научной картины мира, которая раскрыла глубокую взаимосвязь материи и форм ее существования, дала конкретное естественно-научное обоснование коренным положениям диалектического материализма о материи, движении, пространстве и времени.

Наряду с этим применение новейших теорий физики в сфере астрономии привело к фундаментальным открытиям. Было обнаружено качественное многообразие типов звезд, галактик, открыты квазары и пульсары. Эти и многие другие открытия показали, что при всем качественном многообразии макро- и микромира имеются общие законы их развития, являющиеся существенным доказательством единства всех форм движения материи. В астрономии полностью победила идея самодвижения и саморазвития материи, объясняющая сингулярность нашей Метагалактики и подтверждающая философский принцип материального единства мира.

Большое значение имели достижения биологической науки. Например, молекулярная генетика, определив физико-химический состав, биологическую специфику

⁸ Там же. Т. 22. С. 303.

наследственных молекул, раскрыла молекулярные основы наследственности. Таким образом, была объяснена тайна воспроизводства живых организмов. Синтез дарвинизма с генетикой привел к целостному представлению эволюционной картины мира, в которой присутствуют только естественные факторы. Современной биологической науке удалось преодолеть организмоцентричное понимание эволюционного процесса, что позволило выйти за пределы вида и рассматривать эволюцию биосферы в целом. Объяснение на этой основе целесообразности, изменчивости в живой природе исключает все религиозно-идеалистические построения относительно божественного участия в формировании новых видов растительного и животного мира.

В результате экспериментального и теоретического исследования тайн материи, проникновения в скрытый мир первопричины макроскопических явлений наука начала порождать принципиально новые, невиданные ранее средства производства и новую технику, превосходящие самую смелую человеческую фантазию (принципиально новые генераторы энергии, компьютерную и ракетную технику и др.). Появились новые условия, в которых человеку дана возможность совершенствовать не только свои силы, необходимые для подчинения природы, но и способность познавать самого себя, свое место в обществе, свою объективную общественно-природную обусловленность и роль. Важное место в этих процессах занимают общественные науки, достижения которых становятся прочным фундаментом формирования мировоззрения, образа мыслей, ценностных ориентаций, отношения личности к духовной жизни общества. Эти науки накопили богатейший багаж знаний, без усвоения которого человек был бы не в состоянии разобраться в вопросах развития общества, стать сознательным участником исторического процесса.

Однако все эти достижения науки XX в., как известно, не вели автоматически к кризису религии. Объясняется это прежде всего тем, что несовместимость научных и религиозных представлений о мире сама по себе подлинную суть конфликта между наукой и религией не объясняет. Глубинный срез религиозно-научных взаимоотношений лежит в плоскости не знания или невежества, а культуры и социальной системы общества, где религия и наука удовлетворяют специфические общественные потребности и осуществляют особые социальные функции.

Религия сохраняет влияние на людей не потому, что сообщает истинное знание, а потому, что соответствует мироощущению определенных социальных сил и в обобщенной теоретической форме выражает их интересы, поэтому опасность для религии всегда представлял не естественно-научный смысл того или иного открытия или закона, а то мировоззренческое, идеологическое содержание, которое из него неизбежно вытекает. Кроме того, необходимо учитывать, что Церковь никогда не ограничивалась буквальным прочтением Священных книг, простым повторением их содержания. Ее мировоззренческий авторитаризм выражается, как отмечалось, в утверждении особой богословской картины мира, которая на протяжении веков модернизировалась и подгонялась под новые представления о природе, обществе и человеке.

Наконец, характер религиозно-научных взаимоотношений нельзя понять до конца, не учитывая теневой стороны развития науки. Основной, доминирующей, хотя и не всегда осознанной целью ее деятельности начиная с эпохи Возрождения стало постоянное и систематическое обновление технической базы матери-

ального производства – разработка общетеоретических и специальных знаний для создания технических инноваций. По мере углубления технизации наука теряла свою первозданную личностную ориентацию. Задачи духовного обогащения человека, развития его интеллектуального и нравственного потенциала, гуманизации условий существования и т.п. уходили на задний план. Это обстоятельство выступило лейтмотивом в полифоническом строе науки, определило ее утилитарно-технический дух, породило антисциентистские умонастроения и благоприятную почву для расцвета различных религиозно-мистических представлений.

Реальное воздействие данных науки на представления людей зависит от того, в какой мере эти данные из суммы обезличенных высказываний о внешнем мире становятся компонентом мировоззрения. Однако это определяется не столько полнотой и совершенством научных знаний, сколько реальными условиями, в которых живет человек. Более того, признание неоспоримой практической эффективности науки еще не означает принятия ее в качестве доминирующего элемента мироощущения человека. Его взгляд на мир и жизненная позиция автоматически не определяются внешним воздействием. Они – результат внутренних поисков, раздумий, усвоения различных элементов культуры.

Одного знания закономерностей окружающего мира недостаточно для ответа на вопросы о смысле жизни, нормах и критериях поведения человека, его ценностных ориентациях и жизненных идеалах. К тому же следует учитывать, что потребность людей в усвоении научных данных в качестве основы мировоззрения и потребность общества в развитии наук не всегда совпадают. Общество может культивировать в массовом сознании иллюзорные мифологические представления и в то же время поощрять развитие конкретных наук. Такая ситуация характерна, например, для современных буржуазных стран. В условиях советского общества под воздействием социальной практики и науки шел процесс (хотя и не всегда однозначный) постепенного размытия религиозного миропонимания. При этом в комплексе религиозных представлений весьма уязвимой оказывалась как раз концепция понимания мира. Как показывали результаты социологических исследований, многие верующие люди не признавали бессмертия души, существования загробной жизни в раю или в аду и т.д.⁹, что свидетельствует о неприятии ими религиозной картины мира в ее ортодоксальном виде.

Довольно скептически относится современный верующий и к способности религии объяснить природные и общественные явления. По данным В.А. Сапрыкина, только 22,3% городских верующих из числа опрошенных ставили религию выше науки¹⁰. Согласно исследованиям, проведенным среди молодых верующих Ровенской области, около 80% опрошенных живо интересуются современными научными достижениями и открытиями, стремятся к научному познанию мира, и лишь 20% их отвергают истинность научного познания, признают только религиозное миропонимание¹¹.

⁹ Утвердження науково-матеріалістичного світогляду. К., 1977. С. 76–78.

¹⁰ Сапрыкин В.А. Верующие в современном городе // Наука и религия. 1987. № 2. С. 7.

¹¹ Материалы конкретно-социологических исследований кафедры философии Украинского института инженеров водного хозяйства. Т. 1. К., 1989. С. 8–9.

Безусловно, эта общая закономерность вытеснения религиозной картины мира в советских условиях проявлялась не без противоречий. Она пробивала себе дорогу сквозь факторы и обстоятельства, которые могли тормозить и искажать ее конкретные проявления. К таким факторам, в частности, относилось ослабление социальных связей личности, нарушение норм социалистического общежития, инерция и консервативность бытовых традиций и многое другое. Так, под влиянием застойных процессов 70–80-х гг. начала исчезать привлекательность социалистических социально-нравственных идеалов, что незамедлительно вызвало рост мировоззренческого индифферентизма, скептицизма, появление богоискательских тенденций в искусстве и литературе, оживление нетрадиционной религиозности, для которой стало характерным не только причудливое переплетение научных представлений с мистикой, но и использование самой науки для обоснования религиозного миропонимания.

Атеистическое значение современных научных знаний

Выдающиеся открытия второй половины XX в. значительно углубили понимание природы многих уже известных науке явлений, обогатили и расширили миропонимание людей в целом. Создававшаяся в то время наукой картина мира давала новые, более глубокие естественно-научные и гуманитарные обоснования основополагающим принципам диалектического материализма, лежащим в основе научного мировоззрения. Современные науки убедительно доказывают, что разнообразные изменения, происходящие на любой ступени организации материи, – это результат противоречий, внутренне ей присущих. Религиозная идея о внешнем сверхъестественном источнике мировых изменений не находит подтверждения ни в одном явлении ни природы, ни общества. Какие бы формы движения материи ни рассматривала наука, она всегда устанавливает, что в них действует не устремление к какой-то заданной цели, а причинная связь.

Естественным фактором, упорядочивающим и направляющим всё в мире, являются объективные законы. Фиксируя связь между вещами и явлениями природы, общества, мышления и существуя в силу их внутренней природы, они действуют устойчиво и повторяющимся образом. В этом проявляется организующее начало активности материи. Не вследствие разумности, божественной предопределенности, а в силу причинности и закономерности формируется та картина упорядоченности мироздания, которая иногда удивляет человека (расположение планетных орбит в Солнечной системе, электронов в атомной оболочке, физико-химических реакций в процессах живой клетки и др.).

Современные научные знания подтверждают нерушимость важнейшего материалистического принципа несотворимости и неуничтожимости материи. А если наука и прибегает в объяснении мира к таким понятиям, как, например, «начало Вселенной», «нулевой момент времени», «возраст Вселенной» и т.п., то это свидетельствует не о причастности к началу мира некоей нематериальной, сверхъестественной творческой силы, а о попытке объяснить некогда происходивший материальный процесс на уровне существующих знаний. В данном случае имеет место исторически возникший значительный, но временный предел человеческого познания, ведь нау-

ка всегда функционирует и развивается в определенном социальном и культурном контексте. «Мы можем познавать, – писал Ф. Энгельс, – только при данных нашей эпохой условиях и лишь настолько, насколько эти условия позволяют»¹².

Развитие научного знания всегда представляет собой смену одного, менее полного и глубокого объективно истинного знания другим, более полным и глубоким объективно истинным знанием, что показывает беспочвенность абсолютизации того или иного уровня полученных научных знаний и несостоятельность попыток религиозных теоретиков представить данные науки об определенном уровне строения материи как показатель наличия первично исходных праобъектов, созданных рукою Творца.

Особенно большим мировоззренчески-атеистическим потенциалом обладают физические, химические, биологические знания, которые в последние годы не только значительно углубили понимание природы уже известных явлений, но и ввели человека в мир новых реальностей. Под их влиянием образуется существенно новая сфера обитания человека, связанная с новым поколением машин, искусственных материалов и веществ. Созданные с заранее заданными свойствами, они предполагают глубокое проникновение в природные закономерности, применение сложнейших технологий.

Чрезвычайно высоким является престиж такой науки, как физика. Трудно назвать область естественных наук или отрасль производства, где бы дальнейший прогресс не зависел от ее успехов. На современном этапе развития этой науки, как полагают ученые, можно ожидать открытия принципиально новых явлений и свойств материи, которые значительно изменят существующую научную модель мира. Прежде всего это открытия в области ядерной физики, физики твердого тела, квантовой электроники и т.д., которые не только ведут к углублению идеи бесконечности и безграничности материи, неисчерпаемого богатства ее форм, но и убедительно опровергают креационистскую модель возникновения мира. Так, на основании теоретических достижений физики осуществлена реакция ядерного синтеза, положившая начало новому направлению в технике. Продолжаются поиски путей управления термоядерной реакцией, которая позволит получить возможность использовать огромные запасы ядерной энергии легких элементов прямым путем, а не косвенно – через радиацию Солнца. Советские ученые, решая эту сложнейшую задачу, получили на установке «Токамак-10» высокотемпературную плазму, которая в течение определенного времени поддерживается магнитным полем. Это открыло возможности для опытно-конструкторского освоения термоядерных реакторов, которые могут обеспечить человечество энергией на много миллионов лет.

Появление сложнейших астрофизических приборов позволило проникнуть вглубь космических видов материи, дало возможность еще более аргументированно доказать постоянное развитие и эволюцию мегамира. Современные ученые зафиксировали процесс образования космических тел, который продолжается и сейчас. В частности, академик В.А. Амбарцумян открыл так называемые звездные ассоциации и доказал их молодость, что опровергает известное библейское утверждение о сотворении мира Богом. Не статичный, заверченный, неизменный, с закончен-

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 556.

ным иерархическим порядком космос, а эволюционирующая, расширяющаяся, взрывающаяся Вселенная – таким сегодня представляет универсум астрономия.

Источником непрерывных изменений в космосе является процесс самодвижения материальных объектов в результате действия внутри них выступающих в единстве противоположных сил и процессов, что свидетельствует о подчинении эволюции космических тел естественным законам природы. Многочисленные данные современной астрономии показывают, что при всем качественном многообразии поколений космических систем имеются общие естественные законы их эволюции как материальных образований, проявляющиеся на мега-, макро- и микроуровнях. Это доказывает материальное единство космической материи. Открытие же новых космических объектов (пульсаров, квазаров), которые имеют весьма парадоксальные свойства и сложную структуру, а также обнаружение черных дыр, или так называемого гравитационного коллапса, хотя и вызывает определенное оживление среди некоторой части теологов в силу их выхода за пределы общепринятых принципов и представлений, свидетельствует лишь о том, что нет границ в научном познании многогранной и бесконечной Вселенной. Современные достижения в физике и астрономии сопровождаются коренной ломкой прежних представлений и заменой их новыми, ведут к углублению идеи бесконечности и безграничности материи, неисчерпаемого богатства ее форм и имеют исключительное атеистическое значение.

Всё глубже и шире воздействуют на различные сферы жизни общества биологические знания. Активное участие их в решении глобальных проблем современности и важнейших социальных задач способствует гуманизации биологии, ее движению к гуманитарным наукам. На этой основе быстро возрастает атеистический потенциал биологии, ее вклад в обогащение научной картины мира. Мировоззренческая и практическая значимость этой науки выражается и в формировании целой ветви наук, изучающих живое на молекулярном уровне, среди которых особенно велика роль молекулярной генетики. Многие стороны жизни (источник упорядоченности, организованности в процессах жизнедеятельности, наследственность и др.) стали объяснимыми благодаря прежде всего этой науке. Сравнительно недавно были расшифрованы принципы строения основного вещества наследственности – знаменитой двойной спирали ДНК, а ученые уже научились перекраивать ДНК по своему усмотрению, манипулировать ее главными элементами – генами, получая искусственные, или, как принято говорить, рекомбинантные, генетические молекулы. Появилась возможность моделировать наследственный аппарат не только растений, но и животных, создавать микроорганизмы, обладающие рекордной продуктивностью (например, продуценты антибиотиков или кормового белка), в растениеводстве – получать принципиально новые гибриды с высокой урожайностью и максимальной устойчивостью к неблагоприятным факторам среды.

Доказав возможность искусственного синтеза человеком наиболее простых белковых систем (элементов живого организма), современная биологическая наука полностью исключила факт существования и функционирования каких-то особых жизненных факторов, жизненной силы, с помощью которых богословы пытаются лишить «мертвую» материю способности к самодвижению и представить возникновение жизни и ее эволюцию как результат Божественного творения. Данные

о живой природе, полученные путем экспериментального изучения огромного фактического материала, внедрения в биологию методов физики, химии, математики, разработки новых методов исследования и принципов теоретической интерпретации, позволяют значительно конкретнее, чем раньше, представить механизм зарождения живой материи из хаоса, которым была миллиарды лет назад Вселенная.

На основе этих данных создается комплексная научная модель живого как материальной системы, которая обладает сформировавшейся в ходе эволюции способностью к самоорганизации, к переработке наследственной информации, ведущей к возрастанию организованности структур системы. Регулятивная способность оказывается свойством, возникающим в самой материи, а живое выступает как саморегулирующая, накапливающая наследственную информацию материальная система, способная к прогрессивному развитию без каких-либо надматериальных факторов. «Характерным примером здесь может служить, – писал академик А. Мигдал, – возникновение такой сложнейшей структуры, как двойная спираль ДНК. Когда температура вещества была еще достаточно высокой, стали образовываться отдельные молекулы. Затем, по мере охлаждения, молекулы стали собираться в нити, что было невозможно при более высокой температуре. В конце концов молекулы собираются в строго определенном порядке: звено нити с “неправильной” молекулой имеет меньшую энергию и будет разрушено тепловыми ударами. Так будет происходить до тех пор, пока не получится “правильная нить”. Энергия “разлипания” нитей в двойной спирали в несколько раз меньше, чем энергия разрыва одной нити, поэтому при дальнейшем охлаждении нити начнут свиваться в двойную спираль с “правильным” расположением молекул. Достаточно, чтобы возникли сложные молекулы, – и двойная спираль образуется сама собой»¹³.

Большое атеистическое значение приобретают выводы из анализа психических явлений. Механизм и основные закономерности высшей нервной деятельности были раскрыты еще в начале XX в. выдающимися русскими физиологами И.М. Сеченовым и И.П. Павловым. Обосновав диалектико-материалистический взгляд на сознание как свойство высокоорганизованной материи, их учение нанесло неотразимый удар по религии, в частности по важнейшему религиозному догмату о нетленной бессмертной душе, якобы одушевляющей тело и распоряжающейся всей духовно-нравственной жизнью человека. Современные достижения физиологии, медицины, кибернетики позволяют не только проникать в сущность разумной психической деятельности, но и моделировать отдельные ее наиболее важные процессы. С помощью кибернетики, изучающей процессы управления в сложных динамических системах, удалось понять многие физиологические процессы человеческого мозга – сложнейшей кибернетической системы, состоящей более чем из 14 млрд нейронов (нервных клеток). На этой основе был сконструирован механический мозг – смоделирован сложный процесс умственной деятельности человека. И хотя компьютер всегда будет оставаться машиной, т.е. не сможет мыслить в буквальном значении этого слова, всё же его создание не только расши-

¹³ Мигдал А. Кто спасет нас, если мы сами стали на край пропасти? // Наука и религия. 1987. № 6. С. 51.

ряет познавательные возможности человека, но и опровергает свойственную религии дихотомию – абсолютную разницу между творцом и его творением.

Характерной особенностью современной науки в целом, определяющей в значительной мере ее атеистический потенциал, является возникновение в ней признаков новой целевой ориентации производимых знаний. Несмотря на господствующую еще в науке технизацию, сегодня появляется всё больше признаков начавшегося фронтального поворота научных знаний к человеку. Личностная ориентация науки постепенно становится ее характерной чертой.

Наряду с бурным развитием фундаментальных наук, питающим посредством техники нужды материального производства, наращивают темпы развития гуманитарные науки, которые потеряли свой царственный престиж в доиндустриальный период. Повышается их роль и значение в формировании миропонимания. Дифференциация и интеграция современного научного знания, представляющие две противоположные и взаимосвязанные стороны единого процесса развития науки, все более детерминируют превращение естественных и гуманитарных наук в целостную систему знаний. Образуется естественная, обусловленная природой вещей «непрерывная цепь от физики и химии через биологию и астрономию к социальным наукам, цепь, которая ни в одном месте не может быть разорвана, разве лишь по произволу»¹⁴.

Отчуждение человековедения от естествознания, начавшееся в эпоху первой индустриальной революции, было, очевидно, явлением временным, хотя и исторически неизбежным. Естествознание было вынуждено «довершить обезчеловечивание человеческих отношений», но оно же, ворвавшись в человеческую жизнь посредством техники, преобразовало ее и тем самым «подготовило человеческую эмансипацию». К. Маркс видел в этом движущееся противоречие, которое должно неизбежно разрешиться тем, что «впоследствии естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет одна наука»¹⁵.

И это закономерно, поскольку познание природы не может быть целостным, достаточно глубоким и адекватным, если из нее устраняется и ей противопоставляется существеннейшее качество развитой материи, если мертвая материя анализируется сама по себе, а не как сфера преджизни, «редразума. Развитая структура науки должна, очевидно, отражать структуру уровней организации материи в генетической и логической взаимосвязях. Разумная жизнь является воплощением эволюции материи. Более высокий уровень организации материи содержит в себе в, так сказать, снятом виде предшествующие уровни и служит ключом к постижению низших уровней. Ноосфера закономерно должна, как писал В.И. Вернадский, превратиться в общую проблему всех наук. Цивилизация «"культурного человечества", являясь формой организации новой геологической силы, всеми своими корнями связана с биосферой, без которой она немыслима»¹⁶.

¹⁴ Планк М. Единство физической картины мира. М., 1966. С. 183.

¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 595–596.

¹⁶ Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление: размышления натуралиста. М., 1977. Кн. 2. С. 31–33.

Интегральный характер приобретают не только внутренние, но и внешние связи современных наук. Если технизированная наука нередко отчуждена от самих непосредственных производителей, то в настоящее время намечается обратная тенденция: научные знания всё в большей степени воплощаются не только в предметных, но и в личностных элементах производительных сил. Интеллектуальное развитие совокупной рабочей силы общества выдвигается на первый план как фактор, определяющий технологический, экономический и социальный прогресс. Становится очевидным, что даже с точки зрения экономической эффективности личностное воплощение науки более существенно, чем техническое.

Таким образом, постепенно созревают благоприятные условия для разрушения той платформы религии, которая была тесно связана с, образно говоря, мировоззренческой ограниченностью технически ориентированной науки. Человечески ориентированная наука отвоевывает у религии то жизненное пространство, которое не могло быть заполнено наукой вчерашнего дня, несмотря ни на какие ее достижения и успехи. В свою очередь, формирующийся единый целостный организм, или континуум науки, ведет к тому, что религии противостоят не отдельные разрозненные естественные и гуманитарные науки, а цельная, глубоко взаимосвязанная гуманоцентристская система знаний. Она будет наносить по религиозному миропониманию не локальные удары, а разрушать всю его совокупность представлений о Вселенной, жизни, человеке, разуме и обществе.

Многовековая история развития наук о природе и обществе подтверждает постоянство и неразрывность их связи с материализмом и атеизмом. И связь эта закономерна: и наука, и материализм отражают мир таким, каков он есть в действительности, не оставляя в нем места каким-либо сверхъестественным силам. Совпадают и их главные цели – освобождение человека от всех форм социального и духовного гнета, всестороннее и гармоничное развитие его высших социальных потребностей и духовно-нравственных начал.

Расширяя и углубляя знания человека, устраняя его зависимость от стихийных сил природы, наука остается одним из важных факторов преодоления религии. Результаты социологических исследований уровня и характера религиозности населения, проведенные в 60–80-х гг. XX в. в ряде республик и областей Советского Союза, показали, что под воздействием научно-технического прогресса постоянно уменьшалось влияние религии на различные слои и группы населения, значительная часть которого, особенно молодежь, разделяет атеистические убеждения.

Социологические исследования показали также, что в ценностных ориентациях верующих, прежде всего в сфере трудовой деятельности, происходят существенные сдвиги, обусловленные ростом их общеобразовательного и культурного уровня. Под влиянием научно-технического прогресса, во-первых, сужается диапазон явлений окружающей действительности, которые воспринимаются и оцениваются верующими в мистическом ореоле таинственности и сверхъестественности. Во-вторых, происходит деформация религиозных представлений. При этом, как упоминалось, наиболее уязвимыми оказываются религиозные взгляды на окружающую природу, происхождение и развитие Земли и т.п., которые всё более интенсивно вытесняются из сознания верующих научными и стихийно-материалистическими

взглядами. В-третьих, существенно меняется повседневное поведение верующего человека. Мотивация его поступков, базирующаяся на религиозной вере, отступает на второй план перед мотивацией поведения, основанного на реальном жизненном опыте, где достовернее оказываются принципы научного миропонимания. Растет доля образованных верующих, в орбиту их размышлений включается всё больший круг разного рода философских, нравственных и эстетических проблем. Повышается внимание к фундаментальным мировоззренческим вопросам.

Изучение общественного мнения, проведенное в 1988 г. в Москве, подтвердило известную тенденцию: чем выше уровень образования, тем слабее религиозность, особенно в ее упрощенных проявлениях. Данные исследования свидетельствовали о том, что наименьшей религиозностью отличается прежде всего научно-техническая интеллигенция¹⁷. Доминантами мировоззрения большинства советских людей становились научное миропонимание, осознание личностью собственной сущности и особенностей жизнедеятельности в единстве с социальными и природными условиями функционирования общества, исключающие веру в сверхъестественные силы. При этом, как показывали результаты социологических исследований в различных регионах СССР, при всей сложности и противоречивости религиозной ситуации в стране имеют место устойчивая тенденция формирования научно-материалистического миропонимания и готовность к активным действиям на его основе у значительной части населения. Безрелигиозная и атеистическая ориентация стала одним из определяющих факторов общественного сознания, что обуславливает в целом сужение религиозного воздействия на духовные процессы общества.

Всё это, однако, не означает, что в нашей стране формирование научно-материалистического мировоззрения происходило автоматически, стихийно. Жизнь убеждала, что оно не складывалось в сознании людей без специальной образовательной деятельности, всесторонне раскрывающей и обосновывающей материалистические, атеистические идеи о мире и человеке. Для того чтобы сделать эти идеи достоянием всех, была осуществлена широкая популяризация принципиальных достижений естественных и обществоведческих наук с обязательным раскрытием тех мировоззренческих выводов, которые из них вытекают.

Наука сама по себе не исключает религию из жизни общества. К тому же современная научная картина мира часто остается малодоступной пониманию широких масс ввиду абстрактной логико-математической формы ее выражения, в то время как известные религиозные формулы «так Бог создал» или «пути Господни неисповедимы» усваиваются без какого-либо труда. Таким образом, религия может еще весьма прочно держаться на уровне обыденного, массового сознания.

Нельзя игнорировать и тот факт, что религиозная вера индивидуальна. Она формируется как вывод из собственного житейского опыта, и обезличенные научные знания далеко не всегда способны повлиять на личностное мировосприятие. Реальное воздействие научного прогресса на представления людей зависит от того, в какой мере наука из суммы обезличенных данных о внешнем мире становится

¹⁷ Маринов В. Три вопроса о религии // Наука и религия. 1989. № 7. С. 18.

органическим компонентом их мировоззрения. А это в свою очередь определяется не столько совершенством и богатством таких знаний, сколько реальными условиями, в которых живет человек.

История развития человечества свидетельствует, что прогресс научных знаний сам по себе никак не обеспечивает разумного, гуманного развития общества. Гуманизация общественных процессов и внутреннего мира человека зависит от гармоничной согласованности всех форм духовной активности человека. Безусловно, эта гармонизация – идеал будущего, достижимого разумной созидательной деятельностью самого человека и исключающего любые проявления сциентизма. К тому же развитие современного общества, которому сопутствуют многочисленные трудно поддающиеся контролю социальные силы в сочетании с идеологией сциентизма, столкнулось с катастрофическим экологическим состоянием окружающей среды, засилием экстенсивных методов производства, резким снижением этических и эстетических показателей культуры, возрастающим влиянием технократической психологии. Неслучайно осознание социальной значимости науки на уровне широких масс нередко приводит к убеждению, что наука и техника являются источниками социального зла, ставящего под вопрос будущее человеческого рода. При этом выход усматривается в поисках путей духовных преобразований, отличных от науки, в обращении к иррациональным сферам человеческого опыта, связанным с религиозными учениями. Всё это, безусловно, находит широкий отклик в модернизируемых доктринах богословов и церковников, которые умело используют возникшие сомнения в векторе движения человеческой культуры в целом и науки в частности для «сведения счетов» с «гордыней» разума, обоснования ограниченности познавательных способностей человека, наделяя при этом признаком прогрессивности религиозное миропонимание.

Ситуация усложняется и тем, что научно-технический прогресс порождает такую особенность религиозного сознания, как включение в него различного рода мифов и вымыслов, возникающих в качестве побочных эффектов развития науки (феномен НЛО, телепатии и т.п.). Слияние религиозных иллюзий с продуктами околонульного «творчества» придает религиозному сознанию наукообразный характер и затрудняет формирование научного миропонимания.

Случается, что и профессионально компетентные люди, специалисты воспринимают лишь фактический материал научной картины мира, не делая из него соответствующих мировоззренческих выводов, а потому в житейской среде могут придерживаться религиозной ориентации. Это свидетельствует о том, что никакое чистое естествознание, а частично и обществоведение, в особенности при современной специализации и дифференциации научных знаний, не может само по себе подвести к научному мировоззрению. Нужен комплексный подход к пропаганде научных достижений с обязательным акцентом на их мировоззренческих выводах и обобщениях, к пропаганде научно-материалистического мировоззрения через отдельные отрасли конкретного научного знания.

Обсуждая роль науки в процессе преодоления религии, необходимо еще раз подчеркнуть, что основу последней в любом обществе составляет не отсутствие соответствующих научных знаний, не невежество человека и не софистическая

ловкость религиозных модернистов, а собственный опыт людей, т.е. осознание и переживание каждодневного бытия, его противоречивости и «саморазорванности». Если сохраняется «фактическая основа религиозного отражения действительности», то продолжает «существовать и ее отражение в религии»¹⁸.

Советское общество в этом отношении не стало исключением. «Бытие религии» в нем также было детерминировано «бытием несовершенства», конечные причины существования и воспроизводства религиозных представлений восходили к объективным противоречиям, существовавшим в обществе, к несовершенству социальных отношений в нем, к невозможности полностью удовлетворить материальные и духовные потребности людей. Как было подчеркнуто в редакционной статье журнала «Коммунист», «миллионы верующих различных вероисповеданий – не досадный промах истории, а реальность», и «наша действительность, не книжная, а подлинная, такова, что в ней существуют религиозные потребности и, следовательно, призванная удовлетворять их Церковь»¹⁹.

И пока будут сохраняться такие потребности, одно лишь распространение научных знаний не может привести к их преодолению. Оно будет осуществляться по мере создания таких условий жизни людей, которые смогут обеспечить формирование подлинно богатого и свободного человека, не нуждающегося в религиозном восполнении, сделают общедоступными светские способы удовлетворения тех потребностей, на которых веками специализировалась религия.

Опираясь на научные знания, раскрывая их атеистический потенциал, марксистский атеизм призван формировать у человека атеистическую культуру, которая является составной частью культуры мировоззренческой. Атеистическая культура личности – это не только знание религии и атеизма, умение дать им научное объяснение, осознание неприемлемости религии и понимание необходимости работать у себя научный взгляд на мир. Она выражается также в жизнедеятельности, в поведенческих актах: способах и формах удовлетворения духовных потребностей, отношении к различным обычаям, обрядам, традициям, памятникам прошлого, характере выражения своей атеистической позиции в обыденных делах, межличностном общении с верующими и неверующими²⁰.

Эта культура не нигилистична, а пропитана высоким интеллектуальным, духовным смыслом, основана на глубоких нравственных началах.

© Саух П.Ю., 2010

¹⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 329.

¹⁹ Социализм и религия // Коммунист. 1986. № 4. С. 122.

²⁰ Онищенко А.С. Научный атеизм и мировоззренческая культура личности // Научное мировоззрение и социалистическая культура. К., 1988. С. 204.

НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ И ПРАВОВАЯ КУЛЬТУРА*

Соотношение научного атеизма с правовой культурой, их взаимосвязь и взаимодействие – проблема многоплановая, затрагивающая различные аспекты функционирования научного атеизма как элемента мировоззрения, отрасли научного знания, учебной дисциплины и формы идеологической практики.

Атеизм и право взаимодействуют как элементы духовной жизни общества, его надстройки. С одной стороны, научный атеизм имеет правовое (правоведческое) содержание, с другой – самому правоведению, юридическим наукам присущи атеистические аспекты. История, а также теория государства и права, семейное и административное право содержат вопросы, связанные с религией и атеизмом, в частности с такими явлениями и понятиями, как теократия, инквизиция, религиозное и церковное право, правовая функция Церкви, теологическое истолкование государства и законов, секуляризация, свобода совести, отделение Церкви от государства и школы от Церкви, право на атеистическую пропаганду, правовой статус религиозных объединений, законодательство о религиозных культах.

В то же время в учебных курсах по научному атеизму содержатся такие вопросы правового характера, как свобода совести – конституционный принцип, соотношение суверенности государства и автономности Церкви, законодательство о религиозных культах. Изучение их способствует формированию у атеистически ориентированной личности политической и правовой культуры. Важнейшие для правоведения проблемы свободы человеческого бытия являются стержневыми в научном атеизме, его теории и практике.

Правовое содержание научного атеизма включает:

а) раскрытие идеалистического, иррационалистического характера политико-религиозных и религиозно-правовых явлений и отношений – внутрицерковных и межцерковных, внутригосударственных, межгосударственных, религиозно-правовых систем, правовой функции Церкви, ее властвования;

* Публикуется в новой редакции по: *Бражник И.И.* Правовое содержание научного атеизма и формирование политической культуры граждан // Вопросы атеизма. Вып. 17. К., 1981. С. 11–19; *Бражник И.И.* Право: Религия: Атеизм: Правовое содержание научного атеизма. К., 1983; Атеизм и духовная культура / под ред. В.А. Зоца. К., 1985. С. 68–90.

б) объяснение правоведением социальной обусловленности указанных явлений и отношений; научно-материалистическую критику их социальной роли; обоснование правоведением такой критики и секуляризации государственно-правовых отношений; объяснение генезиса и сущности религиозного правосознания и религиозно-правовой идеологии, обоснование ее критики;

в) политико-методологическое обоснование правоведением решения религиозного вопроса в общесоциологическом плане, правового положения религии, Церкви и верующих;

г) определение правовых основ и гарантий проявления личностью атеистических взглядов, практики атеистического воспитания; правовое содержание научно-атеистической пропаганды.

Опираясь на правоведение и государствоведение, научный атеизм способствует утверждению научно-материалистического истолкования тех государственно-правовых явлений, которые мистифицируются религиозной идеологией и религиозным сознанием; обоснованию процессов секуляризации государственно-правовых отношений, отделения Церкви от государства, осуществления свободы совести; формированию у верующих и атеистов правосознания, выработке у них гражданственности, высокой политической культуры.

Таким образом, научный атеизм не просто опирается на правоведение, как на многие другие отрасли знания, он органически включает в себя ряд правовых вопросов, его содержание определяется и обогащается данными правовых наук, перерабатываемых научным атеизмом под своим углом зрения.

Как известно, религия возникает, воспроизводится и функционирует как иллюзорное отражение несвободы человека в сфере социально-экономических отношений, материально-производственной и духовной деятельности. Это означает, что в важнейших общественных сферах человек не имеет возможности полностью реализовать свою деятельную сущность, т.е. является по существу несвободным. Именно поэтому современных теологов очень пугает самоутверждение личности, осознание ею собственной свободы, когда верующий начинает «понимать свободу как независимость, автономию и умение распоряжаться самим собой как расчет на собственные силы»¹.

Атеизм отражает возможность человека быть свободным в своей деятельности, утверждаться в своем сущностном бытии, творчески проявлять свои сущностные силы. Становление и развитие атеизма – прежде всего отражение и выражение развития социальных свобод, его закономерностей, в которых объектом выступает в основном свободная сознательная деятельность человека в плане проявления самосознания и утверждения его сущностного бытия. Речь идет не просто о бесстрастном отношении к миру вообще, а прежде всего к той его сущностно-содержательной стороне, которая выражает возможности для утверждения свободного бытия индивида, реализации в нем его деятельной сущности, т.е. для полного и гармоничного разви-

¹ Цит. по: Хютнер Э. От неприятия к реализму // Вопросы научного атеизма. Вып. 21. М., 1977. С. 83.

тия способностей, преодоления всего того в его жизнедеятельности, что мистифицировало ее, требовало иллюзорно-религиозного восполнения.

В противоположность религиозному культу сверхъестественного существа научный атеизм выдвигает и отстаивает идею свободного развития человека в свободном обществе. Исходя именно из этого, академик П.Н. Федосеев вполне справедливо определил атеизм «как гуманистический или социальный феномен»².

Как правовое, так и атеистическое воспитание всем своим содержанием направлено на формирование социально-коммуникативных качеств личности, воспитание индивида как члена общества. В дополнение к профессиональному становлению (приобретению качеств специалиста, навыков и способностей в «предметной» деятельности) атеистическое и правовое воспитание привносят в формирование профессионально-политической культуры соответствующие, свои, знания, умения и установки к действию, специфическому для каждой профессии, для каждого специалиста (учителя, медика, агронома и т.д.).

Для формирования правовой культуры всех, кто причастен к практике обеспечения свободы совести и применения законодательства о культах, большое значение имеет уяснение ряда вопросов, в частности таких, как нормативно-регулирующий характер религии, церковное властвование, специфика правосознания верующих, обстоятельное раскрытие которых возможно лишь на фундаменте взаимосвязи правоведения и научного атеизма.

Общественные отношения, регулируемые нормой права, называются правовыми отношениями, тогда как религиозные правоотношения – это общественные отношения, возникающие на основе религиозно-правовых норм, религиозного и церковного права. Вполне естественно, что отношения Церкви и государства, положение верующих зиждутся на правовой основе, регулируются специальными законами, что, в свою очередь, на уровне как теологии, так и правосознания верующего или освящается, или отвергается религиозно-правовой идеологией. Есть многочисленные подтверждения того, что последователи различных религий фанатично считали и считают себя настолько принадлежащими воле Божией, подчиненными законам Божиим, евангельским или другим предписаниям, что ответственность перед государством и его законами оказывается для них где-то на втором плане. Безусловно, правосознание верующего отличается от представлений неверующего о праве и законе, и такая специфика у религиозных людей проявляется по-разному, в зависимости от характера и степени их веры.

Поведение человека регулируется различными социальными нормами, и большое значение имеют условия жизни индивида, его ценностные ориентации, психологические особенности. Что касается верующего, то наличие у него особых религиозно-правовых установок существенно сказывается на регулировании его поведения. Проблема заключается не только, а может, и не столько в степени его религиозности, сколько в самом воздействии религиозной нормативности, удельный вес которой зависит от глубины и характера религиозной убежденности верующего.

² Федосеев П.Н. Ленинизм – основа современного научного мировоззрения // Вопросы научного атеизма. Вып. 8. М., 1969. С. 3–63.

Как известно, религия в сознании верующего не только превратно отражает окружающий мир, но и иллюзорно восполняет действительность. Она предъявляет своим последователям требования, выраженные в определенных нормах, к тому же свои принципы, систему ценностей не просто декларирует, а разными средствами утверждает в сознании и психологии людей, превращая абстракции в конкретные мотивы поведения и действия верующих.

В самой структуре ориентации верующего большое место занимают религиозные установки и ценностные ориентиры, которые в определенной мере сказываются на его поведении. Религиозный человек, мысли которого питаются представлениями о зависимости всего сущего от воли творца, не может быть свободен в своих действиях. И если формула «Бог есть любовь» отнюдь не выражает сути взаимоотношений между верующими и Богом, то постулат «не себе принадлежим, а Богу» приобрел значение кредо (в идеале, конечно) для всех верующих. И это не просто повиновение, а смирение, уничижение, страх перед чьей-то волей.

Религия всеми силами старается взять на себя роль своеобразного регулятора социальных отношений, особенно в стихийно развивающемся обществе, и следует признать, что в немалой мере ей это удастся. Срабатывают при этом и религиозные чувства верующих, и культовые действия, и объединение верующих в храмах, в которых удовлетворяются их религиозные потребности, осуществляется отношение их друг к другу и окружающим. В силу всего этого религия имеет большую власть над своими приверженцами, оказывает огромное воздействие на различные сферы человеческой жизни. Таким образом, уже сама религиозная вера ущемляет свободу человека. В еще большей степени он ее теряет, становясь элементом религиозно-церковной системы – прихожанином, членом протестантской общины и т.п.

Любая религия, как известно, основана на догматах, канонах, которые имеют (точнее, должны иметь) для верующих силу закона, ибо любую религиозную установку отличает императивный, обязывающий характер.

Сопоставляя степень нормативности морали и религии, К. Маркс подчеркивал, что мораль «зиждется на автономии человеческого духа, религия же – на его гетерономии»³, т.е. на таких нормах поведения, требования которых строго ориентированы и выполнение которых основано на силе внешнего побуждения⁴. Религиозные назидательные поучения подкрепляются различного рода повелениями, запретами, идеями, которые могут в большей или меньшей степени выступать в качестве норм, законов во всей жизни верующего. Следовательно, вырабатывается определенный тип поведения, что обуславливает позицию религиозного объединения в отношении окружающего его общества в целом, большее или меньшее приятие или неприятие существующей действительности. Например, те, для кого в основу вероучения положено представление о скором конце света, страшном суде и установлении «царства Божьего», не приемлют существующих вокруг них порядков, надеются на скорое их изменение (иеговисты, адвентисты-реформисты).

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 13.

⁴ Пеньков Е. Социальные нормы – регуляторы поведения личности. М., 1972. С. 77.

В структуре содержания религиозно-правовой идеологии большое место занимают ссылки на Священное Писание, использование его нормативных положений. Например, шариат (мусульманское право) опирается во многом на нормы Корана, а иудейское право – на Талмуд. Первоосновой канонического и церковного права в христианстве стали библейские положения. Ссылки на Библию как нормативный источник широко известны и в светской юридической практике, прежде всего в судопроизводстве США. Активизировавшееся псевдоидеологическое обоснование Библией разного рода акций в международных отношениях бывало для некоторых политиков обычным делом: администрация США объявляла крестовый поход против коммунизма, администрация Израиля проявляла агрессивные стремления аннексировать арабские земли и т.п.

В этой связи возрастает значение юридического анализа Библии, раскрытия ее правового содержания, показа ее земного конкретно-исторического характера. В содержании Библии, особенно в Ветхом Завете, в частности в Декалоге, имеются разного рода установки и предписания поведения, а также запреты. Библейская нормативность закрывается и оценивается обычно в плане этическом, нравственно-аксиологическом. Авторы книг о Библии, как правило, не затрагивают ее правовое, юридическое содержание. В лучшем случае упоминается лишь о том, что Декалог и Послания апостолов являются своего рода кодексами законов. Заповеди Моисея характеризуются в литературе как изложение основ взаимоотношений между еврейским народом и Богом, которые регулируются специальными договорами – заветами, имеющими силу Закона Божия, а также показом того, как выполняются они обеими сторонами. Известно также, что слово «закон» встречается в Библии очень часто, что различные нормы, содержащиеся в ней (религиозно-этические, бытовые, гигиенические и др.), возведены в ранг закона (Исх. 21: 1), что за невыполнение многих из них предусматриваются наказания и санкции.

Анализ содержания Библии с позиций юридической науки показывает, что многообразная по жанрам и обширнейшая по содержанию книга, создававшаяся в течение полутора тысячелетий, отразила и правовые, юридические нормы, и воззрения современного ей общества. В ней можно найти правовые нормы, сходные по содержанию и характеру с другими ранними правовыми памятниками, давным-давно утратившими свое бывшее юридическое значение и не являющимися источником современного права. Библия же, в отличие от них, сохранила учение о божественной природе норм канонического церковного права как фактор, оказывающий определенное влияние на формирование правосознания верующих, особенно сектантов, которые зачастую отдают приоритет библейским установкам, «подчиняя» им законы государственные.

Страницы Библии, как и других религиозных книг, переполнены словами «закон», «завет», «предписание», «запрещение». Например, в Торе иудеи находят 613 только основных заповедей, из которых 248 представляют повеления, соответствующие числу членов человеческого тела, и 365 предписаний, соответствующих числу дней в году. Каких только норм тут нет! Религиозные, этические, правовые, гигиенические, медицинские, астрономические, бытовые... И все они пытаются опутать жизнь

верующего сетью мелочной регламентации. От имени Бога предписания Библии возведены в ранг закона для верующих с суровым наказанием за их неисполнение.

Почему же Библия, будучи религиозной книгой, содержит такое множество всевозможных норм? Возникнув еще в период первобытно-общинного строя как продукт неразвитых производительных сил и общественных отношений, религия на долгое время стала господствовать среди других форм общественного сознания, сохраняя с ними теснейшую связь (она до сих пор еще органически включает элементы морали). Исторически очень долго право от религии не дифференцировалось, поэтому большинство известных нам древнейших правовых актов носят в значительной степени религиозный характер. Яркий пример – законы Ману (Индия, II в. до н.э. – II в. н.э.). Право Древней Греции жестко преследовало не только безбожие, но и попытки отклониться от принятых верований (процессы Протагора, Анаксагора, Сократа). Право как таковое в тот период еще не было единым и универсальным способом регулирования общественных отношений. Основная роль отводилась обычаям, закрепленным в религиозных источниках.

В еврейской общине, интегрированной синагогой и раввином в условиях диаспоры, т.е. расселения евреев вне Палестины в различных странах мира, где еврейской общине предоставлялась юрисдикция по гражданским, а иногда и по уголовным делам, ее субъектами были синагога и раввинат, а исполнение норм талмудического права обеспечивалось государственным принуждением⁵.

Юридический анализ норм Библии позволяет довольно убедительно разоблачить утверждение, поддерживаемое церковниками на протяжении многих столетий, будто бы законы эти даны самим Богом, «справедливы», «неизменны», «вечны» и т.д. На самом деле они были лишь отражением воли господствовавших классов определенного исторического периода, т.е. в совокупности составляли право рабовладельческого государства Израиль.

На библейской основе, как известно, строятся теологические концепции об особом положении Церкви, ее праве повелевать верующими. Именно Церковь является тем институтом, посредством которого объективируется, «материализуется» религиозное вероучение, происходит объединение верующих в особый союз, разрозненные их группы оформляются в социально-религиозное учреждение с особой сферой деятельности и правовым статусом. Любая церковная организация имеет, как правило, четкие структурно-функциональные свойства, специфические цели, формы и нормы их осуществления, обусловленные ее вероучением, а также локально-территориальную определенность. Всё это, обычно выраженное в уставе Церкви, – не просто формальность; от этого зависит характер руководства общинами, степень воздействия на верующих, на их участие в религиозной жизни. Объединенные в таком союзе верующие становятся членами Церкви, приобретают как бы новое качество. Принадлежность к Церкви оказывает большое влияние на их психологическое состояние и действия: возрастает ответственность не только перед Богом, но и перед Церковью в целом, и в отдельности перед той определен-

⁵ См.: Ранович А.Б. Образование синагоги и возникновение Талмуда // Критика иудейской религии. М., 1974. С. 101–121.

ной группой, сообществом, к жизни и деятельности которого сопричастен верующий. Внутренние связи в этом сообществе, особые совместные интересы и нормы, подчиненность им, специфические права и обязанности членов сообщества, внутреннее взаимодействие – всё это в огромной степени влияет на верующих, является хорошо отлаженным механизмом усиления и закрепления их религиозной практики. В структуре деятельности Церкви проявляются такие элементы, как распорядительный, обязывающий, властный. Выступая от имени Бога, церковные органы дают обязательную для духовенства и верующих установку, применяют меры принуждения для их реализации. Властные полномочия церковных органов используются для направления поведения верующих.

Правоведы справедливо определяют феномен церковной власти как включающий «возможность, реальную способность подчинять верующих своей воле»⁶. Церковное властвование – прежде всего проявление господствующей в Церкви воли, церковная власть – это воля или способность Церкви понуждать верующих исполнять ее повеления.

Значимость правосознания заключается прежде всего в том, что оно является выражением действенного отношения личности, гражданина к правовому требованию и его нормативному содержанию, проявлением активности процесса освоения этого содержания. Правовые нормы могут восприниматься индивидом как предписания к действию или же как удержание смыслов, внутреннего обоснования собственной оценки нормативного содержания, ее приемлемости или неприемлемости⁷.

Психологию верующего составляет совокупность психических процессов и состояний человека, руководствующегося религиозными идеалами и устремлениями. В ней немалое место занимают представления о государстве и праве, а также отношение к ним. Небезынтересно в этом плане исследование Г.П. Лупарева, выполненное в Институте философии и права АН Казахской ССР. Автору удалась попытка определить структуру и содержание правового сознания верующих, особенности религиозно-правовой идеологии и психологии, своеобразие юридически значимого поведения верующих, специфику правосознания, мотивы и направленность их поступков в правовой сфере, причины и характер деформации правосознания у некоторой части верующих. Представляется правомерным вывод автора о том, что религиозное воздействие на правовое сознание убежденных верующих столь существенно, что его можно охарактеризовать как религиозно-правовое⁸.

Представления верующих о своем особом в мире положении, а то и предназначении, о подчиненности Богу и Церкви – всё это накладывает отпечаток на их суждения о государстве, правах и обязанностях, на формирование их гражданского правосознания.

Специфика структуры правосознания верующего заключается в том, что главенствующую роль в нем играет соотношение элементов религиозного правосоз-

⁶ Байтин М.И. Государство и политическая власть. Саратов, 1972. С. 133.

⁷ См.: Пеньков Е.М. Социальные нормы – регуляторы поведения личности: некоторые вопросы методологии и теории. М., 1975. С. 12.

⁸ Лупарев Г.П. Правосознание верующих и его особенности: автореф. дис. ... канд. юр. наук. Алма-Ата, 1979.

знания с правосознанием гражданским. У фанатика, чье сознание и психология находятся полностью в плену религиозной идеологии, господствующее религиозное правосознание неизбежно вступает в конфликт с гражданским правосознанием. Однако особая значимость специфичного проявления правосознания верующего состоит в том, что большое место в нем занимают и те элементы религиозно-правовой идеологии, содержанием которых являются положительное отношение к государству и установленным им законам, поддержка их, церковно-теологические установки на гражданскую подчиненность светским властям, гражданско-мирское послушание и т.д. Культовое и внекультовое поведение, соответствующее таким установкам, подкрепляемым к тому же определенными библейскими положениями, нормами шариата, священными предписаниями, свойственно большинству верующих устоявшихся, традиционных для данного общества конфессий.

Специфичность правосознания в наибольшей степени проявляется у протестантов. Главная причина – их негативистское отношение к обществу и государству. Характерны в этом плане свидетели Иеговы, в основе вероучения которых лежат теократические поучения о власти и государстве. Известно, что многие их общины демонстрируют отрицательный подход в вопросе о таких гражданских обязанностях, как участие в выборах органов власти, отношение к воинской обязанности. Данные социологических исследований показывали, что на вопрос, исполнение каких гражданских обязанностей иеговисты считают для себя необходимым, были получены такие ответы: служить в армии – 6,9%, участвовать в выборах – 10,2%. Ответов откровенно негативистского характера («никаких гражданских обязанностей выполнять нельзя», «голосую только за Бога», «я – воин Христов» и т.п.) оказалось немного – менее 2% общего числа опрошенных. Тем не менее воздействие теократических представлений на правосознание свидетелей Иеговы остается значительным. Об этом свидетельствует тот факт, что 64% опрошенных воздержались от ответов и только 35% подтвердили свою гражданскую позицию⁹.

Характеристика нормативно-регулирующей функции религии, ее правового содержания, специфики правосознания верующего, раскрытие властно-принудительного и управленческо-манипулятивного механизмов воздействия на сознание и поведение верующих, а также таких форм выражения правовой функции Церкви, как теократия и клерикализм, анализ религиозного экстремизма – способа психологического подавления верующих, попрания их прав – всё это и многое другое показывает силу и характер автономности религиозных организаций, потребность необходимого ее соотношения со светской, государственной властью, с суверенностью государства¹⁰.

Особо следует выделить дифференциацию правосознания по содержанию правовых взглядов групп и слоев населения, обусловленных характером профессионально-трудовой деятельности, своеобразием социальных ролей, образом жизни. Социальная роль, выполняемая в обществе, – это нормативно одобренный образ поведения, детерминированный положением личности в определенной общности. Большое зна-

⁹ Яроцкий П.Л. Эволюция современного иеговизма. К., 1981. С. 113–114.

¹⁰ Подробнее см.: Клочков В.В. Религия, государство, право. М., 1978.

чение при этом имеет вид социальной деятельности и способ поведения личности. Правомерно выделение специализированных социально-правовых ролей, исполнителям которых присуще правосознание со структурой идей, взглядов, представлений, поведенческих установок специфического характера.

Определенная социально-правовая ролевая функция проявляется у верующих, удовлетворяющих специфические потребности в отправлении культа, а также создающих для этого религиозные объединения. Однако особо следует выделить социальную роль духовенства и членов тех органов, которые выполняют определенные публичные, управленческие функции.

Как свидетельствовали наблюдения, а также идеологическая и правоприменительная практика, в правосознании верующих соседствуют, причудливо переплетаются, порой и не пересекаясь, научные и религиозные взгляды на государство и его законы. Преимущественное большинство верующих проявляли чувства гражданственности, исполняли свои обязанности, соблюдали законы и правопорядок. Однако многим верующим, поскольку ими не усвоены научные представления о государстве и праве, свойственны противоречивые, неустойчивые ценностно-правовые ориентации, невысокий уровень правовой культуры.

Познание верующими государственно-правовых явлений, властно-правовых субъектов (государства, его органов и права, законов) оказывается специфичным, поскольку на их правовое сознание оказывает огромное воздействие религиозно-правовая идеология с ее оценками государственно-правовых явлений. Этим обусловлена и раздвоенность правосознания у части верующих: как граждане они выполняют государственные установления, а как члены какой-то конфессии подчиняются требованиям ее общины.

Наблюдались ли у верующих случаи проявления взглядов, не соответствующих установленному правосознанию? Да, наблюдались, и прежде всего в силу специфики их социально-правовой роли. Иное дело, что расхождения в основном не носили антисоветского и антиобщественного характера. В целом они не противостояли социалистическому правосознанию, а проявлялись в виде попыток верующих примирить, приспособить к последнему свою религиозность. Однако встречались при этом и крайности.

Отражение действительности в сознании и поведении индивида включает внутреннюю обусловленность поведения чисто индивидуальным переосмысливанием отражаемой действительности. Огромное значение при этом имеет мотивационная направленность восприятия окружающего. При этом, как свидетельствуют психологи, есть люди такого уровня психической мотивационной культуры поведения, который не позволяет им объективно и здраво оценить обстановку и осуществить адекватные действия. Это лица с антисоциальной установкой, элементами психопатического склада, находящиеся в аффективных состояниях¹¹. К ним правомерно отне-

¹¹ Асеев В.Г. Мотивация поведения и формирование личности. М., 1976. С. 133–137.

* Характеристику типов антиобщественного поведения см.: Смирнов Г.Л. Советский человек: формирование социалистического типа личности. М., 1971. С. 304–321.

сти религиозных фанатиков и экстремистов. Их мотивационное поведение в содержательном плане становится неадекватным, иррациональным в том случае, когда оно приспособливается к себе действительность. При этом негативно проявляются и предвзятые установки, предубежденность и низкие интеллектуально-познавательные возможности индивидов. Под влиянием неадекватных мотивационных установок, вызванных дезинформацией, страхом, тревожным состоянием, действительность искажается, индивид до такой степени фиксирует внимание на желательном и нежелательном, что оказывается неспособным к объективному познавательному рассмотрению действительности, реалистическому ее объяснению.

Асоциальные элементы в советском обществе не представляли сколько-нибудь значительных и устойчивых общественных групп. Что касается верующих, то они отнюдь не определялись как антиобщественная группа; преступными элементами в их среде были лишь экстремисты. Именно им присущи пережитки буржуазных и мелкобуржуазных антисоциалистических правовых взглядов, поэтому и действия их имеют противоправный характер. В целом же все виды отклонений от социалистического правосознания проявлялись у тех лиц, которые оказались под влиянием империалистической пропаганды, ориентирующей на западный образ жизни*.

Многочисленные идеологические центры империализма, стремящиеся не только поддерживать, но и насаждать религиозность, придавать ей антисоветскую, националистическую направленность, делают особую ставку на экстремистов. В этой связи большое значение имеет научно обоснованное, осуществляемое с учетом взаимодействия научного атеизма, правоведения и социальной психологии раскрытие генезиса, сущности и функций религиозного экстремизма, его противоправного характера, определение наиболее эффективных путей его преодоления – от идеологического разоблачения до пресечения силой закона. Это очень важно для формирования правовой культуры тех, кому приходится иметь дело с экстремистами, а также для профилактической, воспитательно-правовой работы с верующими, попавшими под влияние экстремистов.

Экстремизм вообще и религиозный в частности не может иметь и не имел, разумеется, распространения в советском обществе, где нет для него социальной почвы. Встречались лишь отдельные экстремистски настроенные группы. Спецслужбы империалистических держав, стремясь подорвать социально-политическое и идейное единство советского народа, спекулировали на положении о свободе вероисповедания, всячески подстрекали отдельных лиц, действия которых, вызванные разными причинами, в том числе религиозным фанатизмом, не вписывались в рамки советского общества. Оказавшись в положении отщепенцев, фанатики-экстремисты находили поддержку за рубежом, активно использовали буржуазно-клерикальные антисоветские центры в качестве инструмента для критики советского образа жизни.

Практика атеистической работы убедительно свидетельствовала, что эта работа эффективна тогда, когда основательно учитываются специфика правосознания верующих, особенно сектантских общин, характер и степень влияния на них как трудовых коллективов, так и религиозной микросреды. Умело преодолевать деформацию правосознания верующих, их неправильное представление о государстве

и его законах – важный и ответственный участок атеистической работы. Следует при этом помнить, что в экстремистских группах действует жесткая форма принуждения по отношению не только к верующим, но и к общинам в целом. Контроль над верующими со стороны руководителей, применение суровых мер, обеспечивающих их безоговорочное повиновение и строжайшую дисциплину, – всё это, например у баптистов-инициативников, стало культовыми элементами, без которых, как запугивают рядовых членов общин их вожаки, человек не обретет спасения. Вот почему в критике сектантского экстремизма так важно разграничивать его вдохновителей и рядовых верующих.

Важнейшее методологическое значение имеют положения, всесторонне изложенные в документах июньского (1983 г.) Пленума ЦК КПСС, в которых говорится о конституционных гарантиях свободы совести, о том, что методами коммунистов – последовательных атеистов, никому не навязывающих свое мировоззрение, являются просвещение, убеждение, пропаганда. «Когда же, – отмечается в докладе, – мы сталкиваемся с фактами нарушения социалистических законов, с подрывной политической деятельностью, лишь прикрываемой религией, то поступаем так, как требует наша Конституция»¹².

В работе по преодолению религиозного экстремизма необходимо сочетание двух основных направлений: политической и правовой воспитательной работы с верующими, оказавшимися под воздействием экстремистов, и пресечения действий последних силой закона. Важно, чтобы указанные направления взаимодействовали, подкрепляли одно другое; в частности, в содержании идеологической работы большое место должна занимать пропаганда гражданского правосознания, разоблачение противозаконной деятельности экстремистов, попирающих ими прав верующих. Участие последних в общественной жизни, их заинтересованность в делах своего трудового коллектива, сопричастность к его жизнедеятельности – всё это усиливает воспитательное воздействие советского образа жизни на тех, кто попал под влияние экстремистов и возглавляемых ими сектантских группировок и тем самым приводит к ослаблению их влияния на верующих.

Такова диалектичность социально-политических явлений, диктующая необходимость повышенного внимания к формированию правосознания верующих, преодолению религиозного экстремизма. Решение ряда проблем во многом зависит от уровня правовой культуры атеистов, творческого содружества правоведения и научного атеизма, эффективности взаимосвязи правового и атеистического воспитания.

© Бражник И.И., 2010

¹² Материалы Пленума Центрального Комитета КПСС, 14–15 июня 1983 г. С. 60.

НАУЧНЫЙ АТЕИЗМ КАК НРАВСТВЕННОЕ ДОСТОЯНИЕ КУЛЬТУРЫ*

Этический смысл научного атеизма включает устранение сакральных наслоений с нравственности, формирование гуманистического видения мира, выявление земных истоков и утверждение социальной обусловленности развития морали, жизнеутверждающей ее сущности и регулятивного назначения. Всё это предполагает признание принципиальной важности созидательной роли атеизма в расширении диапазона моральных ориентиров людей. Обстоятельность осмысления указанных вопросов – важное условие обогащения морального содержания и наращивания этических знаний научного атеизма.

Нравственно-этические ценности научного атеизма

Нравственность в широком смысле слова – чрезвычайно емкое понятие. В литературе существует множество различных ее определений. Обосновывается, например, что нравственность – это средство решения противоречий между личностью и обществом, оценочно-императивный способ освоения действительности, особая форма духовного производства, массовая форма миропонимания, выработка ценностей и опредмечивание их на практике и т.п. Общая особенность всех этих определений, как подчеркивает Л.В. Коновалова, заключается в том, что «они взаимно не противоречат одно другому, не уничтожают, не отменяют другого (или других). Наоборот, они как бы дополняют друг друга, как бы “достраивают” одно другим, а еще точнее, совершенствуют друг друга и всё здание дефиниций в целом, устраняя односторонность»¹.

Соглашаясь с этим суждением, можно утверждать, что нравственность – это внутренний нерв культуры, обеспечивающий человеку должную социализацию. Причастность к нему атеизма заключается, с одной стороны, в отстаивании идеалов прогрессивной культуры, внесении и упрочении в общественном сознании идей материалистической философии, с другой стороны – в определении того, почему религиозная догматика представляет собой тиски для морали, препятствие для

* Публикуется в новой редакции по: Терещенко Ю.И. Научный атеизм как нравственное достояние культуры // Культура: Религия: Атеизм / под ред. А.Н. Колодного, Б.А. Лобовика. К., 1991. С. 191–211.

¹ Коновалова Л.В. Понимание морали – основополагающая проблема этики // Что такое мораль? М., 1988. С. 49.

социально-нравственного возвышения жизни, почему в религии мораль пронизана пафосом мелких дел и скромных положений. Всё это, разумеется, предполагает обращение атеизма к интеллекту, эмоционально-духовному миру человека, ориентацию волевых его усилий на социально-культурное служение – словом, утверждение нравственности в широком смысле слова.

И еще одно заслуживающее внимание обстоятельство. Рассматривая нравственность в таком понимании, следует, конечно, иметь в виду весь комплекс всевозможных ее значений, но прежде всего – наличие в моральной сфере противоположностей, проблематичности и, стало быть, содержательных разночтений норм, оценок, понятий. Если же исходить из того, что шкала значимостей в нравственности простирается от абсолютно отрицательных до абсолютно положительных со всевозможными промежуточными градациями, то теоретическая, идеологическая и практическая весомость атеизма становится выразительной.

Подтверждая сказанное, обратимся к современным исследованиям связи атеизма и нравственности. Они, как представляется, легко укладываются в четыре смысловых этических сюжета, каждый из которых имеет свой оценочно-ценностный эквивалент. Этот эквивалент позволяет составить определенное, хотя и недостаточно емкое с точки зрения этики представление о морали, приращивая знания о ней главным образом путем сравнений того, что утверждает о морали наука и религия, словом, путем, который в основном оттачивает критическую направленность атеизма. Этим обстоятельством во многом и объясняется факт элиминирования из атеизма вопросов причастности религии к межличностным отношениям, например осуждение религией зазнайства, надменности, мстительности, подозрительности, лжи, пустословия, грубости и т.д.

Исходя из предмета содержания категории «естественное» – важнейшей категории всех теоретических построений атеизма, – признаем в качестве первого этического сюжета атеизма критику богословских аргументов о сверхъестественном происхождении морали. Как известно, эта критика имеет в истории атеизма давнюю традицию, и отнюдь не только в русле опровержения богословских доказательств, которые основаны на текстах Библии, извлечениях из Корана и других священных книг, что традиционно преподносится как истина в последней инстанции.

Известна также, правда в меньшей степени, и критика богословских постулатов, построенных богословами на фактах, заимствованных из жизни, суждений здравого смысла. Например, богословы часто апеллируют к тому, что людям свойственны пороки и эгоистические стремления, что добродетели в жизни не всегда вознаграждаются, а зло не всегда наказывается. Часто вызывают они к устрашающей и карающей силе Всевышнего, в отсутствие которой люди, по их мнению, создали бы такие нормы морали, которые можно было бы легко выполнять. Ясно, что Всевышний в таком случае оказывается своеобразной опорой нравственности, олицетворением чистоты и бескорыстия, носителем справедливости, следовательно, высшей ценностью и идеалом, мотивом и установкой поведения, законодателем общей иерархии ценностей, недостижимой целью деятельности. Словом, Всевышний играет роль отправной точки религиозно-нравственного отчуждения человека, своеобразным призывом к духовному уходу в мир иллюзорных самореализаций, а сама нравственность возвы-

шается и утверждается в качестве вечной и непреходящей святыни, которую следует не формировать, а просто принять и блюсти как богоустановленную, прославляя ее как величайший дар и честь, оказанную Всевышним человечеству.

Этим объясняется, что верующие, например христиане, нередко пребывают в ложном дезорганизованном состоянии, лишены права свободы морального выбора действий, но приобретают возможность измерить себя мерками Христа и, стало быть, приобщиться к непреходящим ценностям бессмертной жизни. Последнее и дало основание Л. Фейербаху утверждать: «Верующий считает себя существом привилегированным, которое пользуется особыми правами: верующий – аристократ, а неверующий плебей»².

Это обстоятельство морально-психологического характера сыграло далеко не последнюю роль в том, что христианство занимало и занимает важное место в политической идеологии и социальных доктринах классово-антагонистического общества. Христианская религия для эксплуататорского общества – это, как писал К. Маркс, «его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания»³.

Взвешенное и научно выверенное уяснение этого – второй смысловой этический сюжет научного атеизма, который в целом обстоятельно разработан в его теории. Велика содержательная роль этого сюжета при уяснении морали в качестве специфической отрасли человеческого познания, поскольку теоретико-логическое его разворачивание предполагает изучение воздействия на мораль, экономику, политику, культуру и всё то, что в совокупности раскрывает конкретно-историческую субстанциональность бытия человека. Обращение атеизма к вопросам социальной природы морали, а вслед за этим и к вопросам отчужденности морали от человека – это, можно считать, сама основа содержания данного этического сюжета атеизма и, разумеется, признание того, что религия в крайних формах своего выражения оборачивается для человека моральным резонерством, раздвоением жизни на две половины: «подлинную» – скрытую в божественной сущности, и «греховную» – как чуждую силу и «самость» индивидуального существования.

Именно поэтому, писал К. Маркс, «социальные принципы христианства оправдывали– античное рабство, превозносили средневековое крепостничество и умеют также, в случае нужды, защищать, хотя и с жалкими ужимками, угнетение пролетариата»⁴. В.И. Ленин подчеркивал: «Мы перестали бы быть марксистами, перестали бы быть вообще социалистами, если бы ограничились христианским, так сказать, созерцанием доброты добреньких общих фраз, не вскрывая их действительного политического значения»⁵.

В преддверии Октябрьской революции «едва ли не самой главной для социал-демократов»⁶ задачей В.И. Ленин считал борьбу против унижительных принципов

² Фейербах Л. Сущность христианства. М., 1965. С. 278.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 414.

⁴ Там же. Т. 4. С. 204.

⁵ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 30. С. 246–247.

⁶ Там же. Т. 17. С. 425.

христианства, и это, конечно, сыграло свою роль в развитии революционного энтузиазма трудящихся. Однако в дальнейшем, особенно после смерти В.И. Ленина, атеистическая избочность эксплуататорско-классового характера христианской морали не только не корректировалась, но наоборот, вопреки требованиям социалистического строительства всячески гипертрофировалась, усиливалась. Духовенству и верующим отказывалось, например, в политической лояльности. В общественном сознании о них создавалось представление как о политических оппозиционерах – носителях воззрений, канувших в Лету. Собственно, с того времени и берет начало практика третирования и элиминирования, а точнее – затушевывания наличия в религии общечеловеческих предписаний, моральных норм непреходящего значения. А без признания этого диалог по злободневным вопросам бытия между людьми разных мировоззренческих ориентаций, подтверждающий гуманизм атеизма, невозможен.

Соотношение религии и норм общечеловеческой нравственности – смысловая основа содержания третьего этического сюжета научного атеизма, в котором раскрывается связь и взаимосвязь атеизма и нравственности. Обращение к этой теме позволяет атеизму объяснить саму технологию включения богословами морали в религиозное вероучение.

Осуждение эгоизма, жестокости, жадности, забота о человеке, особенно о людях преклонного возраста, больных, детях, презрение к туеядству, паразитизму – всё это азбука норм человеческой порядочности, в основе которой пребывает гуманность, сострадание и сопереживание. Именно в этих нормах находят отражение и закрепление живой опыт и мудрость народа, его стремление к справедливости, играющей в жизни людей роль императива, содержание норм и оценок, чувств и установок, поступков и поведения – в общем, всё то, что отражает нравственную основу общения, базовые элементы общей культуры людей.

Ко всему этому по-своему имеет отношение и религия. Игнорировать данное обстоятельство – значит заниматься схоластическим дедуцированием без каких-либо надежд на воспитательно-нравственную отдачу. Религия, как писал проф. А.В. Гулыга, – это вековой «символ духовного поиска служения добру»⁷. Ответ на вопрос, почему и как это стало возможным, разумеется, требует соответствующего исторического материала и теоретического осмысления. Однако долгие годы атеизм, как известно, брал на себя задачу выделять лишь превратное воздействие религии на моральное сознание людей, поэтому ответ на вопрос о нравственном назначении религии по сути представлен в литературе далеко не полностью, урезанно и скудно.

Признание наличия в религии культурно-нравственного фонда человечества (простых общечеловеческих норм морали этих, пусть мистифицированных и представленных как богоугодные, однако социально необходимых ориентиров поведения) – ведущая этическая тема научного атеизма. Из десяти заповедей Божиих, дарованных Всевышним (согласно библейским текстам) людям через пророка Моисея, шесть последних (и это хорошо показано в атеистической литературе) не имеют

⁷ Гулыга А.В. Поиск абсолюта: к вопросу о милосердии, о котором напомнил Д. Гранин // Новый мир. 1987. № 10. С. 246.

ничего общего со сверхъестественным. Содержательно эти заповеди представляют собой моменты моральных абсолютов, выражение общечеловеческих, внеисторических идей гуманизма, справедливости, порядочности – в общем, то, что каждая эпоха сохраняет, углубляет, обогащает и что представляет нравственную ценность для каждого человека, поэтому и обращение к ним позволило религии, в частности христианству, сделать из морали Бога.

Конечно, веско сказалось при этом (о чем умалчивает чаще всего атеистическая литература) и другое: обращение христианства к успехам античной этики, которая, как известно, интенсивно разрабатывала различные программы морального самосовершенствования человека. Этим отчасти и объясняется причастность христианства к персоналистской традиции европейской культуры. Однако свою роль в этом сыграли отнюдь не только заимствования христианства из античной этики. Само христианство внесло определенный вклад в развитие этики. Это, например, учение о добродетелях, в котором акцентируется внимание человека на эмоциональной стороне морали, на роли в ней страстей, веры. Это также внедрение христианством в жизнь фундаментальной нравственной идеи – идеи братского единения людей во имя расцвета духа. Это, конечно же, и расширение подлежащего осмыслению круга моральных качеств человека, чем были заложены основы детального анализа многих из них.

Названные и иные достижения христианства в развитии этики существуют не сами по себе, а в связи с образом Христа – наглядным примером нравственно-эстетического возвышения человеческого существа, воплощающего в себе телесность и духовность, как любят подчеркивать богословы. Как известно, этот образ появился в ответ на жгучую потребность униженных и обездоленных народных масс Римской империи иметь в жизни нравственную опору. Он включил два полярных аспекта – строгость к одним и милость к другим. Вот почему Христос оказался обращенным к каждому человеку, взывая к возвышению моральных чувств, приглашая людей в фантастической форме к поиску полноты жизни. Этим, кстати, объясняется как решительное осуждение, так и нравственное неприятие христианством господствовавших в Римской империи порядков и нравов, а вместе с этим и правомерность суждений тех исследователей, которые утверждают, что христианская мораль «появляется не из рабовладельческой морали, а рядом с ней»⁸, ведь политическим, правовым и прочим жестокостям эксплуататорского общества христианство противопоставило закон человеческого сердца, идеи социальной справедливости, гуманизма, требования соблюдения норм общечеловеческой морали. Именно всё это позволило Церкви и при советской власти найти «свое место в обществе, не посягая ни верованием, не обманывая доверия ни верующих, ни государства»⁹.

Этим в какой-то мере, вероятно, можно объяснить и то, что на страницах авторитетных теоретических изданий известные в своих научных сферах исследователи провозглашают: «Религиозную веру может победить только другая “вера” (то есть нечто однородное)»¹⁰, иными словами – адекватное религии. Оправданы ли такие

⁸ Гусейнов А.А. Введение в этику. М., 1981. С. 74.

⁹ Социализм и религия // Коммунист. 1988. № 4. С. 123.

¹⁰ Раушенбах Б. К рационально образной картине // Там же. 1989. № 8. С. 94.

заявления? Этот вопрос весьма далек от риторики, ведь в нем содержится открытое сомнение по поводу действенности атеизма, эффективности его воздействия, скажем, на миропонимание неверующих или верующих, тех людей, которые колеблются при выборе мировоззренческого характера своих воззрений, или тех, которые стремятся по-научному разобраться в истории нравственных исканий человечества, к чему имеет непосредственное отношение религия. Одним словом, вопрос, может ли религиозную веру вытеснить иная, противоположная ей мировоззренческая вера, – это тот вопрос, который, если принять во внимание необходимость преодоления деформаций социализма и вульгаризации атеизма, отличается особой злободневностью и претендует на исследовательскую приоритетность в теории атеизма. Он, по сути, фокусирует и порождает содержательную предметность четвертого смыслового этического сюжета научного атеизма – понимание последнего как гуманизма, не приемлющего духовно-религиозного гнета человека, удостоверяющего целостность бытия и способность человека реализовать себя через реорганизацию общества, приобщение к достижениям прогрессивной культуры.

Особо следует подчеркнуть, что атеизм как выражение гуманистической сущности бытия не приемлет теологический антропоцентризм, или, другими словами, очеловечивание Бога, важнейшим положением которого является требование к человеку посвятить жизнь познанию Бога, отысканию и повседневному укреплению контактов с ним, без чего якобы нельзя достигнуть должного разрешения проблем добра и зла, морального совершенства. Такой антропоцентризм оборачивается на практике унижением и отречением человека от собственного «Я» ради того, чтобы носить в себе Бога. Потому и нет такого оскорбительного эпитета, которым бы, например, христианство не вменяло верующим награждать себя, чтобы угодить Богу: «червь», «прах земной», «сосуд мерзости», доказывая при этом, что каждый становится человеком, только обратившись к Богу, посвящая себя ему. Таким образом, атеизм мыслим лишь как духовное освобождение верующих, прямо зависящее от характера удовлетворенности цивилизаторских, культурно-нравственных потребностей индивидов, словом, от состояния полноты жизни.

Теологический антропоцентризм основан на ассимиляции весьма разнообразных философско-религиозных представлений. Это обстоятельство, однако, не может скрыть того, что в теологическом антропоцентризме четко вырисовываются тесно связанные и не существующие друг без друга части: сверхъестественное, обожествленное анимистическое начало и нравственность. Первое под влиянием науки основательно разрушено и разрушается. По этой причине богословы вынуждены «онаучивать» мир, прибегая к всевозможным аллегориям и софизмам. Иное дело нравственность. Это специфическое преломление бытия человека, наличие которого ставится богословами в прямую зависимость от веры в Бога, характера религиозности людей и общества. Этим, собственно, объясняются усиление современной этизации религии и, следовательно, возрастание значения более яркого раскрытия в литературе и на практике гуманистической сущности атеизма в нравственной сфере, в моральных помыслах и делах личности. При этом, конечно, нельзя обойти вниманием вопросы о том, что являют собой нравственные ориентиры атеизма, в чем заключается его моральный авторитет, на каких традициях

культуры он зиждется. Возникает вопрос: как атеизм обращается к эмоционально-образной части сознания, духовно-эмоциональному миру человека? Ибо именно в этой образности скрывается многое из архитектоники тезиса о неповторимости человеческой индивидуальности (непременном атрибуте гуманизма), неодолимости религиозной веры.

Раскрывая перед человеком этическую информацию, основанную, как известно, на фундаментальных положениях марксистского обществоведения, научный атеизм понуждает своими средствами человека к эмоциональному взвешиванию «за» и «против» богоданной морали. Принятая в таком случае человеком оценка – его отклонение или поддержка аргументов атеизма, проверка их ценности, поэтому атеизм предстает в жизни как явление культуры не только «в себе и для себя», но и для человека, т.е. утверждается как гуманизм, человеколюбие, не принимая насилия и отстаивая право индивида распоряжаться собой, своей жизнью, своим трудом.

Утверждая нравственный суверенитет человека, атеизм доказывает, что только отказ от Бога и дает человеку хорошие возможности понять, что такое нравственность, и что для того, чтобы быть нравственным, надо осознать, эмоционально почувствовать и быть неповторимой частицей человеческого рода, а не заброшенной в греховном мире «крохотной песчинкой», «одиноким грешником», неустанно помышляющем о последствиях Божьего суда.

Следовательно, научный атеизм как нравственно-этическая ценность – это всегда целостное видение социальных и духовно-эмоциональных истоков морали с учетом их переплетения и взаимодействия. Следовательно, атеизм не может ограничиться одной лишь критикой богословской аксиологии, определением значения религии для политической идеологии эксплуататорского общества, анализом причастности религии к нормам общечеловеческой морали, хотя это и позволяет атеизму составить определенное представление о ней. Для того чтобы раскрыть гуманистическую сущность атеизма в полном объеме, необходимо обратиться к фундаментальным положениям теории культуры и марксистской этики.

Онтология культуры и морально-этическое содержание атеизма

Радикальные изменения в различных сферах жизнедеятельности советского общества особенно остро ставили перед атеизмом в конце 80-х гг. XX в. задачу обогащения его нравственно-этического содержания. Решение этой задачи практически немыслимо в отрыве от понимания онтологии культуры, которую с полным правом можно определить как материализацию деятельности и опыт деятельности человечества. Обращаясь к такому опыту, атеизм располагает возможностью представлять собой науку, строить свои воззрения с учетом запросов практики, следовательно, исходя из существа жизненных противоречий и закономерностей социального развития человечества, т.е. руководствуясь фундаментальными положениями материалистической философии, осваивая и осмысливая при этом историческое прошлое, в том числе и саму религию, причем не только как социально-исторический феномен, но и как своеобразный гуманистический феномен культуры. На самом деле на «протяжении всей многовековой истории религиозных верований они, несмо-

тря на крайнее разнообразие форм верований, религиозно-мифических образов, по сути, решали одну большую проблему: откуда зло и страдания в жизни людей и как от них избавиться? Ответы давались различные..., но это были ответы на один и тот же вопрос»¹¹.

Разумеется, при указанном подходе к обогащению нравственно-этического содержания атеизма принципиально важными становятся не сама по себе онтология культуры, а познание и расшифровка ее с учетом отношения религии к окружающему бытию, характера истолкования религией проблем морали и гуманизма. Это обстоятельство по-своему замыкает атеизм на вопросах удовлетворения духовных запросов человека, на логике объективного развития человечества, в конечном счете – на онтологии культуры. Если принять во внимание, что сознание, по утверждению К. Маркса, – это осознание бытия, то для атеизма, как и для другой философской науки, оно выступает в качестве объяснения бытия в многообразных срезх проявления, включая нравственный. В этом содержится не только ключ к объяснению, почему человек и мораль независимы от сверхъестественного, но и объяснение того, почему атеизм утверждается как мировоззренческо-нравственный феномен.

Отстаивая идеи равенства и справедливости, добра и приоритета рода, расчленяя бытие на должное и сущее, мораль постоянно проявляется в поступках людей. Это реально превращает мораль в функционально созидательную духовную ценность, что по-своему создает в сознании людей представление о морали как изначальном и безукоризненном феномене. Исключительно большую роль в наличии и живучести такого представления о морали, несомненно, сыграло то обстоятельство, что мораль была взята религией на вооружение практически с момента оформления ее как системы воззрений на мир и бытие человека сквозь призму сверхъестественного. Обращая на это внимание, проф. Д.Ж. Валеев писал, что практически изначально представление о сверхъестественном формировалось как представление о субъекте моральных связей, «который сам, будучи неподотчетным моральным требованиям, мог одновременно требовать соблюдения моральных отношений от рядовых членов коллектива»¹².

В развитие этой мысли следует отметить: всячески возвеличивая Бога – подателя добра и образцов нравственности, которым каждому человеку нужно просто-напросто следовать, религия, в частности христианство, не вменяет, однако, Богу и своим приверженцам практически ничего из того, что выходило бы за пределы морального опыта человечества, понятий светской этики. В этом состоит одно из зримых свидетельств земной обусловленности морали.

Обращает на себя внимание одна деталь. Христианство вменяет такие высокие качества, как спаситель, защитник, всемогущий, всеблагий, всевидящий, всесовершенный и т.д. Богу, а качества морального унижения, третирующие – человеку, «рабу Божьему», поэтому образ Христа как бы вбирает в себя из повседневности то, что люди ценят, уважают, считают высшим, святым. Если это так, то вера в Христа,

¹¹ Токарев С.А. Религия как социальное явление // Вопросы этнографии. 1979. № 10. С. 96.

¹² Валеев Д.Ж. Происхождение морали. Саратов, 1981. С. 102.

оказывается, отражает не столько зависимость людей от сил природы, сколько их зависимость от общества, от других людей.

В онтологии отыскиваются, таким образом, обстоятельства соединения религии с моралью. Уяснение этого как раз и позволяет атеизму утверждать факт естественности данного сочетания, поэтому резонно возникает вопрос иного характера: каким образом человек и человечество избавляются от мистификаций морали, санкционирования ее Богом? А если такое избавление возможно, то каким образом оно происходит и происходит ли?

Прежде чем отвечать на такие вопросы, вероятно, следует обратиться к теории, с учетом которой, собственно, лишь и можно прийти к соответствующим научным выводам. Отметим, во-первых, что онтология как теория бытия не замыкается на какой-то одной конкретной науке. Главное функциональное ее назначение – служить основой теоретического мышления¹³. Во-вторых, онтология – это осмысление чего-то конкретного с учетом определенных атрибутов содержания. Применительно к культуре речь идет о передаче от поколения к поколению всех существенных и лучших ее элементов. Такая практика (а в ней скрыта экзистенция бытия) функционирует во всех известных истории социальных системах и, подчеркнем, не просто является «в известной мере... необходимым условием их жизнедеятельности»¹⁴, а условием, подчеркнем, обязательным и неперменным, предопределяющим сам характер бытия.

В силу указанного духовно-нравственные искания, характер толкования человеком социально-нравственных изъятий, а следовательно, и вера (как способ восприятия информации о мире) приобретают для него иной характер и смысл, нежели вкладывает в нее религия. Вера становится в таком случае не «признанием бытия Бога» и не «жизнью с Богом и в Боге в общении с ним»¹⁵, словом, не созданием человеком мира сверхъестественного, а таким восприятием мира, которое основано на обретении социального опыта, знаний, в том числе атеистических. Эта вера реально служит духовно-нравственному обогащению жизни, превращаясь в духовную силу, возвышающую человека. Потеря ее чревата нравственным нигилизмом, утратой нравственных ориентиров, ощущением никчемности собственно его существования и окружающих¹⁶.

Таким образом, избавление морали от опеки религии – процесс естественный, теоретически вполне объяснимый и, если обратиться к анализу социально-го и духовного развития, удостоверяемый всем ходом истории культуры. По этой причине традицию не следует воспринимать и понимать (а это в литературе распространено) как строго фиксированное действие или всего лишь как компонент характеристики архаических способов деятельности.

¹³ Дialeктика материального мира: онтологическая функция материалистической диалектики. Л., 1985. С. 25.

¹⁴ Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 692.

¹⁵ Александр, епископ. Святейший Патриарх Пимен о задачах духовных школ // Журнал Московской Патриархии. 1985. № 1. С. 62.

¹⁶ Мамед-заде Я., Сафонов Я. Вера и нравственное обновление общества // Коммунист. 1989. № 11. С. 74.

Традиция – атрибут и факт экзистенции бытия, онтологии культуры. Это не просто воспроизводство и консервация чего-то, не относящегося к культуре, а еще и непременно встречное движение чего-то (кого-то) к культуре. Без этого движения традиция превращается в некое противостояние новому. Так, атеизм констатирует, например, противостояние религии науке, с чем решительно сегодня не согласны руководители многих, если не всех, конфессий. Но разве модернизм, приспособление религии не подтверждает это? Разве не свидетельствует это о воздействии на религию бытия человека, культуры? Подобно иным формам духовно-практического освоения мира, религия испытывает на себе тенденции универсализации бытия, преодоления ограниченности своего понимания отношения к повседневным запросам людей и общества. «Ничто в церковной жизни не является и не должно являться застывшим, закостенелым и закосневшим. В то же время для всего нового существует критерий допустимости – верность, соответствие церковному Преданию – церковность»¹⁷, – утверждал, например, протоиерей Владимир Фёдоров.

Онтология культуры свидетельствует об отсутствии демаркационной линии между личным и социальным опытом, о естественности морали. Жизненный опыт человека вытекает из традиций культуры и в отрыве от последних не существует и существовать не может. Апробируя вместе с другими людьми традиции прошлого, следовательно, осваивая и критически их перерабатывая, человек в силу своих возможностей и способностей что-то в них отбрасывает, что-то изменяет, создает что-то новое. Неоценимую помощь во всем этом человеку оказывает атеизм, в частности тем, что, не приемля сверхъестественное, ориентирует на овладение достижениями науки, творческое самообогащение, нравственную чистоту. Это и позволяет атеизму представлять собой не фрагмент культуры для простого ее самоотожествления, а ценность, связанную с инициативно созидательной жизнедеятельностью. Однако для этого, разумеется, принципиально важно, чтобы человек принял атеизм самостоятельно и сознательно, а не под давлением каких-либо обстоятельств, тем более в силу принуждения. Только при таком условии атеизм будет понуждать человека самостоятельно отталкиваться во всех случаях от границ собственного бытия, устремляться в сферу возможного и должного, отклоняя морально унижающее предписание наподобие «Я же червь, а не человек» (Пс. 21: 7).

Отстаивание земных истоков морали – одно из доказательств причастности атеизма к формированию мировоззренческой и этической культуры человека, следовательно, и к упрочению научных основ этического мышления, именуемого «исполнительным органом нравственной жизнедеятельности человека»¹⁸. В этом ключе следует понимать ранее высказанные суждения о смыкании морали с религией на заре истории человечества, растворении морали в сверхъестественном, определяющей роли социального опыта в деле демистификации и утверждения атеизмом нерелигиозной веры, которая оборачивается в жизни человека обогащением

¹⁷ Цит. по: Культура: Нравственность: Религия // Вопросы философии. 1989. № 11. С. 46.

¹⁸ Бачинин В.А. Диалектика нравственных противоречий. Воронеж, 1988. С. 12.

эмоционально-нравственного мира, духовностью, по-своему претворяя замыслы в жизнь, предохраняя от непродуманных шагов.

Укрепляет научные основы этического мышления обоснование атеизмом того, что в жизни человека важно не покаяние перед Всевышним за свои грехи, среди которых главный – грех против веры в Бога, а требовательность по отношению к самому себе, свидетельствующая об ответственности и социальной зрелости человека. Кстати, в жизни именно это обстоятельство получает понимание и соответствующую поддержку со стороны окружающих людей, превращая нравственность в тот феномен культуры, который служит объединению людей в общности, приоткрывая перед каждым человеком возможность стать и быть личностью, обладающей соответствующей социальной позицией, обретая некую значимость в общественных отношениях.

Как же конкретно удостоверяется это атеизмом на практике? Подчеркнем, что подходы к ответу на этот вопрос и, следовательно, набор аргументов, могут быть самыми различными. В связи с этим выделим интегральную основу всех этих аргументов которая обеспечила бы выход нравственно-этического содержания атеизма на глубинные пласты онтологии культуры.

Как известно, над миром сегодня витают ядерная, экологическая и другие смертельные опасности. Этим обусловлены всеобщее тяготение человечества к преодолению вражды, осознание возможности дальнейшего своего развития как планетарного сотрудничества и соразвития, а в итоге – наметившийся в мировой политике поворот от конфронтации к диалогу, с которым в мире связывают надежду на выживание. Важнейшее следствие такого поворота – формирование на стыке различных культур и мировоззрений новой морали, в системе ценностей которой самой высшей является право на жизнь. Вместе с тем выдвигается в разряд приоритетных научных проблем этика ненасилия, с позиций которой, как известно, всегда выступала и выступает христианская религия. Христианское ненасилие, однако, это такое моральное самовозвеличивание человека, которое оборачивается на практике для него бегством «от внешнего мира в мир внутренний»¹⁹. Христианское толкование ненасилия по-своему служит оправданием насилия, сдерживая торжество реальных нравственных устремлений людей. История знает бесчисленное множество фактов нетерпимого отношения Церкви к науке, третирования ею ученых, что обусловливается догматически-вероучительными положениями религии, проповедью аскетизма, самоотречения от жизненных благ и удобств.

Атеизм, нравственность, моральное сознание, если они реально связаны с прогрессом, неизменно устремлены к превосходству человеческого, отстаивая права человека на свою автономию. При этом явления социальной жизни оцениваются с позиций желаний и реальных потребностей человека, поэтому в этическом содержании атеизма должно быть критическое уяснение аскетизма не только в религиозном, но и в ином понимании. Причем аскетизм в научной литературе порой представляется как существенный признак пролетарской морали, логически перерастающий в мораль более высокого – социалистического – типа²⁰. Такое

¹⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 313.

²⁰ Бачинин В.А. С. 49.

утверждение, конечно, не может служить делу нравственного оздоровления общества, мировоззренческо-атеистическому воспитанию народа. История, в том числе трагические страницы советской Страны, подтвердила: аскетизм способен разжигать у людей фанатизм, нетерпимость к инакомыслию, обрекая идеи социализма на девальвацию, вырождение их в утопию, а общество – на бездуховность, рождающую всевозможные проявления аморализма. И как не вспомнить в этой связи слова Ф. Энгельса: прежде чем заняться политикой, искусством человек должен располагать возможностью «есть, иметь жилище и одеваться»²¹, иными словами – располагать определенным набором достояний цивилизации.

Нравственный человек в идеале должен быть человеком культурным и цивилизованным. Румынский философ А. Тенасе, несомненно, был прав, когда отстаивал взгляд на цивилизацию как на культуру в действии, активное и функциональное выражение культуры. Нельзя не разделить его суждение: «Жизненность, сила и действенность той или иной культуры зависят от степени ее распространения, усвоения широкими массами, а также ее практического применения в поведении людей, в их деятельности, направленной на преобразование внешней среды, или, иными словами, от эффективности преобразования ее в факты и творения цивилизации»²². При этом религия, хотя и переводит человеческие отношения в моральную плоскость, отстаивая идею непротivления злу, насилию, созидает культуру нового с большими оговорками. Дело в том, что конфронтации и противоречия не увязываются религией с отстаиванием человеком своего достоинства, с тем, чтобы в моральных отношениях люди не испытывали какой-либо ущербности, зло преодолевалось не смирением, а культурой общения, а сфера распространения зла сужалась, ибо культура – это основная и определяющая предпосылка восхождения человека и человечества по ступенькам цивилизации. С культуры, таким образом, берет свое начало становление социально справедливых общностей людей, которые должны восторжествовать в реальном, а не загробном мире.

Радикальная перестройка различных сфер нашей жизнедеятельности, как известно, во многом основывается на идее созидания «общества, осознающего целостность цивилизации и природы, в котором человек – сама история»²³. Одно из решающих условий этого созидания – нравственное оздоровление общества, переосмысление идеала сильной личности, признание права на существование сострадания, милосердия, преодоление предвзятости к религии, отношение к нравственности как созидательной опоре бытия.

Осмысление онтологии культуры, роли социального опыта в духовно-нравственной жизни, нравственного смысла цивилизации позволяет выяснить ценности религиозного бытия человека. Причастность атеизма к этому, как представляется, удостоверяет атеизм как нравственно созидательную ценность, призванную служить мировоззренческо-нравственному воспитанию, духовному оздоровлению общества.

²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 350.

²² Цит. по: Мчедлов М.П. Социализм – становление нового типа цивилизации. М., 1980. С. 79.

²³ К гуманистическому, демократическому социализму // Правда. 1990, 13 февр.

Нравственно-ценностные ориентиры научного атеизма

Нравственно-ценностные ориентиры научного атеизма – это, в сущности, концентрация усилий человека, направленных на духовную работу над собой, оптимистически-ценностное восприятие человеком себя и раскрытие в себе высшей, совестной инстанции в целях включения ее на полную силу в работу над принятием всех жизненных решений таких, чтобы высший для каждого суд свершился в преддверии принятия того или иного решения как суд от имени прогрессивной культуры и всего человечества. Иными словами, данная ориентация призвана понуждать человека к духовной работе, служить, так сказать, делу преломления через себя запросов культуры, «вырабатыванию внутреннего человека».

Как это происходит на практике? Что побуждает человека проявлять социальную и нравственную активность? Что испытывает при этом человек? Вот тот круг вопросов, ответы на которые связаны с прикосновением атеизма к живым родникам духовности, философским исканиям человека, выраженным в девизе «начиная с себя», обуславливают необходимость признания важности в жизни материалистического мировоззрения, глубоко атеистического по своему содержанию.

Нравственно-ценностные ориентиры научного атеизма не выходят за пределы нравственных отношений. Суть последних в этической литературе расшифровывается как отношение человека к самому себе, другим людям, социальной общности, нормам, ценностям, предлагаемым человеку окружающим миром. Нравственные отношения – это всё то, что представляет собой практически-поведенческую сторону морали, само существо проявления моральности, которая, как известно, возникает там, где индивид соприкасается с обществом, человек встречается с человеком и в своем лице, и в лице всякого другого, а отнюдь не со сверхъестественными силами, созданными человеческой фантазией.

Нравственные ориентиры, которые отстаивает и утверждает научный атеизм, замкнуты на гуманизации потребностей и запросов человека. Они защищают в жизни приоритет человеческого достоинства, веру в любовь к человеку. Неудивительно, что структурными доминантами нравственных отношений могут считаться такие морально-этические образования, как моральная жизнь, моральный человек, активная жизненная позиция, ибо именно они наиболее емко и выразительно раскрывают характер самоосуществления и самоопределения человека в своем духовном мире, свидетельствуя, что непосредственно от человека многое зависит в жизни. Кроме того, эти образования имеют непосредственный выход на проблему бытия, над которой размышляют и спорят люди всех эпох и поколений, поскольку она сущностна, онтологична и всегда упирается в вопросы наполнения жизни содержанием, смыслом.

Каждое из указанных нравственно-этических образований имеет мировоззренческо-атеистический заряд. Определяющее значение для выяснения моральной жизни имеет, например, отношение человека к смерти. Не определившись в этом, нельзя понять, в чем заключается мера ценности бытия, что такое моральная жизнь, как формируется образ морального «Я», который содержательно проявляется через понятие «достоинство». Атеизм признает несостоятельным традиционное осуждение Церковью достоинства человека как тяжелой моральной болезни, некоей

опухоли в душе, наполненной испорченной кровью и т.д. Подчеркнем также, что в русле этих сентенций религия возвышает Бога, используя при этом понятие смерти для ритуализации жизни человека от первого до последнего дня. С этой целью религия нагнетает страх человека перед Всевышним, выдавая его за «источник жизни» (Притч. 14: 27), гарантию успешного продвижения человека к своим лучшим чаяниям, поэтому страх, убеждают богословы, следует лелеять и повсечасно возвращать, приобретая таким способом надежную защиту от нравственных падений.

Однако не страх, а избавление от страха имеет отношение к морально чистой жизни. Избавляя людей от страха, атеизм способствует преодолению отживающих поведенческих стереотипов всего того, что несовместимо с человеческим самоуважением, здоровым честолюбием, достоинством. Разумеется, это вовсе не свидетельствует о том, что атеизм отрицает сдерживающее значение страха в жизни человека. Однако, признавая такую роль страха, атеизм подчеркивает одновременно и другое: страх не может быть опорой сознательной жизнедеятельности. К тому же страх, который нагнетает религия в связи с неизбежностью смерти человека, приостанавливает деятельность души, приковывая внимание к предмету страха – Богу, неотвратимости наказаний Всевышнего за всевозможные прегрешения.

Смерть, как известно, касается индивидуального и социального бытия человека, поэтому она – явление социального и культурного порядка²⁴. Осмысление сквозь призму культуры естественного страха человека перед смертью имеет моральное значение, например, для стимулирования человека к жизни в неповторимой индивидуальной форме, оптимистического восприятия и активного отношения к действительности и, стало быть, для должного выполнения гражданских обязанностей, личных замыслов, повышения ответственности за каждый прожитый день и т.д.

Направленность на обоснование всего жизнеутверждающего – вот то, что свойственно научно-атеистическому пониманию смерти. Пребывая, так сказать, за порогом жизни и не представляя собой реальной ценности, смерть, однако, исполняет роль своеобразной проекции, тени функционирования морали, утверждения путем контраста приоритета рода, общества над жизнью индивида²⁵. Ей подвластна только биологическая природа человека, что же касается дел общественного порядка, то они являются основой основ бессмертия. Труд ради общего блага, прогресса общества не исчезает бесследно. Он – основа созидания новых поколений людей, поэтому человек и есть всё человечество в его настоящем, прошлом и будущем. Мы не закапываем в землю родных и близких, всех тех, кто честно и самоотверженно служил добру, жил достойно, а хороним. «В этом емком, значительном русском слове, – удачно подметил В.А. Сухомлинский, – глубокий нравственный смысл. Хоронить – значит хранить, оберегать память»²⁶.

Определенная мировоззренческо-атеистическая направленность свойственна и такому структурному компоненту моральных отношений, как моральный

²⁴ Сабиров В.Ш. Эстетический анализ жизни и смерти. М., 1987. С. 27.

²⁵ Ганжин В.Т. Социалистическая нравственность как система. М., 1987. С. 134.

²⁶ Сухомлинский В.А. Как воспитать настоящего человека? // Сухомлинский В.А. Избр. соч.: в 5 т. Т. 2. К., 1979. С. 265.

человек. Признание человека не носителем Богом данной морали, а активным участником творения нового общества составляет одну из важных основ научно-материалистического видения мира. И совершенство общества, и совершенство духовной жизни, а с ними и совершенство моральных качеств человека – явления, которые тесно связаны, одно обуславливает и определяет другое. Этот основополагающий тезис марксистского понимания моральности человека еще должен конкретизироваться в различных сферах нашей жизни. Курс на радикальное обновление экономического, политического, правового механизма жизнедеятельности страны предполагает создание таких общественных условий, при которых каждый человек имел бы возможность проявлять свои лучшие качества, реализовывать свой моральный потенциал. Этот механизм вселяет уверенность: человек может быть и становится хозяином своей общественной жизни не на словах, а на деле. Искоренная почва социальных деформаций, этот механизм избавляет человека от того, что делало его в обществе винтиком, понуждало со смирением и терпением (именуемыми в христианстве «мужеством души»²⁷, а фактически являющимися примиренческим отношением к злу) переносить социально-нравственные аномалии.

Обращаясь при оценке деятельности человека к мотивам самой деятельности, научный атеизм рассматривает моральные качества человека в русле социально значимых целей. Разумеется, смысловой акцент при этом будет иной, чем у религии. Например, смирение и терпение религия толкует как свидетельство нравственного величия верующего, но ведь известно, что к такому самоограничению готовы и люди, жизнь которых вовсе не связана с верой в Бога и далека от нее. Однако верующий осознает в таком случае свое ничтожество по сравнению с Богом, но приобретает в награду за это надежду на посмертное блаженство, а для неверующего, как правило, это концентрация своих усилий на реализации определенных притязаний, ориентация на преодоление тяжелых испытаний.

Известно, что без терпения, умения мужественно переносить трудности и страдания, без мук самоопределения и неудовлетворенности собой не рождаются ни радость, ни счастье. Суть этого страдания А.В. Луначарский в одной из своих лекций по атеизму выразил так: «Если вы спросите христианского мученика: “Почему пошел ты на страдания?”, он скажет: “Я хотел приобрести венец мученичества”, а революционер скажет: “Потому, что я люблю людей”. И тогда судите, кто из них святой и чье мировоззрение выше»²⁸.

Отстаивая право человека на самовыражение и социальное признание, т.е. на то, что в часы испытания на моральную прочность становится внутренней опорой, научный атеизм дает людям возможность преодолевать трудности, выходить из них с чувством внутреннего удовлетворения, личного морального обогащения. Способность же человека к этому самовыявлению, ответственное отношение к своим поступкам, осознание собственной ценности для общества при условии высокой требовательности к себе и уважения к другим в итоге свидетельствуют о гражданской зрелости и способности к моральной жизни.

²⁷ Православный вісник. 1974. № 7. С. 17.

²⁸ Луначарский А.В. Религия и просвещение // Почему нельзя верить в бога? М., 1965. С. 183.

Атеизм не отрицает гуманизма, христианского принципа любви к ближнему, с которым богословы связывают планы интеграции человеческих сообществ и решение всевозможных моральных проблем. Тем не менее атеизм отмечает, что христианского гуманизма крайне недостаточно для того, чтобы человек выявил и удостоверил окружающим свою моральную сущность в полном объеме, поскольку главное в христианском принципе любви к ближнему – демонстрация любви к Богу. Для коллективизма, который утверждает и отсеивает атеизм, главное – социально-нравственная значимость индивидуального бытия, волеизъявление и подчиненность требованиям коллектива, причем подчиненность не слепая и бездумная, а взвешенная и осознанная. Такой коллективизм обеспечивает человеку организацию его моральных свойств²⁹, выступая как нормотворчество, императивность, долженствование. Иначе говоря, такой коллективизм – это отстаивание человеком интересов своего коллектива, готовность ради этого к сотрудничеству с другими людьми, а потому и приверженность к идеалам солидарности, взаимопомощи и поддержки. В результате в своем бытии человек утверждает себя как коллективист, родовое существо. Факт принадлежности к гуманизму христианства, как и другой мировой религии, общеизвестный и неоспоримый. Не замечать и не признавать его, а главное, не давать ему должной оценки – это, по существу, означало бы отрицать преемственность в вопросах развития морали.

Религиозный, в частности христианский, гуманизм – это исторически специфическая форма сочленения морали с иррационализмом, мистикой, сверхъестественным. Основное своеобразие этого гуманизма – возвышение Бога и отчуждение человека от способности и права на моральное творчество, самостоятельность в созидании моральных ценностей. Природная склонность человека к греху, учат богословы, оборачивается для него слабостью, бедностью интеллекта, убожеством чувств, примитивностью запросов, ограниченностью возможностей и т.д. И лишь благодаря якобы божьему содействию человек преодолевает, уравнивает греховные склонности своей физической природы, совершает добрые дела, благородные поступки, располагает моральными намерениями, переживает возвышенные чувства.

Религиозно-нравственный смысл любви к Богу, ущербность христианского гуманизма в научной литературе раскрыты достаточно обстоятельно. В настоящее время в расшифровке христианского гуманизма важно признание причастности религии к милосердию и состраданию, ее заостренности на духовности, нравственно-эмоциональном мире человека, жаждущего внутренней умиротворенности. Значимо для атеизма и выделение того факта, что христианство специфически ориентировано на здравомыслие, не упускает из поля зрения вопросы помощи слабым и бедным, одиноким, тем, кто потерял близких, и т.д. Однако оно, требуя при этом от человека совершать добрые дела во имя Бога, утверждает тем самым в жизни себялюбие, поскольку лишает понятие «соучастие» самого существенного – частицы «со», укореняя мотивы отнюдь не бескорыстия и альтруизма.

²⁹ *Архангельский Л.М.* Моральные качества личности и основные аспекты их изучения. М., 1980. С. 7.

Следовательно, идеи христианского гуманизма с точки зрения морали и этических аргументаций атеизма далеко не безупречны. Как выражение, в сущности, бренности жизни людей этот гуманизм освящает тяготы повседневного бытия, санкционируя и подкрепляя их моральным пафосом. Достойное человека бытие, чистота духовно-нравственной жизни не заполучаются с помощью любви к Богу и морали послушания, подавления человеком собственной греховности, как утверждают богословы. «Кто живет в вечном ужасе от собственного греха, тот бессилен что-нибудь сделать в мире»³⁰, – писал по этому поводу Н.А. Бердяев. В таком случае человек неизменно теряет уважение к себе, а одновременно с этим теряет способность к самооценке, критическое отношение к себе, своему характеру, способу жизни.

Удовлетворить разнообразные потребности своего бытия человек может только с помощью других людей, будучи человеком-коллективистом, следовательно, человеком деятельным, причастным к созиданию социально значимых целей, обладающим мировоззренческо-созидательной опорой.

Суждения о мировоззренческо-атеистической, гуманистической направленности морально-этических доминант нравственных отношений, о которых шла речь ранее, вероятно, будут мало убедительными, если оставить без внимания появляющиеся в обществе попытки коренным образом пересмотреть фундаментальные положения теории атеизма. Известно, например (и это получило в научной и научно-популярной литературе всестороннее и аргументированное обоснование), что религия отводит труду в шкале ценностей второстепенное место, морально унижает человека, жизнедеятельность женщины стремится ограничить главным образом сферой быта, семейными заботами, выдвигает притязания на роль главной и единственной хранительницы культурно-национальных традиций народа. Теперь же эти и ряд других теоретических положений атеизма некоторые представители интеллигенции пытаются представить идеологическими штампами и устаревшими стереотипами. Отдельные исследователи поднимают к тому же вопрос о целесообразности радикального переосмысления отношения атеизма к моральным предписаниям религии, в частности Православия, активного использования последнего для духовно-нравственного оздоровления страны.

При этом сторонники указанной точки зрения, как правило, исходят из двух основных соображений. Во-первых, они решительно отмежевываются от вульгаризаторского атеизма, поскольку последний малоэффективен и пагубно воздействует на гуманизацию человеческих отношений. Во-вторых, им импонирует то, что верующие, прежде всего православного культа, по многим параметрам своей жизни мало чем отличаются от атеистов. Первое из этих соображений не вызывает и не может вызвать возражений: вульгаризаторский атеизм, безусловно, вреден и несовместим с настоящим моральным назначением и глубоким этическим содержанием атеизма. Второй (о тождественности многих параметров жизни верующих и атеистов) требует определенных научных оценок и разъяснений.

³⁰ Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 1989. С. 464.

Жизненная позиция верующих и неверующих – не одно и то же. Характеризуя жизненную позицию любого человека, нужно исходить не только из того, что он не делает, что не нарушает, а прежде всего из того, какими мотивами он руководствуется, как преодолевает свои недостатки и как помогает делать это другим.

Далее. Восточнославянские народы, которые исповедуют православие, в основном никогда не отличались особой религиозностью. Они в своем развитии не знали рабства, не были носителями рабской психологии. Христианство со времени своего зарождения на Руси представляло собой не религию социальных низов, а политическую идеологию эксплуататорских классов общества. А разве можно игнорировать, например, тот факт, что Церковь была низведена в России до роли простого идеологического департамента в государственной структуре, император становился главой государства и Церкви одновременно?

Всё это, конечно же, влияло на формирование у трудящихся свободомыслия, антиклерикализма и антицерковных традиций. Этим отчасти и можно объяснить, с одной стороны, сходство многих жизненных ориентиров у атеистов и последователей православия, а с другой – отсутствие у последних особого рвения при выполнении моральных предписаний христианства, которые демонстрируют, например, верующие протестантских конфессий. Кроме того, жизненная позиция верующих независимо от их конфессиональной принадлежности пребывает под влиянием советской действительности. Это основная причина отхода их от религии, формирования правильного представления о своем моральном призвании быть хозяином и творцом собственной жизни. В мотивах деятельности и стиле мышления многих верующих стихийно материалистические представления не только присутствуют, но иногда даже доминируют, что позволяет им быть самостоятельными, занимать реалистические позиции в производственных, общественных, бытовых и других ситуациях.

Всё это, конечно, по-своему проливает свет на несостоятельность попыток представить принципиальные выводы научного атеизма в виде идеологических штампов и устаревших стереотипов. Отыскивая истоки нравственности в социальном бытии, раскрывая земные истоки религиозно-нравственных исканий, доказывая, что избавление человека от религиозных иллюзий предполагает снятие мистических наслоений с нравственности, научный атеизм расширяет горизонты мировидения людей, наращивает духовно-нравственный потенциал общества. Таким образом, атеизм побуждает человека слышать окружающих людей и считаться с их требованиями, т.е. приобщает человека к логике целого, каким выступает человечество в своем культурном и нравственном развитии.



Сущность
и природа
религии

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ МЕХАНИЗМЫ ВОЗМОЖНОСТИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ*

Научный атеизм в гносеологическом отношении увязывает возможность возникновения верований с самим процессом познания действительности, с его сложностью и противоречивостью. Нет религиозных ощущений, восприятий, мышления, отличных от обычных познавательных процессов. Религия не коренится в самом процессе познания, но может произрастать на его здоровом древе при известных условиях, решающим среди которых является опредмечивание общественной сущности человека нечеловеческим образом.

Абсолютизация субъективной стороны чувственных образов

Объективное содержание познавательной деятельности человека всегда выступает в субъективной форме, чувственные образы также содержат и субъективную сторону, т.е. такую характеристику, которая обусловлена не самим по себе предметом, а взаимодействием субъекта с субъектом. Однако признание положительной роли субъективной стороны чувственных образов и идей не означает ее абсолютизации. Только тогда, когда субъективность истины берет верх над ее объективной стороной, она может превратить знание в религиозную иллюзию. Субъективность в чувственных образах начинает играть роль предпосылки, исходного момента для возникновения религиозных верований, когда образ предмета берется безотносительно к объективно определяющим его условиям и непосредственно прилагается к вещи, когда те моменты, стороны чувственных образов, которые идут не от объекта, а привносятся в них субъектом, включаются в объективные связи мира.

Прежде всего остановимся на том, что же следует понимать под субъективной стороной чувственных форм познания.

Во всякой познавательной деятельности, в любом образе присутствуют моменты, идущие не непосредственно от самого объекта, а вызываемые историче-

* Публикуется в новой редакции по: *Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности.* К., 1986. С. 113–162.

ским опытом человека, его потребностями, интересами, целями. Дело в том, что в процессе познания мышление, воздействуя на формы живого созерцания, придает содержанию чувственных образов элементы обобщенного знания о других объектах этого же класса вещей, о месте этого объекта в определенной сфере человеческой практики, об отношении человека к данному объекту. Эти вторичные сигнальные добавления по отношению к чувственному образу и выступают как его субъективные элементы, или стороны.

Объективной основой такой привнесенности субъективного в процесс познания стала общественная практика, предполагающая преобразовательный подход к миру, т.е. деятельность, в которой опредмечиваются социальная сущность человека, его отношение к природе. Вполне понятно, что субъективность этого рода, указывающая на известный отход образа от данного конкретного объекта, вовсе не свидетельствует о несовместимости ее с объективностью познавательной деятельности человека.

Противоположность объективности познания и субъективности его форм – это противоположность только гносеологическая; субъективное никак не может быть целиком, полностью обособлено от объективного. Однако субъективность может вести к иллюзорности, неистинности результата познания в том случае, если человек не отличает эту субъективность от объективного содержания отражаемого объекта и относит ее непосредственно к данной вещи. Узость житейской практики, ограниченность обыденного сознания, отсутствие последовательно правильной ориентировки субъекта в действительности – всё это не только препятствует разумному исключению субъективных сторон из содержания ощущений и восприятий, но и благоприятствует абсолютизации этих сторон.

Уяснению природы данного явления в большой мере помогают этнографические свидетельства об образе жизни, быте и миропонимании отстававших в своем историческом развитии племен и народов. Известный исследователь Сибири Ф.П. Врангель писал, что во время его путешествия по северным берегам Сибири один якут уверял путешественника, будто ему «случалось видеть, как одна большая звезда (Юпитер. – *Прим. ред.*) глотала другие маленькие звезды и после их выплевывала. Таким образом, этот сибиряк простыми глазами мог наблюдать затмение спутника Юпитера»¹. Оставим в стороне вопрос о достоверности именно этого наблюдения. Важно толкование его, данное якутом. «Большая звезда» во время затмения ее спутников («маленьких звезд») не закрывает их от взора наблюдателя, а как бы поглощает, вбирает их в себя. При этом отчетливо сказывается субъективный момент восприятия, связанный с условиями отражения. Известно, что при большом удалении от наблюдателя тела, находящиеся на различном расстоянии от него, могут восприниматься как один объект, если они размещены на одной линии наблюдения. С подобными явлениями очень часто встречается человек в обычных земных условиях. Человек, вооруженный достаточным опытом, знанием природы наблюдаемых объектов, элиминирует субъективный момент

¹ Врангель Ф.П. Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю. М., 1948. С. 318.

из объективной связи этих объектов. Якут же, о котором сообщает Ф.П. Врангель, не выделял этого субъективного момента из чувственного образа при его осмыслении. Не осведомленный о природе небесных явлений и сущности затмения, он слепо доверял чувственному образу, не учитывая разности восприятия вещи и условий ее существования. Однако этого рода субъективностью не исчерпывалось восприятие якута. Наблюдая, как животное исчезает в пасти хищника, якут по аналогии судил и о природе затмения – большая звезда «глотала» малые. Так в содержание чувственного образа мышление привносит еще один субъективный момент, идущий от наличного опыта человека, конкретного состояния его знаний. Оба эти момента субъективности и привели якута к субъективизации наблюдаемого явления в форме его олицетворения.

В содержание зрительного образа привносятся субъективные моменты, связанные не только с условиями восприятия, но и с функционированием других чувств, сообщающих человеку в результате центральных влияний данные непосредственного и прежнего опыта². Абсолютизация именно такой субъективности играет наибольшую роль в подготовке уже в чувственных формах отражения предпосылок для формирования религиозного содержания понятий.

Определяя место субъективного элемента чувственных данных в явлениях материальной и духовной культуры человека родового строя, нельзя, конечно, толковать этот вопрос упрощенно. Неправильным было бы считать, что и стилизация в росписях Леванта, и консервативный подход индейцев к совершенствованию орудий труда – всё это явления, проистекающие исключительно от привнесения субъективной стороны в живое созерцание действительности. Эти особенности первобытной культуры были связаны со всем мировоззрением людей тех времен, условиями их жизни, быта, уровнем развития их исторической практики. Однако, как можно видеть из сообщений Ф.П. Врангеля, из данных об отношении первобытных племен к изменениям в форме изготавливаемых ими орудий труда, наконец, из данных истории духовной культуры людей первобытно-общинного строя, субъективный момент, привносимый этими людьми в чувственные образы в процессе познания, играл весьма существенную роль в осмыслении ими предметов и явлений внешнего мира, восхождении от чувственного к обобщенному знанию. Ограниченная сведениями о существе окружающей действительности и духовном мире самого человека незрелая мысль этих людей не элиминировала или недостаточно элиминировала субъективные моменты их чувственных данных. Человек еще далек был от того, чтобы понять субъективную сторону чувственного знания как форму проявления объективного, поэтому и в своих делах он руководствовался представлениями, идеями, построенными на таком содержании чувственного знания, в котором объективное и субъективное почти не различались.

Человек первобытно-общинного строя сознавал субъективную сторону чувственных образов как объективно данную реальность, существующую, однако,

² Восприятие и деятельность. М., 1976. С. 113–126.

не независимо от телесного вообще. В этом, между прочим, обнаруживается одно из существенных различий гносеологических истоков идеализма и начинавшей формироваться веры в сверхъестественное. Идеалисты, абсолютизируя субъективную сторону чувственных данных, отрывают ощущения, восприятие от объекта, источника и представляют их как нечто чисто субъективное. Для человека же, у которого только складывался фантастический взгляд на мир, содержание чувственных образов представлялось целиком и полностью в предмете. Это значит, что субъективная сторона живого созерцания не удалялась из чувственного образа при соотнесении его с объектом; она абсолютизировалась в том смысле, что отрывалась от субъекта и прилагалась к самому объекту, рассматривалась как момент его качественной определенности.

Неспособность человека первобытно-общинного строя элиминировать субъективный момент из чувственных данных не могла не сказаться на содержании понятий, появлявшихся на основе этих данных. Поскольку субъективность чувственного образа непосредственно прилагалась к самому объекту, понятие об этом объекте наряду с обобщенным отражением реальных черт последнего включало и черты, привнесенные в него субъектом. В результате мысль об объекте приобретала извращенное, фантастическое содержание. Конечно, фантастическое не всегда тождественно религиозному. Таким оно становится тогда, когда приобретает чувственно-сверхчувственные или даже вообще лишенные всякой чувственности черты и начинает играть по отношению к телесному определяющую роль. Первым и необходимым гносеологическим условием возникновения именно такого рода фантастического и является отделение, обособление психического от чувствующего и мыслящего субъекта и непосредственное включение его в объективный ряд вещей, их свойств и отношений. Это оказывается возможным тогда, когда человек, начиная осмысливать содержание чувственных образов, в силу незрелости своей мысли, ограниченности критерия практики относит субъективные стороны этих образов к самим объектам. Такая абсолютизация субъективных сторон, моментов чувственного образа и служит подготовительным шагом, предпосылкой к возникновению религиозно-фантастической мысли. Абсолютизация субъективного момента в чувственных данных исторически неизбежно ведет к тому, что человек начинает олицетворять силы природы, мысленно наделять их чертами субъекта.

Гносеологическую природу олицетворения, разумеется, нельзя сводить лишь к абсолютизации субъективной стороны чувственных данных, поскольку на первое место при этом выходят некоторые другие явления процесса познания. Однако несомненным остается то, что необходимым начальным элементом олицетворения, превращения вещи в чувственно-сверхчувственную стало такое ее отражение, при котором субъективный момент ощущений и восприятий не элиминировался из живого созерцания, а оставлялся за самой вещью. Человек, таким образом, несознательно, произвольно наделял объекты познания чертами, в которых выражены его субъективные установки, но которые не свойственны этим объектам. Естественны, и понятия, возникавшие на основе такого содержания чувственных данных, в котором объективное и субъективное слиты в единое

целое, должны были получить не просто искаженное, фантастическое, а именно религиозно-фантастическое содержание.

Субъективный момент, привносимый в ощущения и восприятие в результате проецирования периферических образов на кору полушарий и не исключаемый при вхождении в представление, ведет к такому отходу познания от объекта, при котором возникает возможность необоснованных аналогий, построения искаженных образов, фантазий, мысленного придания вещам черт, не свойственных им или превращающих их путем олицетворения в нечто сверхъестественное. Следовательно, превращение вещи в чувственно-сверхъестественную имеет своим компонентом отход познания от нее, связанный с привнесением в чувственное знание субъективного момента и с абсолютизацией последнего.

Известно также, что одним из важнейших субъективных факторов прогрессирующего развития человеческих знаний является активность процесса познания. Однако при определенных условиях она может способствовать нарушению адекватности образов. При формировании религиозных взглядов у человека первобытно-общинного строя искажающее влияние активности познания проявилось прежде всего в раздувании, абсолютизации субъективного момента в результате преувеличения синтезирующей деятельности субъекта при переходе от ощущений к чувственным образам более высокого уровня.

Таким образом, при отсутствии последовательно правильной ориентировки в действительности уже в чувственных образах могут возникать явления, образующие весьма важную предпосылку для формирования религиозного взгляда на мир. Среди этих явлений первенствующая роль принадлежит абсолютизации субъективной стороны чувственных образов, в итоге выражающейся в том, что человек оказывается не в состоянии понять субъективное как форму проявления объективного, осознает субъективную сторону живого созерцания как объективно данную реальность конкретной вещи или явления³. Тем самым открывается возможность превращения объекта несвободной деятельности в нечто чувственно-сверхчувственное, олицетворения его и формирования понятия о нем как о чем-то сверхъестественном. Важными сторонами процесса познания, усиливающими абсолютизацию субъективного момента в чувственных образах и благоприятствующими формированию религиозных взглядов, являются огрубление объекта чувственным образом и преувеличение синтезирующей активности субъекта при образовании восприятий и представлений. Необходимо подчеркнуть, однако, что все эти стороны, или явления процесса познания, лишь подготавливают возникновение религиозных взглядов, складывающихся в ходе абстрагирующей деятельности мышления и формирования искаженных образов фантазии.

³ Кориунов А.М. Отражение, деятельность, познание. М., 1979. С. 50–52.

Возможность религиозного представления в ходе элементарного абстрагирования

Необходимо иметь в виду, что абсолютизация субъективной стороны в чувственных формах отражения не имеет значения самостоятельного гносеологического фактора религиозности. Внесение субъективных моментов в чувственные образы и абсолютизация их происходят в результате мышления: у человека чувственное отражение опосредовано результатами мышления предыдущих поколений и благодаря этому в той или иной степени включает моменты рациональной обработки. С этой стороны оно и может выступать как важный исходный материал для религиозно-фантастического отражения, которое в своей возможности проявляется тогда, когда в ходе познания идет процесс формирования абстракций.

Чувственный образ, ограниченный внешней стороной предмета, не может воспроизвести его внутреннюю сущность, следовательно, не может продуцировать и явление в его внутренне проанализированных связях с сущностью. Чтобы постичь эти связи, познание должно за являющимся вскрыть сущность, поэтому познание идет от конкретно-чувственного знания к знанию действительно глубокому путем отрицания чувственно-конкретного абстрактным и восхождения от последнего к конкретному в мышлении.

В этом отрицании, в раздвоении познания на чувственную и рациональную составляющие ведущая роль принадлежит абстрагированию. Содержание абстракций, отражая объективную реальность, связано с глубиной проникновения мысли в объект, с уровнем абстрагирующей деятельности мышления, наконец, с ролью, местом чувственного и рационального в воспроизведении действительности. Для проблемы возможности возникновения религии в связи с раздвоением познания в ходе абстрагирования, рассматриваемой в плане анализа обыденного религиозного сознания, особый интерес представляет вопрос о значении элементарной абстракции в этом раздвоении и в образовании необходимой гносеологической почвы для формирования религиозных образов. Именно благодаря элементарным абстракциям познание делает, образно говоря, первый шаг на пути раздвоения его на чувственный и рациональный моменты раздвоения, которое лежит в самом фундаменте возможности появления обыденного религиозного сознания.

Абстрагируя, познание расчленяет, разделяет суммарный эффект чувственного восприятия, из разнообразия признаков выделяет определенный признак, который мыслится изолированно от других. Это простейшая форма выделения признаков, одна из сторон образования элементарной абстракции, в ходе которого познание раздваивается, действительность мысленно превращается в своеобразные отрывки. Другая сторона образования элементарной абстракции состоит в простом обобщении чувственных данных, которые проанализированы отмеченным ранее образом. Это обобщение дает знание о подобии, общности признаков, общем для ряда предметов как соседствующем с единичным. Таким образом, элементарная абстракция – это результат процесса простого абстраги-

рования, состоящего в выделении признаков суммарного эффекта чувственного восприятия и обобщении их на основе их внешней рядоположности. Эти и другие моменты, с которыми может быть связано раздвоение познания в элементарной абстракции, и дают гносеологическую характеристику процесса формирования образов обыденного религиозного сознания.

Опирируя представлениями, человек создавал из материала ранее полученных впечатлений новые образы, что свидетельствует о важном шаге вперед в развитии абстрагирования. Однако ни в обобщении разрозненных впечатлений в представлениях, ни в образах, возникавших из комбинации последних, общее еще не мыслилось в абстракции от единичного. Конкретно-чувственное по содержанию и форме сознание первобытного человека еще не отрывалось от действительности, было непосредственным способом ее отражения и потому ни о каких религиозных верованиях не могло быть и речи.

Следовательно, не со всяким абстрагированием связана возможность религиозного отражения. Возможность мысленного отделения свойств и отношений вещей от самих вещей, отрыва сознания от действительности и появления религиозных верований возникла лишь в условиях раннеродового общества, когда складывалось мышление понятиями. Такая возможность реализовалась в древнейших формах верований, в содержании которых обнаруживается еще ограниченность абстракций, с помощью которых образовались наглядно-образные, видовые понятия. Для мышления человека раннеродового общества, как об этом свидетельствуют многочисленные этнографические данные, понятий «большой», «скала» вообще не существовало, но было понятие «большая скала», которое относилось не только к данной, единичной, но и к любой большой скале. Такие понятия были относительно конкретными, а это свидетельствует о том, что люди раннеродового общества уже выработали способность относительно свободно оперировать в своем сознании понятиями и представлениями, абстрагированными свойствами вне их непосредственных связей с предметами. Родовые же понятия («хижина», «скала», «кенгуру», «большое», «красное» вообще) складывались лишь в условиях развитого первобытно-общинного строя. В нем возникла и более высокая форма ранних религиозных верований – вера в духов.

Логический способ воспроизведения гносеологических условий религиозного отражения имеет те преимущества перед историческим способом, что позволяет рассматривать объект исследования в наиболее зрелом состоянии, когда тенденции и закономерности его развития обнаруживаются наиболее полно, в чистом виде. Такой подход обогащает и саму проблему роли абстрагирования в религиозном отражении рядом важных методологических ориентиров. Только раскрыв значение вполне развитого абстрактного мышления в религиозном раздвоении мира на естественный и сверхъестественный, можно правильно понять связь религиозного отражения с менее зрелой абстрагирующей способностью человека родового, особенно раннеродового общества, в котором картина отрыва мысли от действительности прослеживается как бы сквозь сеть многих входящих обстоятельств.

Иными словами, только выявив всеобщее, закономерное в связях религиозного отражения с вполне зрелым абстрактным мышлением, можно понять отмеченную сторону гносеологической природы древнейших и древних религиозных верований, их эволюцию в политеизм, а последнего – в монотеистические верования. Не меньшая ценность логического воспроизведения религиозного отражения состоит в том, что именно при таком подходе наиболее глубоко раскрывается значение каждого из слагаемых гносеологической возможности формирования фантастических образов. Абстрагирование – такой компонент процесса познания, который является исходным звеном возможного движения мысли по пути к религии. Без абстрагирования немислимы фантазия, аналогия и другие процессы и стороны познавательной деятельности, с которыми тесно связано формирование религиозных верований.

Необходимо подчеркнуть: не совпадая в исходной точке, логический и исторический способы воспроизведения роли абстрагирования в религиозном отражении не представляют линии, которые не сходятся. Всеобщее существует не иначе как через конкретно-историческое со всеми свойственными ему особенностями. Высокоразвитое абстрагирование в сжатом виде удерживает и постоянно воспроизводит свою историю, в частности тот ее отрезок, с которым связана возможность верований. Это обстоятельство образует основу того, что в итоге в результате развития знания о гносеологической природе религиозного сознания логическое и историческое выяснение роли абстрагирования в религиозном отражении совпадают.

На эмпирическом и теоретическом уровнях познания характер абстрагирования и его роль имеют качественные особенности, и раздвоение познания, данное в абстракциях на этих уровнях, также имеет свою специфику. Главная задача теоретического мышления состоит в том, чтобы, опираясь на живое созерцание, выйти за его пределы и за чувственновоспринимаемым выявить недоступные эмпирическому изучению сущностные отношения. Свойственное теоретическому познанию абстрагирование ведет к созданию таких познавательных образов, основное содержание которых определяется не чувственным, а рациональным. Такое раздвоение познания в научных абстракциях является отрицанием отрицания чувственно-конкретного и восхождением к новому конкретному в мышлении, к такой целостности объекта, в которой общее и единичное, сущность и явление, необходимое и случайное даны во внутренних связях. Однако абстракции, свойственные теоретическому мышлению, могут переходить тот допустимый для абстрагирования предел, который определяется самой природой вещей, отрывать от действительности и вести к «забвению материи». В этом содержится один из важнейших гносеологических истоков идеализма и теоретического религиозного сознания.

Однако в данном случае нас интересует прежде всего абстрагирование на эмпирическом уровне развития познания, поскольку именно здесь начинается его раздвоение, появляется первая, элементарная абстракция, а эмпирические образы характеризуют обыденное религиозное сознание, свойственное массе верующих.

В ходе элементарного абстрагирования познание на его эмпирическом уровне раздваивается, огрубляется, превращается в своеобразные отрывки, представленные односторонними абстракциями. Раздвоение познания и огрубление предмета, данное в элементарном абстрагировании, ведет мысль в глубь предмета, но в то же время содержит и возможность отрыва ее от действительности, превращения тех или иных «отрывков» в абсолюты.

Особенность раздвоения познания на его эмпирическом уровне состоит в том, что основное содержание познавательных образов определяется здесь не рациональным, а чувственным. Элементарное абстрагирование не может выявить новые стороны объекта, которые выражали бы сущностные отношения, оно не создает условия для такого высшего синтеза, который давал бы знание о внутренне необходимых связях. Расчленяя целостное восприятие, изолируя чувственно воспринимаемые признаки друг от друга, такое их выделение вместе с простым обобщением ведет к выявлению общего как признака, соседствующего с единичным. Точно так же для элементарного абстрагирования необходимое и случайное, сущность и явление – эмпирически рядоположные данные, а не распознанные в себе.

В связи с эмпирическим раздвоением познания, которое само по себе еще не ведет к выявлению внутренних сущностных отношений, явление может быть принято как сущность, случайное как необходимое, единичное как всеобщее. Такая субъективизация характеристик объекта означает дальнейший отход мысли от действительности, а мысленные проекции этих субъективных характеристик на реальность способствуют формированию представлений об абстрагированных признаках как самостоятельных сущностях, как «ничейных» признаках. Из таких абстрагированных и абсолютизированных признаков и формируются религиозные образы.

Одним из примеров элементарного абстрагирования и начальной абсолютизации признаков фантастически воспринимаемого объекта может быть понятие «душа» в обыденном сознании верующих. Анализ их свидетельств о душе как объекте верований показывает, что для многих верующих это понятие имеет вполне определенный логический смысл и разворачивается ими в суждения. Понятие души у современного верующего внутренне не различает психического и тех органических явлений, которые лежат в основе жизнедеятельности как таковой. Существенные признаки этого понятия: душа бессмертна, вечна; она является определяющим началом живого, его носителем; душа как частица высшего бытия, его проявление зависит только от него. Понятно, что эти признаки – абстрагированные и абсолютизированные качества живого как объекта религиозного отражения.

Приведенные суждения подтверждают, что признаки понятия души в обыденном религиозном сознании выведены в ходе элементарного абстрагирования, являются обобщениями по форме, а не по содержанию. Это же касается и понятия неживого, которое в суждениях верующих противопоставлено душе. В данном случае абстракции души и тела сводятся к тому, чтобы изолировать, отделить чувственно воспринимаемые качества живого от неживого и других

качеств отражаемого объекта. Действительно, доступные живому созерцания и фантастически отраженные признаки живого мыслятся в понятии «душа» отдельно от других качеств объекта: живое существует вне неживого (душа вселяется в тело, а затем оставляет его), оно же вечно само по себе (душа бессмертна), соседствует с неорганическим, а не выведено из него (тело не влияет на сам факт бытия души). Душа лишь постольку мыслится оказывающей влияние на тело (как неживое, неорганическое), поскольку она предстает как одно из проявлений сверхъестественной силы божества.

Изложенное относительно абстракций, с помощью которых образованы рассматриваемые понятия души и тела, свидетельствует о том, что эти понятия в религиозном сознании верующего не выходят за пределы эмпирического отражения. Это положение выглядит убедительным, если сопоставить понятия живого и неживого в обыденном и теоретическом религиозном сознании. Последнее не ограничивается образованием отдельных элементарных абстракций живого и неживого и выделением общего как эмпирически данного, как схожего между элементами внутри тех рядов объектов, которые образуют живое и неживое. Теоретическая религиозная мысль, пересматривая в теистическом духе современные естественно-научные идеи единства органического и неорганического мира, пытается синтезировать абстракции живого и неживого, чтобы устранить разрыв между душой и телом. Эти попытки проявляются в ряде учений с широким использованием идей томистской и неотомистской натурфилософии и метафизики.

В обыденном религиозном сознании массы верующих абстрактное мышление играет в основном роль формы выражения результатов непосредственного опыта, поэтому содержание понятия души в обыденном религиозном сознании является чувственно-конкретным. Общее не дифференцировано от единичного, существенное от случайного. Связь между ними не обоснована в своей необходимости и выступает в качестве непосредственно данной. Вот почему содержание понятия души в обыденном религиозном сознании имеет диффузный характер, в нем духовное и органическое слиты в целое как рядоположные элементы, объект постигается (фантастически) в совокупности своих свойств, отдельное может казаться общим в его эмпирической форме, т.е. схожим, одинаковым для ряда объектов.

В приведенных свидетельствах верующих при их социологическом опросе понятие души и представления о ней как бы срослись. Эта синкретичность мысли неслучайна. Верующий не столько оперирует понятиями сверхъестественного вообще, сколько мыслит его в чувственно-конкретных образах. А мыслить в образах – значит представлять. Для обыденного религиозного сознания такие признаки души, как, например, ее конкретный чувственный вид (или хотя бы способность приобретать его), реагирование на внешние влияния (поступки людей, молитвы, заговоры), потребность в материальной поддержке в период, когда душа в земных условиях существует вне тела, не являются существенными признаками понятия души как носителя жизни. Вместе с тем они являются характерными признаками представления о душе и, что особо важно, вне их душа не мыслится как таковая. Иными словами, в обыденном религиозном сознании понятие души

еще как бы сращено с содержанием представлений о ней. Утверждение этого положения, вполне понятно, не лишает отмеченных форм мысли их качественного своеобразия, но еще раз свидетельствует об эмпирической основе содержания обыденного религиозного сознания, полученного в ходе элементарного абстрагирования, и способствует тем самым более глубокому выяснению других гносеологических особенностей религиозной формы отражения.

Важной составной частью проблемы роли абстрагирования в религиозном отражении является вопрос о том, что выделяет абстрагирующая деятельность мышления в объективной реальности и какая роль в этом процессе принадлежит именно элементарному абстрагированию. В данном случае остановимся на значении абстрагирования в проецировании на объект религиозного отражения целесообразной деятельности человека и абсолютизации этого момента, ставшего субъективным.

Выделение практических действий и целей из совокупности других характеристик человека, элементарное обобщение конкретных проявлений целесообразной деятельности берет начало еще с тех времен, когда человек начал осознавать себя как субъект творчества. Всё более глубоко укоренявшаяся связь действие–цель проецировалась на силы, господствовавшие над человеком, поскольку при незнании природы этих сил проявления их влияния воспринимались как общее с соответствующим элементом связи человеческая деятельность–ее целесообразность. Этого было достаточно для перенесения на объект религиозного отражения и другого элемента связи, который, будучи приложенным к объекту, неосознаваемо выступал в представлении о нем как субъективный момент.

Известно, в частности, что человек уже первобытно-общинного строя, рассматривая свои практические действия как результат собственной волевой деятельности, абстрагируя творческую сторону своей практики и не понимая в то же время причин самодвижения в природе, в процессе обобщения пришел к мысли, что предметы неживой природы, ее стихии наделены также волевыми качествами, выступают как чувственно-сверхъестественные существа, т.е. действуют целесообразно (фетишизм). Абстрагируя родовые отношения и оценивая по этой модели явления окружающей живой природы, человек распространил свои кровно-родственные связи и на мир животных и растений (тотемизм). Абстрагируя свойства субъекта и наделяя ими некоторые свои физиологические и психологические качества, человек пришел к мысли о существовании отдельных от тела сущностей – душ (анимизм).

Во всех этих явлениях очень выразительно прослеживается абсолютизация тех или иных элементов субъективной стороны процесса познания, а ее последствия выражаются в представлениях, о которых в свое время Л. Фейербах писал: «Объективная сущность как субъективная сущность природы, как отличная от природы, как человеческая сущность – вот что такое божественное существо...»⁴.

⁴ Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 2. М., 1955. С. 850.

Восходя от абстрактного к конкретному в мышлении, человек элиминирует субъективные моменты, вносимые субъектом в процесс познания, в частности в формы эмпирического отражения действительности. Однако это положение является правильным лишь в целом, для общей направленности движения познания. При более близком ознакомлении с этим процессом, как отмечалось, оказывается, что мышление не так просто решает эту проблему и может принимать субъективные моменты в качестве реально присущих объекту свойств.

Элементарное абстрагирование, характерное обыденному сознанию, не способно раскрыть сущность в ее внутренне проанализированных связях, раскрыть объект в его чистом виде, в абстракции от привходящих обстоятельств, субъективных моментов. В результате субъективные моменты включаются в содержание представлений и понятий, т.е. оказываются абсолютизированными, оторванными от той действительности, из которой они были выведены, первоначально абстрагированы. Это уже не субъективность как творческий момент познания, а субъективизм, в котором объективная сущность природы и человека предстает как внеприродная и внечеловеческая сущность, целесообразная деятельность человека оказывается внечеловеческой целесообразностью. Проецирование, перенесение на стихийные природные и общественные силы абстрагированной целесообразности человеческой деятельности, абсолютизация этого продукта абстрагирования ведут к олицетворению сил, господствующих над человеком, превращению их субъективированных образов в сверхсущество, стоящее над природой и человеком.

Имея в виду даже обыденный уровень религиозного сознания, можно утверждать, что существенное находит выражение и в религии. Если бы дело обстояло не так, то религия была бы всего лишь совокупностью досадных ошибок во взглядах на поверхностные явления мира, ошибок, с которыми человечество на основе многовекового опыта давно совладало бы. Между тем живучесть религии как формы общественного сознания, ее многотысячелетняя эволюция от примитивных древнейших верований до общей теории того мира, который ее порождает, является фактом. И он нуждается не только в социальном, но и в гносеологическом пояснении. Последнее предполагает, кроме всего прочего, выяснение вопроса о том, представлено ли в религиозном сознании, в частности обыденном, объективно существенное. И если это так, то благодаря чему и в какой форме? Что является существенным с точки зрения религиозного сознания?

В этом комплексе вопросов следует различать несколько аспектов. Религиозное сознание, сталкиваясь с реалистическим, не может просто отбросить его. Оно нередко пытается переосмыслить его содержание и в фантастически истолкованном виде включить в свою сферу. Именно в результате такого переосмысления объективно существенное, будучи приобретением адекватного, реалистического отражения объекта, и может включаться в обыденное или теоретическое религиозное сознание. Понятно, что в процессе религиозного переосмысления объективно существенное теряет свою адекватность объекту, свою познавательную ценность и предстает в религиозном сознании фактически как субъективно существенное. Например, до недавнего времени гелиоцентрическая схема строения

Солнечной системы была неприемлемой не только для религии в целом, но и для здравого смысла. Теперь религиозные теоретики обычно не отрицают ее, в большинстве случаев эта схема приемлется здравым смыслом и по-своему осмысливается обыденным религиозным сознанием. При этом, однако, объективно существенное в гелиоцентрической системе о вращении Земли вокруг Солнца как форме естественных связей между небесными телами осмысливается верующими как проявление воли и разума Творца. Для рядового верующего суть проблемы, таким образом, не в том, какой из элементов связи Солнце–Земля является центральным, а в том, что сама природа этих элементов божественна. Как видим, религия не обязательно отбрасывает данные науки или здравого смысла, но она отбрасывает их объективную значимость, а потому добытое адекватным отражением объективно существенное (вращение Земли вокруг Солнца – естественное проявление их взаимодействия) предстает в сознании верующего как субъективно существенное (Земля вращается вокруг Солнца вследствие замысла Творца).

Однако если бы религия занималась только переосмысливанием приобретенной науки или здравого смысла, она не имела бы сколько-нибудь серьезного веса в глазах верующего. Религия (в частности, обыденное религиозное сознание) сама способна отражать существенные, необходимые связи действительности, дело только в том, благодаря чему и как она их отражает.

При выяснении этого вопроса надо принять во внимание такие обстоятельства. Во-первых, обыденное религиозное сознание оперирует тем логическим аппаратом, который выработан человечеством, с помощью и в форме которого происходит рациональная обработка чувственных данных, а это позволяет ему отражать существенное и несущественное, необходимое и случайное, общее и единичное, но только в эмпирической форме. Во-вторых, поскольку логический аппарат религиозного сознания функционирует не как механизм «чистых» форм и операций, а как определенная содержательность, гносеологический смысл отражаемого в ней объективно существенного, необходимого вытекает из самого способа отражения.

Это можно показать на примере того, как (и какое) объективно существенное в действительности отразило религиозное сознание тех участников движения анабаптистов, которые в период Крестьянской войны в Германии составляли революционную партию во главе с Томасом Мюнцером.

В обыденном религиозном сознании широко распространена еще одна разновидность субъективно существенного. В связи с тем что объективно существенное на уровне обыденного сознания остается не различенным в себе, внутренне не соотношенным с являющимся, последнее легко может быть принято за самую сущность. Такое существенное в своей кажимости уже является субъективно существенным. Кроме того, это являющееся верующий берет в качестве сущности сквозь призму религиозного понимания его природы, а это значит, что в такого рода субъективно существенном мы имеем дело как бы с двойной субъективизацией непосредственной единичности со стороны обыденного религиозного сознания. Эту разновидность субъективно существенного обыденное религиозное сознание благодаря своей эмпиричности ставит в один ряд с тем субъективно

существенным, которое представляет результат религиозного переосмысления объективно существенного, данного реалистическим видением действительности, а также с тем субъективно существенным, которое является фантастическим отражением объективно существенного в его внутренне не выявленных связях с другими сторонами объекта.

Таким образом, то, что для самого обыденного религиозного сознания представляется существенным, в действительности является субъективно существенным. Последнее в этом сознании проявляется в трех разновидностях: 1) фантастическое переосмысление объективно существенного адекватным отражением; 2) религиозное отражение объективно существенного на его эмпирическом уровне; 3) чисто субъективно существенное, когда обыденное религиозное сознание принимает являющееся за сущность. Общим для всех этих разновидностей субъективно существенного в обыденном религиозном сознании является то, что это существенное выступает вне внутренне необходимых связей с другими сторонами объекта, т.е. является результатом простого абстрагирования.

Фантазийное и его роль в создании образов религиозного сознания

Важным компонентом гносеологической оценки религиозного сознания является вопрос о роли фантазийного в создании образов религиозного сознания, об условиях, возможностях превращения в процессе познания фантазийного в фантастическое.

Высшими проявлениями активности познания являются переделка мышлением чувственных данных, постоянные поиски, разгадки неизвестного, изменение действительности в воображении, с чем связан выбор разумных средств влияния на мир, ведущих к желаемым результатам. Без активности человеческой мысли, без фантазии было бы невозможно возникновение и развитие научной формы сознания. Вместе с тем с активностью познания и свойственной ему относительной самостоятельностью связана возможность отрыва мысли от действительности.

Еще до того, как абстрактное мышление вполне сложилось, люди в процессе практики постепенно постигали наиболее простые связи и отношения между вещами и явлениями. Понятно, что при этом наряду с истинными представлениями возникали и ложные, которые, однако, не имели религиозно-фантастического характера, ибо не связывались с верой в сверхъестественное. Однако в ходе формирования абстрактного мышления развивалось и воображение человека, активность познания не только неуклонно усиливалась, но и приобретала по своим последствиям разную направленность. С одной стороны, человек, имевший развитые способности к абстрагированию и обобщению, неизмеримо расширял диапазон своих знаний, которые приобретали форму духовного овладения миром, ибо человек начал проникать в существенные связи природы. С другой стороны, не обнаруживая сразу этих связей и чувствуя постоянную потребность овладеть миром, человек активно искал в воображении недостающие соединительные звенья в сложном сплетении явлений окружающей среды. Иногда эти поиски неосо-

знаваемо шли по линии домысла, фантазийного установления таких связей между причиной и следствием, которые им вовсе не свойственны, по линии наделяния неизвестного чертами, ставящими его над реальными вещами и процессами.

Однако не сама по себе активность познания может быть предпосылкой превращения фантазийного в фантастическое. Она проявляется в качестве такой тогда, когда у человека отсутствует последовательно правильная ориентировка в действительности. В таком случае объект познания не может стать в «третью позицию» относительно субъект-объектного отношения и дать ему надлежащую критическую оценку. Он не видит того, что материал, из которого формируются фантазийные образы, добыт из действительности и что сама комбинация этого материала в образах воображения может приобретать такой характер, при котором образ воображения предстает как самостоятельный субъект, наделенный умственными, волевыми чертами. Такими и являются образы сверхъестественного, созданные религиозным воображением.

Важной психологической предпосылкой преобразования фантазийного в фантастическое является определенное эмоциональное состояние человека. Необходимо, однако, заметить, что роль чувств в создании фантастических образов можно понять лишь в связи с процессом абстрактного мышления, его возможностями. Один из коренных пороков теории страха, которой придерживались Т. Гоббс, П. Гольбах, Л. Фейербах и некоторые другие представители домарксистского материализма в объяснении происхождения религии, состоит в том, что чувства выступают в ней скорее как какой-то самодовлеющий фактор религиозности, а не как одно из важнейших психологических условий реализации гносеологической возможности ее появления.

Рассуждая о причинах возникновения религии, Поль Анри Гольбах, например, писал: «Куда бы мы ни устремили свой взор..., мы всюду увидим трепещущие народы, которые под влиянием своих страхов и несчастий создали себе национальных богов или стали почитать чужих, заимствованных из других мест». Л. Фейербах также считал страх одной из причин религиозности.

Таким образом, чувства могут влиять на мышление человека и в таком направлении. Они могут деформировать мысль, лишая ее последовательности, вести к отрыву процессов мышления и фантазии от критерия практики. Обычно это бывает тогда, когда чувства выпадают из-под контроля мышления и приобретают характер аффектов. Подобные психические состояния человека ведут к тому, что логика его мысли нарушается, отдельные элементы ее содержания раздуваются, теряют связь со своим объектом и образуют такие комбинации воображения, в которых действительность представлена извращенно, фантастически.

Большое влияние на отрыв фантазии от действительности, на закрепление формируемых фантастических образов воображения оказывают так называемые религиозные чувства. Они направляют познание верующего на фантастический объект, способствуют мысленному принятию его и тем самым укрепляют, усиливают фантастические образы. Верующий не был бы верующим, если бы он осознавал, что непосредственная причина религиозного чувства находится в его голове и к тому же является не чем-то самодовлеющим, а лишь идеальной формой

реальных вещей и явлений, извращенной болезненной фантазией. Не понимая этого, а иногда и не желая понять, верующий на факте религиозных переживаний убеждается в «реальности» их объекта.

Так религиозные чувства, отличаясь относительной самостоятельностью и большой устойчивостью, имеющей характер динамического стереотипа, усиливают отрыв мысли от действительности, закрепляют религиозные взгляды и представления.

В обыденном религиозном сознании при построении фантазийных образов особое место принадлежит тем субъективным моментам, которые вносятся в чувственные образы и оказываются неэлиминированными при обработке чувственного логическими средствами. Включение этих моментов в образы воображения ведет к тому, что предмет веры наделяется интеллектуальными, волевыми, эмоциональными, даже эстетическими и нравственными чертами. Если рассматривать процесс включения субъективных моментов в образы религиозной фантазии в генетическом плане, то он представляет абстрагирование тех или иных признаков, свойств познающего субъекта, абсолютизацию и перенесение их в воображении на предмет веры. В логическом плане это процесс овеществления абсолютизированных, сверхиндивидуальных признаков субъекта, процесс возвращения воображением абстрагированного чувственно-конкретному, причем такого возвращения, при котором продукты абстрагирования свойств субъекта налагаются как печати на чувственно-конкретное, вносятся в него и потому превращают его в ощущающее, мыслящее существо. В обыденном религиозном сознании современного верующего имеют место оба отмеченных плана включения субъективных моментов в фантастические образы, но последнему принадлежит ведущая роль.

Включение в обыденные фантазийные образы тех субъективных моментов, которые были внесены в чувственные образы и остались неэлиминированными, проявляется в том, что при этом предмет веры наделяется эмпирически данными качествами личности. Как можно видеть, созданные воображением образы обыденного религиозного олицетворения, свободные от влияния на них со стороны теоретического уровня религиозного сознания, складываются в условиях простого абстрагирования и обобщения. Они имеют эмпирическое содержание, объект веры наделяется при этом конкретно-чувственными чертами.

Для понимания роли фантазийного в создании образов обыденного религиозного сознания большое значение имеет учет взаимодействия гносеологических и психологических предпосылок последнего, связанных с выводами по аналогии и отношением личностного смысла и значения, отражаемого в сознании человека. Среди многообразия отношений значение–смысл в данном случае нас интересует, разумеется, та их сторона, с которой связана возможность формирования обыденной веры в сверхъестественное.

Как известно, выводы по аналогии в сфере обыденного сознания занимают большое место. Сами же выводы состоят в предположении, что если данный объект имеет какой-то признак, связанный с другими признаками, то он будет принадлежать еще одному объекту, если последний располагает остальными при-

знаками – основой для аналогии. Эта форма индуктивного умозаключения ценна в связи с другими формами познания: она способна наметить путь для догадки о неизвестных признаках объектов, но сама по себе не является доказательством в силу вероятностного характера ее выводов. В этой связи, как отмечал Гегель, «аналогия... не позволяет делать никакого заключения о том, что можно заключить по аналогии. Вероятность, к которой можно было бы свести результат аналогии, теряет перед *истиной* всякое различие между меньшей и большей вероятностью; как бы ни была она велика, она ничто перед истиной. Но инстинкт разума на деле принимает такие (основанные на вероятности) законы за *истину*; и лишь по отношению к их необходимости, которую он познает, он прибегает к этому различению и низводит истину самой сути дела до вероятности, чтобы обозначить тот несовершенный способ, каким выступает истина для сознания – истинами налицо, еще не достигшего проникновения в чистое понятие, ибо всеобщность выступает как *простая непосредственная всеобщность*»⁵.

Аналогия, оперирующая «истинами налицо», истинами как «простой непосредственной всеобщностью», в которых случайное и необходимое, существенное и несущественное рядоположены, а не даны во внутренне проанализированных отношениях, является важным логическим механизмом переноса общего смысла на различные значения. Соединяя на основе общности отношения мотива к цели различные стороны действительности в новом, фантазийном образе, аналогия тем самым способствует наделению предметов несвойственными им признаками, не присущими им значениями. При этом смысл, из которого неэлиминированы субъективные моменты, будучи логическим основанием для переноса значений и объединения их в воображении, придает тому, что открывается в воображении, олицетворенный характер. Таковы образы раннего фетишизма, связанные с вожденной фантазией первобытного человека и вобравшие в свое значение представления о том, что и в предметном мире происходящие изменения связаны с какой-то волевой деятельностью, аналогичной человеческой. Таковы образы лешего, домового, полевого, нечистой силы, в которых олицетворенные черты проявляются очень выразительно: предмет верования разговаривает, наблюдает, смеется, действует осмысленно, переживает.

Метод аналогии как элемент того логического пути, которым фантазийное религиозное сознание приходит к олицетворению сверхъестественного, имеет дело с эмпирическим религиозным отражением. Сущность аналогии при образовании воображением высших образов сверхъестественного остается той же, а сами олицетворенные признаки богов мыслятся образно. Эта образность не отрицает понятия Бога как духа, безликой силы и т.п. Действительно, незримый дух не только наставляет людей, но и общается с ними человеческим языком, приобретает легко представляемую форму – вид голубя. Это – реальная противоречивость фантастических образов религиозного сознания.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 4. С. 135.

Итак, специфика религиозного сознания связана с рядом особенностей процесса познания. Она обусловлена гносеологически, выступает как возможность фантастического отражения, определяется характером элементов субъект-объектного религиозного отношения и условиями отражения. Чистые и прозрачные отношения людей между собой и с природой, опирающиеся на практически освоенные силы этих сфер, и познанные закономерности их развития исключают религиозное миропонимание. Наоборот, подавленность человека стихийными силами природы и чуждыми ему общественными силами обуславливает отсутствие у него последовательно правильной ориентировки в действительности, что открывает возможность абсолютизации субъективного момента в познавательном процессе, неосознаваемого отрыва мысли от объекта, разлада между фантазией и реальностью, иными словами, возможность такой формы отражения, с которой связаны религиозные верования.

© Лобовик Б.А., 2010

СОЦИАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ РЕЛИГИИ*

Принципиальные положения о сущности социального фундамента религиозно-идеалистического мировоззрения даны в произведениях основоположников марксизма-ленинизма. К. Маркс неоднократно подчеркивал, что на определенных ступенях развития общество закономерно порождает превратное религиозное мировоззрение, ибо само является превратным миром¹.

Социальной основой религии выступает, по словам Ф. Энгельса, господство «над людьми ими же созданных экономических отношений, ими же произведенных средств производства»².

В.И. Ленин рассматривал социальные корни религии как определенные условия жизни общества. «Гнет религии над человечеством, – писал он, – есть лишь продукт и отражение экономического гнета внутри общества»³. Наиболее глубокий фундамент существования религии В.И. Ленин видел в низком уровне развития производства, закономерно порождающем несвободу человека, зависимость общества от природных и социальных сил, которая рождает неуверенность в будущем, страх и подталкивает к религиозному осознанию действительности. Он подчеркивал, что самым глубоким корнем религии в капиталистическом обществе являются беспомощность и страх перед слепой силой стихийного развития капитала, «которая на каждом шагу жизни пролетария и мелкого хозяйчика грозит принести ему и приносит “внезапное”, “неожиданное”, “случайное” разорение, гибель, превращение в нищего, в паупера, в проститутку, голодную смерть»⁴. Следовательно, религия коренится в определенных условиях общественной жизни людей.

Социальной основой религии является прежде всего рожденное несвободой общества бессилие перед явлениями природы и общественного развития. Наиболее глубокая причина религии – подавленность человека господствующими над ним явлениями природы и социальной средой. Поскольку бессилие человека перед

* Публикуется в новой редакции по: *Лебединец Г.М.* Диалектика социальных корней религии. Львов, 1975.

¹ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 1. С. 388.

² См. там же. Т. 20. С. 329.

³ *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 12. С. 146.

⁴ Там же. Т. 17. С. 419.

природой и общественными процессами не в одинаковой мере проявляется в различных сферах каждой из этих областей, на передний план выступает беспомощность перед определенными явлениями природы и общества. В итоге формируется характерная для каждой эпохи социальная основа религии. Она включает ряд объективных и субъективных факторов, играющих различную роль в формировании религиозного сознания.

В советской атеистической литературе вопросы, связанные с социальной основой религии и ее корнями, рассматривались в работах И.А. Кривелева, Г.П. Францова, П.П. Черкашина, М.М. Шахновича, Д.М. Угриновича, А.Д. Сухова, И.Н. Яблокова и других ученых. Творчески развивались научные представления об объеме, структуре, взаимосвязях, особенностях факторов, образующих социальный фундамент религиозного отражения действительности. При этом прослеживались определенные различия во взглядах на социальные корни религии. Об этом говорит сопоставление работ, далеко не исчерпывающих всего написанного по данной проблеме.

В учебном пособии под редакцией И.П. Цамеряна⁵ и в его же работе «Коммунизм и религия»⁶ социальные корни религии определяются как наиболее глубокие экономические и классовые причины, которые порождают и поддерживают религиозные верования: «В классовом обществе это система экономического и классового угнетения трудящихся масс эксплуататорами, подавленность трудящихся вечной работой на других, нуждой и одиночеством, кажущееся бессилие их в борьбе с эксплуататорами»⁷.

В.К. Танчер в работе «Основы научного атеизма» к социальным корням религии относил бессилие человека перед природой, трудящихся перед угнетателями и нищетой, бессилие людей перед стихийными законами общественного развития, а также использование религии как орудия классового угнетения. Кроме социальных и гносеологических корней религии, В.К. Танчер различал онтологические, этические и психологические корни религии. Онтологические корни религии автор видел в том, что она дает идеалистическое решение основного вопроса философии в наиболее упрощенном, примитивно наглядном, доступном виде. На пути же научного понимания вопроса о сущности мира стоят интересы реакционных общественных сил и противоречивость сложного процесса познания. Под этическими корнями религии понимается потребность в религиозном обосновании моральных норм эксплуататорских классов антагонистического общества. Психологическими корнями религии В.К. Танчер называл страх, беспокойство, боязнь за будущее и другие эмоции, с которыми связано религиозное мировоззрение⁸.

⁵ См.: Основы научного атеизма / ред. колл.: И.П. Цамерян, Ф.И. Долгих и др. М., 1961.

⁶ См.: Цамерян И.П. Коммунизм и религия. М., 1967.

⁷ Основы научного атеизма: уч. пособ. / под ред. И.П. Цамеряна. М., 1964. С. 38; Цамерян И.П. Коммунизм и религия. М., 1967. С. 71–72.

⁸ Танчер В.К. Основы наукового атеїзму. К., 1968. С. 58–64.

С.И. Никишов в своей работе⁹ рассматривал социальные корни религии как «сложные объективные экономические (и политические) факторы, способствующие проявлению гносеологических возможностей одностороннего, извращенного, фантастического отражения бытия в общественном сознании и закреплению такого его отражения»¹⁰.

Среди социальных причин появления религии автор выделял в качестве основных экономическое и политическое порабощение людей, несбыточность их надежд и желаний, приниженное положение женщины и борьбу за свободу, не приведшую к положительным результатам. Автор подчеркивал, что «всё это и многое другое в условиях всех эксплуататорских формаций способствовало возникновению и закреплению религиозных представлений»¹¹.

П.П. Черкашин к социальным корням религии также относил экономические и политические факторы, под воздействием которых нарушается адекватное отражение мира¹².

А.Д. Сухов расширил понятие социальных корней религии¹³. По его мнению, они представляют собой те общественные условия, общественные причины, которые порождают и поддерживают религию. Автор наметил определенную структуру социальных корней религии, выделив следующие образующие их факторы:

1) экономические корни – слабое развитие производства и обусловленное им господство природы над человеком, а также экономическое угнетение трудящихся в антагонистическом обществе;

2) классовые корни – классовый гнет, бедственное положение угнетенных классов, заинтересованность угнетателей в распространении религии;

3) идеологические корни – воздействие на религию политической и правовой идеологии, морали, идеалистической философии и идеологических отношений, носителями которых являются реакционные господствующие классы. Кроме того, как отмечал автор, идеология эксплуататорских классов усиливает гнет, лежащий на массах, а следовательно, укрепляет религию;

4) психологические корни – воздействие на существование и формирование религии совокупности элементов общественной психологии, относящихся к различным формам общественного сознания.

Кроме социальных корней религии, А.Д. Сухов считал необходимым различать и ее исторические корни. К ним он отнес обусловленность религиозных верований историческим прошлым, силу религиозной традиции. «Новое поколение застаёт определенные формы религии и воспринимает их... Религиозные иллюзии, раз возникнув, в свою очередь стимулируют работу воображения таким образом,

⁹ См.: Никишов С.И. Ленинская критика философских основ религии. М., 1968.

¹⁰ Там же. С. 265–266.

¹¹ Там же. С. 266.

¹² См.: Черкашин П.П. Гносеологические корни идеализма. М., 1961.

¹³ См.: Сухов А.Д. Философские проблемы происхождения религии. М., 1967.

что благодаря этому процессу еще более усиливается вера человека в существование сверхъестественного мира»¹⁴.

В учебном пособии «Основы научного атеизма» (М., 1971) под редакцией М.П. Новикова и И.Н. Яблокова социальные корни религии определены как «совокупность причин и условий, которые с необходимостью рождают и воспроизводят религиозные верования» (с. 28).

На этих же позициях стоял и Д.М. Угринович. Он считал, что понятие «корни» включает «условия, предпосылки, возможности и причины возникновения того или иного явления»¹⁵.

Сопоставление приведенных положений показывает, что в вопросах определения социальных корней религии, в понимании их объема, структуры, в решении проблемы существования других корней религии, кроме социальных и гносеологических, и соотношения социальной основы и социальных корней религии единая точка зрения во второй половине XX в. еще не была выработана.

Объем социальных корней религии трактовали по-разному. В упомянутых работах И.П. Цамеряна, В.К. Танчера и С.И. Никишова к социальным корням религии были отнесены лишь экономические и классовые факторы, порождающие и поддерживающие ее существование. В работах П.П. Черкашина социальные корни религии понимались не только как причины, непосредственно порождающие ее, но и как все многообразные экономические и политические факторы, воздействие которых нарушает правильное, адекватное отображение действительности. Д.М. Угринович, И.Н. Яблоков, А.Д. Сухов дали наиболее широкое определение социальных корней религии, отнесли к ним все общественные условия, причины, порождающие и поддерживающие религию. А.Д. Сухов в совокупности социальных корней религии выделял экономические, классовые, идеологические и психологические корни.

Не было идентичности и в решении вопроса о том, имеет ли религия другие корни, кроме социальных и гносеологических. И.П. Цамерян, С.И. Никишов, П.П. Черкашин причины существования религии делили только на социальные и гносеологические. В.К. Танчер исходил из того, что, кроме социальных и гносеологических корней, религия имеет онтологические, этические и психологические корни. А.Д. Сухов все эти факторы включал в социальные корни религии, но, кроме них, выделял еще и исторические.

Различия в решении вопроса о социальных корнях религии, выделение или невыделение при этом иных корней, кроме социальных и гносеологических, в первую очередь зависят от того, какой смысл, какое содержание вкладывается в понятие «социальные корни». В тех работах, где наряду с социальными и гносеологическими корнями были выделены и другие, социальные корни сводились только к экономическим, классовым факторам, что, несомненно, представляется неправомерным. Экономические и классовые корни являются частью всех социальных корней религии, важнейшей, определяющей, но все же частью.

¹⁴ Сухов А.Д. *Философские проблемы происхождения религии*. М., 1967. С. 47–52, 83.

¹⁵ Угринович Д.М. *Введение в теоретическое религиоведение*. М, 1972. С. 55.

Отделение от социальных корней этических, идеологических, исторических факторов существования религии нельзя признать логически обоснованным, поскольку они выступают как разновидности социальных причин и их выделение в качестве отдельных корней в значительной мере условно.

Термин «социальные» достаточно точно и глубоко раскрывает сущность всех причин, кроме гносеологических и психологических, порождающих и поддерживающих религию, а потому представляется оправданным выделение, помимо социальных, только гносеологических и психологических факторов существования религии. Такое деление целесообразно, так как дает возможность наиболее полно различать объективные явления общественной жизни, активно влияющие на процесс осознания действительности, и факторы самого процесса познания, которые могут вести к возникновению религиозных взглядов и представлений.

Однако если экономические, классовые, онтологические, этические, идеологические, психологические и другие факторы, порождающие, поддерживающие и закрепляющие существование религии, являются по существу социальными, то следует ли каждую группу подобных факторов относить к корням религии? Вопрос этот отнюдь не только терминологический. Терминологическая сторона вопроса не должна заслонять его сущность, но от четкости и разработанности научной терминологии в значительной мере зависит правильность подхода к исследуемому явлению. Речь прежде всего идет о том, что среди причин существования религии необходимо различать главные и второстепенные, вызывающие к жизни религиозную форму сознания, и факторы, только поддерживающие ее существование, причины и условия и т.д.

Ю.Б. Пищик утверждал, что понятия «корень» и «причина» тождественны при анализе истоков существования религии¹⁶. И.Н. Яблоков высказывал мнение, что понятие «корень религии» охватывает причины, детерминирующие возникновение и существование религии в обществе, а также условия и возможности, способствующие действию причин¹⁷.

Следует согласиться с Ю.Б. Пищиком и И.Н. Яблоковым, что различие между содержанием понятий «корень» и «причина», «источник религиозности» достаточно относительны, что в работах, посвященных анализу корней религии, понятийный аппарат разработан слабо, в результате чего чувствуется нечеткость, разносмысловость в использовании научной терминологии. Действительно, «корень», «причина» – в определенном плане совпадающие понятия, раскрывающие механизм возникновения данного явления. Принципиальной разницы между ними нет. Вместе с тем диалектический характер каузальности требует учета причин главных и второстепенных, основных и неосновных, различия причин и условий возникновения явления. Нельзя не согласиться с И.Н. Яблоковым, который считал методологически неправильным сведение влияния многообразных отношений и факторов на религию только к причинно-следственным связям. Однако не менее верно и методологическое требование – различать причины и условия существова-

¹⁶ См.: Вопросы научного атеизма. Вып. 7. М., 1969. С. 417.

¹⁷ Яблоков И.Н. Методологические проблемы социологии религии. М., 1972. С. 52.

ния явления, а среди причин выделять существенные и несущественные, главные и второстепенные. Использование одного термина для обозначения всех причин и условий существования религии в определенной мере затушевывает различия между ними. Сама терминология должна нацеливать на выделение решающих факторов. Учитывая всё это, под корнями религии целесообразно понимать главные, наиболее существенные и глубокие причины данного явления. Вопрос о корнях религии, как писал А.Д. Сухов¹⁸, это вопрос о наиболее глубоких причинах ее появления и существования.

Эту точку зрения следует считать справедливой.

Социальные корни религии – это те наиболее глубокие причины, которые неизбежно порождают в определенных условиях религиозное отображение действительности. Именно порождают, вызывают к жизни, а не только усиливают или закрепляют уже существующую религиозность. Термин «корни религии» был введен В.И. Лениным в работах «Об отношениях рабочей партии к религии» и «Социализм и религия» для обозначения наиболее глубоких причин, порождающих религию, хотя в других случаях этот термин он употреблял и в более широком смысле.

При рассмотрении корней религии как наиболее глубоких причин ее существования вряд ли правомерно относить к ним идеологические, этические и им подобные факторы, которые закрепляют существование религии, влияют на нее, но отнюдь не являются ее первопричинами. Эти факторы выступают как второстепенные причины, всего лишь поддерживающие существование религии, а не порождающие ее.

Так, например, идеология господствующего реакционного класса мешает правильному пониманию действительности и прямо или косвенно способствует распространению религиозного мировоззрения, закрепляет его, но не порождает и не является одной из главных причин существования религии. Влияние на религию политической, правовой, этической идеологии выступает как опосредованное, косвенное влияние классовых отношений данного общества, а через них – его экономической основы. Таким образом, по нашему мнению, нельзя считать обоснованным применение термина «корни религии» к идеологическим факторам, поддерживающим ее существование.

Понимание корней религии как наиболее глубоких причин, порождающих религиозные представления, приводит также к выводу, что к ним тем более нельзя относить все факторы, нарушающие адекватное отражение мира. Определение П.П. Черкашина имеет тот недостаток, что оно не учитывает главные и второстепенные факторы, особенности причин разных форм неадекватного отражения мира¹⁹.

Отражение, не соответствующее в той или иной мере действительности, имеет место и в области науки, искусства, политической мысли и т.д. Оно также вызвано определенными социальными факторами. Анализ социальных корней ре-

¹⁸ Сухов А.Д. Религия как общественный феномен. М., 1972. С. 10.

¹⁹ Черкашин П.П. М., 1961. С. 17.

лигии требует вычленения из совокупности факторов, мешающих адекватному отражению действительности, именно тех, которые порождают религиозную форму, а среди них – наиболее существенных, определяющих.

Нельзя признать верным отождествление причин и условий существования религии, встречающееся в литературе. В качестве одного из корней религии, например, нередко рассматривают невежество, незнание, темноту масс в обществе, построенном на эксплуатации человека человеком. Подтверждение этого положения ищут у В.И. Ленина. Действительно, В.И. Ленин отмечал, что «самый глубокий источник религиозных предрассудков – это нищета и темнота», однако он в то же время подчеркивал, что понимание невежества как решающей причины, порождающей религию, недостаточно глубоко и не материалистически, а идеалистически объясняет ее корни²⁰. Невежество, незнание выступают как условие появления и существования религиозных представлений, а не как фактор, непосредственно их порождающий. Само по себе невежество не может вызвать к жизни религиозное мировоззрение. Это одно из важных условий, в которых социальные корни порождают религию, но именно условие, а не решающая причина религиозности, как полагали представители просветительского атеизма.

Значительные противоречия существуют и в вопросе об исторических корнях религии. Большинство исследователей вообще не выделяли исторические корни религиозных представлений из социальных. А.Д. Сухов, К.К. Платонов, Д.А. Каппаров, В.А. Черняк и др. в большей или меньшей мере обособляли исторические корни религии от социальных, рассматривали их раздельно. При этом само понятие «исторические корни религии» они употребляли в различном смысле: для характеристики причин возникновения религии в условиях первобытного общества, как синоним широкой преемственности в процессе развития религии, наконец, для обозначения явлений, обуславливающих живучесть прежних взглядов в новом обществе. Нельзя не согласиться с мнением Д.М. Угриновича, что сам термин «исторические корни» не отличается ни точностью, ни определенностью²¹, поэтому если выделение из совокупности корней религии исторических корней правомерно, то этому термину необходимо придать однозначный смысл.

Использование понятия «исторические корни» для обозначения причин, вызвавших к жизни первые религиозные представления, с нашей точки зрения лишено основания, поскольку в таком случае понятия «исторические корни» и «социальные корни религии» применительно к первобытному обществу совпадают.

Д.А. Каппаров и В.А. Черняк понимали под историческими корнями религии остатки прошлых общественных отношений, служащие основой сохранившихся религиозных традиций, и рассматривали их как особую разновидность социальных корней религии. К последним они относили корни религиозных представлений, присущие данной формации, к историческим корням (как особой разновидности социальных) – остатки прошлого, поддерживающие религию. В.А. Черняк писала, что историческими корнями религии являются «остаточные явления и процессы,

²⁰ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 37. С. 186.

²¹ См.: Угринович Д.М. Формы общественного сознания. М., 1960. С. 235.

перешедшие из предшествующих социально-экономических формаций и продолжающие порождать религию, питать ее». Автор считала, что нет оснований рассматривать исторические корни религии в плане преемственности в ее развитии, а также относительной самостоятельности данного явления: «Исторические корни – это то, что в прошлом порождало религию, вызывало ее и в виде остатков этих социальных явлений перешло в современную эпоху. А относительная самостоятельность религии, как и других форм общественного сознания, – это ее способность в своеобразной опосредованной форме отражать бытие и происходящие в нем изменения»²².

Оставив в стороне вопрос о том, что относительная самостоятельность общественного сознания не сводится только к способности отражения бытия, а проявляется в отстающем или опережающем отражении, в обратном воздействии на общественное бытие, отметим, что понимание исторических корней в плане явлений, порождавших религию в прошлом и перешедших в современную эпоху, не вносит ясности в поставленную проблему. Куда следует относить в таком случае, например, определенное бессилие трудящихся в борьбе с эксплуататорами, существовавшее на протяжении ряда эпох, – к историческим или социальным корням? Есть ли смысл выделять остатки социальных корней прошлых эпох под названием «исторические корни», искусственно усложняя терминологию?

Наиболее верной представляется трактовка исторических корней религии, данная Суховым, который понимал их как силу религиозной традиции, обусловленность религии ее религиозным прошлым. «Новые поколения, – писал А.Д. Сухов, – застают религию в готовом виде и воспринимают ее в традиционных формах... Современное состояние религии в значительной мере объясняется ее историческим прошлым»²³. При таком подходе понятие «исторические корни религии» раскрывает одну из важных причин, обуславливающих относительную самостоятельность развития этой формы общественного сознания, широкую преемственность, традиционность в развитии религиозного отражения действительности. К религии особенно применима мысль К. Маркса о том, что «традиции всех мертвых поколений тяготеют, как кошмар, над умами живых»²⁴. Ф. Энгельс писал: «...раз возникнув, религия всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен...»²⁵.

Эта закономерность развития религии прослеживается от периода первобытного общества до нашего времени. На каждом новом этапе развития общества религия аккумулирует часть прежних религиозных представлений и взглядов. Новые религиозные системы, новые формы религии формируются на почве религий, существовавших ранее. Религии народов стран Древнего Востока возникали на основе племенных культов. Каждая религия, отрицая предшествовавшие ей верования, вместе с тем стихийно впитывала и перерабатывала часть из них. Так, например,

²² Черняк В.А. О преодолении религиозных пережитков. Алма-Ата, 1965. С. 114.

²³ Сухов А.Д. Философские проблемы происхождения религии. М., 1967. С. 51.

²⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 8. С. 119.

²⁵ Там же. Т. 21. С. 315.

традиции и особенности брахманизма наложили глубокий отпечаток на буддизм. Современный индуизм, в свою очередь, в известной мере является синтезом брахманизма и буддизма. В формирующееся христианство вошли многие положения религии Древнего Египта, митраизма, древнееврейской, древнеримской религии. Ряд особенностей мусульманства необъясним без учета влияния иудаизма и христианства. Более того, во всех современных религиях содержится множество элементов архаичных верований. Фетишистские взгляды, остатки тотемизма, магии, анимизма в видоизмененной форме остаются неотъемлемой составной частью самой современной веры в сверхъестественное.

Современное состояние религии в определенной степени зависит именно от религиозного прошлого, от силы религиозных традиций. Новые поколения воспринимают религиозные взгляды в первую очередь потому, что определенные условия жизни подталкивают человека к такому восприятию, но религиозная традиция всё же играет в этом процессе большую роль. Когда религия, возникнув, приобретает относительную самостоятельность развития, роль традиции, влияние прежних форм религиозных взглядов на существующие формы становятся весьма значительными. Даже в тех социальных условиях, где наиболее глубокие корни религии перестают действовать, традиционная передача религиозных взглядов и эмоций от поколения к поколению играет большую роль, выступая одним из важных факторов закрепления и воспроизводства религиозного мировоззрения.

Вместе с тем нельзя не учитывать, что преемственность в общественном сознании предполагает дальнейшее развитие заимствованных взглядов и идей в сходных общественных условиях или изменение и искажение их в другой социальной обстановке. Глубокие различия в социальных реалиях вызывают резкое уменьшение преемственности, деформацию, искажение идей, наполнение заимствованных форм совсем другим содержанием. В результате преемственность в развитии религии сочетается с ожесточенной борьбой вновь формирующихся религиозных течений с теми, на почве которых они фактически возникают. Именно так сложились отношения между формирующимся христианством и иудейской религией, между мусульманством и христианством.

Таким образом, целесообразно в совокупности социальных корней религии различать их особую разновидность – исторические корни, влияние прошлых религиозных взглядов на существующие, традиционность в развитии религиозных представлений.

В целом анализ современного состояния исследований корней религии приводит к выводу о целесообразности разграничения причин и условий, порождающих религию, причин главных и второстепенных, выделения из совокупности корней религии наиболее глубоких, существенных, необходимых факторов, вызывающих к жизни религиозную форму отражения действительности. К таким факторам относятся:

- 1) бессилие перед явлениями природы;
- 2) бессилие перед стихийным характером общественного развития докоммунистических формаций;

3) классовый гнет, бессилие трудящихся в борьбе с эксплуататорами, распространение и насаждение религии эксплуататорскими классами;

4) обусловленность религии ее историческим прошлым, сила религиозной традиции, преемственная передача религиозных убеждений от поколения к поколению (та группа факторов, которая может быть названа историческими корнями религии как особая разновидность социальных корней).

Социальные корни религии взаимно переплетаются и закрепляют друг друга. Уже в первобытном обществе беспомощность перед явлениями общественной жизни усиливала зависимость от природной среды. Порабощение и эксплуатация трудящихся в классовом обществе облегчались их бессилием в борьбе с природой, а бессилие перед явлениями природы, в свою очередь, закреплялось эксплуатацией и угнетением народных масс. Действие этих корней религии усиливалось тем, что она насаждалась эксплуататорскими классами, а также исторической преемственностью в развитии религии, низким уровнем образования трудящихся.

Анализ причин и условий существования религии дает основание для решения вопроса о соотношении понятий «социальная основа» и «корни религии». Как отмечено ранее, во многих работах эти понятия употребляются в одном значении или, во всяком случае, четко не различаются. Подобное отождествление представляется неправомерным, хотя эти понятия, естественно, весьма близки. «Социальная основа религии» – понятие более широкое, чем «корни религии», поскольку включает всю совокупность общественных отношений и факторов, порождающих, поддерживающих и обуславливающих существование религии. Это совокупность всех главных и второстепенных причин, всех условий, вызывающих к жизни и поддерживающих религиозные формы отражения действительности. Корни же религии – это наиболее существенные, глубокие факторы, порождающие религию, это ядро ее социальной основы.

Таковы основные причины, порождающие религию. Их существование в конечном итоге определяется уровнем общественного производства, от которого зависят и отношения общества к природе, и закономерности его развития, и классовая структура.

Социальные и гносеологические корни религии и ее психологические причины взаимосвязаны. Социальная основа религии вызывает к жизни сложную гамму эмоций, приводит в движение гносеологические механизмы, порождающие религиозные представления, взгляды, понятия. Господство над человеком отчужденных сил природы и общества создает условия, при которых возникает определенный эмоциональный фон и срабатывают гносеологические корни религиозно-идеалистического мировоззрения. Односторонность в познании, субъективизм, олицетворение понятий, религиозный отрыв фантазии от действительности, абсолютизация относительной самостоятельности и творческой роли сознания достигают такой степени, когда они порождают религию только при наличии ее социальной почвы. Определенные моменты, стороны процесса познания могут стать, как отмечал А.Д. Сухов, источниками религии лишь при наличии определенных социальных условий. Гносеологические корни религии неразрывно связаны с бессилием людей перед природой и стихией общественного развития.

Связь социальных и гносеологических корней религии реализуется и по линии классовых интересов. В классовом обществе особенности отражений, их направленность и адекватность во многом зависят от интересов определенной социальной группы. Социальная практика в значительной мере предопределяет особенности отражения действительности. Социальная позиция реакционных классов, их интересы подталкивают к религиозно-идеалистическому осознанию действительности, мешают подлинному познанию природы и особенно общественных явлений. Взаимодействие социальных и гносеологических корней религии в значительной мере осуществляется через эмоции. Именно через них в первую очередь на процесс осознания действительности воздействует объективное бессилие человека перед явлениями природы и общественного развития. Религиозно окрашенные страх, надежда и т.д. возникают на почве относительного бессилия и играют роль своего рода приводного ремня, связывающего социальную основу религии с процессом отражения действительности. Таким образом, открываются три звена формирования религиозной формы сознания: социальные корни, которые порождают соответствующее эмоциональное состояние, эмоции (психологические корни), воздействующие на процесс познания, и гносеологические корни религии.

Значительную роль в развитии религии играют ее исторические корни. Возникновение новых религиозных представлений происходит на основе уже существующих путем их трансформации в новых социальных условиях и в зависимости от этих условий. То, что познается человеком, всегда осознается на основе чувственных образов, знаний, абстрактных понятий, сформировавшихся ранее. Новое, неизвестное воспринимается сквозь призму известного. Естественно, что ранее сложившиеся религиозные представления, усваиваемые новыми поколениями, накладывают отпечаток на весь процесс осознания человеком действительности. Преемственность в развитии религиозной идеологии, психологии, культа накладывает глубокий отпечаток на всю историю религии. Ее конкретные формы в значительной степени зависят от «генетики» религии, наследственности в ее развитии.

Рассматривая корни религии в их взаимосвязи и взаимодействии, марксизм учитывает, что на разных ступенях развития общества они имеют свои особенности, и выделяет среди них решающие. Главными причинами, порождающими религию, являются бессилие человека перед природой и стихийным характером развития общества, относительное бессилие трудящихся масс в борьбе с эксплуататорами. В двух последних кроется наиболее глубокий корень существования религии в антагонистических общественных системах.

© Лебединец Г.М., 2010

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ОТНОШЕНИЯ*

Общегносеологические оценки религиозного сознания

Понятие «религиозное отношение» выражает не только (согласно К. Марксу) «собственную религиозность» исторически определенного типа социальных связей людей, те общественные отношения, на почве которых произрастает религия. Оно выражает и сакральные связи между людьми, способные налагать глубокую печать на все общественные отношения, и иллюзорное практически-духовное освоение мира. Понятие «религиозное отношение» выражает также эмоциональное отношение к сверхъестественному, которое, однако, оказывается возможным лишь при наличии в сознании человека взглядов и представлений, в религиозной форме отражающих действительность. А это, в свою очередь, свидетельствует о том, что понятие «религиозное отношение» включает и гносеологическое отношение религиозного сознания к объекту отражения и предмету веры. Таким образом, гносеологическое религиозное отношение является специфическим родом субъективной реальности, возникающим и существующим не иначе как на вполне определенной объективной основе.

Среди слагаемых проблемы гносеологического религиозного отношения важное место принадлежит вопросу о гносеологических корнях религии. Советские и зарубежные ученые-марксисты многого достигли в исследовании гносеологических корней религии, в дальнейшей конкретизации и обогащении самого этого понятия. Однако пока в этой области некоторые моменты недостаточно изучены. В отдельных случаях сам подход к проблеме гносеологических корней религии представляется нам не совсем удачным.

Распространена точка зрения, согласно которой «религия является формой идеалистического истолкования действительности»¹. Некорректность этого утверждения состоит в переносе на религию гносеологических корней идеализма. Иногда этот перенос выражается даже в том, что идеализм «вписывают» в перво-

* Публикуется в новой редакции по: *Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности*. К., 1986. С. 61–95.

¹ Атеистический словарь. М., 1985. С. 164.

бытное общество, в те условия, в которых возникли ранние верования². Однако не может вызывать сомнения и то, что такие особенности религиозного сознания, как вера в сверхъестественное, олицетворительный характер религиозных образов, иллюзорное восполнение в религии ущербного мира человека, наличие в религиозном миропонимании обыденного уровня и многие другие особенности, не «вписывают» религию в понятие философского идеализма, не делают ее формой последнего, не допускают отождествления их гносеологических корней.

Известна и иная точка зрения на рассматриваемый вопрос. Так, историк и философ, проф. Ю.И. Семёнов считал, что религия вообще лишена гносеологических корней. Фиксируя тот факт, что «на всех этапах эволюции религии корни ее заключались в бессилии человеческой практики», он писал: «Никаких иных корней, кроме указанных выше (социальных. – Б.Л.), религия... не имела и не имеет»³. Эту же мысль отстаивал автор и в последующих своих работах⁴. Он полагал, что возникновение и существование религии не было связано с потребностью объяснения каких-либо явлений, что корни религии – в трудностях практики человека, в его несвободной деятельности, а корни идеализма – в трудностях человеческого познания.

В свое время английский этнограф Эдуард Бернетт Тайлор (1832–1917), разработавший анимистическую теорию происхождения религии, в поисках «минимума религии», т.е. ее первоначальной формы, предложил рассматривать первобытного человека как философствующего дикаря. Ю.И. Семёнов отстаивал противоположную точку зрения: он характеризовал наиболее ранние верования как нечто рождающееся вне осознания человеком своего практического отношения к природе. Однако религия – форма общественного сознания, и трудности жизни человека первобытного общества не могли найти в ней выражение вне какого-либо осознания им себя и окружающей действительности.

Стремясь ответить на вопрос о гносеологических корнях религии, Ю.И. Семёнов полагал, что «сам ход практической деятельности» неопровержимо доказывал человеку существование каких-то сил, влияющих на него. Однако вовсе «не сам ход», не сама по себе несвободная деятельность, а ложное, фантастическое отражение определенных сторон в жизни человека вело к представлениям о сверхъестественном. Ю.И. Семёнов не учитывал того, что человек первобытного общества, у которого возникли религиозные верования, стоял на голову выше своих предшественников в развитии познавательных способностей. И если эти способности не имели никакого отношения к появлению религиозных верований, то уместен вопрос: почему религия не появилась раньше, еще в эпоху формировавшихся людей, ведь тогда сфера несвободной деятельности была намного шире?

Социальной причиной возникновения религиозных верований стала не сама по себе несвободная деятельность, а такое соотношение свободной и несвободной деятельности, которое было недостаточным для правильной ориентации человека

² См.: Лебединец Г.М. Диалектика социальных корней религии. Львов, 1975. С. 40–41.

³ Семёнов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966. С. 368.

⁴ См.: Семёнов Ю.И. О сущности религии // Советская этнография. 1980. № 2.

в условиях его повседневной практики, но достаточным для отражения этих условий в формах отвлеченного, абстрактного мышления. И именно с ним главным образом связана гносеологическая возможность появления религии.

Наконец, иногда выражение «гносеологические корни» понимают как «корни теоретико-познавательные». «Только в теории познания, – писал Ю.И. Семёнов, – кусочек, обломок кривой линии познания может быть превращен в прямую, самостоятельную линию». А поскольку, делает заключение автор, в период возникновения религия еще не была теорией, то у нее и «не могло быть гносеологических, то есть теоретико-познавательных корней»⁵. Между тем, во-первых, нельзя значение слова понимать упрощенно-этимологически. Гносеологические корни религии (и идеализма) – значит не «теоретико-познавательные» и не «познавательные», а «связанные с процессом познания». Во-вторых, «кусочек, обломок кривой линии» может превращаться «в прямую, самостоятельную линию» познания не только на его теоретическом, но и на обыденном, эмпирическом уровне.

Конечно, связь религиозных представлений с определенными особенностями процесса познания не является чем-то необходимым, всегда обязательным. Вместе с тем предложенный подход к проблеме уже ставит вопрос о том особенном, что характеризует гносеологические корни религии как специфической формы общественного сознания. Важнейшим общегносеологическим условием возникновения и воспроизводства религиозных верований является отсутствие последовательно правильной ориентации человека в окружающей действительности, узость знаний о ней. Это не только условие, но и гносеологическая возможность формирования религиозных представлений. При этом спектр проявления и реализации данной возможности весьма широк и многообразен. К сожалению, эти и другие специфические проявления гносеологических корней религии изучены еще недостаточно, что, по-видимому, и послужило одной из причин тех разночтений при изучении проблемы корней идеализма и религии, на которые нами было указано.

Говоря о необходимости более глубокого исследования совершенно особых черт в гносеологических истоках религиозного сознания, следует обратить внимание на такие принципиальные соображения.

Во-первых, специфические проявления гносеологических корней религии могут быть до конца раскрыты, правильно поняты лишь в связи с теми гносеологическими предпосылками, которые являются общими для ложного отражения действительности. Без раскрытия, например, механизма процесса абсолютизации, раздувания субъективной стороны человеческого сознания нельзя ничего понять ни в механизме религиозного олицетворения, ни в особой роли аналогии при переносе личностного смысла, выражающего отношение мотива деятельности к цели, на иные значения и формирование образов сверхъестественного, ни в других моментах религиозного отражения.

Во-вторых, общегносеологические предпосылки всякого ложного сознания в идеализме, религии и других сферах проявляются и специфически. Мо-

⁵ Семёнов Ю.И. Идеализм и религия: сходство и различие // Наука и религия. 1976. № 9. С. 46–47.

менты догматизации субъективной стороны сознания в идеализме и религии касаются не только общих, но и особенных граней сознания. Идеализм, например, абсолютизируя субъективную сторону чувственных данных, отрывает ощущения, восприятия от объекта, представляет их как нечто чисто субъективное. Человек же, у которого только складывались религиозные верования, не мыслит абсолютизированные субъективные моменты чувственных образов существующими вне телесного.

Абстрагирование в религии и других видах сознания не только оперирует различным исходным материалом, но и проявляет себя в разных возможностях. Если, например, обыденное религиозное сознание в формировании представлений о душе имеет дело с элементарным абстрагированием, с простым выделением чувственно воспринимаемых признаков живого и неживого, то идеализм за пределами эмпирического сознания пытается выразить в своем духе сущностные связи между органическим и неорганическим, психическим и материальным. Специфичны взаимосвязь интеллектуального и эмоционального, роль рассудочной деятельности, способы переноса данного смысла на иные значения в религиозном сознании и идеализме, безрелигиозной мифологии, обыденных житейских ошибках.

Следовательно, понятие «гносеологические корни религии» включает возможность, предпосылки религиозного миропонимания, связанные с определенными сторонами, моментами процесса познания. Содержание и проявление этой возможности неоднозначно. Религия имеет многие гносеологические предпосылки, общие для всякого иллюзорного сознания, в том числе идеалистического. Сущность этого рода предпосылок состоит в абсолютизации, раздувании субъективной стороны человеческого сознания. Однако, во-первых, эти гносеологические корни при формировании и воспроизводстве религиозного сознания проявляются специфически, не тождественно тому, как это имеет место в философском идеализме и других видах иллюзорного сознания. Во-вторых, религия имеет свойственные только ей гносеологические корни. Они складываются и проявляются лишь на основе тех более глубоких предпосылок, которые гносеологически делают возможной абсолютизацию субъективных моментов процесса познания.

Важно отметить также, что гносеологические корни религии – вопрос, относящийся не только к ее истокам, но и ко всей последующей ее истории. Достаточно вспомнить о таких вехах ее эволюции, как смена ранних религиозных верований политеизмом, а последнего – монотеистическими представлениями, зарождение и развитие мировых религий и их конфессий; обратить внимание на процессы производства, модернизации и воспроизводства современных верований, чтобы убедиться в том, что без анализа гносеологических условий этих явлений никакая история или социология не может быть действительной. Такой анализ при его опоре на научные представления о социальных корнях религии является также действенным средством раскрытия несостоятельности богословских утверждений, будто бы «святость была и остается элементом структуры сознания современного человека».

Вопрос о гносеологических корнях религиозного сознания – один из важнейших компонентов проблемы гносеологического религиозного отношения. Одна-

ко к этому вопросу данная проблема не сводится. Если выразить ее задачи в общем виде, то они будут состоять в том, чтобы выявить соотношение религиозного сознания с объективной реальностью с точки зрения его соответствия этой последней. В этом плане в первую очередь заслуживает внимания вопрос о связи религиозного сознания с познавательным отношением человека к действительности.

Сознание является способностью идеального воспроизведения действительности на различных его уровнях. Как осознание человеком природы и своего бытия, как субъективный образ объективного мира сознание в результативном выражении есть *знание*, процесс приобретения и развития которого образует то, что называют *познанием*. Знание – это форма существования познавательного отношения, «такое специфическое образование, которому присуще свойство истинности, т.е. соответствия объективно реальному положению дел»⁶. Понимание сознания как формы существования познавательного отношения предполагает, что содержание понятий, представлений, суждений имеет значение объективных истин, проверенных общественной практикой. Познавательное отношение, следовательно, есть деятельность сознания, имеющая целью постижение действительности такой, какой она существует вне и независимо от сознания. И мировоззрение, будучи отражением отношения человек–мир, принимая действительность в ее значении для человека, включает познавательное отношение.

Религиозное сознание также не является чем-то бессодержательным. Оно не может быть объяснено как продукт невежества и страха людей, поддерживаемого обманом священников. Религия имеет свои социальные корни и произрастает на живом дереве плодотворного человеческого познания. Не следует ли из этого, что и религиозному сознанию свойственно познавательное отношение?

Французские материалисты XVIII в. дали блестящие образцы критики религии как явления, несовместимого со знанием, лишенного какой-либо познавательной ценности и состоящего в слепой вере в сверхъестественное. «Религия, – писал П.А. Гольбах, – всегда была системой поведения, создаваемой невежественным воображением, чтобы снискать благоволение неизвестных сил, которым, как полагали, подчинена природа...»⁷. Позже Г.В.Ф. Гегель попытался опровергнуть тезис о противоположности веры и знания. Рассматривая религию как явление абсолютного духа, одну из ступеней возвращения духа к себе, он видел в ней «точку зрения в осознании истины» и считал, что, хотя религия и не дает, в отличие от философии, абсолютного знания, она тождественна последней по содержанию, поскольку предметом их обеих является внутренняя сущность мира – дух, субстанция, Бог. Различие же состоит якобы в том, что в религии дух благочестиво представляет себя, в философии же он познает себя, мысля свою сущность в понятиях. Таким образом, религиозные верования как форма самораскрытия духа выражают истинное знание, хотя и не абсолютное; вера не чужда познанию, а религия – философии. «Философия, – писал Гегель, – не есть мирская премудрость, но познание немирского; не познание внешней массы, эмпирического наличного бытия

⁶ Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М., 1980. С. 57.

⁷ Гольбах П.А. Система природы // Гольбах П.А. Избран. произведения: в 2 т. Т. 1. М., 1963. С. 367.

и жизни, а познание того, что вечно, что есть Бог и что связано с его природой... Поясняя религию, философия поясняет самое себя, а поясняя себя, поясняет религию... Философствуя, дух с той же жизненностью погружается в этот предмет и столь же решительно отрывается от своих особенностей, проникая в свой объект, что и религиозное сознание... Здесь религия и философия совпадают. В самом деле, и философия сама есть служение Богу...»⁸.

Как известно, в философии религии Гегель снял формальные различия между верой и знанием. Начав с религиозных представлений в форме «несчастливого сознания» (на ступени самосознания), рассмотрев естественную, художественную и откровенную ступени религии, он возвел последнюю (христианство) в адекватную ей форму абсолютного знания – «подлинную религию», содержание которой образует собственная деятельность самости. Таким образом, обычное религиозное содержание в форме предметности, данное и открытое сознанию извне, у Гегеля преодолено: то, что в религии было содержанием или формой представления другого, становится собственной деятельностью самости, поэтому «дух, являющийся сознанию в этой стихии, или, что здесь одно и то же, порожденный сознанием в этой стихии, есть наука»⁹.

Объяснение того, почему Гегель не только науку (философию), но и религию рассматривал как знание, содержится в его тезисе о тождестве субъекта и объекта познания. Рациональный смысл этой идеи состоит в том, что субъективное и объективное берутся в их диалектических связях, взаимопереливах. В данном случае важно обратить внимание на то, что у Гегеля познающее сознание оказывается самопознанием, оно осваивает, как это выясняется на ступени абсолютного духа, не объективно сущий, а знаемый предмет, последовательно снимая низшие формы своего существования. В связи с этим самоосуществление абсолютного духа есть не что иное, как становление знания о самом себе, а религиозное сознание в этом процессе предстает как ступенька на пути к обнаружению сущности Бога (мышления, тождественного бытию) в адекватной ей форме философии религии.

Нетрудно заметить, что в понятие «религиозное сознание как сознание» Гегель вкладывал специфический смысл. Речь шла не о знании объективно сущего, а о знании Бога, поэтому и снятие Гегелем противоположности между религией и знанием оказывается иллюзией, возможной лишь в теологии и спекулятивной философии. Л. Фейербах имел все основания заявить, что «логика Гегеля – это *теология*, превращенная в *логику*»¹⁰.

Однако если Гегель возвышает знание, уверяя, что знание есть знание Бога», то «материалист возвышает знание материи, природы...»¹¹. Для материалиста религия – превратное мировоззрение, фантастическое отражение, пустоцвет на живом дереве познания, не имеющий познавательного отношения к действительности. Религия не имеет познавательного отношения и к самой идее Бога, вообще сверх-

⁸ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. С. 219–220.

⁹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 4. С. 428.

¹⁰ Фейербах Л. Избран. филос. произведения. Т. 1. С. 116.

¹¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 153.

ъестественного; она как превратное мировоззрение не может постичь сама себя. Иногда говорят, что религия – ложное знание, но это выражение лишено смысла, оно тождественно не менее бессмысленному – «ложная истина».

Религия не есть познание, но из этого вовсе не следует, что религиозное сознание лишено гносеологического отношения к действительности. Гносеологическое и познавательное – не синонимы. Чтобы разобраться в данной проблеме и притом не в самом общем плане, а в связи с исследуемым объектом, придется сделать некоторое отступление и затронуть вопрос о категориальной структуре мировоззренческих характеристик религиозного сознания.

Каждая «клеточка», каждая единица сознания, в том числе религиозного, включает интеллектуальный и эмоционально-волевой компоненты¹². В религиозном мировоззрении содержание первого образуют фантастические взгляды и представления о предмете веры, объектах религиозного отражения, а также всех тех явлениях, которые могут осмысливаться в религиозном плане. Содержание второго компонента образуют те чувства, стремления, желания, влечения человека, которые в религиозном комплексе приобретают особую направленность – на сверхъестественное. Соответственно этому, религиозное (и всякое иное) мировоззрение выступает как миропонимание и мирочувствование¹³.

В литературе, особенно религиозведческой, время от времени вспыхивают бесплодные споры о том, что исторически возникает раньше – религиозные взгляды или чувства. Формирование религиозного мировоззрения есть одновременно выработка соответствующих представлений и чувств, установок на религиозный способ восприятия действительности. Иногда на том основании, что в религиозных чувствах человек переживает свое отношение к сверхъестественному, эту сторону религиозного сознания называют мироотношением. Однако такое сужение понятия неправомерно, поскольку в религиозном миропонимании человек относится и к отражаемому, и к продуктам отражения. Религиозное мировоззрение целиком является мироотношением.

Рассмотрим теперь в интересующем нас плане религиозное сознание как миропонимание. В рамках этой проблемы выступают два тесно связанных вопроса: естественно-научный – об отношении религиозного миропонимания к рефлекторной деятельности мозга и гносеологический – об отражательном его отношении к внешнему миру. Следует отметить, что часто отражательное отношение религиозных взглядов и представлений к внешнему миру считают тождественным рефлекторной деятельности мозга (отражательная деятельность мозга), смешивая тем самым гносеологическую и естественно-научную проблематику. Однако, как справедливо отметил С.Л. Рубинштейн, неправомерно отождествлять их, «попросту соотнося термины рефлекторный и отражательный, играя на том, что второе слово есть перевод первого на русский язык»¹⁴.

¹² Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. С. 109–117.

¹³ Шинкарук В.И. Категориальная структура научного мировоззрения. К., 1981. С. 20–21.

¹⁴ Рубинштейн С.Л. Бытие и сознание. М., 1957. С. 8.

В марксистской теории познания понятие «отражение» выражает гносеологическую характеристику сознания; в физиологии высшей нервной деятельности и психологии оно имеет естественно-научный смысл (обозначая рефлекторную деятельность), свидетельствует о психической функции мозга. Однако и обособлять понятия рефлекторной и отражательной деятельности нельзя, ибо тогда в случае с религиозными взглядами они предстанут не как результат деятельности мозга, а как нечто оторванное от субъекта. Отрывать же религиозное сознание от рефлекторной деятельности мозга – значит отрицать связь религиозного сознания с внешним миром, отрицать его как отражение внешнего мира. В таком случае окажется, что религиозный дух тождествен своему содержанию и является трансцендентным. А именно так и толкуют религиозное сознание богословы и богословствующие философы-идеалисты. «Человек, – писал, например, религиозный антрополог Э. Корет, – всегда предполагает как условие собственной возможности абсолютное, которое образует последнюю и безусловную основу человеческого бытия». Причем эта основа «никогда нами полностью не постигается. Она остается задающим смысл, но все же тайным фоном, который нами на бессильном человеческом языке называется словом “Бог”»¹⁵.

Всякое психическое является функцией мозга, его рефлекторной деятельностью, отвечающей на влияние внешнего мира. И религиозное миропонимание с рефлекторной стороны также представляет собой функцию мозга, но оно вместе с тем и отражение мира, и может быть таковым лишь постольку, поскольку имеет рефлекторный характер. Необходимо, однако, подчеркнуть, что никакое рефлекторное не является ни религиозным, ни атеистическим. Рефлекторное понимание психического не выражает специфику религиозного сознания: закономерности высшей нервной деятельности у людей любого мировоззрения одни и те же. Только гносеологическое отношение религиозных взглядов и представлений, рассматриваемых как фантастическое отражение сил, господствующих над человеком, определяет их специфику. Это значит, что религиозное миропонимание, не будучи знанием, познавательным отношением к внешнему миру, не является и просто выдумкой обманщиков и т.п.; оно не беспочвенно, не бессодержательно и находится в гносеологическом отношении к действительности, будучи отражением ее определенных сил.

Миропонимание не сводится к отражению действительности. Сознание возникает не в результате простой любознательности человека, а в ходе его практически-преобразующей деятельности и на ее основе. Следовательно, сознание является не только отражением, но и целеполаганием, предвидением очеловечивания мира в соответствии с потребностями и интересами человека¹⁶, и само отражение осваиваемой данности может быть выделено лишь в абстракции от конструирующей деятельности сознания.

В религиозном понимании эта особенность сознания проявляется специфически. Нередко говорят, ссылаясь на К. Маркса, что религия – это «вздых угне-

¹⁵ Coreth E. *Que es el hombre?* Barcelona, 1980.

¹⁶ Яценко А.И. Целеполагание и идеалы. К., 1977. С. 63–65.

тенной твари», дух бездушных порядков, сердце бессердечного мира, но на этом нельзя обрывать приведенное положение. Если бы проблема заключалась только в этом, то религия никогда не могла бы выполнять свою утешительную функцию, не была бы потребностью верующего. Религия не просто отражение потери человеком себя, она и протест против этой потери. «*Религиозное убожество*, – писал К. Маркс, – есть в одно и то же время выражение действительного убожества и *протест* против этого действительного убожества»¹⁷. В религиозном миропонимании, фантастически отражающем силы, господствующие над человеком, этот протест не может выражаться в разумном целеполагании, предвидении выхода из положения. Конструирующая деятельность сознания выступает в превращенной форме – иллюзорного восполнения действительности, иллюзорной компенсации ущербного мира человека.

Как известно, разумное целеполагание как предвосхищение деятельности и ее результатов имеет громадную познавательную ценность. Этого качества лишено религиозное сознание как иллюзорное восполнение действительности, но образы его воображения отнюдь не являются свободной игрой фантазии. Они, с одной стороны, имеют своим строительным материалом данные религиозного отражения, а с другой – складываются как компенсация, хотя и иллюзорная, реальной отчужденности человека, его деятельности, условий и продуктов его труда. Такой характер этой компенсационной стороны религиозного миропонимания еще более удаляет его от действительности, делает связь с последней опосредованной множеством привходящих влияний. Все это создает свои трудности в проведении гносеологического анализа религиозного сознания и требует, чтобы такой анализ неизменно исходил из тех научных данных, которые раскрывают социальную природу религии, был поставлен на конкретно-историческую почву, учитывал взаимоотношения иллюзорного и реалистического и т.п.

Затронем теперь в интересующем нас плане область религиозного мироощущения. В противовес богословам и богословствующим психологам атеизм обосновывает положение о том, что нет врожденных религиозных чувств, что обычные человеческие чувства получают религиозную направленность тогда, когда человек верит в сверхъестественное, воспроизводит религиозные образы в своем воображении¹⁸. Религиозные чувства существуют только в сознании верующего и представляют собой переживание им своего отношения к сверхъестественному. В религиозных чувствах верующий переживает и свое отношение к окружающей действительности, когда он осмысливает ее в религиозном плане, видит в ней проявление сверхъестественных сил. В конечном счете он и в этом случае религиозно переживает сверхъестественное: его чувства направлены на иллюзорный объект, продукт, результативное выражение религиозного отражения. Это свидетельствует о том, что понятия «объект религиозного отражения» и «предмет религиозного переживания» не тождественны по содержанию. Если первое говорит о реальных силах, господствующих над человеком, то второе –

¹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 415.

¹⁸ См.: Вопросы научного атеизма. Вып. 11. М., 1971.

о силах сверхъестественных, существующих только в голове верующего. С верой в сверхъестественное связаны и религиозные стремления, желания, влечения, которые вместе с религиозными чувствами образуют превратное мирочувствование (в широком смысле этого слова).

В чувствах, настроениях, впечатлениях, как это видно из указанного ранее, условия жизни отражаются своеобразно – в форме *переживаний* человеком своего отношения к действительности и к самим образам ее, которые, фиксируясь в слове, в свою очередь становятся идеальными объектами. Само мирочувствование не конституирует образы внешнего мира и потому принадлежит к сфере психологического, а не гносеологического отношения к нему. Конечно, религиозные чувства, стремления могут проявляться как в осознанном, так и в неосознанном виде. Осознание верующим явлений своего мирочувствования предполагает их соотнесение с объектом, на который они направлены, и в конечном счете – с внешним миром, из которого силой абстракции и воображения выведено сверхъестественное. В таком случае религиозные чувства, стремления сами выступают объектом религиозного сознания. Однако возникающее при этом гносеологическое отношение находится уже вне сферы мирочувствования, оно является моментом миропонимания. Религиозные чувства, настроения, стремления, желания и т.п. – предмет психологии религии, но могут быть и объектом гносеологического анализа постольку, поскольку они оказывают влияние на миропонимание человека.

Отмеченные ранее положения о религиозном сознании (как миропонимании и мирочувствовании) позволяют сделать предварительный вывод. Произрастая в силу известных причин и условий на живом дереве человеческого познания, религиозное сознание складывается при участии тех психологических механизмов, посредством которых осуществляются познавательные процессы и которые являются предметом *когнитивной психологии*. Однако не в этих механизмах и не в рефлексаторной деятельности мозга заключается феномен религиозного сознания: он связан с превратным резульативным выражением этой деятельности и состоит в фантастическом отражении сил, господствующих над человеком, в иллюзорном восполнении ущербного мира человека. Таким образом, исследование *гносеологического* отношения религиозного сознания предполагает в первую очередь анализ отношения религиозных *взглядов и представлений* к объекту отражения. Что же касается религиозного мирочувствования, то оно, как уже было отмечено, принадлежит к области *психологии религии*.

Анализ отношения религиозных взглядов и представлений к объекту отражения – лишь одна сторона исследования гносеологического религиозного отношения. Другую его сторону составляет анализ *отношения субъекта к религиозным взглядам и представлениям*. В отличие от знания, эта сторона гносеологического религиозного отношения также лишена какой-либо познавательной ценности. Это обстоятельство является излюбленным объектом богословских и богословско-философских спекуляций, ставящих целью показать непостижимость феномена веры средствами разума и отстоять мистическое обоснование религии (особенно активно предпринимавшихся православными теософами В.С. Соловьёвым, В.А. Кожевниковым, А.С. Хомяковым, В.Н. Лосским и др.). Многие религиозные

мыслители, критикуя богословский рационализм, фактически продолжают традиции старых мистиков в вопросах отношения разума и религии. «Православное богословие исходит из библейского откровения о том, что Бог в своем бытии безусловно трансцендентен и человек не способен постичь Его своим разумом как объект познания»¹⁹. Заметим, однако, что подобные суждения имеют своего рода и преимущество перед богословским рационализмом: они яснее иллюстрируют принципиальную невозможность постичь религиозные представления с позиций этих же представлений.

Анализ отношения субъекта религиозного сознания к предмету веры представляет не меньший интерес, чем отражательная сторона гносеологического религиозного отношения. Особый интерес эта, другая сторона рассматриваемого отношения представляет в связи с тем, что производство религии есть, вместе с тем, ее воспроизводство не только в смысле распространения фантастических взглядов, но и в том смысле, что само религиозное отражение верующим действительности совершается при участии готовых религиозных идей. Религиозное миропонимание, как и всякое иное, образуется при соответствующем способе восприятия окружающего, поэтому анализ гносеологического религиозного отношения должен включать анализ религиозного *мировосприятия*.

Религиозные взгляды и представления не существуют вне сознания конкретных верующих, но как общественно-историческая форма миропонимания выступают как независимые от отдельных личностей. В этой связи верующий преднаходит это общественно выработанное миропонимание как самосушную реальность, которая навязывается ему силой внешней необходимости. Именно в этой особенности и содержится тайна религиозного удвоения мира, религиозной веры и религиозного олицетворения. В общественном религиозном достоянии верующая личность осознает себя, свою объективированную родовую сущность как сущность некоторого другого, сверхъестественного существа, которое этой личности дано, в котором она восполняет себя и в котором испытывает потребность.

Нельзя, однако, утверждать, что сначала человек фантастически отражает силы, господствующие над ним, затем силой абстракции и воображения проецирует свои свойства во вне себя, формирует превратное миропонимание, а затем преднаходит его как самосушную реальность и исходит из нее в осмыслении окружающего. Общественно вырабатываемые религиозные взгляды и представления выступают и как субстанция (основа) религиозного сознания индивида, и как субъект, т.е. обнаруживают свою реальность в самом процессе отражения. Религиозное миропонимание и религиозное мировосприятие оказываются, таким образом, взаимообуславливающими сторонами единого процесса фантастического осознания действительности. И если считать, что производство религии в индивидуальном сознании – это воспроизводство общественно вырабатываемой религиозности, то с не меньшим основанием можно утверждать, что история общественного религиозного сознания является не просто воспроизводством однажды выработанных

¹⁹ Журнал Московской Патриархии. 1977. № 5. С. 44.

взглядов и представлений, но и их производством, которое совершается не иначе как в сознании конкретных индивидов. Усваивая наличное религиозное достояние, субъект под углом зрения этого достояния воспринимает окружающее, религиозно осмысливает его и в качестве гносеологического субъекта (а не как отдельная личность) творит религиозное мировоззрение.

Следовательно, отношение субъекта к религиозным взглядам и представлениям не является отношением, обособленным от деятельности субъекта с объектом. Тот факт, что религиозная личность воспринимает действительность сквозь призму наличных, общественно выработанных религиозных воззрений, вовсе не означает, будто эта призма является просто посредником между субъектом и объектом. Религиозное мировосприятие обнаруживает свою реальность как форма осуществления религиозного отражения: религиозное сознание подходит к действительности с верой в существование сверхчувственного, берёт мир в удвоенном виде, осваивается с силами, господствующими над человеком, путем олицетворения их. Именно поэтому отношение религиозных взглядов и представлений к объекту и отношение субъекта к общественно выработанной религиозности выступают не как самостоятельные отношения, а как стороны деятельности субъекта с объектом.

Таковы принципиальные особенности гносеологического религиозного отношения. На основании изложенного анализ последнего представляется в следующих важнейших аспектах:

- 1) отношение религиозных взглядов и представлений к объекту отражения и отношение субъекта к религиозным взглядам и представлениям как стороны деятельности субъекта религиозного сознания с объектом;
- 2) религиозное сознание как фантастическое отражение и иллюзорное восполнение мира человека;
- 3) специфические особенности религиозных взглядов и представлений и их общегносеологические предпосылки, связанные с некоторыми важнейшими особенностями процесса познания.

Понимание религиозного сознания как явления, возникающего при известных условиях на живом дереве человеческого познания, и как специфического субъект-объектного отношения дает также основание ставить вопрос о важнейших элементах самого механизма гносеологической возможности религиозных представлений.

Познавательная деятельность и религиозное отношение

Известно, что задачей познания является воспроизведение объекта таким, каков он есть сам по себе, т.е. безотносительно к субъекту. Однако человек подходит к действительности под углом зрения определенных потребностей и интересов, а сам познавательный процесс осуществляется только в формах, присущих субъекту, поэтому адекватное воспроизведение объекта, понимание объективности знания предполагает отличие последнего от субъективных моментов в процессе движения познания от абстрактного к конкретному в мышлении. На этом

пути в познавательном отношении субъект сам осознает себя как нечто отличное от объекта, т.е. он как бы становится в третью позицию (по отношению к себе и объекту), делает себя собственным объектом, внутренний мир которого осознается в соотношении с его реальным внешним источником. Лишь делая себя собственным объектом, самораздвигаясь и рассматривая свое сознание как продукт активной предметной деятельности с объектом, субъект, обусловленный природой последнего, может включиться в объективную систему отношений реальности, понять свои субъективные образования как определенные проекции объекта на него и, таким образом, преодолеть субъективность, выделить объективное знание.

Религиозное отражение и восполнение действительности также осуществляются в формах, присущих субъекту, совершаются сквозь призму определенных потребностей и интересов. Как и в познании вообще, в религиозном сознании отображаемое всегда дано в его отношении к субъекту. Это обстоятельство характеризует религию как мировоззренческую форму общественного сознания, но еще не выражает ее особенностей по сравнению с другими формами сознания и еще далеко не достаточно для выявления специфики религиозного сознания по отношению к познавательной деятельности человека. Эта специфика может быть выявлена лишь при учете того, что определяющим признаком религиозного сознания является вера в сверхъестественное. Лишь при этом условии можно понять, почему субъект религиозного сознания, оставаясь верующим, не может соотнести свою религиозность с объективной системой отношений реальности.

Религия является фантастическим отражением сил, господствующих над человеком, но для самого религиозного сознания подобная постановка вопроса чужда и принципиально неприемлема. Само для себя оно представляется не как проекция материального мира, а как исходный факт, существующий до человека и человечества. Для религиозного сознания нет субъект-объектного отношения, для него субъект и объект полностью совпадают, сливаются. Субъектом сознания выступает Бог, религиозные же представления, идеи, чувства человека – лишь некоторое проявление им себя, поэтому для верующего объектом его мыслей и стремлений является Субъект этих мыслей и стремлений, который в меру религиозности индивида постигается непосредственно и достоверно путем веры в него, представляется, является верующему. Вот почему субъект религиозного сознания не может стать в третью позицию по отношению к себе и объекту как стороне реально существующего материального мира; религиозное сознание вращается само в себе, блаженствуя в традиционалистском «религия не от мира сего».

Однако, существуя в «функциональном мире» (Г. Марсель), религиозное сознание неизбежно сталкивается с разрывом между субъект-объектом как чистым бытием Сознания и сознанием человека, которое не только в знании, но и в форме религиозных представлений «отягощено» признаками конечных, познаваемых в опыте вещей. Часто обыденное религиозное сознание этот разрыв заполняет довольно просто. Человек, – утверждает верующий, делает открытия, но только потому, что Бог вкладывает в его голову знания, а в руки умение. Понимая, однако, наивность подобных суждений, богословы пытаются сблизить божество с миром и религиозным сознанием верующего путем подчинения вопроса о субъект-

объектном познавательном отношении богословско-идеалистически интерпретируемой проблеме о субъекте и объекте религиозного сознания. При этом они неизменно прибегают к услугам идеалистической философии, особенно классической, что можно проследить, например, в их попытках использовать противоречивое толкование И. Кантом «вещей в себе», его идеалистическое отождествление субъекта и объекта познания, стремление ограничить знание в пользу веры.

Как известно, И. Кант, допуская объективное существование «вещей в себе», считал их принципиально непознаваемыми. Знать, по его мнению, можно только явления, т.е. способ, посредством которого вещь обнаруживает себя в опыте. «Чувства, – писал он, – никогда и ни в каком отношении не дают нам познания вещей самих по себе, а позволяют нам познавать только их явления, которые суть лишь представления чувственности... Нам даны вещи как вне нас находящиеся предметы наших чувств, но о том, каковы они сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т.е. представления, которые они в нас производят, воздействуя на наши чувства»²⁰.

В соответствии с этим объект познания И. Кант рассматривал не как сторону объективной действительности, вступившую во взаимодействие с субъектом, а как порождение априорных форм и категорий сознания. Дуализм «вещи в себе» и явления сказался и на толковании И. Кантом самой «вещи в себе»: оставаясь потусторонней, она оказывается пустым понятием рассудка, которое теоретический разум может наполнять некоторым содержанием. В этом случае «вещь в себе» выступает не как объективная реальность, а как «мысленная сущность», являющаяся предметом веры.

Такое ограничение И. Кантом знания в пользу веры теологи использовали, во-первых, для снятия разрыва между Абсолютным Субъектом и верующим как субъектом религиозного сознания, а во-вторых – для последовательно богословского проведения идеи об объекте сознания как Абсолютном Объекте. Первую задачу они пытались решить путем обоснования атрибутивности религиозного элемента человеческой мысли, вторую – путем снятия вопроса о земном источнике религиозного сознания и подмены этого источника предметом веры. При более внимательном анализе эти задачи оказываются сторонами целого – стремления заменить субъект-объектное познавательное отношение тождеством субъекта и объекта в мистико-интуитивной вере.

Показательны в этом отношении рассуждения российского богословствующего кантианца Н.М. Соловьёва. Все стремления и утверждения нашего мышления, писал он, имеют одну цель – истину как согласие идеи с объектом, под которым необходимо понимать либо «вещь в себе», либо некую умопостигаемую сущность. При этом Н.М. Соловьёв сразу же отбрасывал существование «вещи в себе» вне сферы мышления (ибо в противном случае будет «совершенно непонятным, как такие разнородные вещи, как идея и “вещь”, могут оказаться согласованными») и признавал ее лишь как «представляемое в мысли». Само собой разумеется, что,

²⁰ Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 105.

поскольку и умопостигаемая сущность возможна лишь «в представлениях нашей мысли», объектом сознания в обоих случаях оказывалась мысленная сущность. Совершив такой круг, смысл которого состоял в отсечении допущения И. Кантом объективного существования «вещи в себе», Н.М. Соловьёв далее писал: «Бытие, которое приводится в согласие с нашим мышлением, не понимается нами как нечто трансцендентное и выходящее за пределы нашего мышления, но только как закономерная связь нашего сознания»²¹.

Однако из чего в таком случае проистекает наша уверенность в истинности сознания? Истинность объективности нашего сознания, писал Н.М. Соловьёв, устанавливается в результате «согласия мысли с самою собою» на основании интуитивной веры в Бога – бесконечную и реальную истину.

Нетрудно заметить, что в своем существе эти «рационалистические» рассуждения фидеиста о согласии идеи с объектом мало чем отличаются от традиционной мистико-интуитивистской концепции связи человека со сверхъестественным, берущей начало еще из христианской гностики и мистического неоплатонизма, проходящей через мистицизм Августина, писания русских богословов и богословствовавших философов В.С. Соловьёва, В.Н. Лосского и др. Мистико-интуитивистская концепция непосредственного ощущения Бога, «дознания» его из внутреннего духовного опыта, самообоснования его из самодостовренности религиозного переживания остается типичной для православного богословия и всё большее распространение получает в католицизме. Это бегство от разума к мистике не может быть расценено иначе как поражение религии в борьбе с наукой и материализмом, и тем более показательна несостоятельность тех модных на Западе философских течений, приверженцы которых в своем «рационализме» в конечном счете приходят к тем же мистико-интуитивистским выводам.

Как известно, сторонниками религиозного рационализма на Западе выступают прежде всего неотомисты. Исходя в своей гносеологии из удвоения мира на естественный и сверхъестественный, природный и интенциональный, они отрицают бергсонизмское представление об интуиции как непосредственном слиянии познающего с вещами и выдвигают свое толкование единства субъекта и объекта. Познание «предполагает, – писал французский философ, теолог, основатель неотомизма Жак Маритен, – с одной стороны, возникновение субъекта, способного познавать материю..., и с другой стороны, вид единства между познающим и познанным трансцендентного ко всякому единству материального типа: ибо материя принимает форму, чтобы составлять с ней третий термин – *tertium quid*, который является неоформленной материей... Таким образом, материальное бытие может становиться другим, то есть оно может изменять само себя или изменяться, в то же время оно не может стать чем-то другим... В то время как познающий, целиком сохраняя свою природу, становится познанным самим собой и отождествляется с ним, познающий становится, таким образом, несравненно более единым с познанным, чем материя с формой...»²².

²¹ Соловьёв Н.М. Религиозный элемент мысли. М., 1907. С. 5.

²² Цит. по: Современная идеалистическая гносеология. М., 1968. С. 447.

Иными словами, инертная, косная материя, хотя и может изменяться, не способна перейти в другой вид бытия – она не может быть субъектом. Последний есть то, что имеет сущность, осуществляет существование и действие благодаря «инструментальности своих возможностей», выступает как субстанция, *support*, т.е. пособник, придающий определение материи. В этой связи разум, стремясь обнаружить трансцендентное в чувственно воспринимаемом, не вступает в непосредственный контакт с вещами, а внелогическим путем, прямо, посредством интуиции, не требующей каких-либо критериев для проверки, проникает в духовную сущность вещей (*esse intentionale*) как чистое бытие.

Как видим, метафизически расчлняя сущность и существование, неотомисты исключают материальный тип из субъект-объектного познавательного отношения: поскольку существование всегда индивидуально, оно не может быть объектом рационального познания. Познавательное отношение полностью переносится в сферу чистого бытия, где субъект, имеющий сущность, являющийся субстанциальным, имманентным, проникает в трансцендентное – духовную сущность мира, сверхъестественный порядок, в Бога. При этом субъект, понимаемый как нечто объективно существующее, мыслится не в качестве реального человека, принадлежащего материальному типу, а как личность, субстанциальную основу и инструментальность которой образует спиритуальная душа. Эта душа бессмертна. Посредством ее «интеллектуального озарения, более властного, чем умозаключение», человек «инстинктивно воспринимает» субстанцию как всеобщее бытие, как духовную, разумную сущность мира. Выходит, таким образом, что элементами «интеллектуального озарения» являются душа и Бог, и речь идет вовсе не о познавательном отношении, а о религиозном сознании как божественном откровении, иррациональном интуитивизме, который в гносеологическом плане сводится лишь к терминологическим различиям с бергсониянской интуицией, «внутренним духовным опытом» православных богословов и католических фидеистов типа И. Гессена.

С позиций иррациональной критики разума рассматривают проблему субъекта и объекта и современные субъективные идеалисты, откровенно или в завуалированной форме проповедующие фидеизм. Один из представителей французского теистического экзистенциализма Г. Марсель, оценивая «не Я» как чуждый человеку «мир функционального шаблона», представляет отношения субъекта и объекта в качестве «онтологической целостности» индивидуалистических, микрокосмических «экзистенциалий» (страха, заботы и т.п.) с «космической таинственной трансцендентией» – Богом. По мнению Г. Марселя, отношения между субъектом и объектом на уровне первой рефлексии, возникающей при соприкосновении «Я» с «функциональным миром», понимаемым как комплекс чувственных данных, могут ставить перед человеком лишь проблему различия субъекта и объекта – проблему, из которой человек убеждается в непознаваемости мира, в том, что разум, становящийся между «Я» и «не Я», чужд действительности и познанию.

Лишь на уровне второй рефлексии, или таинства, в результате экзистенциального опыта (у К. Яспера – «экзистенциального озарения») достигается единство субъекта и объекта, микрокосмическая экзистенциалия прямо, интуитивно сливается со священным. Проблема теряет свою иллюзорную ценность и свое

функциональное значение в таинстве онтологической целостности, поскольку, как утверждал К. Ясперс, «Всеохватывающее» как бытие в себе «есть трансценденция, или Бог», и в то же время «бытие, которое есть мы и которое называется существованием, сознанием вообще, духом, а также экзистенцией». Представив субъект как существование, тождественное с сознанием человека и включающее экзистенцию, а объект – как бытие в себе (т.е. как Бога), также включающее экзистенцию, объединив эти сферы бытия понятием «Всеохватывающее», К. Ясперс, легко преодолел наследие рационалистов XVII в., их понимание интуиции как момента познания, средства непосредственного проникновения в сущность вещей и представил мистически-иррациональную интуицию как средство постижения единства мистических субъекта и объекта единства, воплощенного в «экзистенции».

Упомянутый ранее неокантианец Н.М. Соловьёв, задавая вопрос, на основании чего устанавливается истинность нашего сознания, прямо отвечал на него: эта истинность устанавливается в результате «согласия мысли с самою собою» на основании интуитивной веры в Бога. В сущности, ничем не отличается от этой мистико-иррационалистической точки зрения, слегка окрашенной словесным «рационализмом», и гносеология неопозитивизма и теистического экзистенциализма, которую, строго говоря, нельзя даже назвать теорией познания. Исходя из положения об иррациональности бытия, представители этих течений в зарубежной философии снимают вопрос о субъект-объектном познавательном отношении тем, что подменяют его учением об особом механизме прямого, внелогического проникновения субъекта в разумную сущность мира, или священное. При этом неотомизм и экзистенциализм не нуждаются ни в какой практике для установления истинности нашего сознания, поскольку вполне достаточно веры в достигнутое в интуитивном озарении единство субстанционального субъекта с трансцендентной духовной сущностью мира или в достигнутую путем экзистенциального опыта онтологическую целостность микрокосма с космической таинственной трансценденцией. Речь идет, таким образом, не об элементах познавательного отношения, а о мистифицированных элементах религиозного сознания.

Итак, отстаивая идею иррациональности человеческой психики как ее особенно внутреннего строя, философские защитники религиозной веры само субъект-объектное отношение представляют как производное от интуитивирования. Не понимая сущности человеческой деятельности как чувственно-предметного преобразования природы и общества, игнорируя предметную деятельность как основу духовного отношения человека к бытию, они рассматривают гносеологическое отношение лишь как отношение сознания, изолированное от опыта, переосмысливающее данные чувств и постигающее духовную сущность вещей или освященное внелогическим путем. Мистико-интуитивистский вариант концепции данности объекта как непосредственного узрения субъектом неких идеальных сущностей рассматривает не действительный процесс познания, а способы, ведущие к трансцендентному сверхъестественному существу. Это означает отрицание субъект-объектного познавательного отношения, подмену его субъект-объектным отношением в абсолютизированном религиозном или философском сознании,

в котором микрокосм, бессмертная душа постигает священное в вере путем озарения, духовного просветления, Божественного откровения.

Однако религиозное сознание не есть продукт внутреннего строя человеческой психики, ее необходимое и тотальное проявление. Оно не является также, вопреки мнению представителей материалистического эмпиризма и рационализма XVII–XVIII вв., гносеологически беспочвенным, стоящим вне действительно-го субъект-объектного отношения. Как отмечалось, религиозное сознание может произрастать при известных социальных условиях лишь на почве посюстороннего человеческого познания. А это означает, что субъект и объект религиозного сознания являются понятиями, скрещивающимися с соответствующими понятиями познавательного отношения, имеют с последними как общие черты, так и различия. Их специфика, а значит и специфика самого гносеологического религиозного отношения, не может быть выявлена вне их общего с элементами живого, здорового познавательного отношения и вне обнаружения различий между ними.

Субъект и объект – понятия соотносительные. Это в одинаковой степени касается не только элементов познавательного отношения, но и субъекта и объекта религиозного отражения. Содержание этого соотношения, равно как и его специфика в действительном и иллюзорном сознании, складывается на основе практической деятельности человека, в ходе которой объективно сущее рефлектируется в бытие для субъекта.

Субъект и познавательного отношения, и религиозного сознания – это не внечеловеческий «мыслящий дух» (К. Маркс), не бессмертная душа и не сознание в его немистифицированном виде. Субъект – это реальный человек со всеми присущими ему качествами. Сущность субъекта образует система отношений между людьми, то, что К. Маркс назвал «миром человека», – его качества как социального существа. Субъект – это общество, вся его история с ее миром материальной и духовной культуры, формами предметной и духовной деятельности, существующими и осуществляющимися, конечно, не в абстракции, а в деятельности индивидов. И отдельный человек проявляет себя как субъект постольку, поскольку он выступает как личность в ее социальном качестве, поскольку в нем живет, действует, познает, переживает человечество, поскольку он овладел достигнутым человечеством.

В этом решающем отношении субъект религиозного сознания не является исключением. Религиозность производят и воспроизводят не индивиды, а общество. И даже тогда, когда верующий мыслит о сверхъестественном, переживает свое отношение к нему или же осмысливает то или иное явление под углом зрения религиозных верований, он действует на общественной основе и общественным образом, т.е. используя структуру языка религии, общечеловеческие категории мышления, выработанные превратным миром человека превратные представления о мире.

На сознание верующих большое влияние оказывает, как известно, религиозная микросреда:– общины верующих, религиозные организации и объединения. Вне этих организаций религия не существует, а изучение их влияния на религиозность личности в конкретно-социологическом и психологическом планах представляет исключительный интерес для практики атеистической работы. Однако субъект ре-

лигиозного сознания нельзя сводить к сообществам верующих по той же причине, по какой нельзя сводить общество к тем или иным формам микросреды.

Субъект религиозного сознания – это общество с его историей, предметной и духовной культурой, но в том его состоянии, в тех его социальных формах, которые образуют превратный мир человека, где не он господствует над своей деятельностью, а продукты этой деятельности господствуют над ним. Несколько перефразируя приведенное ранее выражение К. Маркса, можно сказать, что субъект религиозного сознания – это общество, которое еще не обрело себя; это общество отчужденной деятельности, в котором человек выходит из процесса труда обедненным и опустошенным; это общество, где господствуют превратные формы организации жизни. Отдельный индивид проявляет, илиточнее, может проявлять себя как субъект религиозного сознания постольку, поскольку он не просто живет и действует в этом обществе, а принадлежит ему. В отмеченном – одно из коренных проявлений общего и особенного между субъектом познавательного отношения и религиозного сознания.

Другим принципиальным положением марксистского решения проблемы субъект-объектного отношения является положение, что объект познания – не предметная данность, не сама по себе реальная действительность, а та ее сторона, с которой субъект находится в практическом и – на его основе – познавательном взаимодействии. Познавательная деятельность людей – не просто проявление их любознательности, а прежде всего следствие практического преобразования действительности, очеловечения ее. Именно в ходе общественной трудовой деятельности, через ее произведения раскрывается бытие субъекта; в процессе предметного развертывания своей сущности и включения своего предметного бытия в действующую родовую способность субъект овладевает объектом и в познавательном отношении. При этом субъект выделяет из наличной действительности ту ее сторону, которая становится объектом его деятельности, переживает себя как нечто отличное от этого последнего благодаря тому, что «обладает на данной стадии развития познания такими формами предметной и познавательной деятельности, которые отражают какие-то характеристики данного объекта»²³.

Объект религиозного отражения – это также не предметная данность, а определенная ее сторона, с которой субъект находится в практическом и познавательном взаимодействии. Именно это общее с объектом познавательного отношения и оказывается той основой, на которую в силу отмеченной специфики общественного труда в предшествующие исторические эпохи как бы наслаивается то особенное, что образует сущность объекта религиозного отражения, специфику отношений субъекта с ним.

В философской и атеистической литературе при характеристике религии как формы общественного сознания многие авторы ограничиваются указанием только на то, что религия является фантастическим отражением окружающей действительности, отмечая этим специфику формы религиозного отражения и оставляя

²³ Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. С. 162.

вне поля зрения вопрос о том особом объекте, который находит превратное отражение в религиозном сознании. Рассуждая подобным образом, можно было бы сказать, что и философия, наука, искусство отражают окружающий мир, однако при этом мы не продвинулись бы ни на шаг в понимании особенностей этих форм общественного сознания. Иногда говорят, что в религии находит отражение общественная действительность. В целом это, конечно, верно, но верно и то, что общественная действительность отражается и в политической форме общественного сознания, и в праве, морали, философии и т.п. Расширительное толкование объекта религиозного отражения обедняет научное понимание этого явления, не способствует выявлению специфики субъект-объектного религиозного отношения. Форма сознания остается в таком случае безотносительной к объекту отражения, тогда как в действительности она является содержательно обусловленной природой последнего.

В отличие от познавательного отношения, религиозное отражение имеет своим объектом не всякую сторону реальной действительности, с которой субъект находится в практическом взаимодействии, а лишь ту область этой стороны, которая проявляет себя как нечто стихийное, господствующее над человеком, не подвластное ему в его житейской практике. Вспомним в связи с этим, что в известной характеристике религии, данной Ф. Энгельсом, речь идет об объекте религиозного отражения не как о расплывчатом внешнем мире, действительности вообще, а как о силах, господствующих над человеком в его повседневной жизни.

Важно определить, в силу чего субъект может выделять из предметной данности объект познания и, при известных условиях, объект религиозного отражения. Какая между этими явлениями существует связь? Человек берёт действительность субъективно не только в том смысле, что он подходит к ней со своими потребностями, но и в том, что он опирается в этом подходе на выработанные в предшествующем развитии формы практической и познавательной деятельности. Благодаря этому он находит в предметной данности те ее характеристики, которые выявлены и освоены практически и в сознании. Общественно выработанное знание выступает в этом процессе не просто как призма, сквозь которую проецируется гносеологическое отношение, а как познающий субъект. В результате, опираясь на известные характеристики и уже освоенные формы предметной деятельности, субъект выделяет из наличной действительности ту ее сторону, которая становится объектом познания. Точнее, само проецирование на действительность тех форм предметной и познавательной деятельности, которыми обладает субъект и которые выражают соответствующие им характеристики предмета, является завязкой субъект-объектного отношения, содержательно обусловленной структурой объекта.

Однако знание отмеченных характеристик еще не означает познанный объект в целом. Его превращение в бытие для субъекта осуществляется на основе практики, в ходе которой субъект, двигаясь как бы по слоям объекта, расширяет границы своей свободной деятельности. Однако определенные области выделяемого объекта могут оказаться неподвластными тем практическим и познавательным возможностям, которыми при данных исторических условиях, на данном

этапе развития располагает субъект. По отношению к этим областям деятельность человека выступает как несвободная. При этом удовлетворение потребности через достижение цели оказывается неосуществимым. Несвободная деятельность, в которой усилия и их результат опосредованы игрой случайностей, является, как указывал Ю.И. Семёнов, «символической практической деятельностью, возникающей как иллюзорное практическое восполнение бессилия реального образа практической деятельности»²⁴.

Несвободная деятельность лишает человека того объективного критерия, благодаря которому он мог бы отделить целесообразное от иллюзорного; она исключает возможность соотнести субъективные представления с объективным содержанием цели путем отыскания средств для овладения объектом. Так самой природой несвободной деятельности подготавливаются общегносеологические предпосылки для веры в сверхъестественное, иллюзорного восполнения в сознании практического бессилия человека, освоения неподвластного объекта путем его олицетворения, наконец, для развертывания в ходе познавательной деятельности тех явлений, которые в узком, собственном смысле слова образуют содержание понятия «гносеологические корни религии».

Таким образом, ближайшей причиной выделения субъектом объекта религиозного отражения является его несвободная практическая деятельность, и сам объект этой деятельности при известных условиях выступает объектом религиозного отражения. Это выделение не находится вне связи со свободной практической деятельностью, которая, какой бы узкой ни была ее сфера, существовала еще в дорелигиозный период, в родовом обществе. Только преобразуя окружающую действительность, опираясь на освоенные формы предметной и познавательной деятельности, человек мог выделять из предметной данности объект познавательного отношения, воздействуя на который он постепенно расширял сферу свободной деятельности, а в иллюзорном сознании восполнял свое бессилие перед еще не освоенным.

Следовательно, не сама по себе несвободная деятельность ведет к выделению объекта религиозного отражения, а разделение деятельности на свободную и несвободную. В этой связи можно утверждать, что само субъект-объектное отношение религиозного отражения возникает не обособленно, а на почве субъект-объектного познавательного отношения; что объект религиозного отражения – это та область объекта познавательного отношения, которая для данного уровня развития общественного субъекта оказывается неподвластной достигнутому им в предметной и познавательной деятельности; что субъект религиозного отражения – это и субъект познавательного отношения, но лишь постольку, поскольку он еще не обрел себя для свободной деятельности. Если изолировать субъект-объектное отношение религиозного сознания от субъект-объектного познавательного отношения, вынести его за это последнее, то можно было бы прийти не только к выводу о религии как о чуде, но и к отрицанию ее исторически преходящего характера.

²⁴ Семёнов Ю.И. Как возникло человечество. С. 358; Он же. Развитие общественно-экономических формаций и объективная логика эволюции религии // Вопросы научного атеизма. Вып. 20. М., 1976.

Объект несвободной деятельности выступает объектом религиозного отражения при известных условиях, т.е. не всегда. При капитализме, например, историческая деятельность людей является несвободной, но если принять во внимание только эту, безусловно чрезвычайно важную сторону дела то можно прийти к ошибочному выводу, что там религиозность общества должна быть всеобщей. Тем не менее факты свидетельствуют о том (и это вынуждены признавать деятели Церкви), что многие верующие в капиталистических странах порывают с религией. Отнюдь не переоценивая возможности этого процесса, не забывая ленинское положение о том, что капитализм ежедневно и ежечасно рождает веру в богов, чудеса, загробную жизнь, нельзя не учитывать и того, что на сознание трудящихся всё возрастающее влияние оказывают их освободительная борьба, достижения научно-технического прогресса.

Всё это, несомненно, расширяет сферу свободной (в философском смысле слова) деятельности передовой части общества и способствует преодолению религиозности. Это в свою очередь свидетельствует о том, что, рассматривая субъект, познавательное отношение и религиозное сознание как общественный субъект, нельзя представлять его, субъект, как нечто безликое, существующее вне классов, социальных групп, конкретных индивидов и конкретной исторической обстановки. Точно так же субъект-объектное отношение религиозного отражения нельзя рассматривать отдельно от познавательного отношения субъекта к объекту, нельзя отождествлять понятие «объект религиозного отражения» с понятием «причины религиозности». Несвободная деятельность может выступать причиной религиозности, а ее объект – объектом религиозного отражения тогда, когда свободная деятельность субъекта бессильна перед слепой необходимостью.

Наконец, в рамках рассматриваемого вопроса важно обратить внимание и на такую его сторону. На каком уровне субъект выделяет объект религиозного отражения и чем обусловлен этот уровень? Те характеристики, по которым субъект познавательного отношения выделяет из предметной данности объект, как это вытекает из изложенного, не являются объектом религиозного отражения, поэтому говорить об уровне этого последнего нет смысла. Однако когда в процессе дальнейшего движения познание сталкивается с такими сферами объекта, которые на данной стадии развития гносеологического субъекта оказываются неподвластными практическому и познавательному воздействию (речь идет именно о таком случае, а не о всеобщей закономерности) и свободная деятельность оказывается бессильной перед слепой необходимостью, тогда познавательная деятельность субъекта ограничивается чувственными данными, добываемыми в ходе повседневной житейской практики и обрабатываемыми рациональным способом. Это эмпирическое отражение образует основу обыденного религиозного сознания, оперирующего, как и всё обыденное сознание, элементарным абстрагированием, строящего образы воображения из чувственных (хотя и обработанных мысленно) данных, привносящего в объект субъективные моменты, добытые опытным путем.

Строго говоря, религиозное отражение в пределах своих собственных возможностей способно вести только к обыденному фантастическому осознанию объекта, в котором существенное и несущественное оказываются не просто рядо-

положенными, но и представленными в превратном свете. Религиозное сознание как превратное отражение объекта вообще не способно к обнаружению сущности в ее внутренне проанализированных отношениях к явлению. Из этого, конечно, вовсе не следует, что в религиозном сознании вообще нет сущности иного порядка, чем обыденный, иначе бессмысленной была бы сама постановка вопроса о теоретическом уровне религиозного сознания. Однако это последнее получает такую сущность не иначе как из достижений познавательной деятельности и придает ей извращенное, фантастическое содержание.

Элементы познавательного отношения и религиозного сознания теснейшим образом связаны друг с другом. Связь эта не причинно-следственная, а общее и особенное, существующие между этими формами гносеологического отношения, имеют своей предпосылкой деятельность, лежащую вне гносеологического отношения. Пустоцвет субъект-объектного отношения религиозного сознания возникает в условиях несвободной деятельности, но питается плодами свободной деятельности и соками здорового человеческого познания, паразитируя на их исторически преходящей незрелости. Субъект религиозного сознания как общество, еще не обретшее себя, и его объект как силы, господствующие над человеком этого общества в его повседневной жизни, – таково проявление этой незрелости.

© Лобовик Б.А., 2010

РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ И РЕЛИГИОЗНАЯ НАДСТРОЙКА*

Выработка религиозного мировоззрения на основе религиозного сознания делает религию активной духовной силой, которая проявляется в деятельности человека, социальных групп, классов и всего общества в целом. В отличие от идеалистического понимания деятельности как проявления абсолютного духа, стимулируемого имманентной потребностью в самоизменении, марксизм-ленинизм видит в деятельности единство чувственно-практической и теоретической сторон, которые синтезируются в понятии «практика».

В практической деятельности, выступающей конечным итогом мировоззренческого процесса, реализуются основные принципы отношения человека к действительности, выработанные в ходе отражения сознанием общественного бытия. Мировоззрение неразрывно связано с деятельностью человека, оно проявляется в ней и не существует без нее. В.И. Ленин подчеркивал: «...по каким признакам судить нам о реальных “помыслах и чувствах” реальных личностей? Понятно, что такой признак может быть лишь один: действия этих личностей, а так как речь идет только об общественных “помыслах и чувствах”, то следует добавить еще: общественные действия личностей, т.е. социальные факты»¹.

Человеческая деятельность, определяемая мировоззрением, – не простое функционирование ради существования, а постоянное формирование образа жизни как определенного способа жизнедеятельности общества, классов и индивидов, т.е. активное вторжение в общественное бытие. Такое практическое значение мировоззрения необходимо постоянно иметь в виду при оценке влияния религии на верующего.

Деятельность верующего, обусловленная религиозным мировоззрением, всегда направлена на удовлетворение определенных потребностей, т.е. таких состояний, в которых фиксируется его зависимость от конкретного участка объективного мира в данный момент его существования. Круг этих разнообразных потребностей весьма широк, и именно он обуславливает действия людей. Ф. Энгельс писал: «Люди при-

* Публикуется в новой редакции по: *Танчер В.К. Проблемы теории научного атеизма*. К., 1985. С. 135–145.

¹ *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 423–424.

выкли объяснять свои действия из своего мышления, вместо того чтобы объяснять их из своих потребностей...»².

Несмотря на то что у верующего все мотивы и побуждения к практической деятельности, по его собственному убеждению, имеют религиозное объяснение, на самом деле ее главную основу составляют причины, определяемые экономическим, классовым и социальным положением человека в обществе.

Деятельность человека, определяемая религиозным мировоззрением, имеет двоякую направленность: она должна с помощью религии удовлетворять, во-первых, его реальные потребности, а во-вторых – его специфические религиозные потребности.

Стремление удовлетворять с помощью религии непосредственные материальные потребности, как это показала практика, оказалось совершенно нереальным. Однако религиозные мотивы вошли в духовную практику, сопровождавшую практику материальную. В достижении же классовых, социальных целей религиозное мировоззрение оказалось весьма эффективным средством, действенным орудием духовного порабощения людей во имя оправдания их экономического угнетения. Это стало основанием для образования религиозной надстройки.

Религиозные потребности состоят в удовлетворении религиозных чувств, общении со сверхъестественным, достижении потустороннего блаженства и т.д. Удовлетворение этих специфических потребностей носит чисто иллюзорный характер в силу иллюзорности объекта этого удовлетворения.

И в той и в другой направленности религиозной деятельности происходит обращение к практике, обусловленное убеждением в реальности сверхъестественного. Такого рода деятельность получила в научной литературе название иллюзорно-практической, поскольку она основывается на особых отношениях с якобы существующим сверхъестественным. Эти отношения не имеют реальной основы и, подобно объектам религиозных представлений, существуют только в религиозном сознании, однако верующие придают им большое значение. Возникает ситуация, при которой решение реальных проблем, главным образом социального порядка, ставится в зависимость от нереального. Именно это стимулирует деятельность, уводящую человека от решения жизненно важных вопросов в область иллюзорного.

Способы осуществления иллюзорно-практической деятельности имеют двоякий характер. Прежде всего, этой цели служит религиозный культ, в котором преобладают эмоциональные моменты. Это область проявления религиозной психологии, когда над человеком властвует обыденное религиозное мировоззрение. Религиозные представления о сверхъестественном в большинстве своем имеют предметную и даже персонифицированную форму. По отношению к ним и осуществляется совокупность религиозных действий в виде различных обрядов и церемоний. Эта совокупность составляет религиозный культ. В культовых религиозных действиях выражается иллюзорная идея возможности общения со сверхъестественным, влияния на него для достижения каких-либо целей.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 493.

Религиозный культ не следует сводить только к поклонению сверхъестественным силам. Например, христиане не поклоняются дьяволу, христианская демонология, имея вполне определенный социальный смысл, содержит в себе ряд положений воздействия на этих антиподов Бога, ни в коей мере не ориентируя на поклонение им.

Содержание религиозных культовых действий весьма разнообразно. Будучи по сути внешней формой религии, культ в значительной степени отличает одну религию от другой, поскольку основополагающие идеи у них тождественны. Религиозный культ трансформируется вместе с изменением содержания религиозных идей и этим отражает эволюционные процессы, происходящие в религии. Так, например, поклонение иконам является важнейшим культовым положением Православия и Католицизма. Баптизм, будучи результатом приспособления христианства к новым историческим условиям, исключил это положение из своего культа. Однако вера в сверхъестественное в баптизме продолжает оставаться центральной идеей вероучения в не меньшей мере, чем в Православии и Католицизме.

Указывая на исторический характер религиозной культовой системы, необходимо сразу же подчеркнуть консервативность религиозного культа. Являясь столь же консервативным, как и религиозное сознание, содержание религиозного культа переходит из исторической эпохи в эпоху, теряя всякую связь с реальными условиями жизни людей, выраженными в определенных культовых действиях; религиозный культ кажется содержащим особый мистический смысл, который необходимо принимать на веру. Этим обусловлена большая устойчивость культовых положений; многие люди, в принципе отказавшиеся от религии, продолжают выполнять некоторые ритуалы и требования культа.

Имея значительную психологическую насыщенность и влияя на психику верующего, религиозный культ выступает сильным средством внушения и самовнушения. Для осуществления религиозного культа применяется широкая гамма средств психологического воздействия, а также самые различные виды искусства, включая театр, кино и телевидение.

Научный анализ религиозных праздников, обрядов и церемоний, а также разного рода культовых норм свидетельствует, что религиозный культ является не выражением отношения человека к божеству, как это утверждают теологи, а только выражением реальных общественных отношений. Он отражает условия материальной жизни людей и их общественно-производственную практику в определенные исторические периоды.

Культовая деятельность выступает весьма эффективным средством достижения целей религии. Она в эмоциональной форме распространяет и укрепляет религиозную идеологию, является важным способом воспитания и практического применения религиозного мировоззрения. Любое культовое действие несет в себе определенную религиозную идеологическую нагрузку. Однако эта роль религиозного культа носит скрытый характер, поскольку на первый план выдвигается его значение как средства удовлетворения специфических религиозных потребностей. Действительно, религиозный культ является способом получения верующим определенной информации, средством общения, дает возможность самоуглубления и т.д. В этом смысле религиозный культ может выступать как частное дело верующего по отношению к обществу, а при решении религиозной проблемы в государстве – к государству. Однако это отнюдь не умаляет идеологической роли религиозного культа.

Иллюзорно-практическая религиозная деятельность осуществляется также во внекультовых формах. К ней относится деятельность по производству и распространению религиозного сознания во всех возможных сферах духовной жизни общества, а также по расширению влияния религиозного мировоззрения на всё общество. При этом, естественно, удовлетворение религиозных потребностей верующих полностью отсутствует. Недаром проф. М.П. Мchedлов с достаточным основанием заметил: «Деятельность церковных организаций неизменно выходит за пределы специфической религиозной области, за сферу отправления так называемых религиозных нужд верующих...»³.

Религиозная идеология способствует выработке таких ценностных представлений, которые не соответствуют реальным потребностям и интересам значительной части верующих, более того, направлены против их социальных интересов. Так, внушая человеку иллюзии компенсации в потустороннем мире последствий его реального угнетения, религиозная идеология ориентирует его на ложные идеалы и уводит от революционного преобразования существующих экономических и социальных порядков. Извращенный характер религиозного отражения действительности создает предпосылки для сохранения гнетущего воздействия определенных социальных сил на человека. Эта направленность религиозного сознания реализуется в религиозном мировоззрении с того момента, когда оно включается в надстройку.

В структуре базис–надстройка наиболее ярко проявляются все возможности и качества религии как социального явления.

Категории экономического базиса и надстройки объясняют содержание общественной жизни, сущность исторических процессов. «С изменением экономической основы, писал К. Маркс, более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке. При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественно-научной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче – от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение»⁴. Это положение дает возможность исторически характеризовать место религии в надстройке.

Историческое развитие общества выступает как закономерное чередование общественно-экономических формаций с присущими им базисом и надстройкой. Как известно, в антагонистических и неантагонистических формациях существуют принципиально различные структурные образования базис–надстройка.

Первобытная общественно-экономическая формация была еще свободной от классов и, следовательно, классовых антагонизмов. В условиях доклассового общества аморфное общественное сознание было безрелигиозным, такой же характер носила элементарная надстройка; род и племя как формы организации этого общества сначала обходились без религиозной санкции. Возникшие в период распада родоплеменного строя зачатки религии заняли особое место в надстройке. Одни из них закрепляли консервативные стороны родоплеменного строя, другие же разрушали его, способствуя становлению

³ Мchedлов М.П. Идеологическая борьба и религиозное мировоззрение // Атеизм и религия в современной борьбе идей. К., 1975. С. 71.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 7.

классового общества. Позже они составили основу национально-государственных религий Древнего мира. Эти зачатки еще не были религией в том смысле, в каком они выступают в антагонистических общественно-экономических формациях.

Зачатки религиозного сознания образовали религию в ее современном понимании только со становлением классового общества. В этом обществе система религиозных идей, возникавшие религиозные отношения, а также религиозные учреждения и организации приобретали в надстройке первостепенное значение. Для эксплуататорского экономического базиса, в принципе враждебного интересам большинства, которое стало объектом порабощения и угнетения меньшинством, религиозная часть надстройки оказалась необходимой, поскольку помогала обеспечивать духовное господство эксплуататоров над эксплуатируемыми не хуже, чем обеспечивают экономическое и политическое господство другие части надстройки классово-антагонистической формации. С этого момента началась в полном смысле действительная история религии.

Будучи своеобразной подсистемой, религиозная надстройка находится в постоянной связи с экономическим базисом, который определяет ее изменения, управляет структурой религии. Однако было бы вульгарным социологизмом объяснение каждого момента религиозной истории, каждой детали структуры религии непосредственными производственными отношениями данной эпохи. Как в сфере общественного сознания религиозное сознание размещается «на верхних этажах», так и в надстройке ее религиозная часть наиболее удалена от экономического базиса и ощущает его влияние опосредованно, через другие части надстройки, через множество социальных факторов. Относительная самостоятельность идеологических форм, которую мы отмечали, рассматривая качества религиозного сознания, проявляется и в религиозной надстройке. Именно в ней рождается иллюзия независимости религии «от мира сего», религия во всех своих элементах пытается встать над обществом, хотя на самом деле она определена этим обществом и служит ему.

В системе надстройки классового общества происходит усложнение структуры религии. Религиозное мировоззрение, сложившееся на основе религиозного сознания, входя в надстройку, выступает в качестве ее теоретического обоснования и дополняется существенными элементами: религиозными отношениями, религиозной деятельностью, а также религиозными организациями и учреждениями. Все они образуют структуру религиозной надстроечной подсистемы, религию в полном смысле этого слова.

Религиозные отношения рассматриваются богословием как осознание человеком и проявление в его деятельности своей связи с чем-то трансцендентным, с божеством; отсюда и трактовка некоторыми мыслителями самого термина «религия» как производного от лат. *religare* – «связывать». Исходя из того что религиозные отношения якобы определяются и организуются отношением людей к Богу, богословие придает им сверхъестественное значение, ставит их в особое положение по сравнению с другими человеческими отношениями. В таком же аспекте рассматривают религиозные отношения и представители идеалистической философии, защищающей религию.

Из богословского понимания религиозных отношений вовсе не следует, что им не придается социальное значение. Открыто не заявляя о своей специфической социальной роли, религия берет на себя ряд весьма ответственных социальных функций. В частности, она претендует на роль социального и морального регулятора, считает себя важ-

нейшей методологической предпосылкой познания и т.д. Функциональные претензии религии отчетливо выражают ее социальную роль в эксплуататорском обществе и обусловлены тем, что она является одной из важнейших частей надстройки такого общества. Реализации функциональных задач религии служат именно религиозные отношения. Это обстоятельство вполне ясно выражается религиозной идеологией, которая, откристаллизовавшись в религиозном мировоззрении, становится основой сложной регламентации религиозных отношений с широким использованием для этих целей религиозного культа.

На самом деле религиозные отношения – это реальные отношения, которые разветвляются в социальной сфере. Это отношения людей не к Богу, а друг к другу, к обществу; они являются по своему характеру идеологическими. В религиозных отношениях, какими бы отвлеченными от реальной действительности они ни казались, всегда присутствуют реальные экономические и политические отношения, а также реализуются социальные установки и нормы, выработанные религиозным мировоззрением. Они выступают как важнейшая часть религиозной надстройки, влияющая на функционирование других ее частей. Наличие религиозных отношений как особого элемента религиозного комплекса признается многими исследователями⁵.

На основе религиозного культа происходит образование тех элементов религиозной надстройки, которые являются средствами ее специфического функционирования. Речь идет о религиозных организациях и религиозных учреждениях.

Социально-историческая практика породила значительное количество форм религиозных организаций и учреждений. Они представлены храмовыми организациями (например, в Древнем Египте), Церквами (например, Католическая, Православная, Протестантские Церкви в христианстве), религиозными общинами, монастырями и монашескими орденами, многочисленными религиозно-политическими организациями (христианско-демократические партии, христианские профсоюзы и пр.). Эти учреждения являются весьма важным элементом религии как надстроечного явления, поэтому очень часто, характеризуя элементы религии, многие авторы дополняют их плехановское определение (представления, настроения, действия) четвертой составляющей – учреждениями, хотя не всегда оговаривают аспект понимания религии, а именно надстроечный аспект.

Организационный компонент надстроечной подсистемы оказывает существенное влияние на всю надстройку классового общества и даже выступает как определенный момент формирования его социальной структуры. Так, важной ее частью длительное время была религиозная группа, складывавшаяся на основе объединения людей для отправления религиозного культа. В раннем классовом обществе такая группа совпадала с другими социальными группами. В дальнейшем отграничение религиозной от иных видов социальной деятельности привело к появлению религиозной общины как специфической религиозной организации, предназначенной для удовлетворения религиозных потребностей ее членов с помощью общего религиозного культа, не утратившего своего социального, классового значения.

⁵ См.: *Угринович Д.М.* Введение в теоретическое религиоведение. М., 1973. С. 96; *Сухов А.Д.* Религия как общественный элемент. М., 1972. С. 100; *Яблоков И.Н.* Религия: сущность и явление. М., 1982. С. 41–44.

Религиозная община – это уже коллектив, но коллектив неполноценный. Его объединяет общность мировоззрения, но политической или экономической общности может и не быть. Современная религиозная община больше похожа на механическую сумму индивидуумов, где каждый заботится о личном спасении, личное ставит выше общественного и даже общинного.

Если в доклассовом обществе религиозный культ еще только складывался, культовая деятельность носила коллективный характер и отправление культовых обрядов было доступно каждому, то позднее, в ходе возникновения разделения труда, в общине выделилась специальная категория людей, монополизировавших культовую деятельность. Существенной особенностью религиозного культа в период формирования религии была его тесная связь с производственной деятельностью людей. Будучи основанным на религиозном сознании, опираясь на такие его элементы, как анимистический, мифологический, фетишистский и магический, религиозный культ в тот период вплетался в весь образ жизни первобытной общины. Так и произошло его проникновение в быт, традиционно поддерживаемое всеми последующими формами религии.

В дальнейшем с ростом самостоятельности общественного сознания, конституирования религии как социального явления, находящегося «на высших этажах» общественного сознания, образующего специфическое религиозное мировоззрение, а затем и религиозную надстройку, религиозный культ становился делом профессиональной группы, монополизировавшей культовую деятельность и представленной религиозными идеологами и организаторами. Возникла особая социальная группа – духовенство.

Христианское вероучение рассматривает духовенство как своеобразного посредника между верующими и Богом. Различные течения христианства по-разному оценивают эту роль, то подчеркивая ее исключительность (католицизм), то сводя к простым служебным функциям (кальвинизм). Однако это несколько не влияет на социальную роль данной группы, которая в классовом обществе всегда примыкает к господствующим классам. Ее особенностями являются построение по строгому иерархическому принципу, а также постоянная тенденция к четкому обособлению от других социальных групп.

Религиозные группы и религиозные общины на основе общности вероучения и культа образуют религиозные организации. Именно на уровне последних активно проявляется надстроечная значимость религии.

Религия как часть надстройки выходит за пределы общественного сознания. Своими учреждениями и деятельностью людей в них, отношениями, возникающими в ходе этой деятельности, она входит в социально-политический строй данного общества, в общественное бытие.

Тот факт, что деятельность верующего под влиянием религиозных мировоззренческих установок и норм имеет иллюзорно-практический характер и не соответствует его потребностям, predetermined место и роль религии в надстройке эксплуататорского общества. Извращенно представляя действительное место трудящегося в системе общественных и особенно экономических отношений, религиозное мировоззрение, входя в надстройку, создает иллюзию удовлетворения социальных потребностей человека, ложной компенсации его эксплуатации и порабощения, выступает, по известному выражению К. Маркса, «опиумом народа». Эта крылатая фраза, глубоко и точно определившая религию как социальное явление, как бы венчает марксистское понимание религии.

Характеристика надстроечного назначения религии будет неполной без учета момента, заслуживающего особого внимания. В классовом обществе религия может быть использована для выражения неудовлетворенности существующим экономическим базисом. Исторические факты свидетельствуют о том, что это использование состоит зачастую в религиозном выражении протеста против эксплуататорского строя. «Выступление политического протеста под религиозной оболочкой, – писал В.И. Ленин, – есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития...»⁶. Известно немало фактов подобного рода (гуситы и особенно табориты в Чехии, волнения в Германии, Швейцарии и Голландии в XVI в. и др.), которые прежде всего свидетельствуют о том, что общественное сознание широких народных масс в те исторические периоды было ограничено в своих идеологических возможностях, религиозное сознание было более доступно массам, чем, например, политическое или правовое, не говоря уже о философском.

Религиозная окраска является также выражением незрелости народного протеста. Он еще не сложился в политическое учение, которое может быть внесено в сознание масс, поскольку не было такого класса, который осознал бы себя как революционную силу. Использовать религию можно для выражения неудовлетворенности данным экономическим базисом представителями исторически существующего эксплуататорского класса или нового эксплуататорского класса, идущего на смену старому. Таковы, например, обстоятельства, сопутствующие многочисленным религиозным войнам под исламскими лозунгами. Такой же характер носил протестантизм в Европе в период становления капитализма.

Как в первой, так и во второй ситуации не может быть и речи о том, что религия выходит за пределы надстройки. Ее классовая функция остается неизменной. Протест, облаченный в религиозную оболочку, теряет свою революционность потому, что религия связывает революционную решимость масс, лишает протест действительности и в конечном счете переносит его из реальной сферы в иллюзорную. Использование же религии, например, для разрушения феодальной надстройки означало начало реконструкции этой надстройки в буржуазную, причем такой реконструкции, при которой религия сохранила свое место в надстройке, образовав новые связи с ее новыми политическими и правовыми частями.

Итак, в религиозной надстройке религия наиболее полно выступает как социальное явление, в полной мере проявляются ее классовый смысл и характер. «Все современные религии и церкви, – писал В.И. Ленин, – все и всяческие религиозные организации марксизм рассматривает всегда как органы буржуазной реакции, служащие защите эксплуатации и одурманиванию рабочего класса»⁷.

Именно в религиозной надстройке четко вырисовываются функции религии.

© Танчер В.К., 2010

⁶ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 4. С. 228.

⁷ Там же. Т. 17. С. 416.

РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ КАК ДУХОВНО-ПРАКТИЧЕСКОЕ ОСВОЕНИЕ МИРА*

В религиозном сознании специфическим образом трансформируются общие черты мировоззренческого отражения действительности. Во всяком мировоззрении явления действительности отражаются под углом их значения для человека. К. Маркс назвал такой способ отражения «практически-духовным», в отличие от чисто теоретического отражения, при котором упор делается на постижение сущности и свойств предметов самих по себе, безотносительно к человеку¹.

В.И. Ленин, конспектируя «Науку логики» Гегеля, также отметил это различие. Он писал о недостаточности теоретического познания: «Теоретическое познание должно дать объект в его необходимости, в его всесторонних отношениях, в его противоречивом движении *an und für sich*. Но человеческое понятие эту объективную истину познания “окончательно” ухватывает, уловляет, овладевает ею, лишь когда понятие становится “для себя бытием” в смысле практики»².

Богословы в своих сочинениях используют понятие «практический разум» (заимствуя его у И. Канта), причем выводят его из «божественного перворазума». Так, православный философ архиепископ Никанор писал: «...практический наш разум получает свои внушения... от разума космического»³.

Материалистическое понимание истории исходит из того, что способность к мировоззренческому освоению реальности коренится в материальном производстве, в практической деятельности людей, в ходе которой они сопоставляют объективный мир со своими потребностями, целями и интересами, постигают его законы, приспособляются к нему и в то же время преобразуют, изменяют его.

Богословы заявляют, что именно в христианстве (и только в нем) теоретико-познавательный и духовно-практический подходы дополняют друг друга, находясь в гармоничном единстве. Профессор Московской духовной академии С. Глаголев писал: «...у большинства других народов, у многих некультурных народов

* Публикуется в новой редакции по: Доля В.Е. Иллюзия духовности: о превратном характере религиозного мировоззрения. Львов, 1985. С. 89–112.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 38.

² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 193.

³ Никанор, архиеп. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. СПб., 1888. С. 337.

настоящего времени и у самых культурных современных людей, отказавшихся от исповедания христианской религии, теоретический принцип и практический оказываются в противоречии... Только та религия, которой наставляет Библия, устраняет это противоречие»⁴. Между тем природа религиозного мировоззрения такова, что об отражении в нем объектов «самих по себе» не приходится говорить, поскольку оно полностью подчинено выражению потребностей субъекта (таких, как потребность в утешении), его желаний, надежд, утопий и т.д.

Духовно-практическая природа религиозного мировоззрения в целом, равно как и характерных его идей, исследована Л. Фейербахом. В книге «Сущность христианства» он писал: «Исходная точка зрения религии – практическая...; ...практическая, или субъективная, точка зрения является исключительно точкой зрения религии...». Относительно идеи Бога он писал: «... основой религиозного мирозерцания с практической, или субъективной точки зрения является Бог... – существо чисто практическое, или субъективное возмещающее недостаток, потребность теоретического мирозерцания...»⁵.

Аналогично раскрывал Л. Фейербах и сущность идеи чуда. «Чудо, – писал он, – не есть принадлежность теоретического или объективного, созерцания мира и природы; чудо удовлетворяет практические потребности... Если я стану на точку зрения мышления, исследования, теории и буду исследовать вещи только по отношению к ним самим, то чудотворная сущность, чудо обращается в ничто...»⁶. Рассмотрение религии как формы духовно-практического освоения действительности позволяет глубже проанализировать специфику религиозного мировоззрения, и в частности его психологических аспектов.

Богословы придают психологическим аспектам мироосвоения исключительно большое значение. Они заявляют, что именно религиозному мировоззрению присущи такие качества, как ориентация на человека, способность к адекватному ценностно-психологическому восприятию и осмыслению явлений действительности, органическое сочетание знаний о мире и миропереживания. Религиозные мыслители подчеркнуто отмежевываются от панлогических течений идеалистического миропонимания, изображая религиозное мировоззрение как синтетическую форму, в которой слиты все духовные силы и потенции человека – разум, чувства, воля, объединяющая и понятийно-логическое отражение, и образное чувственно-наглядное видение мира. Религиозное мировоззрение, согласно богословам, оплодотворяет такую форму теоретического познания, как философия, превращает ее из абстрактных знаний о всеобщих законах бытия в науку о человеке и его ценностях, о том, что потребно человеческому духу.

В мировоззрении как духовно-практическом освоении действительности представления о мире как целом, о всеобщих свойствах бытия обусловлены социальными потребностями субъекта, связаны с осознанием им этих потребностей. Мировоззрение поэтому характеризуется специфической субъективностью: на нем

⁴ Глаголев С. Из чтений о религии. Серг. Посад, 1905. С. 165.

⁵ Фейербах Л. Избран. филос. произведения: в 2 т. Т. 2. М., 1955. С. 220, 222, 231.

⁶ Там же. С. 230–231.

лежит печать принадлежности определенному субъекту (народу, классу, партии, личности), печать потребностей, нужд и социальных ожиданий субъекта.

Сама по себе субъективность мировоззрения в этом смысле отнюдь не тождественна субъективизму, не означает искаженного восприятия объективной реальности. Субъективность мировоззрения в позитивном значении может быть охарактеризована словами В.Г. Белинского по поводу художественного мироосвоения: «Здесь мы разумеем не ту субъективность, которая по своей ограниченности или односторонности искажает объективную действительность», а ту, которая не допускает художника «с апатическим равнодушием быть чуждым миру, им рисуемому, но заставляет его проводить через свою душу живую явления внешнего мира, а через то и в них вдыхать душу живую...»⁷.

При этом важно иметь в виду, что объективность, трактуемая как отстраненность от интересов субъекта, не гарантирует адекватность миропонимания. Такая объективность связана с созерцательностью, пассивностью. Можно вспомнить критику К. Маркса в адрес старого материализма: «Главный недостаток всего предшествующего материализма... заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно»⁸.

Какими же особенностями характеризуется субъективность религиозного мировоззрения? При ответе на этот вопрос надо учитывать ряд моментов. Во-первых, эта субъективность выражается в антропоморфизме, наделении объекта религиозного отношения чертами человеческого сознания и психики. Во-вторых, религиозное мировоззрение формируется как выражение потребностей, обусловленных слабостью человека перед природными и социальными силами, потребностью в какой-то компенсации (хотя бы иллюзорной) своего бессилия. В-третьих, в нем в полной мере запечатлелись отрицательные черты человеческой психологии, порожденные жизнью в условиях страха и угнетения.

Показательно, что и некоторые наиболее дальновидные богословы под напором фактов вынуждены хотя бы косвенно и частично соглашаться с такой характеристикой субъективности религиозного мировоззрения. Однако при этом они прибегают к различным изощренным уловкам, в конечном счете идеализируя его. Они заявляют, что религиозное мировоззрение в качестве продукта Божественного откровения во всех отношениях совершенно, но человеческая субъективность искажает это совершенство, внося в него негативные черты.

Так, Н.А. Бердяев в статье «Два понимания христианства» писал: «Бесчеловечность религиозного субъекта с его древними подсознательными инстинктами..., замутненность социальным рабством, аффектом страха и мести отражается в бесчеловечном понимании религиозного объекта, в низменном антропоморфизме понятий о Боге... Религиозный свет, преломленный в тьме религиозного субъекта,

⁷ Белинский В.Г. Собр. соч.: в 3 т. Т. 2. М., 1948. С. 288–289.

⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 1.

породил обскурантизм, любовь к мраку как к повелению ортодоксии. С этим связан глубокий трагизм христианской жизни»⁹.

Разумеется, всё содержание человеческого сознания, как лучшие, так и худшие его стороны принадлежат самому человеку, порождены конкретными условиями его существования. При этом вывод Н.А. Бердяева о том, что светлое – от Бога, от религии, а темное – от человека, от социальности, – пример обычной, хотя и обновленной, богословской софистики.

Религиозное мировоззрение трактуется богословами как выражение высших человеческих потребностей и идеалов. Однако их усилия несостоятельны. Об этом свидетельствует, между прочим, и факт взаимной конкуренции различных богословских и религиозно-философских течений. Вот как оценил учение религиозного философа В.С. Соловьёва об универсуме как всеединстве философ-экзистенциалист Л. Шестов: в его мировоззрении «одна забота – отделаться от живого человека, связать, парализовать его». Соловьёв, по мнению Шестова, в своей философии мыслит так, «как если бы он сам не был живым человеком и как если бы вообще на свете не было живых людей». В философии всеединства, считает Шестов, «объяснить, понять мироздание значит показать, что все части, из которых оно составляется – и живые люди, и неодушевленные предметы, – имеют чисто служебное назначение: они должны слушаться, подчиняться, повиноваться»¹⁰.

Существенной особенностью мировоззренческого отражения является то, что в нем в обобщенном и концентрированном виде выражено оценочное отношение к объектам действительности. Это отношение имеет универсальный характер, принадлежит к фундаментальными чертам жизнедеятельности человека и общества. Оно является предпосылкой для формирования способности к оценке явлений и событий с позиций социальных групп различной степени общности (в классовом обществе – классового подхода), способности личности занимать активную жизненную позицию. Давая оценку явлениям и предметам, человек рассматривает их как ценности и неценности (или антиценности). Благодаря этому в решаемых человеком проблемах отчетливо выделяется их значимость для него, их мировоззренческий аспект.

Например, проблема сущности жизни в этом аспекте рассматривается не в плане ее химической основы и характера обмена веществ, а под углом ее ценности, в плане сопоставления жизнеутверждающих и жизнеотрицающих оценок. Аналогично проблема смерти рассматривается не в плане ее природы как биологически закономерного, неизбежного явления, а с точки зрения вытекающих из факта «бренности» человеческого бытия ценностных, поведенческих установок сопоставления различных оценок данного факта – трагически-пессимистических, нигилистических, декадентских (проповедующих культ смерти) и им подобных.

Проблема болезней анализируется не в аспекте их социально-биологической обусловленности, а в сравнении различных оценочных объяснений: как зла и несча-

⁹ Бердяев Н.А. Два понимания христианства // Франк С.Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века: антология. Нью-Йорк, 1965. С. 245, 249.

¹⁰ Шестов Л. Умозрение и откровение: религиозная философия В. Соловьёва. Париж, 1964. С. 30, 72, 76–77.

ствия в одной системе оценок и как блага – в другой (так, христианское мировоззрение до сих пор не отказалось от оценки болезней наряду с другими страданиями как средства для спасения души).

Труд рассматривается не просто как объективная социальная необходимость, а как благо, высшая потребность, предмет гордости, источник наслаждения или как наказание, проклятие, удел низших социальных категорий и т.п. Кроме того, объективная действительность в целом при ценностном подходе предстает как позволяющая или не позволяющая человеку удовлетворить его потребности, реализовать его цели, замыслы, идеалы; как арена свободной человеческой активности или как царство слепой необходимости, бессмысленной случайности; как находящаяся в должном или недолжном состоянии.

Ценностному восприятию действительности в религиозном мировоззрении присуща непреодолимая ущербность. Творцом и основой ценностей, ядром всей системы признается Бог. «Сферу ценностей нельзя мыслить вне Бога... Сфера ценностей сопринадлежит миру как явление божественных энергий», – писал известный православный богослов В.В. Зеньковский¹¹.

Все прочие явления и качества могут получить статус ценностей только от Бога. В связи с этим ценностный аспект религиозного мировоззрения оказывается целиком ориентированным на сверхъестественное, т.е. на неестественное, нечеловеческое. Вся система ценностей оказывается как бы перевернутой. Так, в христианском мировосприятии ценными представляются нищета духа, а не духовное богатство страдания и скорбь, а не радость смирение и самоунижение, а не гордость и достоинство умерщвление плоти, а не физическое совершенство. Признание собственной греховности и порочности считается большей ценностью, чем нравственная чистота. В христианской аксиологии абстрактный Святой Дух выше живого человека, вечная жизнь на небесах выше земной, молитва выше труда, отвлеченное духовное созерцание выше познавательной и практической деятельности.

Смысл жизни, творчество, свобода, истина, добро, красота – все эти ценности осуществляются, согласно христианскому миропониманию, только через прорыв в сферу сверхъестественного. «Только вопреки естественному порядку вещей достигается полная справедливость, претворяется идеал жизни... Возвышенное и нравственное, прекрасное и справедливое находятся по ту сторону естественной необходимости, мира природы, практической общественной жизни. Всё это подвластно совершенно иному закону, не согласующимся с законами этого мира», – так характеризовал христианское понимание ценностей известный советский философ О.Г. Дробницкий¹².

Христианское вероучение представляет собой иллюзорное миропонимание, ложную мирооценку. Занимающие в религиозной шкале ценностей высшее место богочеловеческие связи полностью исключают научное объяснение действительности. «В самом деле, какая может быть причинная связь между страданиями Христа и будущим блаженством человечества? Или между смирением, аскетиз-

¹¹ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. Париж, 1964. С. 82.

¹² Дробницкий О.Г. Мир живших предметов. М., 1967. С. 64.

мом людей и их счастьем в далеком будущем? Никакой. Связь эта представляется чудесной, мистической, сверхразумной», считает Дробницкий.

Духовно-практическое мироосвоение не ограничивается отражением и оценкой, так сказать, наличной действительности, оно включает и ее мысленную, духовную перестройку. Освоение мира выражается в том, что окружающая человека реальность мысленно дополняется, преобразуется в соответствии с потребностями, социальными ожиданиями людей. Реальное бытие может превращаться в мироздание, построенное как проекция, реализация определенных представлений о желаемом и должном, определенных целей и идеалов. В.И. Ленин выписал слова Гегеля об особенностях духовно-практического отношения к миру: «...для практической идеи эта действительность... имеет значение чего-то... долженствующего получить свое истинное определение и единственную ценность через цели добра»¹³.

Мировоззрение включает идеи, обосновывающие необходимость, неизбежность того или иного преобразования действительности.

Мысленное, идеальное преобразование мира в его духовно-практическом освоении таит в себе опасность отрыва от реальности. В.И. Ленин также отметил и слова Гегеля о том, что воля сама противостоит «достижению своей цели тем, что... отделяет себя от познания и что внешняя действительность не сохраняет для нее формы истинно-сущего». Ленин следующим образом комментировал эти слова: «Воля человека, его практика сама препятствует достижению своей цели тем, что отделяет себя от познания и не признает внешней действительности за истинно-сущее (за объективную истину). *Необходимо соединение познания и практики*»¹⁴.

В таких разновидностях мировоззрения, как мифологическое и религиозное, преобразование действительности рассматривается и как желанная цель, и как уже свершившийся факт. В них мир как бы раздваивается (или удваивается) на земной, естественный, и потусторонний, сверхъестественный, в котором цели и идеалы уже достигнуты.

Религиозное мировоззрение – «торжественное восполнение», по словам К. Маркса, существующего превратного мира; в нем, по словам Гегеля, разрешены все загадки мира, преодолены все противоречия глубокомысленного ума; оно снимает в воображении любые противоречия реальной действительности; в нем «невозможное оказывается возможным, чрезвычайное – обычным, случайное – необходимым, безликое – личным, преходящее – вечным»¹⁵.

В религиозно-мифологическом пространстве и времени побеждена смерть, отсутствуют болезни, страдания, труд, сняты запреты и ограничения земной реальности, человек находится в гармонии с природой (может, например, разговаривать с животными). Сама же «равнодушная» природа трансформируется в мир фантастических одушевленных существ (добрых или злых), с которыми возможно вступить в личные отношения, на которых можно воздействовать поклонением, молитвами, жертвоприношениями, покаянием и т.д. В этом царстве сами собой ис-

¹³ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 197–198.

¹⁴ Там же. С. 198.

¹⁵ См.: Левада Ю.А. Социальная природа религии. М., 1965. С. 81.

полняются неисполнившиеся желания, осуществляются представления о справедливости, утешаются обиженные, «униженные и оскорбленные» и т.д.

Способность мировоззренческого отражения к идеальному преобразованию реальности тесно связана с психологическим феноменом надежды. Чувство надежды, способность надеяться на реализацию своих целей, чаяний, планов, идеалов образуют психологическую основу духовного миропреобразования. «Без надежды невозможно мировоззрение как активное переживание и вживание в будущее, стремление отдать себя этому будущему, нет активной жизненной позиции», – отмечал российский философ, академик АН Украины В.И. Шинкарук¹⁶.

Богословы придают феномену надежды исключительное значение. Неслучайно они относят надежду наряду с верой и любовью к числу трех главных христианских добродетелей. Что же представляет собой чувство надежды как компонент религиозного мироосвоения действительности?

В структуре религиозного мировосприятия чувство надежды мистифицируется, оказывается неразрывно связанным с представлениями о вечной жизни на небесах, которую нужно заслужить, о воскресении из мертвых, загробном воздаянии, царстве Божием и т.п. Предметом надежды оказываются утопические, чисто формальные возможности (например, создание царства братства и взаимной любви между угнетателями и угнетенными) и религиозная фантастика. Сама способность надеяться воспринимается как не заслуженное грешными людьми благо, как получаемый наподобие благодати божественный дар.

В силу связи с фантастическими представлениями надежда как христианская добродетель иррациональна. Это чувство функционирует как бы безотносительно к основаниям разума и логики, подчас даже вопреки им. Крайние выражения надежды носят воинствующий антиинтеллектуалистский характер. Так, в философии датского теолога Сёрена Кьеркегора утверждается, что христианин должен надеяться, сознавая одновременно абсурдность своей надежды. Именно такая надежда ценна для верующих, ибо надеяться в согласии с разумом можно без особых усилий, без «подвига веры». Христианская надежда в ее последовательном выражении – ожидание чуда, надежда, требующая фанатизма. Поскольку же чудес не происходит, фанатику остаются отчаяние и мазохистское упоение этим состоянием.

В религиозном мировоззрении, в сознании верующего надежда ориентирована на потустороннее, поэтому она, в сущности, беспредметна. Некоторые видные христианские богословы (например, основоположник католического экзистенциализма французский философ Габриэль Оноре Марсель) прямо подчеркивают, что для христианина главное – не столько уметь питать надежду по поводу каких-то конкретных целей и проблем, сколько просто надеяться, поддерживать способность надеяться как таковую. Нетрудно заметить, что надежда, которая не относится ни к чему конкретному, является верным средством против не подтверждающих ожидания фактов; человеку с такими надеждами не грозит опасность разочарова-

¹⁶ Цит. по: Мировоззренческое содержание законов и категорий диалектики. К., 1981. С. 22.

ния. Такие надежды надежно защищают его от грубой эмпирической реальности, но они по существу выключают его из активной, полноценной жизни.

Единство духовного, идеального преобразования действительности с чувством надежды – только один аспект многообразных связей мировоззрения и чувств человека. Всякое мировоззрение, включая религиозное, теснейшим образом связано со сферой человеческих переживаний. Связь эта обоюдная. Мировоззрение как общественное самосознание существенно влияет на содержание и направленность чувств человека. Вместе с тем любое мировоззрение вырастает на определенной психологической почве, может в известном смысле рассматриваться как идейный сгусток общественных умонастроений своего времени. «То, что приводит в движение идеи или, напротив, тормозит их развитие, – это социально-психологические явления, развивающиеся на той или иной экономической основе», – отмечал известный российский историк, социолог Б.Ф. Поршнев¹⁷.

Российский философ и психолог А.Г. Спиркин в своей энциклопедической статье прямо определил мировоззрение как понимание и эмоциональную оценку человеком смысла его деятельности в мире¹⁸. Знания и представления о мире приобретают в сознании человека мировоззренческий статус лишь тогда, когда они утверждаются строем его социальных чувств. «Мировоззрение – не просто совокупность знаний, но вместе с тем и социальные чувства человека, точнее, это знания, идеи и представления, утверждаемые социальными чувствами человека», – отмечал В.И. Шинкарук¹⁹.

Мировоззрение – это мысли о мире и человеке, как бы настоянные на социальных чувствах, пропитанные ими, сплавленные с ними. Мировоззрение всегда является и миропереживанием.

Особо важную роль играет эмоциональное начало в освоении мира индивидом, поскольку именно он является субъектом чувственного контакта с действительностью. Индивид интерпретирует то, что с ним происходит, в терминах чувств. Поскольку такие чувства в совокупности или по отдельности могут выступать как обобщенное отношение к миру, жизни и смерти, их называют мировоззренческими. Верная, адекватная эмоционально-психологическая оценка человеком действительности, жизненных ситуаций – источник силы и стойкости личности, ее масштабности, высоких гражданских качеств. Тем более очевидна важность связи, взаимодействия чувств и миропонимания.

Связь идей и чувств в религиозном мировоззрении особенно тесная. Это объясняется самой природой религиозного сознания. К. Маркс писал, что религия является не только общей теорией, энциклопедическим компендиумом, логикой превратного мира, но одновременно и его энтузиазмом, духовной услугой, его сердцем. Ф. Энгельс называл религию непосредственной, эмоциональной формой отношения людей к действительности.

¹⁷ Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. М., 1966. С. 17.

¹⁸ Философская энциклопедия. Т. 3. М., 1964. С. 454.

¹⁹ Цит. по: Дialeктический и исторический материализм – философская основа научного мировоззрения. К., 1977. С. 13.

Связь интеллектуального и эмоционального в мировоззрении может иметь различный характер. Она может быть гармоничной, но может характеризоваться и преобладанием одного из элементов над другим, подавлением одним другого. В религиозном мировоззрении чувства доминируют над интеллектом, подчиняют его себе. С этим связана иррациональность религиозного мировоззрения. Решающим вприятии или неприятии религиозным субъектом каких-либо мировоззренческих идей является не их истинность или ложность, а их желательность или нежелательность. «Как это ни ошибочно, – писал Л. Фейербах, – но на этой ошибке покоится тайна теологии. Предметы в теологии мыслятся и являются желательными не потому, что они есть, а наоборот, они есть потому, что они мыслятся и являются желательными»²⁰. В религиозном мировоззрении иллюзорные, ложные представления принимаются за истину, поскольку они могут быть и являются источником переживаний не менее ярких и интенсивных, чем представления о реальных объектах. Эти переживания маскируют для верующего противоречия, нелогичность в его взглядах, вырабатывают у него своеобразный иммунитет по отношению к рационалистической критике, достижениям науки, противоречащим религиозным догмам, создают определенный психологический запас прочности его мировоззрения.

Богословы уделяют большое внимание вопросу о соотношении интеллекта и эмоций в освоении мира. Усиленно и безоговорочно подчеркивают роль эмоций религиозные экзистенциалисты. «Познание носит эмоционально-страстный характер... – утверждал Н.А. Бердяев. – Человек более познает эмоционально, чем интеллектуально»²¹. Церковные философы дают также высокую, но все-таки более сдержанную оценку роли чувств. Русский философ и православный богослов С.Н. Булгаков с одобрением приводил слова немецкого философа-идеалиста Э. Гартмана: «Для того чтобы сделаться связной истиной, представления, являющиеся предпосылкой религиозного чувства, должны быть извлечены из темной, неясной их связанности в чувстве, соотнесены между собой и приведены в систематическую связь, словом, развиты и переработаны в религиозное мировоззрение»²².

Казалось бы, богословы выступал против недооценки роли интеллекта в формировании мировоззрения, но защищал-то он не просто интеллект как таковой, а интеллект, находящийся на службе у религии. «Православие... в том, – писал философ, – чтобы делать центром человечности обращенное к Богу молитвенное пламенеющее сердце, а не автономное мышление...»²³.

Иными словами, если выбирать между «пламенеющими» религиозными чувствами, пусть даже темными и неясными, и «автономным мышлением», богословы не колеблясь делают выбор в пользу таких чувств.

Важные особенности эмоциональности религиозного мировоззрения обусловлены его связью с такими формами чувственного познания, как мировосприятие и мироощущение, в которых процесс отражения объективной действительности

²⁰ Фейербах Л. Избран. филос. произведения. Т. 2. С. 620.

²¹ Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947. С. 41–42.

²² Булгаков С.Н. Свет невечерний. Серг. Посад, 1917. С. 42–43.

²³ Там же. С. IV.

и процесс переживания осуществляются как бы слитно, в нерасчленимой целостности. Известно, что не только мировосприятие и мироощущение формируются на базе усвоения сложившейся в обществе системы мировоззренческих понятий, но имеет место и обратная зависимость – влияние форм чувственного мироощущения на понятийно-логическую форму, мировоззрение. Мировосприятие в гносеологическом плане – это особое видение мира, для которого характерны элементы образности, чувственно-наглядные представления о миропорядке, происхождении и устройстве всего сущего, закономерностях хода вещей, причем вся эта картина мира соотнесена с образом самого человека. Господствующие в мировосприятии древних представления, образы небесного купола («тверди»), обнимающего Землю, подземного царства, куда «опускается» Солнце, оказали огромное влияние на мировоззренческие космологические теории Античности и Средневековья. Вместе с элементами образности в них привносилась и неотделимая от образности эмоциональная окраска.

Религиозное мировосприятие – это видение мира через призму религиозной фантазии. Например, это система образов, рисующих начало мира (творение) или его конец. Изображение конца мира особенно характерно для христианства. Вспомним картину Страшного суда в Апокалипсисе и множество последующих видений на эту тему, воплощенных в литературе, живописи, музыке; или образ мира в целом – как «света во тьме»; или символическую картину человеческой истории – рай, грехопадение, кара, искупление и т.д. Христианское сознание воспринимает мир, социальную действительность через образ Христа. И всегда религиозные образы наполнены, насыщены эмоциональным содержанием.

Образы мировосприятия в синтезе с мировоззренческими идеями обладают огромной силой духовного воздействия. Советский искусствовед Г.Д. Гачев писал об этом: «Христианский образ... обладает большой емкостью: одним концом своим он захватывает всю сферу философии и рассудочной логики, другим – спускается... к самым чувственным представлениям... Поэтому справиться с ним невозможно ни одними логическими, ни чисто художественными, ни чисто практическими средствами, а лишь всеобщим преобразованием жизни и сознания»²⁴.

Особой силой эмоционального воздействия в религиозном мировосприятии обладают те образы, смысл которых, по выражению Гегеля, не исчерпывается их чувственно-пластическим содержанием. Это образы-символы (например, образ Иисуса Христа). В качестве символов такие образы вызывают, как отмечал академик С.Д. Сказкин, «восторг благоговения у верующего и восхищение мистика, никогда до конца не желающего исчерпать неисчерпаемое и предполагающего безмысленное погружение в безграничное, безмерное и почти не-сущее». В религиозных образах-символах «своеобразно отпечатлевается никем не писанная, но тем не менее важная история человечества, его страдания и надежды, тончайшие переживания человеческого сердца, подвиги смирения, самоотрицания, великая жажда совершенной святости и т.д.»²⁵

²⁴ Гачев Г.Д. Жизнь художественного сознания. М., 1972. Ч. 1. С. 103.

²⁵ Сказкин С.Д. Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы. М., 1981. С. 118.

Образы-символы оказывают огромное воздействие на сознание верующих, дают пищу их чувствам.

Чувственно-эмоциональным началом пронизано и религиозное мироощущение. Верующий, сознание которого сформировано по модели религиозного мировоззрения, может непосредственно ощущать Божественное присутствие в мире или его (мира) богооставленность, нисхождение Духа Божия, благодати, чувствовать, что его томят бесы, видеть знамения событий, признаки приближения конца времен и т.п. Философ и православный богослов С.Н. Булгаков так описывал специфику религиозного мироощущения: «Религия есть переживание Бога... И в этом свете по-иному является этот мир, получается совершенно другой *вкус*, новое ощущение бытия – *чувствование мира* (курсив наш. – В.Д.) как удаленного от Бога, но вместе с тем от него зависящего...»²⁶.

Разумеется, вопреки богословской трактовке все эти ощущения по своему содержанию иллюзорны, но само их существование является фактом.

Связь мировоззренческих взглядов и чувств находит выражение во всех проявлениях жизнедеятельности человека, во всех сторонах его образа жизни. Весьма наглядно выступает эта связь в таких социальных явлениях, как обряды. Известно, что обряды возникают как реализация общественной потребности в совместных переживаниях, в специфическом эмоциональном выражении и оформлении событий, важных для общества, социальной группы, семьи. При этом всякий обряд выражает, воплощает те или иные идеи и представления. Ключевые ритуалы обрядовых систем дают специфические ответы на важнейшие мировоззренческие вопросы: о смысле человеческого бытия, жизни и смерти, счастье и т.д. Особенно важно подчеркнуть, что обряд всегда представляет собой символ – чувственный, непосредственно воспринимаемый образ объекта ритуального оформления.

Символический, чувственно-наглядный характер обрядов позволяет облечь их в форму, способную вызвать сильные переживания, дает возможность для выражения конкретных и отвлеченных мировоззренческих идей, как бы объективирует их. Так, в христианских обрядах воплощаются идеи бесконечной греховности человека и мира, мистического преодоления смерти, загробного воздаяния и проч. В празднике Пятидесятницы объективируется понятие троичности Божества, в празднике Рождества – понятие о двуединой природе Богочеловека Иисуса Христа, в празднике Пасхи – идея загробного существования. Символическая форма освобождает основной идейно-мировоззренческий смысл обряда от частных и тем самым усиливает его психологическое воздействие. Как отметил Д.М. Угринович, «те или иные философские и социальные идеи усваиваются многими людьми легче и успешнее, если связываются с наглядными символами, вызывающими яркие и глубокие переживания»²⁷.

Учитывая единство идейно-смысловой и эмоционально-психологической сторон в обрядности, богословы ставят ее значение для мировоззрения даже выше,

²⁶ Булгаков С.Н. Свет невечерний. С. II.

²⁷ Угринович Д.М. Обряд как специфическое социальное явление // Социалистическая обрядность и формирование нового человека. К., 1979. С. 243.

чем усвоение религиозных догм. Так, в коллективном труде апологетов Православия «История религии» читаем: «Религия – не рассуждение о божественных вещах, а принятие божественного в свое существо. Поэтому молитва, в которой Бог нисходит в душу молящегося, для верующего выше даже чтения Библии, лобызание мощей, из которых как из переполненного сосуда льется благодать, важнее усвоения богословской премудрости»²⁸.

Культовая деятельность, обрядность – самый консервативный элемент религии. Будучи своеобразной материализацией мировоззренческих представлений и чувств, связанных с верой в сверхъестественное, обряды систематически воспроизводят, оживляют и закрепляют их в сознании верующих и тем самым продлевают жизнь и функционирование всего религиозного комплекса.

© Доля В.Е., 2010

²⁸ История религии. М., 1909. С. 172–173.

БОГОСЛОВСКОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ ИДЕИ МОНОТЕИСТИЧЕСКОГО БОГА*

Изучая процесс формирования идеи Бога, В.И. Ленин подчеркивал, что «...существа... вне времени и пространства, созданные поповщиной и поддерживаемые воображением невежественной и забитой массы человечества, суть большая фантазия, выверты философского идеализма»¹.

Вера в единого Бога, верховного Творца и Судью возникла в определенных социально-экономических условиях, стала одним из закономерных следствий этих условий, но порождалась она не непосредственно этими условиями, а сознанием, точнее, философской мыслью.

Теургия – делание Бога

Богословская методика создания идеи монотеистического абстрактного Бога впервые в истории европейской мысли была разработана в философии неоплатонизма. Сами неоплатоники называли ее *теургией*, или методикой «делания Бога» (греч. *theurgia*, букв. – «божественное действие, чудо»). Словом «теургия» первоначально обозначали один из видов магии, в котором предполагается воздействие на Бога для принуждения его к тому или иному желаемому для человека совершению дела. Вот это-то слово древнегреческий философ неоплатоник Прокл (412–485) и предложил употреблять для определения философского постижения существа Божьего. Он писал: «Подобно тому, как теургия посредством известных символов вызывает независтливую благодать Бога, чтобы она светила нам в статуях, творимых художниками, так и наука мысли посредством соединения и разделения звуков заставляет проявляться сокровенную сущность Бога»².

Наука конструирования логической идеи Бога – теургия – была впоследствии принята на вооружение и усовершенствована богословами христианской, мусульманской, а затем и иудейской религий. В других религиях, учивших об абстрактном Боге, выработка этой идеи шла по таким же, но только менее отточенным принци-

* Публикуется в новой редакции по: Дулуман Е.К. Идея бога. М., 1970. С. 133–146.

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 192–193.

² Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. XI. С. 73.

пам. В основе «делания Бога», или, как это называли сами богословы, постижения сущности Бога лежали три метода: метод причинности, метод отрицания и метод преувеличения. Рассмотрим их.

Метод причинности. Конструирование идеи абстрактного и монотеистического Бога логически начинается с так называемого пути, или метода причинности (метода аналогии, как его еще называют некоторые богословы). Суть его заключается в том, что Богом по существу провозглашается не что иное, как совокупность свойств и признаков наблюдаемой действительности.

Еще до появления монотеистического Бога религия провозгласила сверхъестественное причиной и основой естественного. Вообразив Бога причиной всего существующего, человек и самого Бога начал воображать подобным всему существующему. В.И. Ленин, конспектируя «Лекции о сущности религии» Людвига Фейербаха, назвал глубоко верной следующую мысль немецкого философа: «Человек отделяет в мышлении прилагательное от существительного, свойства от сущности... И метафизический Бог есть не что иное, как краткий перечень или совокупность наиболее общих свойств, извлеченных из природы, которую, однако, человек посредством силы воображения, именно таким отделением от чувственной сущности, от материи природы, снова превращает в самостоятельного субъекта или существо»³.

Григорий Нисский (ок. 335 – ок. 394), церковный писатель, богослов и философ, один из виднейших представителей греческой патристики, в своем сочинении «О душе» писал: «Всё, что характеризует человеческую душу, свойственно и божественному существу»⁴. Именно поэтому Бог монотеистических религий изображается как абстрактное единство человеческого и природного существа. Ф. Энгельс указывал, что монотеистический Бог является лишь отражением абстрактного человека, на которого к тому же перенесены атрибуты природы и общества⁵.

Правомерность этого метода и его сущность сами церковники описывают следующими словами: «В Боге как высочайшей причине должны заключаться те определенности и свойства, которые мы видим в происшедшем от него мировом бытии. Отсюда видно, что мы не только имеем право заключать от свойств мира к свойствам высочайшей причины, но и переносить некоторые свойства, замеченные нами в бытии ограниченном, на существо высочайшее и, таким образом, составлять понятие о его действительных свойствах»⁶.

Одного метода причинности оказалось недостаточно для создания идеи Бога, ведь природа, общество и человек обладают многими и, что очень важно в данном отношении, противоречивыми свойствами. А идея Бога создавалась в то время, когда господствовал метафизический образ мышления, поэтому и Бог становился наиболее полным воплощением не только абстрактных, но и метафизических качеств. В Боге не должно было быть никаких противоречий, никаких изменений.

³ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 60.

⁴ Фейербах Л. Избран. филос. произведения. Т. 2. М., 1955. С. 43.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 328–329.

⁶ Кудрявцев-Платонов В.Д. Соч. Т. 2. Вып. 3. М., 1893. С. 184–185.

Противоречия и изменяемость были провозглашены признаком несовершенства и порочности. Кроме того, если на Бога перенести все признаки природы, общества и человека, то под грудой этих качеств не станет видно и его самого, тогда как богословию не столько нужно было отождествить Бога с действительностью, сколько противопоставить его действительности, поставить его над ней.

Во избежание опасности отождествления Бога и природы в процессе формирования атрибутов Бога как совершеннейшего существа богословы вынуждены были отбросить те качества природы, общества и человека, которые противоречили его существу. Эта «дистилляция» сущности монотеистического Бога осуществлялась по принципу отрицания.

Метод отрицания. Суть метода отрицания в познании Бога известный православный богослов XIX в. В.Д. Кудрявцев-Платонов описывал следующими словами: «Мы должны отстранить от него (Бога. – Е.Д.) все несовершенства и ограничения бытия условного (т.е. материального. – Е.Д.) и, таким образом, очистить понятие о первой причине от несвойственных ему предикатов»⁷.

Отрицательный метод постижения Бога, или, другими словами, постижение Бога путем отрицательных суждений, формировался еще в рамках политеизма. Более широко отрицательный путь постижения Бога начал применяться богословами и идеалистами в период разложения политеизма и формирования на его основе монотеизма. Так, уже иудейско-эллинистический религиозный философ Филон Александрийский (ок. 25 до н.э. – ок. 50 н.э.) учил, что Бог – «существо сверхчувственное, недоступное познанию, сверхприродное, лишенное каких бы то ни было известных человеку качеств»⁸.

Официальные сторонники греко-римской политеистической религии философы-идеалисты Плотин, Порфирий, Ямвлих, Прокл «отстаивали веру в языческих богов... утверждали, что в статуях (богов. – Е.Д.) действительно присутствует божественное, от них исходит божественная сила»⁹. Отрицательный метод постижения существа Бога считался главным. Он был назван апофатическим, или отрицательным, богословием (от греч. *apophatikos* – «отрицательный»). Сущность его сводилась к тому, что оно описывало Бога путем отрицания ряда качеств, ему не присущих. Из философии неоплатоников апофатическое богословие перекочевало в христианство и оказало значительное влияние на формирование христианского богословия.

Согласно наиболее видному представителю неоплатонизма Плотину, Бога можно описать только «путем отрицательного движения через все предикаты». Все те предикаты, которые имеют какую-нибудь определенность (а все предикаты имеют какую-нибудь определенность), нельзя, утверждал Плотин, применять к Богу, ибо он является непознаваемым, абсолютно неразличимым внутри себя. К Богу, по Плотину, нельзя применить даже такие понятия, как бытие, субстанция. О нем можно только говорить, что он не чувствует, не мыслит, не осознает себя, ибо само чувство-

⁷ Там же. С. 185.

⁸ Цит. по: История философии. Т. 1. М., 1940. С. 369–370.

⁹ Гегель Г.В. Ф. Соч. Т. XI. С. 40.

вание, мышление, сознание предполагает различие. К природе Бога, писал Плотин, неприложимо никакое определение, ей не присуще никакое качество, о ней можно только сказать, что она сверхчувственна, сверхразумна, сверхъестественна¹⁰.

Традиции апофатического богословия Плотина в философии продолжили его последователи Порфирий, Ямвлих и особенно Прокл в своем сочинении «Платоновская теология». Как подчеркнуто ранее, принципы апофатического богословия неоплатоников были полностью перенесены в христианское богословие. Августин Блаженный (354–430), христианский теолог и церковный деятель, главный представитель западной патристики, руководствуясь принципами апофатического богословия, так описывал Бога: «Бог – не тело, не земля, не небо, не луна, не солнце, не звезды, не это телесное, потому что если он не небесное, то тем более не земное. Я, конечно, исповедую и должно исповедовать его духом, потому что Евангелие говорит: Бог есть дух. Однако поднимись выше всякого изменяемого духа, поднимись выше духа...»¹¹.

Наиболее полно апофатизм идеи Бога в христианском богословии нашел свое воплощение в сочинении пс.-Дионисия «Об именах Божиих» (VI в.). Свои богословские мысли о Боге христианский автор излагал, как верно подметил Гегель, полностью следуя неоплатонику Проклу. Псевдо-Дионисий утверждал, что Бог не только невыразим, непознаваем, но он супранесказуем, т.е. сверхневыразим, сверхнепознаваем. Он не только совершенство, но и сверхсовершенство. Он выше всех определений, он – «супра-существенная неопределенность»¹².

Апофатизм (отрицание) как способ создания идеи Бога был присущ не только христианской религии, но и всем религиям, которые в той или иной мере разрабатывали учение о сущности единого Бога. Так, столп раввинистского богословия Моисей Маймонид «отрицал атрибуты Бога, видя в этом отрицании единственную возможность поддержать веру в него; каббалисты тоже освободили Бога от атрибутов»¹³.

Апофатизм стал едва ли не главной формой богословствования в буддизме. Понятие о нирване, небытии, о ничто в применении к описанию природы сверхъестественного как раз и родилось в результате отрицательного богословствования. В дзен-буддизме – одном из ответвлений буддизма – апофатизм нашел свое наиболее полное и чистое воплощение. Дзен-буддизм считает Бога абсолютно невыразимым, абсолютно непознаваемым и отказывается говорить что-либо конкретное о Боге. Лучший рассказ о Боге – ничего о нем не говорить; лучшее познание Бога – не стремиться его познать.

Вместе с тем апофатизм не имеет широкого распространения среди простых верующих. Учение о Боге, лишенном всех качеств и определенностей, не удовлетворяет верующих, во-первых потому, что они в подавляющем большинстве мыслят на-

¹⁰ Плотин. Инеады. V. Кн. I. Гл. 2–3; VI. Кн. I. Гл. 2 // История философии. Т. 1. С. 374.

¹¹ Крывелев И.А. О доказательствах бытия Бога. С. 6.

¹² Цит. по: Гегель Г.ВФ. Соч. Т. XI. С. 125.

¹³ Шахнович М.И. Реакционная сущность иудаизма. С. 148.

глядными образами, во-вторых, они ожидают от Бога не каких-то неопределенных, а вполне конкретных благ: здоровья, успеха в делах, загробного воздаяния и т.п.

Апофатизм удобен церковникам как один из приемов ухода из-под ударов рационалистической критики религиозных идей. Вместе с тем апофатизм и опасен для религии: если его строго придерживаться, то он от отрицания реальных качеств Бога логически ведет к отрицанию Бога как такового. Развивая эту мысль, Л. Фейербах писал: «Но всё, что лишено определений, не производит на меня действия; а что не действует, то и не существует для меня. Отрицание определений равносильно отрицанию сущности. Существо, лишённое свойств, не имеет объективного бытия, следовательно, не существует. Если отнять у Бога его свойства, то он окажется лишь существом *отрицательным*, то есть не существующим»¹⁴. «Бог, полагающий, что определенность оскорбляет его, не имеет достаточно мужества и силы, чтобы существовать», – саркастически замечал Л. Фейербах¹⁵.

Именно поэтому богословы, принимая апофатизм, вынуждены ограничивать его рамки. «Нельзя допустить... преувеличенного понятия о непознаваемости Бога», – писал уже упоминавшийся нами богослов В.Д. Кудрявцев-Платонов¹⁶.

В современных религиях апофатизм является только одним из путей познания Бога и одним из ярких свидетельств методологической непоследовательности богословия.

Метод преувеличения. Третий, завершающий этап рационалистически-богословского конструирования идеи Бога называется методом преувеличения. Сущность его заключается в следующем: те взятые от природы, общества и человека признаки, которые остались после апофатизма, возводятся в превосходную степень. Так, от возведения в превосходную степень понятия человеческого счастья появляется понятие вседогольного и всеблаженного Бога, от возведения в превосходную степень обобщенного представления о могучих силах природы – понятие всемогущества Божия и т.д.

Богословский метод преувеличения своими истоками восходит к далекому времени первобытно-общинного строя. В период формирования политеизма люди уже считали богов более сильными (превосходящими), чем те явления, которыми они управляют, поэтому еще к богам периода политеизма применяли термины «могущий», «сильный», «достопадный», «блаженный» и т.п. Но поскольку тогда признавали существование многих богов, которые в какой-то мере ограничивали друг друга, то ни один из них не обладал этими качествами в полной мере, универсально. Своих народов национальных богов каждый народ считал более сильными, чем боги других. Бог Яхве, например, согласно сообщениям Библии, более сильный, чем Бог Дагон. Яхве, в частности, повергает статую Дагона на землю (1Цар.: 5). Однако в те времена считалось невозможным в адрес Яхве говорить: Бог всемогущий, вездесущий, всеведущий и т.п.

¹⁴ Фейербах Л. Избран. филос. произведения. Т. 2. С. 44.

¹⁵ Там же. С. 45.

¹⁶ Кудрявцев-Платонов В.Д. Соч. Т. 2. Вып. 3. С. 203.

Лишь на стадии формирования представления о существовании одного-единственного Бога, владыки всей Вселенной, стало логически возможным приписывать ему различные качества в неограниченной, абсолютно превосходной степени, изображать Бога высочайшим совершенством. «Совершенство Бога не что иное, – признавался немецкий философ-идеалист, к тому же физик, математик и языковед Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646–1716), много сделавший для формирования богословского учения о Боге, – как совершенство наших душ, но он обладает ими неограниченно... У нас есть известные способности, известное познание, известная доброта, но у Бога всё это совершенно»¹⁷.

Беспристрастный анализ показывает, однако, что метод преувеличения – один из наиболее примитивных, логически несостоятельных методов в богословии. Вот почему его наиболее часто критиковали, а то и просто высмеивали философы, поэты и даже теологи.

Американский астроном и мыслитель Харлоу Шепли (1885–1972), имея в виду богословский метод преувеличения в создании идеи Бога, писал: «Разве не правда, что для гусеницы Бог серого цвета, что он Великий Обжора, Вечный Едок!»¹⁸ Ирландский поэт Уильям Батлер Йейтс, подслушивая мысли павлина-богослова, вторит: «Тот, кто создал траву и червей, и мое блестящее оперенье, – Исполинский павлин». Даже основательница американской секты сайентологов Мэри Бейкер Эдди иронически спрашивала: «Бог всех смертных – тоже смертный, только увеличенный?»¹⁹

Названные три «пути постижения Бога: причинности, или аналогии, отрицания и преувеличения – официально признавались всеми религиями и течениями. В Средние века они были канонизированы католической схоластикой. В рамках этих путей не только излагалось учение о сущности Бога, но и систематизировались различные доказательства его бытия»²⁰.

И сейчас при изложении своего вероучения Католическая, Православная и другие христианские Церкви и течения официально придерживаются и пропагандируют указанные три метода чисто логического, априорного постижения Бога. На самом же деле эти методы являются наглядным разоблачением богословской фабрикации идеи Бога.

Религиозная идея Бога и философские понятия

Как было показано, все отмеченные пути создания идеи Бога используют абстрагирующую способность человеческого познания, но абстрагирование – и как способность, и как метод – используется и другими формами общественного сознания. Без него невозможны были бы ни наука, ни философия, ни сам процесс познания. Какова же принципиальная разница между философскими понятиями, идеями и религиозной идеей Бога, между идеей Вселенной и идеей Бога?

¹⁷ Фейербах Л. Избран. филос. произведения. Т. 2. С. 43.

¹⁸ Шепли Х. Звезды и люди. М., 1962. С. 139.

¹⁹ Там же.

²⁰ См.: Сильвестр, архим. Опыт православно-догматического богословия. Т. III. К., 1885. С. 270–272.

В отечественной атеистической и философской литературе распространено мнение, что разница между идеями философии и идеологическими положениями религии состоит в том, что первые абстрактны, а вторые конкретно-чувственны. Так, В. Келле и М. Ковальзон утверждали: «Религия как мировоззрение есть, собственно, грубый, примитивный, вульгарный идеализм, идеализм, выраженный в конкретной, образной форме, что делает его широко доступным»²¹.

В книге проф. М.И. Шахновича «Ленин и проблемы атеизма» можно прочитать: «Для религии характерна образная форма идеализма – вера в конкретные существа вне времени и пространства, для идеализма характерна абстрактная форма религии – отвлеченные понятия об этих существах»²².

Академик П.В. Копнин писал: «Основное понятие религии – Бог во всех формах религии выступает в чувственно-доступной форме реального, конкретного существа»²³.

Подобных утверждений много, но по нашему мнению, приведенные утверждения не совсем верны. Верно то, что большинство простых верующих мыслят примитивно, образно. Для них Бог – конкретное, легко вообразимое существо, однако современные религии: буддизм, христианство, мусульманство, иудаизм – в большинстве случаев предлагают своим последователям верить не в конкретного, чувственно-доступного, а в абстрактного Бога как наиболее общую причину бытия природы и человека.

Тезис о различии между религией и философией в том, что первая отображает бытие в чувственно-наглядных образах, а вторая – в абстрактных понятиях и категориях, идет еще от Гегеля. Немецкий философ считал религию и философию тождественными по содержанию, поскольку обе они отображают Абсолютную идею. По нашему мнению, эти утверждения делались великим диалектиком в угоду своей метафизической схеме, согласно которой Абсолютная идея в своем развитии проходит путь от низших форм самопознания – через искусство, где дух познает себя в художественных образах, через религию, где он познает себя в религиозных представлениях, – к философии, на этапе которой Абсолютная идея познает себя наиболее совершенным способом – в форме всеобщих понятий²⁴.

В своей «Феноменологии духа» Гегель писал, что недостаток христианской религии только в том, что в ней «мышление возведено лишь в *процесс представления*»²⁵. Развивая эту мысль, Гегель утверждал: «Для того чтобы истинное содержание получило для сознания также свою истинную форму, необходимо более высокое образование сознания, а именно, чтобы оно возводило свое созерцание абсолютной субстанции в понятие...»²⁶.

Именно эти и подобные им мысли Гегеля были, с нашей точки зрения, восприняты некритически некоторыми теоретиками научного атеизма. Отстаивая

²¹ Келле В., Ковальзон М. Формы общественного сознания. М., 1959. С. 135.

²² Шахнович М.И. Ленин и проблемы атеизма. Л.; М., 1960. С. 172.

²³ Копнин П.В. Диалектика как логика. К., 1961. С. 10.

²⁴ Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. III. С. 10.

²⁵ Там же. Т. IV. С. 407.

²⁶ Там же. С. 407–408.

свою позицию, они иногда ссылаются на слова К. Маркса и Ф. Энгельса: «Все идеалисты, как философские, так и религиозные, как старые, так и новые, верят в наития, в откровения, в спасителей, в чудотворцев, и только от степени их образования зависит, принимает ли эта вера *грубую религиозную форму* или же *просвещенную философскую*...»²⁷.

Однако в приведенных словах, во-первых, только при очень большом желании можно вычитать, что грубая, религиозная форма означает форму представлений, а просвещенная, философская – форму понятий, а во-вторых (и это главное в данном отношении), приведенные слова не принадлежат ни К. Марксу, ни Ф. Энгельсу. Рукопись пятой главы второго тома «Немецкой идеологии» («Доктор Георг Кульман из Гольштейна, или Пророчество “истинного социализма”») – а приведенная цитата взята оттуда – написана рукой Вейдемейера и имеет в конце пометку: «М. Гесс». Правомерно ли отождествлять эти строки с точкой зрения К. Маркса и Ф. Энгельса?

Повторяем, в произведениях К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина не проводится различие между религией и философией по степени логического абстрагирования, и это понятно: как религия может возвыситься до понятийной формы (взять ту же идею Бога в христианстве), так и философия может «унизиться» до образного представления, например хотя бы в учении Г. Лейбница о монадах. Классики марксизма-ленинизма неоднократно подчеркивали принципиальную общность религии и идеалистической философии и их положений, в том числе религиозного учения о Боге и гегелевской Абсолютной идеи. «Божеской стала у Гегеля обыкновенная человеческая идея, раз ее оторвали от человека и человеческого мозга», – писал В.И. Ленин²⁸.

Да и сам Гегель неоднократно признавал, что его Абсолютная идея является не чем иным, как обыкновенным христианским Богом, и предлагал христианским богословам использовать его Абсолютную идею для укрепления религии.

Между прочим, в сочинениях Г.В.Ф. Гегеля содержится наряду, с общими метафизическими определениями, много верных, глубоких мыслей и о соотношении религии и философии, и об идее Бога, и о процессе создания этой идеи. По словам Ф. Энгельса, выступление Гегеля «везде составляло эпоху», в том числе в вопросах религии. Опираясь на них, левогегельянцы (Б. Бауэр, Д. Штраус и др.) в свое время подвергли уничтожающей критике ряд религиозных положений.

Целесообразно подчеркнуть те высказывания Гегеля, в которых он верно наметил решение вопроса о процессе формирования идеи Бога. Так, в «Феноменологии духа» он писал: «Потребность представлять абсолютное как субъект пользовалась положением: Бог есть “вечное”, или “моральный миропорядок”, или «любовь» и т.д. Положение такого рода начинается со слова “Бог”. Это слово само по себе есть бессмысленный звук, одно лишь имя. Только предикат говорит, что он есть, т.е. наполняет его содержанием и сообщает ему смысл. Пустое начало только в этом

²⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 536.

²⁸ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 238–239.

конце становится действительно знанием. Раз это так, то нельзя понять, почему не говорят просто о “вечном”, о “моральном миропорядке” и т.д. или, как поступали древние, о чистых понятиях, бытии, едином и т.д., о том, что имеет смысл без добавления звука, лишённого смысла. Субъект принимается за устойчивый пункт, к которому, как к своей опоре, прикрепляются предикаты – посредством движения, которое составляет принадлежность знающего об этом пункте»²⁹.

Высмеивая делателей Бога, Гегель во многих местах своих сочинений давал невыполнимое обещание показать, как надо правильно делать истинного Бога.

Именно «потребность представлять абсолютное как субъективному является основным отличием религиозных идей от идей собственно философско-идеалистических», – считал К. Маркс. В религии обязательно «“продукты человеческого мозга” представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом»³⁰.

Степень и форма религиозного олицетворения, изображения Бога может быть самой различной – от трактовки о какой-то неопределенной, разлитой в природе самосознающей сущности до представлений о Боге в виде копии человека. Бог религии необязательно должен быть конкретным, чувственно-наглядным существом, поэтому терпели крах попытки создать религию без личного Бога: попытка М. Робеспьера ввести культ Абсолютного разума, усилия различных современных творцов космических религий. Современный неотомист отец А. Бернар говорит, что отрицать личность Бога – «это значит отрицать, что Бог познает свою работу, или может или хочет следить за ней и управлять ею. Этот слепой, индифферентный или безликий Бог – не истинный Бог»³¹.

Описанные механизмы формирования идеи абстрактного Бога характерны для всех тех религий, где эта идея возникала, независимо от конкретных черт, собственных каждой из них. Вследствие этого содержание идеи единого верховного начала – Бога во всех развитых современных религиях в общих чертах одинаково. Так, в индийских Ведах бог Брами изображается верховным существом, которое существует само по себе. Он – единая, абсолютная, безграничная, нераздельная, вечная причина всех вещей. Верховный бог в зороастризме Ормузд, согласно древнеиранскому религиозному памятнику «Зенд-Авеста», является существом вечным, неизмеримым, абсолютно совершенным. Согласно древним китайским верованиям, бог Шан-Ди (Шан-Ти), верховное божество эпохи Инь – высшее существо, небесный император, неизменный, разумный, творец неба и земли и т.д. В христианской религии Бог, согласно догматическому богословию Православной Церкви, определяется так: «Бог есть дух личный, вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный, всемогущий, вездесущий, неизменный, вседовольный, всеблаженный».

Традиция является в религии великой консервативной силой. Нет ни одной религии, ни одного религиозного течения, которые не опирались бы на традиционные

²⁹ Гегель Г.В. Ф. Соч. Т. I. С. 11.

³⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 82.

³¹ Цит. по: Попович М.В. Похід проти розуму. К., 1960. С. 114.

положения, накладывающие на их содержание специфический отпечаток, тесно связанный с особенностями истории и психологии народов, их исповедующих.

Объяснение огромной роли традиции в религиозной идеологии может быть дано лишь с учетом специфической роли религиозной формы освоения мира. Религия возникла на заре человечества, в эпоху, когда люди были бессильны познать мир в его движении, развитии, объективной диалектике. Выступая, однако, в качестве универсального способа объяснения природы и общества, религиозное мировоззрение неизбежно придавало всем своим положениям абсолютный, всеобщий, раз и навсегда данный характер. Только при этом условии религиозные идеи могли иметь непререкаемый авторитет и выступать как сверхъестественная санкция тех или иных представлений о Вселенной, человеческом обществе и нормах поведения в нем.

© Дулуман Е.К., 2010

СТРУКТУРА РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ*

Отечественные ученые сделали много в исследовании религии как сложного социально-исторического явления. В структурном плане религия предстает у них как целостное единство религиозного сознания, религиозной деятельности, религиозных отношений, религиозных институтов и организаций. Такая структурная последовательность элементов, составляющих в своей совокупности феномен религии, признает религиозное сознание исходной его составляющей. Характерной чертой религиозного сознания является его концептуальное влияние на другие структурные образования религии. С размышлением религиозного сознания наступает ослабление и других элементов религии.

Богословы не могут дать научный анализ религиозного сознания, как и религии вообще. Некоторые теологи и религиозные философы, придерживаясь точки зрения французского социолога Эмиля Дюркгейма (1858–1917), стремятся придать понятию «религиозное сознание» расширительное значение, отождествляя религию с общественным сознанием вообще. Тем самым они стремятся доказать необходимость и вечность религии в обществе. Наряду с этим имеется противоположная интерпретация религиозного сознания, в рамках которой религия рассматривается как средство ощущения и установления связи человека с Богом.

Украинские религиоведы имеют определенные достижения в исследовании религиозного сознания в структурном плане. В их трудах присутствуют обоснованные рассуждения об уровнях религиозного сознания, о религиозной идеологии, религиозной психологии, теоретическом и обыденном сознании. Однако этого нельзя сказать в отношении исследования существенной стороны религиозного феномена – его содержания. Важно определиться в том, из каких более или менее автономных подэлементов состоит религиозное сознание, сохраняя при этом структуру религии как целостной системы.

В определении первоначального подэлемента религиозного сознания следует исходить из известного определения Ф. Энгельсом религии как фантастического отражения «в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни», отображения, «в котором земные силы принимают форму неземных». В этом высказывании Ф. Энгельс прежде всего отмечал, что религиозному сознанию присуща вера

* Публикуется в новой редакции по: *Филипович О.Й.* До питання про структуру релігійної свідомості // Питання атеїзму. Вип. 12. К., 1976. С. 4–8.

в сверхъестественное, собственно и составляющая ее теолого-демонологический подэлемент. Мысль, что одним из непременных подэлементов религиозного сознания является идея сверхъестественного, признается большинством украинских религиоведов.

Выделяя подэлемент сверхъестественного в религиозном сознании, ученые признают наличие в нем и других подэлементов. Так, проф. Е.К. Дулуман, признавая идею Бога важным признаком религиозного сознания, выражает при этом мнение, что за сферой сверхъестественного «остается значительное количество религиозных идей, которые сами по себе ничего не говорят о сверхъестественном, а лишь связаны с ним»¹.

Что касается второго подэлемента религиозного сознания, то его помогает определить работа К. Маркса «К критике гегелевской философии права. Введение», где религия рассматривается как «общая теория этого мира, его энциклопедический комpendиум, его логика в популярной форме»².

Религия, следовательно, выступает как одна из форм общественного сознания, по-своему представляющая картину мира. Эта картина выступает относительно самостоятельным комплексом идей, который можно назвать природно-социологическим подэлементом религиозного сознания. Он включает религиозные идеи о мире в целом, природе и обществе.

Третий подэлемент религиозного сознания также рассматривается в религиозно-ведческих работах. При этом анализируется бытие религиозной личности, находящей в религиозной вере основу для утешения и оправдания. Следовательно, третьим подэлементом религиозного сознания выступают идеи о роли и месте человека в мире, о бессмертии его в мире потустороннем. Это составляет антропо-иммортилистский подэлемент религиозного сознания.

Заметим, что среди исследователей нет единого мнения относительно выделения этих идей в отдельный комплекс и признания за ними самостоятельной роли как подэлемента религиозного сознания. Некоторые ученые считают, что вследствие всеобщности процесса секуляризации общественного сознания, ускоряемого в современную эпоху социальным, научно-техническим и моральным прогрессом, идеи бессмертия настолько вытеснены из сознания верующих, что перестали играть какую-либо заметную роль в их жизни, а поэтому их не стоит выделять как отдельный относительно самостоятельный концептуальный элемент религиозного сознания. Обосновывают свое мнение эти исследователи тем, что якобы в наше время редко кто верит в приход Иисуса Христа, в воскресение из мертвых и в Страшный суд. Однако, по нашему мнению, отрицание наличия в религиозном сознании современного верующего комплекса идей о бессмертии не соответствует действительности. Социологические исследования религиозности свидетельствуют, что в бессмертие души верят около 72% опрошенных верующих.

Большинство специалистов по религиоведению, исследуя религиозное сознание как на теоретическом, так и на обыденном уровне, пришли к выводу, что идея бессмертия человека занимает значительное место среди других подэлементов религиозного сознания и тесно связана с остальными концептами религии. Так, исследователь религиозных

¹ Дулуман Е.К. Релігія як соціально-історичний феномен. К., 1974. С. 91.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 414–415.

воззрений проф. С.А. Токарев считает, что идея спасения как доминантная нота зримо проявляется не только в христианстве, но и в других религиях современности. Болгарский религиовед И. Вишев считает, что роль религиозной идеи бессмертия в христианстве столь значительна, что другие догматы без нее просто потеряют смысл и ценность даже в мировоззрении глубоко верующего человека.

Таким образом, религиозное сознание как на теоретическом, так и на обыденном уровне удерживает в себе три важнейших концептуальных подэлемента:

- идеи о сверхъестественных субъектах (Бог, сатана, дух) – теолого-демонологический подэлемент;
- идеи о природе и обществе – естественно-социологический подэлемент;
- идеи о смысле жизни человека на земле и вечном бессмертии в загробном мире – антропо-иммортиалистский подэлемент.

Если наличие аналога первого элемента в действительности многие исследователи религиозного феномена всячески отрицают, а третий рассматривают как наполовину соотносящийся с реальностью, а наполовину имеющий иллюзорный смысл, то второй подэлемент отражает своеобразно реальный мир, т.е. имеет объект своего отражения в реальной действительности.

При изучении религиозного сознания важной проблемой является выяснение логико-иерархической значимости, действительного места каждого подэлемента в религиозном концептуальном комплексе. Рассматривая идею Бога как наиболее значимую и определяющую, богословы ставят ее на первое место. Второй существенной идеей в богословии предстает бессмертие и спасение человека в загробном мире. Эту идею богословы ставят на второе место. Другие комплексы идей в богословии отходят на второй план.

Научный подход к феномену религии основан на том, что в сознании человека прежде всего отображается непосредственно окружающий его мир, поскольку от степени овладения им зависит тот или иной уровень жизни людей. Следовательно, над общественным бытием в религиозном сознании «первый этаж» по вертикали занимает природно-социологический подэлемент. Только познав окружающий мир, люди начинают размышлять над вопросом о своей роли в нем. И если окружающая среда не дает им возможности реализовать свои замыслы в реальной жизни, то при определенных условиях и из-за своего практического бессилия они переносят реализацию своих планов в потусторонний мир. Второй, антропо-иммортиалистский комплекс стоит у здравомыслящего индивида на втором месте. Люди обращаются к идее о сверхъестественном лишь в последнюю очередь, когда, стремясь постичь окружающий мир и свою роль в нем, не могут уяснить то, почему противостоят им природные и общественные силы, как их в конечном итоге поставить себе на службу.

Комплекс идей сверхъестественного, а особенно идея Бога как наиболее абстрактная и отдаленная от общественного бытия находится на третьем месте в религиозном сознании и имеет для верующего человека неоценимое значение, поскольку поясняет непонятные ему процессы развития мира, реализует его потребности и желания в земной, а после – и в потусторонней жизни.

Именно такая логико-иерархическая последовательность подэлементов религиозного сознания подтверждена многими закономерностями, которые проявляются в ее изменениях и развитии. Религиозные идеи, испытывая влияние общественного бытия, вме-

сте с тем подвергаются взаимному влиянию друг на друга. Идейные комплексы «нижних этажей» выступают основополагающими для комплексов «высших этажей». Так, антропо-иммортиалистский комплекс конструируется на базе постоянной эволюции религиозных представлений о природе и обществе. Картина потустороннего мира и форм жизни человека в воображаемом им мире напоминает реальный мир и жизнь в нем людей. Теолого-демонологический комплекс (особенно идея Бога) также испытывает влияние остальных комплексов, аккумулируют в себе черты грозных сил природы, общества земных властелинов. Идея Бога, кроме всего, наделяется чертами идеального человека.

В процессе социального, научно-технического и нравственного прогресса происходит модернизация прежде природно-социологического подэлемента, влияющего на обновление остальных подэлементов. Во втором подэлементе нарастают требования реализации реальных потребностей человека в реальном мире, а личное бессмертие всё больше приобретает абстрактно-духовный характер, без воскресения тела в небесном царстве. Происходят существенные изменения также и в третьем подэлементе: идея Бога как антропоморфной личности, которая вмещивается в мельчайшие явления и процессы мира, всё больше приближается к пантеистическим и деистическим представлениям. Предыдущие представления о Боге отмирают как в представлении верующих, так и в богословских размышлениях о нем.

Однако ошибкой было бы утверждать, что не существует обратного влияния комплексов «верхних этажей» на идейные комплексы «нижних». Вместе с тем это не главная, а второстепенная тенденция в консервации и воспроизводстве идейных комплексов религии. Следовательно, подэлемент сверхъестественного, хотя и является главным в религиозном сознании и пронизывает остальные его подэлементы, не является основополагающим, определяющим для остальных.

Изучение структуры религиозного сознания будет неполным без выяснения роли и функций различных подэлементов на разных этапах развития общества. В зависимости от социально-экономических условий некоторые подэлементы религиозного сознания имеют тенденцию к расширению или сужению в религиозном сознании верующих разных конфессий.

Выявление факта наличия трех основных, автономно функционирующих подэлементов религиозного сознания ставит вопрос о необходимости исследования религиозных идей в полном объеме, т.е. комплексно, чтобы не остался неисследованным какой-то из элементов религиозного сознания. Размещение элементов религии в определенной последовательности ориентирует исследователей и на определенную последовательность в их исследованиях, а преподавателя религиоведения – на последовательность при их рассмотрении в учебном материале. Вероятно, начинать надо с исследования религиозных представлений о природе и обществе, затем – о месте и роли человека в мире и только после этого изучать подэлемент сверхъестественного. В такой последовательности желательно рассматривать и вопрос об особенностях и содержании религиозного сознания в учебном курсе по религиоведению, читаемом во всех высших учебных заведениях Украины.

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНЫХ ПОТРЕБНОСТЕЙ*

Одним из вопросов, привлекающих повышенное внимание современных психологов и социологов, является проблема потребностей как важнейшего составного элемента структуры личности. И это закономерно, поскольку без изучения системы потребностей различных социальных типов личности, форм и степени их удовлетворения, условий формирования и факторов, влияющих на изменение потребностей, невозможно научное планирование и управление социальными процессами.

Однако если социологами и специалистами в сфере общей психологии в этом направлении проделана известная работа, то этого, к сожалению, нельзя сказать о психологии религии. До сих пор проблема потребностей верующего не стала объектом исследования, тогда как эффективность и плодотворность воспитательной работы в значительной мере зависят от понимания роли потребностей верующего, в том числе религиозных потребностей, в его жизни и деятельности.

Поведение человека, его отношение к внешнему миру, его практическая деятельность определяются именно потребностями. Вне потребностей нет и не может быть какой-либо активности личности. Положение К. Маркса о том, что «никто не может сделать что-нибудь, не делая этого вместе с тем ради какой-либо из своих потребностей»¹, должно быть в этом смысле руководством для ученых.

Исследование религиозного поведения верующих показывает, что оно всегда исходит из сознательных побуждений. Создается видимость, что как раз идеальные мотивы являются конечными причинами поведения. Однако Ф. Энгельс подчеркивал, что наука не может останавливаться на признании наличия идеальных побудительных сил, а должна идти дальше, искать «побудительные силы побудительных сил», видеть детерминацию самих идеальных мотивов. Последовательное проведение материалистической линии требует объяснения поведения людей не из их сознания, а из их потребностей².

* Публикуется в новой редакции по: Павлюк В.В. К вопросу о «религиозных» потребностях // Вопросы научного атеизма. Вып. 2. М., 1966. С. 141–166.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 245.

² См. там же. Т. 20. С. 493.

Сами потребности находят объективное выражение прежде всего в форме интересов. В.П. Тугаринов определил интерес как направление мыслей и чувств человека на объекты, удовлетворяющие или способные удовлетворить его потребности³.

Интерес связан как с осознанием потребности, так и с выбором средств для ее удовлетворения. Этот выбор может быть либо правильным, либо неправильным. Те или иные потребности возникают в результате взаимодействия между человеком и средой, в результате воздействия среды на человека. Они опосредованы всем процессом его развития и воспитания, приобщения к миру человеческой культуры – материальной и духовной. Можно сказать, что вся жизнь личности, коллектива, общества в целом является процессом возникновения и удовлетворения потребностей. И чем шире, разностороннее и богаче социальные связи, общественные отношения человека, тем разнообразнее, богаче его потребности, и наоборот.

Осознанные потребности – это потребности конкретного человека, принадлежащего к определенному классу, социальной группе, с определенным мировоззрением, нравами, привычками, традициями, находящегося в конкретных условиях жизни. Известно, что в одной и той же социальной среде у разных людей потребности могут быть разными. При этом важную роль играет влияние непосредственного окружения, микросреды, в которой человек живет (семья, круг родственников, трудовой коллектив). Кроме того, формирование потребностей личности опосредовано ее индивидуальными особенностями: склонностями, особенностями интеллектуального развития, темпераментом. Следовательно, потребности каждого отдельного человека обусловлены общественным бытием, социальными условиями через посредство микросреды и индивидуальными особенностями самой личности.

Живя и развиваясь в советском обществе, формируясь под воздействием общественного бытия, верующие вместе с тем в большей или меньшей мере подвергаются религиозному влиянию со стороны служителей культа и церковного актива, верующих родственников, друзей. Это влияние может быть достаточно действенным, может накладывать серьезный отпечаток на их сознание. По этой причине сознание современных верующих представляет собой сложное образование, в котором переплетены и материалистические, и идеалистические взгляды, религиозные и нерелигиозные идеи, представления, чувства. От того, какая из этих сторон доминирует в сознании верующего, зависят его поведение, характер и направление его деятельности, его отношение к обществу, коллективу, своему гражданскому долгу, материальным и духовным ценностям.

На основе социального положения верующего и сложного переплетения религиозных и нерелигиозных взглядов и убеждений формируются различные потребности верующего, являющиеся не чем иным, как осознанным отношением к своему положению, возникающим на основе осознаваемой им необходимости удовлетворения своих нужд посредством определенной практической деятельности.

³ См.: Тугаринов В.П. Теория ценностей в марксизме. Л., 1968. С. 16.

Сама реальная жизнь, научные и стихийно-материалистические взгляды и представления способствуют формированию здоровых человеческих потребностей. Религиозные убеждения, религиозная среда и религиозное воспитание служат основой формирования религиозных потребностей. Эти потребности находят субъективное выражение в форме интересов, желаний, стремлений, целей, которые выступают как мотивы определенного поведения верующего. На этом основании его жизненные позиции, деятельность, отношение к окружающему миру и другим людям необходимо анализировать с учетом его религиозных потребностей.

Рассуждая о религиозных потребностях верующего, следует решительно отбрасывать их идеалистическое толкование. Известно, что многие западные исследователи религии стоят на позициях признания врожденности и вечности религии, религиозных чувств, религиозных потребностей, потребности в вере [Уильям Джеймс, сборник философских работ «Воля к вере» (1897); Франс Хемстерхёйс (Hemsterhuis, 1721–1790) – голландский философ, представитель «философии чувства», и др.]. В изданной в Нью-Йорке в 1954 г. книге психологов М. Остоу и Б. Шарфстейна «Потребность в вере. Психология религии» внушается, например, что религия является вечной потребностью человека, что «вера для людей столь же необходима, как еда»⁴.

Однако так называемые религиозные потребности не есть нечто изначально данное, нечто имеющее трансцендентный источник. Это потребности приобретенные, вызванные и обусловленные религиозной верой, религиозными взглядами, убеждениями человека, поэтому о религиозных потребностях можно говорить лишь в том случае, если проявляется религиозное сознание. При этом само религиозное сознание – не нечто самодовлеющее, оно социально обусловлено.

В зависимости от уровня религиозности верующих религиозные потребности можно разделить на две группы. К первой группе следует отнести религиозные потребности глубоко верующих людей, в сознании которых религиозные взгляды и представления преобладают. Их религиозные убеждения могут рождать глубокую внутреннюю потребность в совершении молитв, соблюдении постов, участии в богослужениях, совершении других обрядовых действия. Эта категория верующих, как показывают данные многих исследователей, невелика среди православных и возрастает в среде протестантских общин, особенно таких как пятидесятники и адвентисты седьмого дня.

Вторая группа религиозных потребностей – потребности основной массы верующих, которые считают себя приверженцами религии, но доля их религиозных взглядов в общем комплексе сознания невелика, поэтому они не определяют их поведения. У таких верующих религиозные действия постепенно утрачивают религиозную мотивацию.

Религиозные потребности следует отнести к сфере духовных потребностей. Они относятся также к потребностям личным, т.е. таким, через которые выражается отношение верующего к окружающей действительности и удовлетворяется

⁴ Портнов А.А., Шахнович М.И. Психозы и религия. Л., 1967. С. 10.

в процессе личного потребления. К. Маркс, давая наиболее общую характеристику религии, подчеркивал, что она служит верующим для восполнения реально существующих отношений. Л. Фейербах указывал, что человек нуждается в тепле, сочувствии и человечности, однако реальный мир, окружающий человека, лишен этих свойств, поэтому человек прибегает к восполнению реального, но чуждого, жестокого и враждебного ему мира миром религиозным. И хотя фейербаховский человек был абстрактным, находящимся вне мира, а потому нереальным существом, мысли Л. Фейербаха о вынужденном восполнении человеком реальной действительности заслуживали внимания. К. Маркс, указывая на необходимость, вынужденность религиозного восполнения, также рассматривал человека, но человека конкретного, общественного, видел сущность человека в «совокупности всех общественных отношений»⁵.

Материалы конкретных исследований показывают, что и в советском обществе религия для части людей в известном смысле сохраняла свою роль иллюзорного восполнителя реальной действительности, а религиозность часто возникала и сохранялась как реакция на невозможность или неспособность человека в определенных условиях реальными средствами удовлетворить свои социальные, духовные, эстетические и этические потребности. Выход верующий находил в удовлетворении этих потребностей через религию. Вместе с тем взгляды, чувства и привычки, сформировавшиеся на религиозной основе, превращались в глубокую внутреннюю потребность, которую верующий удовлетворял через культовую практику.

Религиозные потребности не существуют в чистом виде, помимо познавательных, эстетических и иных потребностей. Их своеобразие в том и состоит, что они преобразуют и деформируют обычные здоровые человеческие потребности. Рассмотрим некоторые виды человеческих потребностей, по-своему преобразованных религией.

1. *Познавательные потребности.* Каждый человек хочет познать окружающий его мир, стремится найти ответы на вопросы, связанные с тайнами мироздания, явлениями природы и социальной действительности. Эту потребность часть людей, имеющих более или менее четко выраженную религиозную установку, удовлетворяет в религиозной форме. Будучи отражением сил, которые господствуют над людьми в их повседневной жизни, религия не ограничивается извращенным толкованием отдельных явлений объективной действительности. К. Маркс, характеризуя религию, указывал, что она есть также «общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме...»⁶.

Религиозные верования, в плену которых находится верующий, порождают у него потребность создать с помощью религиозной идеологии целостную картину мира. К тому же людям, не имеющим необходимых научных знаний (а таковые составляют основную массу верующих), религиозное объяснение мира представляется наиболее простым, доступным, понятным, и они предпочитают его

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 3.

⁶ Там же. Т. 1. С. 414.

научному объяснению. К. Маркс подчеркивал, что «творение является таким представлением, которое весьма трудно вытеснить из народного сознания. Народному сознанию непонятно чрез-себя-бытие природы и человека, потому что это чрез-себя-бытие противоречит всем осязательным фактам практической жизни»⁷.

2. *Эстетические потребности.* Человеку свойственно стремление к прекрасному. Сторонники идеализма и религии утверждают, что эта потребность дана человеку Богом, являющимся источником всякой красоты. Несостоятельность таких утверждений обнаруживается при обращении к исследованию истоков развития человеческого общества, его материальной и духовной культуры. Эстетические потребности и эстетические переживания могли возникнуть лишь как отражение материальной и духовной эволюции человечества. Раз возникнув, эстетическая потребность человека совершенствуется и развивается.

Церковь всегда спекулировала на эстетической потребности человека. Используя архитектуру, скульптуру, живопись, музыку, пение, слово, театрализованное действие, она стремилась подчинить себе его духовный мир и направить удовлетворение эстетической потребности в религиозное русло. Устойчивость эмоционального воздействия религиозного культа вообще, церковной обрядности в частности объясняются в значительной мере удовлетворением верующими в церкви своих эстетических потребностей. К тому же обрядовая сторона религии на протяжении многих веков была одним из наиболее доступных для широких народных масс средств удовлетворения потребности человека в эстетических, художественных переживаниях. Она-то и привлекает верующих своей эмоционально-художественной стороной. «В Церкви, – отмечают православные богословы, – человек... удовлетворяет в благолепии храма и красоте богослужения свое эстетическое чувство»⁸.

Церковное искусство вызывает у верующих переживания, доставляет им эстетическое наслаждение. Удовлетворяя в храме свои эстетические потребности, верующий стремится вновь посетить его.

Социологические исследования, проводившиеся в Ровенской области среди приверженцев православия, показали, что 31,6% верующих главным мотивом посещения храма считали его благолепие, торжественность и красоту богослужения, прежде всего церковное пение. На эту сторону в свое время обращал внимание М. Горький. Он писал: «...многие возвращаются к религии по мотивам эстетическим, потому что в церкви поют хорошо»⁹.

Характерным объяснением причин посещения храма являются слова многих верующих: «Сама-то в Бога почти не верю, но люблю церковное пение» или «Скучно сидеть дома, а в церкви и людей много, и поют красиво».

3. *Потребность в общении.* Это одна из самых ранних по времени возникновения человеческих потребностей. Общение – не только важнейший фактор становления человека, но и необходимое условие самого его существования. В ходе

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 597.

⁸ Русская Православная Церковь. М., 1958. С. 56.

⁹ Горький М. Собр. соч.: в 30 т. Т. 25. М., 1953. С. 35.

и на основе общения человек устанавливает производственные и духовные связи с другими людьми, обменивается информацией, делится радостями и горестями, сорадуется и сопечалится.

Глубина и прочность социальных связей личности обеспечивают наиболее полное удовлетворение ее потребности в общении, поскольку «действительное духовное богатство индивида всецело зависит от богатства его действительных отношений»¹⁰.

Однако как быть, когда социальные связи сужены или разорваны? Во-первых, сама религия, разобщая людей по принципу «верующий – неверующий», ограничивает социальные связи человека, ведет к потере им социальной перспективы. Во-вторых, большинство верующих – люди пожилого возраста, женщины-домохозяйки, т.е. люди, не занятые в сфере общественного производства, и потому их социальные связи крайне слабы либо вообще разорваны. В-третьих, нередко неумелая научно-атеистическая работа отталкивает верующих от широкого общения с миром.

В этих условиях человек, существо по своей природе социальное, стремится восполнить отсутствие широких социальных связей, ищет и находит удовлетворение потребности в общении с братьями и сестрами по духу, с единоверцами.

Религия мистифицирует и по-своему представляет и другие потребности личности. Так, например, потребность в социальной активности реализуется в форме деятельности по укреплению религиозной общины и распространению веры; потребность в обрядовом оформлении важных событий в жизни людей – в форме соблюдения религиозных обрядов.

Религиозная потребность не только паразитирует на здоровых потребностях людей, но имеет также собственное ядро, специфическое религиозное содержание. К нему в первую очередь следует отнести то, что называется утешительной функцией религии. Известно, что часть людей, переживающих жизненные трудности, неудачи, горе, ищет утешения в религии и Церкви. Ф. Энгельс писал, что в определенный исторический период утешение выступало и должно было выступать в религиозной форме¹¹. В.И. Ленин подчеркивал, что, «кроме фантазии, в религии крайне важно Gemuth (чувство. – В.П.)..., *практическая* сторона., поиски лучшего, защиты, помощи.; в религии ищут *утешения*...»¹². Религия иллюзорным способом удовлетворяет потребности человека в защите, помощи, утешении («Приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас»). Не сознавая иллюзорности такого утешения, верующий в трудные минуты жизни обращается к религии.

Обращению к религиозному утешению в советском обществе способствовало отсутствие чуткости, заботы о человеке, невнимание и черствость, формализм и равнодушие. Вот характерный пример. Работница торговой сети г. Дно Псков-

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 36.

¹¹ См. там же. Т. 19. С. 313.

¹² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 53–54.

ской области Т. М-ва в свои 20 с небольшим лет была полна оптимизма, жизнелюбности, но трагический случай надолго приковал ее к постели. Коллектив забыл о ней. Тяжелое одиночество, бессердечие тех, с кем она работала, привели к потере веры в людей. Т. М-ва обратилась, не без помощи «добрых» людей, к религии. В ответ на упрёки и обвинения в невежестве она ответила: «Невежеством мне люди отплатили, когда страдания переносила, а в храме Божием я настоящую поддержку получила». Такие факты, к сожалению, не исключение. Еще Н.К. Крупская отмечала, что человек, в одиночестве, в отрыве от коллектива переживающий какое-либо горе, несчастье, неудачу, «ищет опоры, надежды, и так как помощи искать ему неоткуда, то ищет он ее у Бога»¹³.

Ранее подчеркивалось, что выбор человеком средств для удовлетворения тех или иных потребностей может быть либо правильным, либо неправильным, и в этом отношении важнейшая роль принадлежит социальной установке как готовности субъекта к определенной деятельности, которая как бы предваряет этот выбор, заранее определяет направление действий по удовлетворению потребностей¹⁴.

Такая фиксированная установка создается путем религиозного семейного воспитания, влияния религиозного окружения, религиозной пропаганды, чтения религиозной литературы. Достаточно сильная религиозная установка является для верующего той внутренней опорой, на основе которой он воспринимает окружающую его действительность и с которой согласовывает свои действия. При этом достаточно фиксированная установка обладает известной стабильностью, устойчивостью, ибо способна оказывать сопротивление, противодействие возникновению новой установки, поэтому ее преодоление – длительный процесс, тем более что среди верующих немало людей, для которых характерно преобладание особенно инертных форм установки.

Каждому человеку свойственна иерархия установок. Характерна она и для верующего. Значение имеют и религиозная, и нерелигиозные установки, которые, естественно, выполняют различные назначения, что обуславливает антагонизм между ними. Антагонизм ведет к тому, что одна установка, господствуя над другой, тормозит реализацию антагониста. Зная, какая выработана установка, можно предвидеть и объяснить то или иное поведение личности.

Религиозность людей искривляет их потребности, направляет поиски средств удовлетворения обычных человеческих потребностей по ложному пути. Таким образом, изучение содержания потребностей верующих, природы их религиозных потребностей, факторов, порождающих их, причин, толкающих людей на удовлетворение ряда потребностей в религиозной сфере, изучение путей формирования и удовлетворения здоровых человеческих потребностей людей – важнейший участок работы, который заслуживает самого серьезного внимания научных работников и всех занимающихся вопросами воспитания.

© Павлюк В.В., 2010

¹³ Крупская Н.К. Из атеистического наследия. М., 1964. С. 72.

¹⁴ См.: Узнадзе Д.Н. Психологические исследования. М., 1966. С. 150, 153.

ТЕОЛОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ МОНИЗМА*

Богословы предпринимают всё для того, чтобы сохранить за религией право решающего голоса в истолковании основных вопросов миропонимания. Это позволяет им сохранять за религией иллюзорную видимость всеохватывающей мировоззренческой системы, «не противоречащей», а наоборот, всячески «способствующей» процессу познания и преобразования действительности. Подручным средством для них при этом выступает теологическая концепция религиозного монизма, пытающаяся обособить мир природы и человека. Эта тенденция особенно усилилась в XX в., когда достижения естествознания и коренные изменения в прогрессивном развитии человечества поставили под угрозу религиозную картину мира. «Задача новейшей философии, – отмечал еще В.И. Ленин, – примирить религиозное мировоззрение и научное объяснение природы»¹.

Не решаясь вести открытую борьбу против науки, защитники религии пытаются доказать, что «вера и наука могут жить, не исключая и не отрицая друг друга», поскольку каждая из них имеет «свою отдельную отрасль, отдельные цели и относится к разным сторонам человеческой деятельности». «Если иногда и находят противоречия между ними, – писал «Журнал Московской Патриархии», – то это объясняется тем, что не все истины веры доступны для научного понимания и объяснения, поскольку относятся к области сверхъестественного»².

Теологи, обособив сферы познания, объясняют первооснову мира посредством религиозно-идеалистического монизма. Только при таких обстоятельствах кантианская «вещь в себе» испытывает, по мнению богословов, необходимость в дополнении веры в сверхъестественное, поэтому она становится как будто недоступной для научной критики. В противном случае, утверждают они, научные выводы и обобщения будут иметь проявление человеческого волюнтаризма и того, что человек никогда не сможет осознать мир в его единстве³.

* Публикуется в новой редакции по: Гудима А.М. Критика теологічної концепції монізму // Питання атеїзму. Вип. 11. К., 1975. С. 23–28.

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 3. С. 317.

² Журнал Московской Патриархии. 1956. № 5. С. 66.

³ Там же. 1955. № 1. С. 49.

Искажая объективное содержание и роль абсолютного и относительно-го в процессе человеческого познания, теологическая концепция религиозно-го монизма берет под защиту в первую очередь мировоззренческие основы веры в сверхъестественное начало человека и природы, а также их связь с фантастическими сущностями Бога как силы, создавшей мир, как высшего абсолютного принципа бытия, как совершенного добра, как сверхмирового разума⁴.

Обобщая идею сверхъестественного к «высшему безусловному единому», «го-сподствующему над множественностью мира», богословы пытаются доказать, что именно Бог является творческим началом, а природа, т.е. то, что подвластно научному познанию, является производным от него⁵.

Такой взгляд позволяет богословам наделять объект веры вымышленными свойствами создателя и в то же время – чувственно-воспринимаемой действительности. «В Боге, – писал богослов К. Ружицкий, – необходимо отличать, с одной стороны, сущность его, а с другой – энергию или действие. Поскольку эти действия суть проявления божественной сущности, то получается, что они не созданы, а вечные, потому и называются божественными»⁶.

Отрывая явления от сущности, богословы создают теологическую концепцию о том, что Бог есть вся сущность, что он сливается с действиями, представляющими как проявление сверхъестественной силы в чувственном мире. Из этого следует, что наука отражает не просто материальные явления и процессы, а в конечном итоге – целенаправленную волю Творца, благодаря которой существует объективная действительность.

Таким образом, религия отрицает не только непосредственную наличность объектов познания, но и объективных законов развития материального мира. «Изгнание законов из науки, – писал В.И. Ленин, – на деле является лишь *протаскиванием законов религии*»⁷.

Неслучайно такой взгляд на объект познания приводит апологетику идеи сверхъестественного к гносеологической спекуляции вокруг вопроса о генетической связи науки и религии. Благодаря этой связи религия, по мнению богословов, берет на себя функцию нормативного обоснования и утверждения науки. «Наука, – пытался убедить своего читателя один из авторов сборника «Православие и культура», – выходит из философских предпосылок (предпосылок теории познания), а эти последние в конце концов основываются на центральной религиозной идее – идее Бога. К ней восходят и от нее выходят все... предпосылки научного познания»⁸.

Однако этим не исчерпывается богословское толкование нормативной функции религии для науки и практической деятельности человека. Для защи-

⁴ Там же. 1962. № 1. С. 66.

⁵ Там же.

⁶ Там же. 1959. № 12. С. 37.

⁷ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 25. С. 47.

⁸ Православие и культура. Берлин, 1923. С. 48–49.

ты религии объектом гносеологических спекуляций становится познавательная способность самого человеческого разума, который, по мнению богословов, является лишь доступным «для человеческой природы отражением Божественного разума», т.е. человеческое сознание является не «единственным проявлением личного сознания во Вселенной»⁹. Оно является производным и зависит от всеобъемлющего сознания сверхъестественной силы, которая существовала до человека и человечества на Земле.

Отрывая мышление от бытия, религиозно-идеалистическая философия противопоставляет сознание атрибутивному свойству особым образом высоко организованной материи. Получается, что сознание, мышление является чем-то независимым ни от чего и способно существовать до опыта человека, до общественной практики человечества и независимо от нее. Такие ничем не обоснованные утверждения богословов позволяют им рассматривать понятия отдельно от действительности и выдавать их за вечные принципы бытия человека, не поддающиеся сравнению с постоянно изменяющимися свойствами явлений природы и общественной жизни.

Вместе с такой «научной поповщиной», как это называл В.И. Ленин, и на основе ее богословы отрицают объективность человеческого познания, предпочитают фидеизм во взглядах на действительность. Получается, что человеческий разум как частичка всеобъемлющего сознания сверхъестественной силы не способен адекватно отображать закономерности явлений и процессов объективного мира. Человек должен контролировать сам себя в истинности своих знаний. Таким нормативным критерием его самоконтроля, провозглашают богословы, служат заповеди, которые человек «во имя истинной цели познания» должен постоянно блюсти. С помощью религии человек якобы преодолевает пропасть между своим «человеческим разумом и разумом абсолютным»¹⁰, хотя в действительности он этим унижает свой разум в пользу веры в сверхъестественное.

Основная цель такого богословского обоснования религиозного монизма – не допустить, чтобы всемогущество человеческого разума заменило всемогущество Божие, чтобы человеческий ум не считал себя каким-то самостоятельным творческим началом. Богословская апологетика пытается подчинить истины науки истинам веры. «Современный фидеизм, – писал В.И. Ленин, – вовсе не отвергает науки; он отвергает только “чрезмерные претензии” науки, именно претензию на объективную истину»¹¹.

В целях защиты принципов религиозного монизма богословы сравнивают знания и веру, которые имеют соответствующее значение в ходе познания и преобразования мира. «В отрасли научных знаний.., – написано в «Журнале Московской Патриархии», – знание приводит нас к вере и базируется на ней, а в области

⁹ Там же. С. 50–51.

¹⁰ Там же. С. 51–53.

¹¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 115.

богопознания вера приводит нас к знанию, ибо «верой постигаем» (Евр. 11: 3)»¹². Конечно, богословы далеки от того, чтобы полностью отождествлять науку и религию. Если они и доходят до применения описанных приемов, то делают это только для того, чтобы «доказать» объективную правильность религиозных истолкований действительности и их «способность» представлять в роли вечных истин.

Понятно, что любое унижение научного познания имеет целью возвеличить религию и выдать ее за единственную силу, способную «спасти человечество от катастрофы». При этом богословы акцентируют внимание на особенностях современного научно-технического прогресса, в условиях которого человеческий гений освоил мощную силу атома и космические скорости. На основании этого они приходят к не менее оригинальному выводу о том, что по мере познания истинных связей между человеком и природой должно возрастать также и человеческое сознание, под которым следует понимать глубину религиозных переживаний, в частности усвоение идеи Бога. В противном случае человечество пойдет по пути дисгармонии между Творцом и творением, человеком и природой, и, мол, всё это обрекает его пожинать на Земле «терние и волчцы» и «в поте лица твоего... есть хлеб» (Быт. 3: 18–19)¹³.

Социальную сущность человека богословы сводят к вымышленной греховности, распространяемой ими на действительность и являющейся «основной причиной» нарушения гармонии, от которой зависит жизнь общества на Земле. Из этого богословы пытаются вывести антигуманный закон существования и повинности, который «сливается в конечном синтетическом единстве, но это слияние составляет наиболее великую тайну Божию, восприятие которой возможно только религиозным путем». Это означает, что человека как объект познания богословы согласны отдать науке лишь в пределах его биологического существования. Что же касается его зависимости от общества, природы и Божества, то они пытаются оставить его для своих размышлений, прикрываясь при этом рассказами о недоступности познания человеческой души, играя на чувствах неуверенности, раздувают фальшивую тревогу человека за завтрашний день¹⁴.

Отношение человека к действительности богословы сводят к его ответственности перед Богом и только после этого – перед его творением, т.е. перед природой и человечеством. Таким способом они провозглашают, что наука бессильна обобщать явления и процессы действительности, вооружать человека знаниями объективных законов материального мира. Единственный выход, утверждают богословы, – это мистическое единение человека со сверхсущностями Создателя путем постоянного морально-этического общения с Ним.

Проанализированная теологическая концепция бытия природы и человека обусловлена тем, что религия, как и философский идеализм, рассматривает человеческую чувственную деятельность вне общественной практики. В результате теоло-

¹² Журнал Московской Патриархии. 1972. № 2. С. 65.

¹³ Там же. 1963. № 7. С. 71–73; 1972. № 4. С. 46–47.

¹⁴ Там же. 1955. № 1. С. 38–42.

гия видит в человеке не субъекта истории, творца своей материальной и духовной жизни, а отражение замысла сверхъестественной силы, по воле которой созданы мир и человек. Это дает возможность спекулятивно противопоставлять человеческую индивидуальность личности человека. Вся причина тогда заключается в том, что индивид, как пишут богословы, «выражает смесь лица с элементами, принадлежащими общей природе, в то время как лицо... отличается от природы»¹⁵, т.е. от материального мира в целом.

Религиозное удвоение мира обесценивает принципы и идеалы общественного бытия, заменяет их иллюзией бессмертия, которая способна тревожить воображение и чувства верующих и в идее религиозного монизма предстает как выдуманный ответ на вопрос о вечных и бесконечных принципах существования обожествленной природы и обожествленной человеческой личности. Это позволяет богословам абсолютизировать истину, к которой человек приближается будто бы двумя путями: со стороны явлений – феноменальной стороны бытия (от слова «феномен» – «явление, данное в опыте») как сотворенного и преходящего – с помощью науки; со стороны сущностей – ноуменальной стороны бытия (от слова «ноумен» – «вещь сама по себе») как вечного и бесконечного – посредством мистического единения со сверхъестественным творцом.

Отстаивая таким образом гносеологические принципы религиозного монизма, защитники религии призывают человека вернуться «к своей общей природе», под которой они понимают не материальный мир, его очеловеченные сущности, а высший принцип бытия в лице сверхъестественной силы. Богословы всемерно в теологической обработке провозглашают самоотчуждение человека, его отказ «от своей индивидуальной ограниченности», причиной которой является чрезмерная привязанность к собственной природе, содержащей «часть целого», один из «составляющих элементов мира». В свою очередь человек как личность, пытаются доказать они, «совсем и не часть, он содержит в себе все». Получается, что «обожествленная природа является содержанием личности», а «обожествленная личность является образом существования природы»¹⁶.

Поделив человека на индивид и личность, богословы не видят того, что он является прежде всего социальным существом, продуктом развития истории человечества. Абстрактная личность как сущность конкретного индивида у теологов не способна раскрыть истинную социальную природу человека, живущего в определенную историческую эпоху, а сводится к ограниченной абстракции вымышленных потусторонних сил. Теологические основы «христианского антропологизма евангельской морали» по своему содержанию направлены против человека как творца своего общественного бытия. Призыв к личности отказаться от собственной индивидуальной природы, чтобы «уподобить свое человеческое лицо Богу»¹⁷, является схоластическим мудрствованием, которое принимает не только самоот-

¹⁵ Там же. 1958. № 3. С. 57.

¹⁶ Там же. С. 58.

¹⁷ Там же. 1964. № 10. С. 47–48.

чуждение человека, но и отчуждение его от мира, представляющего реальную основу его общественной жизни.

Религия удваивает объективный мир, а вместе с ним и человека – творца очеловеченной природы, поэтому она сама порождает внутренние противоречия и даже несовместимость структуры вероучения, вследствие чего каждый раз наталкивается на результаты достижений науки и практики. Идея сверхъестественного как выдуманной сверхсущности видимого мира вынуждена отступать перед натиском достижений социального прогресса и человеческого познания. Ее несоответствие объективному процессу освоения действительности подтверждается всей историей развития материальной и духовной культуры человечества. Именно в этом заключается несостоятельность теологической концепции религиозного монизма по ее содержанию и идейной направленности. Она мешает человеку осознать себя в системе природы и общества, порождает иллюзии о несовершенстве этого мира, в котором только он является фактическим вершителем материального и духовного прогресса.

© Гудима А.Н., 2010

СИНТЕЗ СОВРЕМЕННОЙ ИРРАЦИОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ*

В современных иррационалистических направлениях западной философии в последние годы в центре внимания оказались проблемы, связанные с человеком и общей ориентацией его деятельности. Решаемые с внеученных позиций, эти проблемы находят практически мгновенный отклик в религиозном сознании. Именно в антропологически ориентированных современных разработках философов-иррационалистов теологи ищут и находят аргументы в пользу своих построений о человеке, его связи и соотнесенности с божественным.

Этот процесс облегчается тем, что в современной зарубежной философии наблюдаются тенденции, которые условно можно назвать интегративными. Они проявляются во взаимообмене аргументацией, обоюдных заимствованиях целых фрагментов различных учений (как светских, так и религиозных), создании сложных гибридов философских и теологических разработок всевозможных школ на метауровне. Втягивается в этот процесс религиозная и светская философия, особенно те ее представители, которые используют силу своего философского мышления, эвристическую мощь выработанного ими категориального аппарата в целях укрепления базисных положений исповедуемой ими религии. Именно к ним относятся яростные инвективы В.И. Ульянова (Ленина) о том, что «профессора философии в современном обществе представляют из себя в большинстве случаев не что иное, как “дипломированных лакеев поповщины”»¹.

Теологи, со своей стороны, широко используют философско-иррационалистические построения. Излюбленным их приемом остается религиозная интерпретация отдельных философских систем и текстов. Теология XX в. обращает «на пользу себе малейшее шатание философской мысли», выстраивая утонченные системы религиозной апологетики. Видное место среди них занимают иррационалистические философские построения. Как подчеркивали В.Е. Доля и Н.М. Дьяч-

* Публикуется в новой редакции по: *Кирюшко Н.И. Синтез современной иррационалистической философии и теологии // Критика философской апологии религии / под ред. Б.А. Лобовика. К., 1985. С. 108–120.*

¹ *Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 45. С. 24.*

кова, «основным средством защиты религии был и остается философский иррационализм, ценность которого для религии всё больше возрастает»².

Многие современные богословские и некоторые светские философские системы представляют собой сложный синтез философского иррационализма и религии. Например, христианская теология стала как бы местом встречи и слияния двух разных стилей мышления, двух проявлений иррационализма – философского и религиозного. Будучи отражением иррациональных условий человеческого существования, оба вида легко образуют новые синтезы.

Религиозный иррационализм при всей его распространенности представляет собой мало изученную форму отчужденного, внелогичного отношения к миру. В особых представлениях о сверхъестественном, в образно-эмоциональной вере в него получает свою иррационалистическую форму объективирования реально существующий пласт внеразумного бытия, который проявляется в отношениях между людьми, а также в их совместном отношении к природе. Такое отражение действительности воплощается в специфических образах и символах, которые ставятся познающим человеком выше как рационально-логического, так и практического подхода к миру.

Главные особенности религиозного иррационализма – не требующая логичности вера в сверхъестественное, допускающая возможность мистического познания и единения с божеством. Рецепты такого единения – глубокая вера, искренняя молитва, озарение, экстаз; в христианстве – еще и Таинства (в первую очередь Таинство Евхаристии). Данными иррациональными средствами в религии не просто выражается иллюзорно отраженный пласт внеразумного бытия человека, но и выставляется серьезный ограничитель использования рационалистических средств познания и практического преобразования мира согласно требованиям разума.

Типичным проявлением синкретизации иррационализма и религии является учение Православия и Католицизма о том, что познание Бога – непосильная задача для человеческого разума за пределами, которые открыты самим Богом. Это учение опирается обычно на целый ряд библейских высказываний, например: «Можешь ли ты исследованием найти Бога? Можешь ли совершенно постигнуть Вседержителя? Он превыше небес, – что можешь сделать? Глубже преисподней, – что можешь узнать?» (Иов. 11: 7–8). Христианские богословы считают, что для познания Вселенной и ее Творца – Бога одного человеческого разума мало. Познание Бога не может быть только теоретическим, в этом процессе должен участвовать не только разум человека, но весь человек, включая его воображение, волю, чувства, открытое сердце. Для обычных же средств познания Бог недоступен.

Достаточным, по мнению богословов, основанием для вердикта о неспособности разума к совершенному познанию являются объективные трудности и противоречия познавательного процесса. Непознанное на каком-либо этапе развития науки объявляется часто непознаваемым в принципе. Апологетические тексты изобилуют суждениями о том, что природа поражает нас не только своей необъятностью, величием и гар-

² Доля В.Е., Дьячкова Н.М. Про методологічні принципи критики сучасної релігійної філософії // Філософська думка. 1979. № 5. С. 127.

монией, но и своей неисчерпаемой непостижимостью. Всёсозданное Богом во всей его полноте столь же непостижимо, как и сам Создатель. Этими высказываниями не только констатируется объективный факт неисчерпаемости Вселенной, но и вводится теологема о принципиальной непостижимости Божественного человеческим разумом.

Без веры в Абсолют Вселенная для философа-иррационалиста превращается в царство хаоса и распада. С точки зрения апологета религии при отсутствии творящего Бога вся Вселенная также превращается в океан абсурда и запутанности. Наиболее мистически настроенные протестантские богословы считают, что надежным поводом для человека познающего может быть инстинкт богопознания и жажда жизни вечной, которые по своей силе выше других инстинктов. Именно они направляют человека на путь единения с Богом, Его созерцания через непрестанную молитву, через дарованное свыше озарение. Эти пути богопознания дают нам ключи к пониманию сущего, которые мы находим в иррационализме и мистике.

Иррационалистические тенденции в религии связаны с превознесением априорной, нерассуждающей веры, дополненной воодушевленностью и ниспосланным свыше экстазом, в которых человеку и открывается истина – сверхразумная и сверхчувственная. Однако, стремясь избежать обвинений в адрес веры со стороны рационалистов в чистом субъективизме, апологеты религии в XX в. всё шире используют философскую аргументацию. Разработанные в философии способы мышления, логические доказательства переносятся в сферу религии для оправдания ее иррациональной сущности, в конечном счете – для достижения лучшего соответствия религиозного учения постоянно обновляющимся условиям социальной жизни.

Одна из первых попыток иррационалистического обоснования идеи Бога представляет едва ли не первый пример легко обнаруживаемого синтеза теологии с приемами философствования. Речь идет об апофатическом богословии. Еще Плотин отмечал, что Бога можно описать только «путем отрицательного движения через все предикаты». Из философии неоплатоников этот прием попал в христианскую теологию.

Рационалистическая теология христианства отстаивала катафатический (позитивный) путь познания Божественных предикатов, а теологи, которые настаивали на мистическом познании Бога, опирались на апофатизм. Его сторонники считали, что Бог не имеет атрибутов или они не поддаются определениям разума, так как Бог находится за пределами видимого бытия и приближение к Нему возможно лишь в акте мистического озарения. Блаженный Августин сформулировал: Бога нельзя постичь, в Него надо только верить.

Видными представителями этого течения в теологии стали Филон Александрийский, Ориген, Григорий Нисский, Николай Кузанский, в России – В.Н. Лосский; симпатизировал этому подходу и Н.А. Бердяев. Об идее апофатизма В.Н. Лосский писал, что «божество непознаваемо в понятии и никакие положительные определения не выражают тайны божественной жизни. Лишь отрицательным путем можно приблизиться к тайне божества»³.

³ Лосский В.Н. Мистическое богословие // Богословские труды. 1972. Вып. 8. С. 27.

Вместе с тем для христианства апофатическая позиция никогда не могла быть единственной, поскольку она вела к деперсонификации, подрыву представления об олицетворенном Боге, что не соответствовало духу христианства. В связи с этим в христианстве апофатика стимулировала развитие позитивного рационалистического богословия. Это означало гармонизацию средств познания, ведь для обычного верующего тяжело было понять чистое Ничто философов как реальность. За богословским апофатизмом стояло не ничто и не пустота, ибо «непознаваемый Бог христиан – не безличный бог философов»⁴. В конце апофатического пути находится Божественная личность в единстве ее ипостасей.

Настаивая на ограниченности разумного познания божества, теологический иррационализм утверждает незаменимую роль Церкви и важность личного мистического опыта каждого верующего. Классической является трактовка религиозного чувства Ф.Э. Шлейермахером, которое для него представляет связь между Богом и человеком, постигаемую интуитивно, внерационально. Эта трактовка близка к позиции религиозных экзистенциалистов, для которых мистическое, экзистенциальное переживание является прорывом в сферу таинственного, Божественного.

Стержневой проблемой *религиозно-иррационалистического философствования* является выяснение соотносительности Божественного и человеческого, имманентного и трансцендентного в человеческом бытии. Типичный пример философского подхода к этой, по существу религиозной, проблеме находим в творчестве христианского экзистенциалиста К. Ясперса.

Введенная К. Ясперсом категория трансценденции в его истолковании стала тождественной идее Бога, но при этом философ «растворил» определенного, персонифицированного христианского Бога в достаточно неопределенной трансценденции. В его трудах трансценденция предстала непознаваемой, как и в апофатической модели богопознания, но философ всё же оставил нить для общения с трансцендентным, носящую название «трансцендирование» [его сущность состоит в наблюдении и чтении (распознавании) шифров, при этом «каждый шифр является единством бытия мира и трансценденции»⁵]. Однако трансцендирование сугубо индивидуально: каждый индивид переживает трансцендентное в только ему открывающихся шифрах.

Для того чтобы приблизиться к трансцендентному, нужно применять отнюдь не мышление – только через веру человек приходит в соприкосновение с трансценденцией: «Способ, которым можно приблизиться к трансценденции, заключается в достижении бесконечного»⁶, которое «человек познает посредством внутреннего действия, посредством решения своей экзистенции путем заклинания трансценденции»⁷.

Шифры трансценденции окружают человека повсюду, но прочитать их – нелегкая задача. С ней способен справиться лишь тот, у кого есть ключ, и это не может быть ученый, дающий рациональное объяснение мира. Ключ, необходимый

⁴ Там же.

⁵ Jaspers K. Philosophie. Bd.3. Berlin, 1948. S.141.

⁶ Jaspers K. Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. München, 1962. S. 195.

⁷ Jaspers K. Freiheit und Autorität. München, 1951. S. 312.

для прочтения шифра, находится не в мышлении, а в экзистенции, простирающейся к трансценденции. Подлинное чтение шифров заключается не в понимании их, а в интуитивном чувствовании того, что за ними кроется. Если одна экзистенция соотносится с другой, то возникает акт экзистенциальной коммуникации. Если же экзистенция соотносится с трансценденцией, то возникает акт строго индивидуальной веры, в котором творятся и принимаются шифры.

Проблемы соотношения трансцендентного, Божественного и человеческого находятся в центре внимания многих философов и теологов.

Приведем в пример точку зрения видного католического философа К. Ранера. В его знаменитом положении «человек – слушатель Слова» верующий внимает Божественному Слову (Откровению) через фундаментальное усмотрение собственного бытия, переживание себя в истории. Уяснение этого происходит с помощью неких первослов, составляющих основу духовной экзистенции индивида. Они-то и выступают выражением историчности и трансцендентности человека. Именно к содержанию первослова относится то, что философы называли трансцендированием – «восхождением от единичности к бесконечному в движении человеческого духа»⁸.

Развиваемый К. Ранером трансцендентальный метод призван создать ориентированную на человека христианскую метафизику, адаптированную под культурную ситуацию второй половины XX в. Для этого необходима такая концепция веры, которая бы не просто связывала человека с трансцендентным, а открывала его в самом человеке. Такая трактовка веры позволила К. Ранеру развить собственную «конкретную теологию жизненной действительности». С ее помощью человек может лучше вписаться в современный мир, в котором личность своими свободными и исполненными ответственности действиями будет раскрывать трансцендентный смысл собственного бытия, искать в нем таинственную глубину действительности, ведь «трансцендирование к бытию – это базисная конституция для человека»⁹.

В протестантизме теологи также стремятся преодолеть крайности П. Тиллиха и Р. Нибура в утверждении абсолютно трансцендентного Бога, резко развести небесное и земное. Ярким примером такого «преодоления» является радикальная теология Г. Кокса. В своем творчестве он полностью верен пути антирационалистического постижения Бога. Современник крупных космических достижений и зари эпохи электроники должен не искать Бога с помощью мучительных интеллектуальных усилий, а «встречать» и «переживать» Его. Однако, в отличие от традиционного для протестантов понимания этой встречи как чисто мистического акта, у Г. Кокса она осуществляется через наслаждение жизнью, радостный экстаз, праздничное буйство, взлет творческой фантазии. Полемика такой встречи он предлагает считать культуру XX в.¹⁰

Радикальная теология Г. Кокса находится во всё более удлинняющемся ныне ряду расширительных концепций религии. Понимая сложность постижения трансцендентного Бога для нашего современника, погруженного в урбанистическую

⁸ *Rahner K. Schriften zur Theologie. Bd. I. Zürich; Köln, 1961. S. 354.*

⁹ *Rahner K. Hörer des Wortes: Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. Freiburg, 1971. S. 63.*

¹⁰ *Cox H. The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy. Cambridge, 1969. P. 12.*

и технократическую культуру, Г. Кокс хотел наполнить религию почти светским культурным содержанием. Ниспровергая принципы классической протестантской неоортодоксии, он стремился помочь своему современнику, облегчить ему связь с Церковью, подобно тому, как ранее шаги в этом же направлении предпринял II Ватиканский собор Католической Церкви.

Интеграция философско-иррационалистических и религиозно-антропологических исканий широко представлена в концепции Э. Корета. В своей *magnum opus* – книге «Что есть человек?» – он проводил мысль о трансценденции духа в имманентности пространственно-временного континуума. Трансцендентность априори присутствует: «Человек всегда предполагает – желаем мы того или нет – как условие собственной возможности – Абсолютное, которое образует последнюю и безусловную основу человеческого бытия»¹¹. Это Абсолютное именно трансцендентно, что вытекает из мысли Э. Корета о трансцендентной соотнесенности человека. Последняя смысловая основа личностного бытия, считает философ, «никогда нами полностью не постигается. Она остается задающим смысл, но всё же тайным фоном, который на бессильном человеческом языке называется словом “Бог”»¹². Этот способ философствования Э. Корета довольно полно демонстрирует теомность и теоморфность его концепции человека.

В своей фундаментальной книге Э. Корет истолковывал несовпадение человека с миром, его уникальность не в духе Паскаля, а как свидетельство некой духовной души. Однако смысл ее открывается лишь в свете эманации идеи Бога. Наличие трансцендентной смысловой реальности, придающей человеку осмысленность и завершенность, открывается ему и обосновывается его богоподобием, полученным им при сотворении.

Продолжение линии на имманентизацию Бога в человеке проводил и Ф. Хаммер – последователь М. Шелера. Стремясь заложить философские основы своей теомной антропологии, он связывал стремление человека к совершенству, полному самораскрытию с обнаружением трансцендентного Бога и последующей встречей с Ним. Нуждаясь для своего развития в другом человеке, индивид на опыте убеждается, что тот не может дать ему всё необходимое, поскольку сам им не обладает. Это приводит личность к поиску партнера, ни в чем не нуждающегося. Результат этого поиска Ф. Хаммер описывал следующим образом: «Встреча, которая возникает не из потребности, а из чистого совершенства, возможна только в бесконечном личностном существе, в Боге»¹³. Стремление личности к совершенству становится открытием совсем иных горизонтов человеческого бытия.

Протестантские теологи используют в своей аргументации философско-социологическое понятие культурного прогресса. В. Панненберг в книге «Что такое человек?» предположил, что движущая сила явно бесконечного культурного процесса – это стремление человека к таинственной неизвестной цели. Этой целью, по его

¹¹ Coreth Em. Was ist der Mensch? Innsbruck, 1973. S. 189.

¹² Ibid. S. 197.

¹³ Hammer F. Theonome Antropologie. Den Haag, 1972. S. 285.

мнению, является только Бог: «Своеобразие человеческого бытия, бесконечная устремленность человека понятны лишь как вопрос о Боге... Бог – цель, в которой устремленность человека может обрести покой и где его определение может быть исполнено»¹⁴. Так цель бесконечного культурного творчества обретает трансцендентное измерение.

Попытки иррационалистического обоснования коммуникации между трансцендентностью и индивидом предпринимались также в рамках других направлений религиозной философии и теологии, например диалогического персонализма, разрабатываемого протестантскими, католическими и иудейскими теологами и религиозными философами.

Резюмируя сказанное, можно сделать следующие выводы:

1. Иррационализм в вопросах богопознания, прояснения и постижения трансцендентности закономерно сопряжен в современной буржуазной философской мысли, а также в западной теологии с иррационализмом в подходе к истории и перспективам человечества. Развитие личности и общий прогресс общества связываются в них не с познанием законов природы и движения истории, не с практическим преобразованием социума в целях полного уничтожения социальной несправедливости, как это предполагается в марксизме, а с трансцендированием как выходом на новые горизонты. Философско-теологический иррационализм становится в контрпозицию по отношению к марксистскому пониманию индивидуального и социального развития.

2. Существование заметной иррационалистической струи в философской мысли буржуазных стран во многом предопределено иррациональным характером общественного устройства при глобализирующемся капитализме. Этим объясняется «сдвиг мировоззренческой оси философского мышления буржуа от рационализма к иррационализму»¹⁵.

3. В иррационалистических течениях буржуазной философии непосредственно отражается и находит идейное выражение и мистическая сторона религиозного сознания. Мистика является неотъемлемым компонентом всякой развитой религии. Американский религиовед К. Эванс так объяснил связь мистических настроений с противоречиями процесса познания: в наши дни «совершенно очевидной стала кошмарная непостижимость Вселенной и человеческого существования. Поэтому нет ничего удивительного в том, что миллионы людей, души которых раздирает неуверенность, неспособны вытерпеть это и снова пытаются заключить мир с неизвестным»¹⁶. Одним из вариантов движения к этому миру и являются рассмотренные иррационалистические попытки философского обоснования религии.

© Кирюшко Н.И., 2010

¹⁴ Pannenberg W. Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. Göttingen, 1976. S. 11.

¹⁵ Бычко И.В. В лабиринтах свободы. М., 1976. С. 87.

¹⁶ Neo-Conservatism: Social and Religious Phenomenon /ed. by Gr. Baum. N.Y., 1981. P. 67–75.

РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ*

К характерным тенденциям эволюции религии в современных условиях относится появление утонченных форм религиозной идеологии. В поисках выхода из переживаемого религией кризиса богословы всё чаще пытаются подкрепить ее пошатнувшийся авторитет философской апологетикой, философско-идеалистическими аргументами. Происходит как бы философизация религиозного сознания. В то же время эта тенденция дополняется другой – всё большим распространением в идеалистической философии религиозных идей, попыток обоснования веры в потустороннее, сверхъестественное, недоступное для разума и науки.

Современные богословы и философы-фидеисты, утверждающие примат веры над разумом, ставят вопрос о воссоединении философии и религиозной мифологии. От этого союза должны будто бы выиграть и религия, и философия. Особенно же, считают они, он необходим для ответа на глубокие духовные, мировоззренческие запросы современного человека, порожденные в XX в., но в то же время и вытекающие из вечных условий человеческого существования вообще.

Активно пропагандировал идею такого союза современный французский философ, представитель религиозного феноменолого-экзистенциального идеализма Поль Рикёр. По его мнению, мировоззренческие проблемы невыразимы адекватно на языке понятий и суждений, хотя бы и философских. Для их верной постановки и решения необходим язык символов, мифов, и в современных условиях философия может внести дальнейший вклад в решение мировоззренческих проблем лишь при условии, что она впитает в себя всё религиозное мифо-символическое наследие. «Символ заставляет задуматься», – многократно повторял П. Рикёр. Это было справедливо ранее и будто бы особенно справедливо теперь. Философское осмысление вопросов мировоззрения должно представлять собой, по его мнению, специфическую интерпретацию их религиозно-символического, религиозно-мифологического решения.

* Публикуется в новой редакции по: *Доля В.Е. Иллюзия духовности: о превратном характере религиозного мировоззрения.* Львов, 1985 . С. 53–88 .

В качестве примера того, как символ, миф предвосхищают философское рассмотрение мировоззренческой проблематики и насколько они его превосходят, П. Рикёр приводил осмысление вопроса о природе и источниках нравственного зла. На языке символов, считал философ, люди осознали, поставили и решили эту проблему в мифе о грехопадении Адама и Евы. С появлением философии многие мыслители стремились разрешить эту проблему на языке логики (в категориях философии, этики). Все они, считал П. Рикёр, потерпели неудачу. Наиболее ценными на этом пути были учения Августина о том, что без возможности греха невозможна свобода, и И. Канта о радикальном зле в человеческой природе. Значительность этих учений объясняется тем, подчеркивал П. Рикёр, что они прямо исходили из библейского мифа о первородном грехе, давали ему философские толкования на уровне познания своего времени. И. Кант, например, утверждал, что, с одной стороны, зло появляется исторически, а с другой – оно как бы вечный спутник человека, оно «всегда уже здесь». Однако это, отмечал П. Рикёр, не что иное, как переложенный на язык понятий рассказ из Книги Бытия о змее-искусителе и готовности человека поддаться искушению. Системы Августина, И. Канта и других философов не исчерпали и не могут исчерпать глубину мифосимволического решения проблемы. «Каждый символ заставляет задуматься, – обобщал П. Рикёр, – но символы зла показывают со всей убедительностью, что мифы и символы всегда содержат больше, чем вся наша философия, а также что ни одна философская интерпретация символа никогда не превратится в абсолютное знание»¹.

П. Рикёр поставил перед философами задачу – привить философскую мысль к древу мифологии, напитать ее его соками. Философия должна исходить из символов и мифов, должна сконцентрировать усилия на главной проблеме – «нахождении спекулятивного (умозрительного) эквивалента мифологических тем падения, изгнания, хаоса, трагического ослепления»². По мнению П. Рикёра, философия должна научиться соответствующим образом интерпретировать мифы. Искусству интерпретации учит герменевтика – дисциплина, которая раньше была частью богословия (занималась толкованием библейских текстов), а теперь превратилась в важнейшую отрасль философского знания. Это превращение означает коперниковский переворот в философии, в ее отношении к религиозной вере. П. Рикёр писал: «От утраты первоначальной наивности, которая позволяла обожествлять действительность, выраженную в религиозных символах, к достижению непосредственности второго порядка, основывающейся на признании значения данных некогда знаков как чего-то, принадлежащего самому человеку, путь проходит через интерпретацию. Лишь интерпретируя, может сегодня верующий слышать и понимать обращенные к нему призывы»³. Он самонадеянно считал, что извечную (для религиозного сознания) проблему веры и знания успешно решает

¹ *Ricoeur P. Egzystencja i hermeneutyka*. Warszawa, 1975. S. 69.

² *Ibid.* S. 318.

³ *Ibid.* S. 316.

герменевтический круг: «Нужно понимать, чтобы верить, но необходимо верить, чтобы понимать»⁴.

Следует отметить, что идея гибридизации философского и религиозно-мифологического сознания сама по себе не нова. Попытки их соединения имели место и ранее. И каждый раз они заканчивались неудачей ввиду качественного различия этих форм общественного сознания.

На это различие неоднократно указывал К. Маркс. Он писал, что «религия вообще и философия представляют собой крайние противоположности», что «религия... полемизирует не против определенной системы философии, но вообще против философии всех определенных систем»⁵. При этом К. Маркс подчеркивал, что со своей стороны «философия постигает религию в ее иллюзорной действительности. Религия, таким образом, поскольку она хочет быть действительностью, уничтожена в самой себе для философии»⁶, философия в общеисторическом плане «уничтожает религию как таковую»⁷.

Философия и религия как формы общественного сознания имеют ряд принципиальных различий. Философия исходит из представления о мире как поле действия объективных безличных сил, религия же, будучи наследницей мифологии, антропоморфизует миф. Философия представляет собой рационально-логическое отражение действительности, сущностью же религии являются иррациональные верования. Философия отражает мир в понятийно-концептуальной форме, в религиозном же отражении обязательно присутствует образно-мифологический элемент и т.д.

Продукты соединения философии и религии несут на себе печать неизбежного эклектизма. В них смешаны логические формы идеалистической спекуляции и принимаемые на веру истины Откровения, в них сочетаются схоластика и мистика, они насыщены категориями-мифологемами (творение, судьба, предсуществование, грех, небесное воздаяние, светопреставление и т.д.), понятиями, которые одновременно являются чувственно-символическими образами (Причастие, предполагающее веру, что вино и хлеб – кровь и тело Бога; святая София, она же Божественная мудрость, она же Душа мира, символизирующая мировое всеединство, и т.п.).

Эклектический характер попыток соединения религиозно-мифологических взглядов с философией осознали и отдельные идеалисты. Например, философ-иррационалист Артур Шопенгауэр еще в начале XIX в. писал о религиозной философии как о «своеобразном гермафродите или кентавре». Если религия, отмечал он при этом, имея на своей стороне откровение, Церковь, правительственную охрану, добивается еще расположения философии и страшится ее противодей-

⁴ Ibidem.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 106.

⁶ Там же. С. 322.

⁷ Там же. Т. 26. Ч. 1. С. 23.

ствия, то это говорит о том, что она «более жадна и более робка, чем это совместно с доброй совестью»⁸.

Примером эклектической противоречивости философско-мифологических систем может быть философия откровения Ф.В. Шеллинга. О нем – авторе «Философии откровения» с его претензиями на соединение философии и теологии – К. Маркс отзывался как о «пустом хвостуне». Уничтожающую характеристику религиозной философии Ф. Шеллинга дал молодой Ф. Энгельс, отмечавший фантастический и нелогичный характер его мышления: «Каждую минуту ему перебегают дорогу самые фантастические, самые причудливые призраки, так что кони его философской колесницы от испуга становятся на дыбы». Для философии Ф. Шеллинга характерны не мысли, а «расплывчатые фантастические образы», «странное превращение мысли в чувственное представление», «гностически-восточное бредовое мышление»; она представляет собой картину того, как «ясность мысли тонет в мрачной бездне фантастики»⁹.

Вместо обещанного примирения знания и веры Ф. Шеллинг создал «учение, не имеющее прочной основы ни в себе самом, ни в чем-либо другом доказанном. То оно ищет опоры в освобожденном от всякой логической необходимости, следовательно произвольном, лишенном всякого значения мышлении, то оно ищет опоры в откровении, к которому предъявляется наивное требование «отбросить все сомнения, чтобы излечиться от сомнений!». От учения, построенного на таких предпосылках, можно ожидать только «мешанины из схоластики и мистики, – именно это и составляет сущность неошеллингианства». Религиозно-философская система Шеллинга представляет собой «совершенно пустую бессодержательную философию, оперирующую самыми произвольными возможностями и открывающую широко свои двери фантазии», она зависит «исключительно от веры и существует только для веры». Для философии откровения сущность разума есть неразумие, заключал Ф. Энгельс¹⁰, и эта оценка справедлива по отношению к любым попыткам соединения рационально-философского и религиозно-мифологического, мистического сознания, основанного на вере в сверхъестественное и потустороннее.

Реальная роль религиозной философии в решении мировоззренческих проблем отнюдь не соответствует заявлениям теологов. Сам богословско-идеалистический подход к этим проблемам задан религиозно-мифологическими установками и основанными на них догматами. Это обстоятельство предопределяет ложный, превратно-фантастический характер предлагаемых фидеистами решений.

Указанное может быть проиллюстрировано на примере одной из важнейших мировоззренческих проблем – проблемы свободы воли. Богословы трактуют ее как особую, по сути сверхъестественную, чудесную способность, присущую человеку. Первоосновой такого теологического толкования является известный библейский миф о непослушании Адама и Евы Божественной воле. Вместо того чтобы сделать

⁸ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: в 2 т. Т. 2. М., 1901. С. 163, 161.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 408–409, 426.

¹⁰ Там же. С. 423, 430, 441–442.

выбор в соответствии с волей всемогущего и благого Творца, люди делают выбор в пользу его антипода, искусителя-змея. Такова коллизия, образующая краеугольный камень, идейный фундамент религиозно-философских представлений о человеке и его свободе.

В древнем мифе неприкрыто выступает противоречие: всё происходящее определяется всемогущим Богом; в то же время он невиновен в недостойном поведении своего создания. Это противоречие задает направленность последующим усилиям богословской и религиозно-философской мысли, подводит к признанию человеческой воли самозаконной, самовластной, как бы выключенной из всеобщей причинно-следственной взаимосвязи (а также иррациональной, непознаваемой, греховной и т.д.), ведь если сам Бог оставляет волю человека неприкосновенной, то она тем более не подчинена любым иным воздействиям (социальным, психологическим, идейно-нравственным и др.). Таким образом, формируются принципиальная установка на индетерминистское понимание свободы воли и возможность индетерминистского понимания действительности в целом. Независимо от того, выступают ли богословы открыто против успехов научно-философского познания свободы или спекулируют на них, стремясь истолковать их в свою пользу, все эти вариации не выходят за пределы образа человека, созданного архаичным мифом.

Проследим эти аспекты каждый в отдельности и более подробно. К спекуляциям на достижениях научного познания богословы прибегают особенно охотно в своих рассуждениях о крушении детерминизма в современной науке. Они ссылаются на открытые современной физикой и биологией явления, будто бы не подчиненные закону причинности, не подчиненные никакой необходимости. Эти явления, согласно богословской трактовке, представляют собой естественные предпосылки, корни мифической самовластной человеческой свободы.

Так, известный немецкий католический деятель, религиозный философ Романо Гвардини (1885–1968) в книге «Свобода, благодать, судьба», многократно переизданной на Западе, писал, что мир до человека как бы «ожидает свободу, носит в себе ее зародыши». Приведя в качестве примера невозможность с абсолютной точностью рассчитать движение отдельного электрона или предсказать мутации (резкие изменения, превращения одного биологического вида в другой), он задавал вопрос: «Разве не содержатся здесь предпосылки свободы в точном значении этого слова?». Р. Гвардини отвечал на него положительно, добавляя, что существование «зародышей свободы» в мире объясняется тем, что он сотворен свободной волей Бога¹¹.

В борьбе с идеей детерминизма к данным естествознания обращаются и многие современные православные богословы. Так, богослов А.А. Ламишнин в сочинении «Наука и современное миропонимание», рассматривая философское значение открытий в области физики и астрономии, с удовлетворением писал, что «многие крупные физики решительно стали на сторону индетерминизма (учение о природе, которое предполагает наличие в мире беспричинной свободы воли и целесообразности)», а «английские астрофизики Джини и Эддингтон убедительно

¹¹ *Guardini R.* Wolnosc, laska, los. Krakow, 1969. S. 296–297.

вывели из атомной физики божественную сущность мира и индетерминизм». Он приводил также высказывания Вернера Гейзенберга (о неприменимости детерминизма к теории частиц) и Эрвина Шредингера (о том, что причинность исчезает из мира) и писал, что «в событиях, где участвуют атомы и электроны, нет детерминизма, будущее не может быть непременно детерминировано прошлым», как будто сторонники современного научного мировоззрения отстаивали однозначную детерминированность будущего.

Примерно так же пытались спекулировать на открытиях квантовой механики околочерковные богословы А. Краснов и В. Шавров, которые заявляли, что среди современных физиков в настоящее время получает права особый термин “свобода воли” электрона (В. Гейзенберг, Р. Оппенгеймер), который обозначает немотивированные с точки зрения законов материи появления электрона и его исчезновения в волнах бытия. Таким образом, современная электронная физика подтверждает процесс творения материи.

Из этого следует, что традиционную трактовку свободы как черты божественного подобию многие богословы дополняют попытками обосновать «глубокое сродство» человеческого самоопределения с особенностями движения элементарных частиц, процессами появления новых форм в природе. Однако при этом в основание природы вводится сверхъестественный Творец, наделяющий ее способностью к развитию, спонтанным процессам самоорганизации, созданию нового, формированию автономных систем и т.д., поскольку ей самой это будто бы недоступно. Разумеется, выведение из Бога эволюции, спонтанного движения, рождения нового обосновано ничуть не более, чем традиционное выведение из него же «вечных и неизменных» законов бытия. В этой связи уместно вспомнить замечание В.И. Ленина в конспекте гегелевских лекций по истории философии по поводу слов Гегеля о том, что эпикуровское учение о «криволинейном движении» атомов – «произвол и скука». Ленин спрашивал: «...а “Бог” у идеалистов???»

Современное естествознание прослеживает лестницу, цепь естественных аналогов и предпосылок свободы, образующих ее предысторию в полном соответствии с принципом детерминизма, и не испытывает никакой нужды в сверхъестественных подстановках и доводках. Богословские же попытки установить связь научных идей самодвижения, диалектического развития с религиозным пониманием свободы представляют собой фальсификацию науки.

Среди религиозно-философских концепций свободы и детерминизма есть и такие, в которых использование научной терминологии сочетается с самой безудержной фантастикой. Такова концепция известного русского философа Н.О. Лосского (1870–1965), одного из крупнейших представителей интуитивизма и персонализма в России, в 1922 г. высланного за границу. В своем труде «Свобода воли» он исходил из того типичного решения проблемы, которое предопределяется библейской мифологией.

Воля человека, согласно Н.О. Лосскому, абсолютно свободна и в то же время находится в рабстве. В чем абсолютность свободы? Воля по природе свободна от любых объективных воздействий, от влияний социальной среды. Эти воздействия и влияния суть не более чем поводы для ее проявлений. Для человека не существует

никаких неотменимых законов поведения. Эти законы – всего лишь добровольно допускаемые личностью «регулярности» жизнедеятельности, которым воля может перестать подчиняться.

Абсолютной свободе человеческой воли философ пытался найти предпосылки в объективной действительности, вписать ее в общую картину мира. Мир, по Н.О. Лосскому, состоит из неких особых идеальных сущностей, именуемых «субстанциальными деятелями», и их соединений. Протоны и электроны, атомы и молекулы по своему существу являются такими «деятелями». Они подобны монадам Г. Лейбница, о которых В.И. Ленин писал: «Монады = души своего рода... А материя нечто вроде инобытия душ или киселя, связующего их мирской, плотской связью»¹².

Подобно душам-монадам, «деятели» неуничтожимы, независимы от материальных процессов; творятся они Богом, причем Бог наделяет их способностью осмысленной жизнедеятельности. После того как «деятель» сотворен, его бытие определяется исключительно им самим. Никакие воздействия на него не могут иметь причинного характера, они могут иметь значение лишь стимула, повода для его действий. Причина каждый раз находится в нем самом. И в этом свойстве – прообраз человеческой свободы.

Предпосылкой способности самовластного выбора является, по Н.О. Лосскому, и свобода высших форм бытия от законов низших форм. Так, жизнь («жизненная сила») будто бы отменяет физико-химические законы, психика – законы физиологии, этическая мотивация – психологические законы и т.п.

Укорененная в таких предпосылках человеческая свобода приняла у Н.О. Лосского совершенно фантастический вид. Он посягнул, например, на законы механики, которым индивидуум как физическое тело, бесспорно, подчинен. Богослов рассуждал таким образом: столкновение двух тел есть всегда взаимодействие; если при столкновении *A* и *B* стремление *A* произвести толчок не встретится со стремлением *B* произвести отталкивание, если *B* не захочет «проявлять свою сверхкачественную творческую силу в форме качественного акта отталкивания», тогда толчка не будет. Чтобы не оставалось сомнений в том, как это может быть, Н.О. Лосский привел пример: «Если бы Бранд Ибсена, покинутый всеми в горах, поняв всем сердцем своим, что Бог есть любовь, вступил ко всему в отношение благодного приятия его, то тело его преобразилось бы и горный обвал не раздавил бы его: камни и глыбы льда пронесли бы сквозь него, а он непоколебимо стоял бы на прежнем месте...», потому что к его новому состоянию законы толчка «были бы неприменимы»¹³.

Показательно, что эти суждения Н.О. Лосского не были восприняты всерьез даже церковными философами. Так, протоиерей В.В. Зеньковский по поводу их писал: «Тут Лосский заходит так далеко, что высказывает даже утопическую идею о

¹² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 69.

¹³ Лосский Н.О. Свобода воли. Париж, 1927. С. 118–119.

возможности чудесного преображения человека, возможности духовного овладения слепыми силами природы»¹⁴.

Н.О. Лосский действительно зашел «так далеко», что потерялось всякое различие между построенными в логических формах богословско-философскими рассуждениями и совершенно произвольными фантастическими образами. Поскольку в реальной жизни чудеса, о которых рассказывал философ, не наблюдаются, он дополнял свою трактовку абсолютной свободы воли соображениями о «рабстве воли». Это опять-таки вариации на тему мифов о том, какими были первые люди сразу после творения, какими стали в результате грехопадения, каковы условия человеческого спасения и т.п. При этом Лосский включал в свою систему элементы преобразованного в теологическом духе эволюционизма.

По его учению, часть «деятелей» сразу после их творения обратилась к Богу и образовала царство Божие, царство Духа, абсолютной свободы, а «деятели», пошедшие по пути обособления, образовали царство материи, пространственно-временную сферу. Их связывают отношения взаимного отталкивания, преследования, покорения, эксплуатации, но и в них заложены условия, обеспечивающие возможность эволюционным путем вновь дорасти до высшей свободы. Деятель в состоянии обособления «находит не свободу, а рабство, именно – зависимость осуществления и даже выбора своих устремлений от противодействующих ему других деятелей»¹⁵.

У них сохраняется только формальная свобода, свобода почина, они крайне однообразны сами по себе и в проявлениях своей деятельности. Новое дается им с величайшим трудом, дорасти до царства Божия они могут лишь постепенно. Прогрессивная эволюция возможна только как «снятие вражды» между двумя и более «деятелями». В результате повышается уровень организации и способность ко все более разнообразным, сложным, творческим и «ценным деятельности». Образование атома, молекул, кристаллов, простейших организмов и т.д. и вся эволюция природы есть «эволюция любви», хотя, скорбит интуитивист-мистик, это повышение и умножение сил и способностей обыкновенно используются для того, чтобы подвергнуть окружение более энергичной эксплуатации.

Исходя из таким образом идеи эволюции, Лосский предлагал «признать, что человеческое «Я» и есть деятель, дошедший до своей сравнительно высокой ступени развития, пройдя длинную эволюцию от электрона (или какого-либо еще более упрощенного элемента) и т.д. через животный мир вплоть до человека», т.е. «признать нечто вроде перевоплощения»¹⁶.

В другой работе Н.О. Лосский излагал эту мысль еще более красочно. «Каждый субстанциальный деятель, – писал он, – может развиваться и подниматься на всё более высокие ступени бытия... Так, человеческое «Я» есть деятель, который, может быть, миллиарды лет назад вел жизнь протона, потом, объединив вокруг

¹⁴ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Париж, 1950. С. 214.

¹⁵ Лосский Н.О. Указ. Соч. С. 174.

¹⁶ Там же. С. 173.

себя несколько электронов, усвоил тип жизни кислорода, затем, усложнив еще более свое тело, поднялся до типа жизни, например, кристалла воды, далее перешел к жизни одноклеточного животного, – после ряда перевоплощений... стал человеческим Я». Приведя эти слова в своей «Истории русской философии», протоиерей В.В. Зеньковский не выдержал и написал: «Перед нами чрезвычайно фантастическая картина “самосотворения” субстанциальных деятелей... Должен сознаться, что совершенно не понимаю, зачем Лосскому понадобилась вся эта фантастика»¹⁷. Такая оценка не требует комментариев – налицо явная деградация философского идеализма, откровенная замена теоретического мышления мистическими представлениями.

Человеческое существование, рассуждал Н.О. Лосский, обременено грузом предшествующих ступеней эволюции, поэтому, хотя свобода человека в идеале абсолютна, в действительности она оказывается стесненной и ограниченной. В нашем несовершенном бытии эта стесненность проявляется в следующем: стремления одних лиц сталкиваются со стремлениями других; внутренний мир человека хаотичен, и человек часто сам не знает, чего хочет; желания могут не соответствовать действительным задаткам индивида; неразвитость, неопытность мешают найти верные средства даже для благой цели; репутация, желание требуют отказа от других стремлений; всякое хотение противоречиво, двойственно в себе.

Этот психологический анализ нужен был Н.О. Лосскому лишь для вывода о том, что на земле нам не дано насладиться целостным положительным бытием, зато в царстве Божием нет никаких ограничений свободы. Всякое хотение субъекта встречает поддержку всех остальных и содействие Божественной благодати; выбор совершается при обозрении всех бесчисленных возможностей и последствий, но поскольку все акты выбора «членов царства Божия» направлены «без колебаний и ошибок» в сторону абсолютного добра и абсолютной красоты, то всё устраивается и образуется в лучшем виде¹⁸.

Таким образом, ответ на вопрос, почему абсолютная по природе свобода далеко не абсолютна в реальности, весьма прост и неоригинален: он представляет собой перепев старого мифа о свободе до и после грехопадения, его содержанием является противопоставление божественного и земного.

Соединение наукообразных рассуждений с безудержной фантастикой характерно и для религиозно-философской трактовки свободы воли как основания ответственности личности за поведение. Рассматривая этот аспект проблемы, богословы нередко развивают учение, напоминающее мифологические представления о предсуществовании, о выборе человеческими душами своих земных судеб. Они выделяют в человеческой психике особый компонент, обладающий чертами надприродного, трансцендентного, непостижимого для разума и логики.

Так, Н.О. Лосский различал в структуре личности эмпирический характер и глубинное «Я». Разница между ними в следующем. Эмпирический характер есть

¹⁷ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. С. 205.

¹⁸ Лосский Н.О. Свобода воли. С. 168–169.

система реальных, доступных опытному наблюдению качеств, таких как храбрость или трусость, щедрость или скупость и т.д. Они, как и эмпирический характер в целом, развиваются во времени; их проявления, как и проявления всего этого характера, подчинены законам; суждения об эмпирическом характере подчиняются законам логики – законам тождества, противоречия, достаточного основания, исключенного третьего. Глубинное же «Я», заявлял Н.О. Лосский, относится к особой, «металогической» сфере бытия. Всё, что относится к этой сфере (а относятся к ней еще Абсолютное, т.е. Бог, и уже знакомые нам «субстанциальные деятели»), не подчиняется законам времени и пространства, представляет собой «бескачественное» бытие, суждения о котором не подчиняются, в свою очередь, законам логики.

Нетрудно увидеть, что разграничение эмпирического характера и глубинного «Я» в теории Н.О. Лосского восходит к различию чувственно постигаемого и умопостигаемого характеров в философии И. Канта. Однако Кант прямо называл учение об умопостигаемом характере недоказуемым и потому принимаемым на веру постулатом. Н.О. Лосский же, заменив понятие «интеллигибельный» на «металогический», считал возможным доказать сверхкачественность глубинного «Я» и неподчиненность его времени, доказать, что каждая личность сначала представляет собой существование, лишенное сущности, благодаря чему может выбирать себе характер, менять его и т.д.

Доказательство его строилось довольно просто. Он писал: «Углубляясь в свое «Я» как в то, что подлинно есть я, а не одно из моих проявлений, я нахожу в себе Мощь проявиться в том или другом или третьем качественно определенном содержании, но сам я в этом своем аспекте бескачествен... Воля, как творческий источник страстей, склонностей и влечений, бескачественна»¹⁹.

Способность различать отдельные проявления своей личности и саму личность не является выдумкой идеалиста, эта способность действительно присуща каждому человеку. Личность – не связка ролей и даже не единство ролей. Возможность разграничения внутреннего «Я» и конкретных его проявлений действительно свидетельствует в определенном смысле о свободе выбора. «Я» как целое держит дистанцию по отношению к отдельным своим проявлениям.

Несводимость личности, «Я» к сумме отдельных проявлений и функций, активность личности по отношению к ним признается и отстаивается диалектико-материалистической психологией, но из этой несводимости никак не следует вывод о вневременной природе личности. В современной науке можно встретить различные определения личности – и как специфического человеческого свойства, и как особого духовного образования, и как совокупности внутренних условий деятельности индивидуума, и как своеобразной микросистемы, но научное понимание личности обязательно исходит из того, что та реальность, которая обозначается понятием личность, – это, в конце концов, реальный индивид, живой, действующий человек»²⁰. Разумеется, проблема локализации духовных явлений во

¹⁹ Там же. С. 101.

²⁰ Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. М., 1973. С. 245.

времени имеет свои сложности; неслучайно большинство идеалистов, начиная с Платона, утверждали, что дух вневременен. Не исключено, что дальнейшее выяснение фундаментальных свойств времени прольет какой-то дополнительный свет на некоторые особенности человеческого поведения. Однако какие бы открытия в этой области нас ни ждали, всё равно не может устареть учение материализма о том, что «бытие вне времени есть... величайшая бессмыслица»²¹, что «никакие человеческие измышления и ни для каких целей, выходящие за пределы времени и пространства, *не действительны*»²².

Личность ни на каком этапе своего развития и ни в каком смысле не является чем-то бескачественным, бессущностным. Психика рождающегося индивидуума отнюдь не является чистой доской: он наделен, по словам К. Маркса, естественными жизненными силами, которые существуют в нем в виде задатков и способностей. Эволюция снабдила ребенка огромным набором способностей, необходимых для восприятия влияний окружающей его природной и социальной среды, но эти способности не приущи каждому в одинаковой мере, они варьируют в широком диапазоне.

Развитие личности – не продукт взаимодействия различных внешних факторов, а самодвижение субъекта, включенного в многообразные взаимоотношения с окружающим. Сутью этого самодвижения являются внутренние противоречия между формами сознательной деятельности на уже достигнутом личностью уровне развития и тем новым содержанием, которым она овладевает. Самодвижение личности, осуществляемое в непрерывном взаимодействии со средой, – это в известном смысле управление развитием собственной сущности. «Своими действиями я непрерывно взрываю, изменяю ситуацию, в которой я нахожусь, а вместе с тем непрерывно выхожу за пределы самого себя, – писал российский психолог и философ С.Л. Рубинштейн. – Этот выход за пределы самого себя не есть отрицание моей сущности... Это – ее становление и вместе с тем реализация моей сущности. Отрицается только мое наличное бытие, моя завершенность, конечность. Мое действие отрицает меня самого в каком-то аспекте, а в каком-то меня преобразует, выявляет и реализует»²³.

Понимание бытия личности как становления позволяет видеть ее действия и как определяемые прошлым, и как оставляющие достаточно возможностей для свободного выбора. «Детерминированность человека, его свойств, его решений и ответственность человека не только за то, что он делает, но и за то, чем он будет, станет, за самого себя, за то, что он есть, – поскольку то, что он сейчас есть, – это в какой-то предшествующий момент его жизни было тем, что он будет, – такова необходимая связь настоящего, прошлого и будущего в жизни человека. Возможность человека определять свое будущее есть возможность определения каждого из прошедших этапов своей жизни, поскольку и он был в свое время будущим»²⁴.

²¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 51.

²² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 188.

²³ Рубинштейн С.Л. Указ. Соч. С. 344.

²⁴ Там же. С. 361–362.

В противоположность этим положениям волюнтаристское учение о неограниченно свободном выборе своего характера, своей сущности запутывается в бесконечном регрессе, поскольку решение выбрать именно такую сущность предполагает какую-то определенность субъекта, а эта определенность должна считаться продуктом предшествующего свободного выбора и так без конца, пока мы не придем к Богу как творцу неопределенных личностей или не объявим их вневременными субстанциями.

Волюнтаризмом и мистицизмом отличаются религиозно-философские представления о моральной ответственности. Так, в нравственной философии Лосского обоснован тезис о том, что моральная ответственность может быть только абсолютной, не зависящей ни от каких обстоятельств. Например, если поступок привел к бедствиям, то совершивший его человек виновен абсолютно и безусловно, хотя бы он ничего не мог знать о таких последствиях, поскольку «весь пониженный тип нашего бытия есть правомерное и цельное наказание за отпадение от правды Божией: поэтому... всякая наша немощь и всякое несовершенство, не только нравственное, но и умственное, познается как... обусловленное нашей греховностью»²⁵.

Из «Основ этики» Лосского следует, что нельзя снимать с человека ответственность за те или иные поступки даже ссылкой на дефективное строение мозга, поскольку когда «субстанциальный деятель» поднимается в своем развитии на уровень человеческой жизни, «он сам избирает себе для своего рождения будущих родителей, в которых развивается его зародыш.., следовательно, в случае дурной наследственности и плохой семейной обстановки человек сам виноват в том, что избрал ее себе»²⁶.

Не снимают ответственность и душевные заболевания и даже заболевания с резкой деградацией личности. Н.О. Лосский предвидел вопрос о случаях полного распада личности. На этот счет он приводил факт, что российский ботаник-эволюционист А.Н. Бекетов после кровоизлияния в мозг совершенно изменился, перестал быть личностью, и предложил такую гипотезу: Бекетов умер во время кровоизлияния, т.е. тот «субстанциальный деятель», который сознавал себя как его «Я», покинул свое тело и перешел к новой жизни в неизвестной нам сфере; тело же продолжало жить потому, что какой-то из деятелей, «заведующих ранее одним из нервных центров», стал во главе всего организма и продолжал жизнь на человекоподобном уровне²⁷.

Согласно этой гипотезе, А.Н. Бекетов, т.е. «деятель», бывший его личностью, несет полную ответственность за поведение покинутого организма, только вот предъявить иск трудно, потому что субъект удалился «в неизвестные сферы»!

Можно узнать также, что пассажиры трамвая, раздавившего человека, «участвовали тяжестью своего тела» в гибели попавшего под колеса, ведь «их материальная телесность с ее отталкиваниями и непроницаемостью есть следствие греховной

²⁵ Лосский Н.О. Указ. Соч. С. 166–167.

²⁶ Лосский Н.О. Основы этики. Париж, 1949. С. 190.

²⁷ Там же. С. 192–193.

изолированности каждого из них и активное выражение ее»; с членами Царства Божия, которые имеют тела преображенные и взаимопроникаемые, такого прои-зойти бы не могло. Иными словами, теория абсолютной ответственности строится на фантастико-мифологических основаниях.

Концепция свободы выбора, развивавшаяся Н.О. Лосским, в целом не так уж отличается от традиционной христианско-богословской: по первозданной природе человек свободен, но теперешнее его состояние – состояние рабства. Свобода стеснена до предела, однако целиком в его власти остается свобода волеизъявления в формальном смысле, т.е. свобода стремится к положительному или отрицательно-му. Этот остаток свободы гарантирует возможность возрождения и является основанием абсолютной ответственности. Таким образом, за фантастическими картинами самосотворения «субстанциальных деятелей» с их эволюцией от протона до человеческой личности скрывается знакомая христианская идея свободы воли как причины грехопадения и веры как условия воскресения и спасения.

Наряду с тенденцией освоения научных достижений в интересах религии в богословии не ослабевают попытки доказать несостоятельность, некомпетентность разума и научного познания в решении проблемы свободы.

Рассуждая о проблеме свободы, многие богословы заявляли, что ее сущность вообще недоступна познанию, игнорирующему или отрицающему религиозную веру. Свобода – черта богоподобия, а человеческий ум вообще «не в состоянии познать или выразить в понятиях сущность Божию, превышающую всякое разумение», утверждали сторонники мистического направления в богословии. Свобода – это реальность умопревосходящая, а задача богословия, особенно мистического богословия, в том и состоит, чтобы ставить «запрет нашей мысли следовать своими естественными путями и образовывать понятия, которые заменяли бы духовные реальности», как утверждал один из наиболее авторитетных представителей мистического богословия XX в. – русский православный богослов В.Н. Лосский (1903–1958), сын Н.О. Лосского²⁸.

Суть этой позиции несложна. Коль скоро сама свобода сверхъестественна, значит, и познать ее можно только сверхъестественными путями. Но ведь тезис о божественной природе свободы сам нуждается в доказательстве! И доказать его теологи чаще всего стараются ссылками на трудности в познании свободы. Иными словами, перед нами типичное нарушение правил логического мышления, называемое в логике порочным кругом.

Утверждение о недоступности свободы естественному (т.е. нерелигиозному) познанию богословы конкретизируют таким образом, что разрешить проблеме свободы не под силу ни одной из частных наук в отдельности, ни научному познанию вообще. Проблема свободы, заявляют богословы, относится к такому уровню, который «глубже всех поверхностных слоев тех реальностей, которые доступны анализу человеческой науки». Ее не в состоянии поставить и разрешить «ни психология, ни экономика, ни политика, ни другие науки., даже философия... и

²⁸ Богословские труды. Вып. 8. М., 1972. С. 26.

та не может достигнуть того уровня, на котором решается проблема человеческих судеб», – писал В.Н. Лосский²⁹.

Доказательство данного тезиса сводится к тому, что истины науки и философии остаются по эту сторону бытия и не в состоянии пролить свет на то, что находится по ту сторону реальности. Однако и для богословия сущность «потустороннего» мира покрыта божественным мраком. Это и неудивительно, ведь, как доказала научная философия, опирающаяся на всю историю человеческого познания, мир един, и его единство заключается в его материальности. Утверждение же о потусторонней действительности – лишь иллюзии, заблуждения и вымыслы.

Кроме основного аргумента о недоступности для науки потусторонней сущности свободы, богословы выдвигают и ряд других аргументов. Так, они усиленно спекулируют на специфике духовного мира человеческой личности. «Обладает ли человек нематериальным элементом, ускользающим от смерти? Свободен ли он и ответствен ли он? На все эти вопросы и на многие другие наука не приносит никакого ответа, потому что это вне ее объекта и вне ее компетенции», – писал известный католический богослов Ф. Лелотт в книге «Где правда?».

Наука не вправе судить о свободе как проявлении духовного мира человека, заявляют богословы, потому что науке до души «дальше, чем до звезд», в лучшем случае она может исследовать лишь «низшую душу», связанную с телом, деятельностью мозга и нервов, но не саму духовную сферу, которая есть «душа нашей души» и к которой принадлежит свойство свободы. Некоторые уступки, делаемые богословием науке, не меняют сути его позиции, которая опять-таки сводится к повторению тезиса о божественной природе души.

Пытаясь доказать мнимую непостижимость свободы, богословы ссылаются на уникальность, неповторимость каждой человеческой личности. Они утверждают, что «личность есть свобода по отношению к природе... Всякое свойство (атрибут) повторно: оно принадлежит природе... Личностная же неповторимость есть то, что пребывает даже тогда, когда изъят всякий контекст космический, социальный или индивидуальный, – всё, что может быть выражено»³⁰. Неповторимость, единственность конкретной личности богословы понимают как неподчиненность ее природным и социальным законам, как ее изъятость из сферы компетенции этих законов и на этом основании заявляют о ее невыразимости в понятиях, недоступности для научного анализа. «Человеческая личность не может быть выражена понятиями. Она ускользает от всякого рационального определения», – писал В.Н. Лосский³¹.

Ссылаясь на личностную уникальность, богословы не видят, что своеобразие личности выражается в своеобразии ее поступков, ее деятельности, которая вполне доступна научному анализу. К. Маркс и Ф. Энгельс, полемизируя с мелкобуржуазной философией «истинного социализма», писали в «Немецкой

²⁹ Там же. С. 213.

³⁰ Там же. С. 140.

³¹ Там же. С. 33.

идеологии», что следует «понять своеобразие людей как следствие их деятельности»³², а при обратном подходе нельзя понять ни деятельности, ни личностного своеобразия. При таком подходе «ликвидируется возможность всякой дальнейшей дискуссии», поскольку своеобразие личности принимается за не подлежащее объяснению первоначало.

Вопреки утверждению богословов, современная наука всё более убедительно доказывает, что конкретная личность – это «структура, объективирующаяся в своих действиях, позициях, поведении, в овеществленных продуктах своей деятельности, в личных межчеловеческих контактах, и именно благодаря этой жизнедеятельности познаваемая, коммуникабельная, следовательно, поддающаяся человеческому познанию и истолкованию»³³. Сочетание общетеоретических и эмпирических методов, использование анкет, тестов, интервью, привлечение объективно-психологических методов позволяют познать механизмы, регулирующие поведение определенного человека и более или менее приближенно, более или менее адекватно, но с возможностью научной проверки воссоздать основные черты личности данного индивида. Современная психология в союзе с другими науками всё более основательно разрабатывает теорию человеческой личности конкретного индивида, законов и механизмов ее поведения. Богословские же рассуждения о непостижимости конкретной личности, о непредвидимости индивидуальных поступков закрывают дорогу научному изучению человеческой личности. Несмотря на ученый характер этих рассуждений, они по своей теоретической ценности мало чем отличаются от мнимо глубокомысленных изречений вроде «чужая душа – потемки» и им подобных.

На все лады подчеркивают богословы также «несовершенство» прогресса научных знаний о свободе. Они заявляют, что эти знания будто бы только относительно, всегда фрагментарны, незавершенны, а богословские догмы о свободе – абсолютны и вечны. «Церковь всегда вполне свободно пользуется философией и другими науками с апологетическими целями, но она никогда не защищает эти относительные и изменчивые истины, как защищает непреложную истинность своих догматов»³⁴. Прогресс научного знания о свободе, открытия в этой области, утверждают теологи, якобы порождают больше вопросов, чем разрешают, в результате трудности в понимании проблемы в целом нарастают, следовательно, научный подход к проблеме свободы в принципе несостоятелен. В этих рассуждениях налицо явное игнорирование диалектики относительного и абсолютного в познании, непонимание того, что «человеческое мышление по природе своей способно давать и дает нам абсолютную истину, которая складывается из суммы относительных истин»³⁵.

³² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 468.

³³ Ярошевский Т.М. Личность и общество. М., 1973. С. 112.

³⁴ Богословские труды. Вып. 8. С. 57.

³⁵ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 137.

Прогресс познания открывает в проблеме свободы всё новые грани и аспекты, поскольку она неисчерпаема, как неисчерпаемы жизнь и человек, вечна, т.к. всегда сохраняет большое значение для общества и личности. Это живое, реальное движение, осуществляющееся через диалектические противоречия: «Мысль человека бесконечно углубляется от явления к сущности, от сущности первого, так сказать, порядка, к сущности второго порядка и т.д. без конца»³⁶.

Неизменность же и неприкосновенность догматов веры свидетельствуют о мертвой схоластике богословия и религиозной философии, разрабатывающих бесконечные однообразные вариации на тему, заданную древним мифом.

© Доля В.Е., 2010

³⁶ Там же. Т. 29. С. 227.



**Религия и Церковь
в контексте их
исторического бытия**

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИИ КАК СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ЯВЛЕНИЯ*

Религия представляет собой сложное и многообразное социально-историческое явление. Многие религиоведы предпринимали и ныне предпринимают попытки дать определение религии, раскрыть ее природу. Однако незнание или сознательное игнорирование научной методологии исследования общественных явлений мешает им найти в религии то звено, ухватившись за которое можно овладеть всей разнообразной цепью религиозного феномена. Исследователи до сих пор безрезультатно бьются в поисках таких логических оснований, которые дали бы им возможность уловить сущность религии, дать ей достоверное научное объяснение.

Для иллюстрации можно сослаться на широко известный на Западе учебник «Основы современной философии религии» (Basic modern philosophy of religion. L., 1967). Его автор, американский философ Фредерик Ферре, ссылаясь на то, что логика научного определения требует указать род определяемого понятия и его видовое отличие, рассматривает ряд понятий, которые могли бы стать родовыми по отношению к религии, но при этом упорно игнорирует понятие, предлагаемое марксизмом. В конце концов Ф. Ферре приходит к выводу, что родом по отношению к религии является «способ оценки», а видовым отличием – «всеобъятность и интенсивность». На основании этого он определяет религию как «способ всеобъятной и интенсивной оценки». Совершенно ясно, что такое определение лишено элементарной логики и дает возможность включать в религию и исключать из нее всё, что угодно. Не лучше обстоит дело и с другими – как популярными, так и оригинальными – определениями, которые дают религии немарксистские исследователи.

Марксизм с научной достоверностью определил логическое родовое понятие по отношению к религии. Им является общественное сознание. Лишь указав видовое отличие религии в системе форм общественного сознания, можно дать логически правильное и научно обоснованное определение рассматриваемого общественно-исторического феномена.

* Публикуется в новой редакции по: Дулуман Е.К. Особенности религии как социально-исторического явления // Атеизм и религия в современной борьбе идей: сб. науч. ст. // под общ. ред. В.И. Гараджи. К., 1975. С. 121–137.

Религия, как и другие формы общественного сознания, является формой отражения общественного бытия, вторична по отношению к отображаемому ею бытию и полностью зависит от него. Изменение общественного бытия обязательно влечет за собой соответствующие изменения и в религии как форме общественного сознания. Однако, будучи вторичной, производной от общественного бытия, религия, как и любая другая форма общественного сознания, оказывает и свое, обратное влияние на общественную жизнь. Это влияние может и способствовать ускорению определенных изменений в обществе, или тормозить их.

Изменения, происходящие в религии, зависят от общественного бытия только в конечном итоге. В конкретных исторических условиях они происходят также под значительным влиянием других форм общественного сознания. Без учета этого факта нельзя понять и объяснить многие явления религиозного феномена. И наконец, характер процесса изменений, происходящих в каждой конкретной религии, зависит от специфики составляющих ее элементов. Раз возникнув, религия, как писал Ф. Энгельс, «развивается в связи со всей совокупностью существующих представлений, подвергая их дальнейшей переработке, ... всегда сохраняет известный запас представлений, унаследованный от прежних времен...»¹.

Наряду с общими чертами религия имеет и специфические, отличные от других форм общественного сознания особенности связи с общественным бытием. Отметим наиболее существенные из них.

Во-первых, по сравнению с другими формами общественного сознания религия наиболее удалена от общественного бытия. Ее связи с теми силами, которые ее порождают и в то же время находят в ней свое отражение, настолько завуалированы и опосредствованы, что создается впечатление ее полной независимости от общественного бытия. Связь религии с ее «материальными условиями существования всё более запутывается, всё более затемняется промежуточными звеньями». Будучи даже втянутой в самую гущу социальных страстей, религия как будто выступает бесстрастным наблюдателем и непоколебимым судьей. Она, по словам Ф. Энгельса, «всего дальше отстоит от материальной жизни и кажется наиболее чуждой ей»².

Во-вторых, в силу своего относительно большого удаления от общественного базиса, который ее порождает и который она обслуживает, религия обладает наибольшей относительной самостоятельностью. В ней больше, чем во всех других формах общественного сознания, сказывается влияние своих же собственных традиций – этого «великого тормоза» и «силы инерции» в истории³.

Взять хотя бы христианскую религию. Она возникла и в основном оформилась в отдельную, самостоятельную религию в условиях разложения рабовладельческого строя в греко-римском мире на протяжении I–IV вв. И свои идеи, рожденные социально-экономическими условиями рабовладельческого строя, христианство

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 313, 315.

² Там же.

³ Там же. С. 318.

пронесло почти в неизменной словесной форме через рабовладельчество, феодализм, капитализм и социализм.

По сравнению с другими формами общественного сознания, у религии наиболее широкий охват предметов отражения. Нет такой сферы ни в общественном сознании, ни в общественном бытии, к которым бы религия не имела какого-либо отношения. В силу этого она приобретает характер мировоззренческой формы общественного сознания. Благодаря же своим мировоззренческим функциям религия связана со всеми другими формами общественного сознания и всё время стремится любыми способами установить над ними идеологическое господство.

Влияние религии на другие формы общественного сознания обусловлено конкретно-историческим состоянием общественного бытия: низкий уровень развития материальной и духовной культуры всегда создает благоприятную почву для расцвета религии. Если этому способствует еще и политическое состояние общества, как это было например в период феодализма, то религия старается полностью подчинить своим интересам все другие формы общественного сознания, превращая их в своих служанок или просто в отрасли своего функционирования.

Взаимоотношения каждой отдельной формы общественного сознания с религией неодинаковы как по содержанию, так и по конкретно-историческому проявлению. В целом же религия враждебно относится ко всему здоровому и положительному, что есть в других формах общественного сознания, ведь только она является целиком иллюзорной формой отражения общественного бытия. Именно поэтому связь с религией всегда отрицательно влияет на развитие каждой другой формы общественного сознания.

Как форма общественного сознания религия получает свое содержание не от самой себя, а от того общественного бытия, которое в ней отражается. «Ведь религия, – писал К. Маркс, – сама по себе лишена содержания, ее истоки находятся не на небе, а на земле»⁴.

Всё то, что придает содержание религии как форме общественного сознания, и представляет собой объект религиозного отражения.

Однако определить специфическую земную основу религиозного отражения нелегко, поскольку в религиозном сознании, как писал К. Маркс, «земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство»⁵.

Религиозный мир – это царство сверхъестественного, неземного, потустороннего, мир богов, духов, чудес, существ, которые находятся вне земного пространства и времени. На первый взгляд кажется, что этот мир не только не имеет своих корней в общественной жизни, но и превосходит ее по своим качествам, противопоставлен ей. Однако еще Людвиг Фейербах доказал, что во внемировой

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 252.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 2.

сверхъестественной и сверхчеловеческой сущности Бога находят свое отражение составные части существа человеческого как его основные элементы⁶.

Наряду с человеческой природой религия отражает и многие другие явления общественной жизни. Объектом религиозного отражения всегда были и есть прежде всего те явления в природе и обществе, перед которыми человек чувствует свое бессилие, беспомощность, духовную ограниченность в осознании их настоящей сущности. Там же, где человек овладевает явлениями окружающего мира в самом широком смысле этого слова: познает их закономерности, подчиняет своей власти, освобождается от стихийной зависимости от них и т.д. – нет места религиозной вере.

По словам Ф. Энгельса, в религии находят отражение прежде всего те силы, которые господствуют над человеком в его повседневной жизни⁷.

При этом в природе и обществе, как известно, нет таких сил, от которых бы человек – это дитя природы и общества – не чувствовал своей реальной или мнимой зависимости. Фактически в мире нет такого явления, вещи, процесса, которые хотя бы в одной какой-то конкретной религии не выступали в роли источника того или иного религиозного верования, поклонения, чувства. Это может быть и грозный лев, и безобидный жук-скарабей, и непреодолимая судьба-мойра, и первый вздох ребенка, и смертельно страшный Пан, и благодатный конь вдохновения – Пегас.

Объект религиозного отражения не является неизменным. Он не только меняется, но и трансформируется. Чем ниже социально-экономический уровень развития общества, тем больше простора для религиозного отражения, поэтому процесс прогрессивного развития общества был одновременно и процессом сужения объекта религиозного отражения. Некогда сплошной объект религиозного отражения в настоящее время характеризуется разорванностью, которая прежде всего наблюдается в области повседневной жизни верующих. Для них Бог, с одной стороны, переместился в удаленные и загадочные области начала и конца мира, разумного руководства Вселенной, а с другой – в интимную жизнь человека.

Своими обидами, субъективными радостями и горестями, которые не имеют общественного значения, а потому и не разделяются обществом, верующий человек делится с Богом. Об этом свидетельствуют ответы верующих при проведении конкретно-социологических исследований. На вопрос «Где, по вашему мнению, проявляет себя Бог?» исследователи, как правило, получают от верующих две группы ответов: «На небе», «Везде», «В мире сверхъестественном» или же «В сердце», «В душе», «В любви»... Первая группа характеризует немоту верующего в вопросах объяснения загадок бытия мира, вторая отражает его интимную жизнь.

Однако по одному только объекту религиозного отражения не всегда можно отличить религию от других форм общественного сознания. Силы, которые господствуют над людьми в их повседневной жизни, могут стать объектом отраже-

⁶ См.: *Фейербах Л.* Избран. филос. произведения. Т. 2. М., 1955. С. 219.

⁷ См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 20. С. 328.

ния науки (например, вопрос о происхождении жизни, болезней и борьбе с ними), философии (место человека в мире, смысл жизни), морали (стремление к торжеству справедливости) и т.д. Следовательно, чтобы не смешать религию с другими явлениями общественной жизни, нужно иметь в виду еще какие-то ее отличительные признаки. Одним из них в первую очередь является форма религиозного выражения, с которой тесно связан вопрос о специфике самой религии как формы общественного сознания.

Обращаясь к истории исследования религии, следует сказать, что в науке давно предпринимаются попытки определить ее специфику как общественно-исторического феномена. Для этого использовались различные методы. Например, английский этнограф, исследователь первобытной культуры Э.Б. Тайлор (1832–1917) подходил к решению данного вопроса с позиций формально-логических правил создания общих понятий. Ему казалось (и небезосновательно!), что, несмотря на разнообразие религиозных форм, во всех религиях есть нечто общее, что встречается в каждой из них. Вот это общее во всех религиях он назвал «минимумом религии», который сводился им к анимизму. Другие исследователи в поисках «минимума религии» шли путем определения первобытной, маточной религии и усматривали ее в тотемизме (Э. Дюркгейм), магии (Дж.Дж. Фрэзер), фетишизме (Ш. де Бросс), культе умерших предков (Глен Аллен) и т.д. Социологи Т. Парсонс, К. Мангейм, психолог Э. Фромм считали, что специфической особенностью религии являются ее социальные функции. Богослов Р. Отто, взгляды которого нашли отражение в серии публикаций западных религиоведов, спецификой религии считал концепцию святого. «Британская энциклопедия» насчитывает даже шесть признаков категории святое.

Большинство советских исследователей вопрос о специфических особенностях религии связывали с рассмотрением ее элементов. При этом одни спецификой религии считали ее идеи, другие – культ, третьи – чувства. Однако такое смешивание элементов религии с ее специфическими особенностями неправомерно. Элементы – это составные, сравнительно самостоятельные части религии, а специфическая особенность – это неперенный признак, который присущ как религии в целом, так и каждой ее части, т.е. каждому элементу.

Отдельные советские философы вообще отрицали возможность и необходимость определения специфики религии. Так, Ю.А. Левада писал: «Напрашивается вывод о том, что самые разнообразные попытки выделить какой-либо специфический признак, при помощи которого можно было бы не только охарактеризовать любое религиозное явление (дать его “метку”), но и раскрыть его характер, вызывают значительно больше недоумений, чем они способны преодолеть. Каждый из выделенных тем или иным способом и, возможно, ценный в каком-то отношении “определяющий признак” сам требует определения, притом такого, которое само оказывается зависимым от искомого неизвестного»⁸. Высказываются и другие точки зрения.

⁸ Левада Ю.А. Социальная природа религии. М., 1965. С. 77–78.

На наш взгляд, специфические особенности религии можно установить только путем анализа религии как формы общественного сознания, а для этого следует всегда иметь в виду форму религиозного отражения объекта. В какой форме религия отражает действительность? Есть ли в религии нечто такое, что присуще только ей и отсутствует в других формах общественного сознания? Да, есть. Реальные «земные силы» в религиозном отражении всегда и неизбежно «принимают форму неземных»⁹, и это касается абсолютно всех религий: первобытных и современных, примитивных и модернизированных. «В религии, – писали К. Маркс и Ф. Энгельс, – люди превращают свой эмпирический мир в некую лишь мыслимую, представляемую сущность, противостоящую им как нечто чуждое»¹⁰.

И в атеистической, и в богословской литературе эти «неземные силы» получили название сверхъестественных (потусторонних, мистических, божественных и т.п.). Именно представление о сверхъестественном и является той формой, с помощью которой религия отображает действительность. На последнюю религия как бы смотрит через призму представлений о богах, духах, чудесах, пророчествах и т.п. Удачным свидетельством религиозного видения мира может быть наставление журнала «Братский вестник» верующим-баптистам: «Каждый из нас, – написано в нем, – должен смотреть на себя и на окружающих так, как на них смотрит Бог, то есть через Иисуса Христа. А поэтому мы имеем право сказать, что центром нашего мировоззрения есть Христос, через которого мы видим, как Бог смотрит на наше прошлое, современное и будущее».

Помимо религии представление о сверхъестественном встречается и в других формах общественного сознания, в частности в искусстве, для которого русалки, черти, чудеса, ангелы представляют собой художественные образы, являющиеся одними из средств художественного изображения. Однако в искусстве, как и в других формах общественного сознания, отражение действительности никогда не выдается за саму действительность. В противоположность этому религия отчуждает от человека предметы и явления субъективного мира и противопоставляет их ему не как продукты отражения, а как реально существующие в объективной действительности. Следовательно, в области религиозного отражения имеет место не только представление о сверхъестественном, но и вера в его реальное существование, независимое от человеческого сознания.

Положение о том, что вера в сверхъестественное должна рассматриваться как специфический признак религии, разделяется многими учеными, но при этом почти единодушно высказывается мнение, что определить само понятие «сверхъестественное» невозможно. Некоторые подобную мысль аргументируют, в частности, ссылкой на то, что этому понятию нет аналога в действительности, а значит, ему и нельзя дать никакой общей характеристики помимо отрицательной. В других случаях вместо определения сверхъестественного авторы ограничиваются простым перечислением того, что можно отнести к нему: сверхъестественные суще-

⁹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 328.

¹⁰ Там же. Т. 3. С. 146.

ства, сверхъестественные свойства некоторых предметов, сверхъестественные связи между некоторыми явлениями.

По-видимому, полезным началом всестороннего рассмотрения содержания понятия сверхъестественного как специфического признака религии может быть обращение к религиозному сознанию. Действительно, нигде больше, кроме как в религиозном сознании, понятия сверхъестественного – этого идеального концепта религиозного отражения – не существует. Для современных верующих сверхъестественное – это сам Бог, сверхъестественное существо, через которое совершаются сверхъестественные действия, осуществляются сверхъестественные связи. Следовательно, представления о сверхъестественных действиях и связях в религиозном сознании верующих тесно связаны с представлениями о религиозных существах (богах, духах и т.п.).

Этим понятиям о сверхъестественном, кажется, противоречат некоторые высказывания о характере религиозных верований, особенно первобытных народов. Еще в конце прошлого столетия христианский миссионер Р. Кодрингтон открыл у меланезийских туземцев веру в *Мана* – безличную, неолицетворенную силу. В начале XX в. английский этнограф Р. Маретт, опираясь на это открытие, выдвинул свою теорию преанимизма (доанимизма), согласно которой вере в сверхъестественные существа предшествовала вера в Мана – вездесущую, всенаполняющую безличностную силу. Подобные взгляды приобрели распространение и в современной зарубежной религиоведческой литературе.

Однако многие этнографы показали, что интерпретация образа Мана Р. Мареттом и его последователями не соответствует истинному положению вещей. «Я утверждаю, – свидетельствовал американский антрополог Пол Радин, – что из этого фактического материала, которым мы владеем, никак не следует столь ответственный вывод, будто существует вера в некую сверхъестественную силу, имеющую безличный характер»¹¹.

Гипотеза Р. Маретта несостоятельна, писал советский философ, специалист в области философии религии и религиоведения М.И. Шахнович, «потому что столь универсальное обобщение, как понятие о единой безличной силе, пронизывающей всю природу, требует высокой степени абстракции, которой не было у первобытных людей»¹². Из этого следует, что специфику религии можно определить прежде всего путем раскрытия специфики религиозных представлений о сверхъестественных существах.

Исследование специфических особенностей религии путем раскрытия специфики религиозных представлений о сверхъестественном, начало которому было положено более тысячи лет тому назад, стало уже традиционным для философии. При этом и ранее, и в настоящее время применяется в принципе один и тот же методический прием: философы различных направлений и школ пытаются выявить специфику религии путем сопоставления религиозных представлений о сверхъе-

¹¹ Radin P. Die religiöse Erfahrung der Naturvolker. Zurich, 1954. S. 72.

¹² Шахнович М.И. Первобытная мифология и философия. Л., 1971. С. 61.

стественном с философскими понятиями, идеями и категориями. Так, еще арабский философ Ибн Рушд (Аверроэс) (1126–1198) утверждал, что философия и религия занимаются одним и тем же, только первая рассказывает об этом методами чистого созерцания, а вторая – посредством конкретно-чувственных образов. Эта мысль арабского философа имела много последователей. И И.В. Гёте, и Ф.В. Шиллер, например, образное отражение считали неизбежно присущим религии, а саму религию, следовательно, одним из видов художественного восприятия действительности. Немного позднее Ф. Шеллинг писал: «Если мы желаем представить себе Бога как вполне живое существо, мы должны представлять его в духе антропоморфизма, а его жизнь вполне аналогичной человеческой жизни»¹³.

Наиболее четко подобную линию сопоставления религиозной и философской форм отражения действительности проводил Гегель. Он считал религию и философию тождественными по содержанию, ибо в них будто бы воплощается одна и та же абсолютная идея. Вероятно, эти утверждения великий диалектик сделал в угоду своей метафизической схеме, согласно которой абсолютная идея в своем развитии проходит ряд этапов от низших форм самопознания к высшим через искусство, где дух познает себя в форме художественных образов, и через религию, где он познает себя в форме религиозных представлений. В философии же абсолютная идея познает себя в наиболее адекватной, наивысшей форме – в форме понятий, идей¹⁴.

Интересно, что сам Л. Фейербах, который свои взгляды на религию полностью противопоставлял взглядам Гегеля, в пылу полемики не исправлял, а усугублял ошибки своего оппонента. В «противоположность» Гегелю он конкретно-чувственный характер религиозных идей называл не формой, а сущностью религии¹⁵.

В современной литературе общепринятой является мысль о том, что специфика религиозной формы отражения заключается в ее наглядном, конкретно-чувственном характере. Чтобы подтвердить это положение, авторы всегда ссылаются на следующее высказывание К. Маркса и Ф. Энгельса: «Все идеалисты, как философские, так и религиозные, как старые, так и новые, верят в наития, в откровения, в спасителей, чудотворцев, и только от степени их образования зависит, принимает ли эта вера грубую, религиозную форму или же просвещенную, философскую»¹⁶.

В произведениях К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина не встречается определения различия между религией и философией с точки зрения понятийного (абстрактного) отражения. К тому же такого различия, по существу, и нет: как религия может возвыситься до понятийного отображения (например, идея Бога в официальном богословии любой христианской Церкви), так и философия может «уни-

¹³ Schelling F. *Samtliche Werke*. Stuttgart, 1810. S. 433–435.

¹⁴ См.: Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 3. С. 10, 350; т. 4. С. 407–408.

¹⁵ См.: Фейербах Л. Избран. филос. произведения. Т. 2. С. 505.

¹⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 536.

зиться» до образного отображения (например, взгляды древнегреческих гиликийцев, монады Г. Лейбница).

Основоположники марксизма-ленинизма неоднократно подчеркивали принципиальную гносеологическую общность теоретических положений религии и идеалистической философии, в том числе религиозного учения о Боге и гегелевской абсолютной идеи. «Божеской стала у Гегеля обыкновенная человеческая идея, раз ее оторвали от человека и от человеческого мозга», – писал В.И. Ленин¹⁷. Да и сам Гегель неоднократно предлагал христианским богословам использовать его абсолютную идею для укрепления религии¹⁸.

Когда же основоположники марксизма-ленинизма говорят об идеалистической философии как об утонченной религии, а о религии – как о грубом идеализме, они подчеркивают разницу между этими явлениями, имея в виду степень аргументированности и изворотливости. Богословы считают, что более образованным людям нужно давать обоснованную религию, для чего они обращаются за помощью к идеалистической философии; простым же верующим религия предоставляет забавляться примитивными учениями и представлениями вчерашнего дня.

Поскольку конкретно-чувственное отражение встречается во всех без исключения формах общественного сознания, определение религиозной формы отражения как конкретно-чувственной следует признать неудачным, нечетким и довольно широким. Во-первых, указание на него как на специфическую особенность религиозного отражения не решает проблему, а только отодвигает ее, так как опять ставит вопрос о том, чем же отличается конкретно-чувственное отражение в религии от такого же отражения в других формах общественного сознания. Во-вторых, на протяжении уже более двух тысяч лет многие исторические религии предлагают своим верующим верить не в конкретно-чувственного, а в абстрактно описываемого Бога. Так, еще в индийских Ведах бог Брахма изображался верховным существом, которое абсолютно самобытно; он – единая, абсолютная, неограниченная, неделимая, вечная причина всех вещей. Ормузд, согласно Зенд-Авесте, вечное, неизмеримое, абсолютно совершенное существо. В древних же религиозных книгах периода эллинизма Гермесу приписывались такие предикаты: «неописуемый», «непознаваемый», «глубже глубины», «выше высоты», «бестелесный», «бесцветный», «принцип Вселенной», «источник мудрости». В православном Катехизисе митрополита Филарета на вопрос о существовании Бога дан такой ответ: «Бог есть дух вечный, всеблагий, всеведущий, всеправедный, всемогущий, вездесущий, неизменный, вседовольный, всеблаженный». Как показывают многочисленные материалы конкретно-социологических исследований, большинство современных верующих разделяют веру в абстрактно описываемого, а не конкретно-чувственного Бога. Некоторые исследователи прошлого вынуждены были считаться с объективным положением дел и в связи с этим тоже отрицали общеобязательность для религии конкретно-чувственной формы отражения.

¹⁷ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 238–239.

¹⁸ См.: Гегель Г.В. Ф. Соч. Т. 1. С. 354–355; т. 3. С. 5.

Французский философ П.А. Гольбах (1723–1789), например, признавал, что конкретно-чувственное изображение Бога присуще только дикарю, современный же христианин приучается Церковью верить в абстрактного Бога. Много верных суждений о специфике религиозного отражения действительности высказал И. Кант. Для него религиозные образования были результатом гипостазирования, персонификации, олицетворения ряда ошибочных идей. Даже Гегель, когда над ним не тяготела его же метафизическая схема, высказал ряд глубоких и верных мыслей о соотношении религии и философии, специфике религиозных идей. Так, в «Феноменологии духа», например, он писал, что специфика религиозных идей является продуктом «потребности представлять абсолютное как субъект»¹⁹.

Много верных мыслей о специфике религиозных идей высказал и Л. Фейербах. Достаточно сказать, что Ф. Энгельс, подвергая уничтожающей критике некоторые положения его учения, называл «серьезным достижением» доказательство того, что христианская религиозная идея Бога «является продуктом длительного процесса абстрагирования»²⁰.

В.И. Ленин, конспектируя «Лекции о сущности религии» Л. Фейербаха, назвал глубоко верной следующую мысль философа-материалиста: «Человек отделяет в мышлении прилагательное от существительного, свойство от существа... И метафизический бог есть не что иное, как краткий перечень, или совокупность, наиболее общих свойств, извлеченных из природы, которую, однако, человек посредством силы воображения, именно таким отделением от чувственного существа, от материи природы снова превращает в самостоятельного субъекта или существа»²¹.

Аналогично высказываниям Гегеля Л. Фейербах утверждал, что Бог – это «мешок, в который можно поместить всё, что угодно», а идею Бога в религии называл персонифицированным свойством природы²².

Для исследования специфики религиозного отражения на протяжении веков создавались различные категории. Едва ли не первой из них было высказывание древнегреческого писателя и историка Ксенофонта (ок. 430–355 или 354 до н.э.) о том, что люди создают богов по своему образу и подобию. Со временем уподобление богов образу человека получило название антропоморфизма, который присущ почти всем религиям, представляющим Бога в человеческом образе.

В первобытных религиях боги изображались зооморфно (например, в тотемизме), уподоблялись предметам природы (фетишизм), приобретали форму фантастических чудовищных существ. В классической форме антропоморфизм воплотился только в греческой и римской религиях.

Существует также перенесение на животных, предметы природы и мифические существа свойств человеческой психики, получившее в XVIII–XIX вв. название антропоматизма (от греческих слов «антропос» – «человек» и «патос» – «чувство»).

¹⁹ Там же. Т. 1. С. 11–12.

²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 295.

²¹ Фейербах Л. Избран. филос. произведения. Т. 2. С. 912.

²² См. там же. С. 837, 466.

К сожалению, в советской атеистической литературе вместо термина «антропопатизм» обычно употребляется термин «антропоморфизм», несмотря на то что по конкретному содержанию антропоморфизм как представление предметов или выдуманных существ в человеческом образе отличается от антропопатизма.

Наряду с названными категориями стали привычными и такие, как монотеизм и политеизм, абстрактное и конкретное, личное и безличное и др.

По-видимому, наиболее удачно, полно и точно специфику религиозного отражения, представления о сверхъестественном можно выразить с помощью термина «олицетворение». Он в значительной степени включает то, что писал И. Кант о гипостазировании идеи и Гегель о «потребности представлять абсолютное как субъект». Специфическая и неотъемлемая идея религии – идея Бога – всегда олицетворяется, гипостазирована, представляется как отдельный субъект. В религии обязательно, указывали К. Маркс и Ф. Энгельс, «продукты человеческого мозга представляются самостоятельными существами, одаренными собственной жизнью, стоящими в определенных отношениях с людьми и друг с другом»²³.

Степень и форма религиозного олицетворения могут быть самыми разнообразными – от рассуждений о какой-то разлитой в природе, неопределенной самосознающей сущности до представлений о Боге в образе человека. Бог в религии не обязательно должен представляться наглядным чувственно-конкретным существом. Безусловно, в каждой религии Бог не может не быть существом, но это существо особого рода; религиозное воображение может воссоздавать его как в конкретно-чувственных формах, так и с помощью абстрактных понятий.

Следует отметить, что в религии имеют место и неолицетворенные, абстрактные идеи, например идея чуда, благодати, таинства, творения и тому подобные. Однако их роль всегда второстепенная, подчиненная и в гносеологическом плане сводится к тому, чтобы обслуживать функционирование идеи личного Бога. Есть религии без той или иной второстепенной идеи, но нет и не может быть религии без идеи личного Бога, без веры в существование сверхъестественных существ. По словам Ф. Энгельса, как невозможна алхимия без философского камня, так невозможна религия без Бога²⁴.

Вера в существование олицетворенных сверхъестественных сил (в виде богов, духов, ангелов, чертей и т.п.) и является именно тем специфическим признаком, который характеризует собственно религиозную форму отражения. Сама же религия предстает как такая форма общественного сознания, в которой через представление о сверхъестественных существах отражаются силы, господствующие над людьми в их повседневной жизни.

© Дулуман Е.К., 2010

²³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 82.

²⁴ См. там же. Т. 21. С. 293.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ЭВОЛЮЦИЯ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОМ*

Религия разделяет мир на естественный и сверхъестественный. Это разделение – характерная особенность гносеологического религиозного отношения, которое выступает как специфическое отражательное отношение и как отношение субъекта к предмету верований – сверхъестественному.

Сверхъестественное как предмет религиозных верований

Понятие сверхъестественного является очень широким по содержанию: оно охватывает феномены, свойственные не только религиозному сознанию, но и идеалистической философии, мифологическому мировоззрению. По этой причине возникает вопрос о видовых признаках понятия сверхъестественного в религиозном сознании, без чего невозможно решение вопросов, касающихся религии как специфической формы общественного сознания.

В данном случае нет необходимости доказывать, что сверхъестественное не является объективно сущим. Под *сверхъестественным* понимается то содержание понятий и представлений, которое, будучи фантастическим отражением, не имеет аналога в действительности, но мыслится субстанциальным, представляется существующим реально. Сверхъестественному можно дать только гносеологическую оценку, соотнося его с действительностью, но соотнося в негативном плане, поскольку сама действительность не содержит сверхъестественной субстанции¹. Попробуем теперь охарактеризовать видовые признаки понятия сверхъестественного относительно религиозного сознания.

Как известно, главным специфическим признаком религии является вера в существование сверхъестественных существ, качеств, связей, отношений. Этой верой пронизаны все религиозные представления – от древнейших верований до современных, так называемых просвещенных религий. Вера в сверхъестественное оста-

* Публикуется в новой редакции по: Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности. К., 1986. С. 104–112, 163–208.

¹ См.: Левада Ю.А. Социальная природа религии. М., 1965. С. 73–75; Угринович Д.М. Введение в религиоведение. 2-е изд. М., 1985. С. 44–46.

ся главным признаком и монотеистических религиозных верований. Разве могли бы верующие придерживаться прописей Церкви, если бы они рассматривали, например, библейские мифы о сотворении мира Богом, всемирном потопе, загробной жизни, воскресении из мертвых только как события и явления, которые могли быть, а могли и не быть?

В аргументации своей веры в сверхъестественное человек обычно исходит из посылки о реальности сверхъестественного, поэтому в данных случаях его аргументация оказывается аргументацией «в себе». Недаром большинство верующих на вопрос о доказательствах в пользу их верований отвечают просто «верю, и всё» или совсем не дают ответа. В итоге и для этих верующих в общегносеологическом плане их религиозность субъективно обусловлена неразумностью явлений окружающего мира. «Но разве это, – писал К. Маркс, – не означает следующее: *для кого мир неразумен, кто поэтому сам неразумен, для того Бог существует... Неразумность есть наличие бытия Бога*»².

Необходимым признаком сверхъестественного в религиозном сознании является представление об определяющем влиянии предмета верований на окружающий мир, прежде всего на человека. Представления эти свойственны всем религиям. Действительно, согласно, например, воззрениям эвенков, все физиологические отправления человека находятся в прямой зависимости от души (бэен); от нее же зависит состояние здоровья человека, и более того, сама его жизнь.

Характерно, что в эпоху древнейших верований сверхъестественное представлялось еще ограниченным в своих возможностях. Многочисленные примеры такой ограниченности привели Дж. Фрэзер, Л.Я. Штернберг, В.Г. Богораз, Ю.П. Францев и другие исследователи. Однако уже в представлениях человека развитого первобытно-общинного строя влияние сверхъестественного на окружающее значительно возросло. Сверхъестественное начало играть роль первопричины существующего, особенно тогда, когда возник классовый гнет и складывалась вера в Бога.

Другими словами, сверхъестественное – это лишь извращенная форма выражения подавленности человека природными стихиями и социальным гнетом. Как силы экономического и политического угнетения, которые в условиях антагонистического общества оказывают на человека неотвратимое воздействие, так и сверхъестественное представляется верующему определяющим каждый шаг его жизни. Причем в обыденном сознании вера в определяющее воздействие сверхъестественного связывается с непосредственно-конкретными потребностями и условиями жизни верующего, а компенсационная функция иллюзорного восполнения сверхъестественным ущербного мира человека имеет при этом непосредственно-практическую направленность.

Отмеченное не исчерпывает специфических признаков сверхъестественного в религиозном сознании. Существенной стороной его являются олицетворение идеи сверхъестественного, фантазийное надделение ее чертами субъекта. Как отмечал Е.К. Дулуман, «степень и форма религиозного олицетворения могут быть самыми

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 40. С. 233.

разнообразными – от некоей разлитой в природе, неопределенной, самоосознанной сущности до представлений о Боге в виде человека»³.

Религиозное олицетворение, в отличие от безрелигиозного, внушено страхом и бессилием перед стихийными явлениями природы и общества, образующими объект религиозного отражения. Такое олицетворение без веры в его объективную адекватность не существует. Нет и религии без олицетворения. Вместе с тем в процессе зарождения религиозного сознания личностными чертами наделялись далеко не все явления окружающей действительности, а только те из них, которые господствовали над человеком в его повседневной жизни. И только тогда, когда в сознании человека складывались религиозные представления, он при осмыслении других явлений начинал и на них распространять это олицетворение.

Конечно, олицетворение необязательно приобретает человеческие черты, особенно в ранних религиозных верованиях, в которых предметы, явления, свойства природы часто приобретали вид животных и птиц, наделенных, однако, теми или иными чертами лица. Нередко человеческая фантазия удивительным образом соединяла в олицетворенном образе черты человека и тех или иных животных и птиц.

Олицетворение предметов природы, социальных сил и явлений духовной деятельности играет большую роль не только в религиозном миропонимании, но и во всем религиозном комплексе. Будучи тесно связанным с верой в существование сверхъестественного и его определяющее воздействие на человека, олицетворение природы является серьезным мотивом магических представлений о возможности влияния на предмет верований средствами религиозного культа. С олицетворением тесно связана и образность религиозного отражения, что делает сверхъестественное легче представляемым массами верующих.

Таким образом, главными видовыми признаками сверхъестественного в религиозном сознании являются вера в его реальное существование и способность оказывать определяющее влияние на человека и окружающую действительность, олицетворение сверхъестественного. Как продукт отражательного религиозного отношения образы сверхъестественного имеют эмпирическое содержание. Теоретическое во взглядах на религиозное сверхъестественное, в отличие от идеализма, – не результат отражательной деятельности самого религиозного сознания, а следствие религиозного осмысления приобретений теоретического мышления в безрелигиозной сфере.

Происхождение представлений о сверхъестественном

Общая направленность развития мышления человека первобытно-общинного строя может быть охарактеризована как постепенный переход от суммарного восприятия целостности стадным человеком, от обобщенных представлений и недифференцированных, многозначных начальных понятий к расчлененному и отвлеченному понятийному образу, закреплённому в слове. У человека родового строя все мыслительные операции поднимались на качественно более высокий уровень

³ Дулуман Е.К. Релігія як соціально-історичний феномен. К., 1974. С. 82.

по сравнению с формировавшимися людьми. Стадный человек уже научился расчленять предметы и соединять их части в единое целое не только практически, но и идеально, посредством анализа и синтеза, оперируя сначала наглядными, а затем и обобщенными представлениями и начальными понятиями.

В тесной связи с развитием аналитико-синтезирующей деятельности мышления находилось формирование его обобщающей и абстрагирующей функций. Человек родового общества стал осознавать общее в особенном и единичном, сущность – в ее отношении к явлению, необходимое – в случайном, что нашло выражение в расчленении начальных недифференцированных понятий и образовании частных понятий, подготовивших почву для перехода к общим понятиям. Об этом свидетельствуют многочисленные данные истории языка народов, в прошлом отставших в экономическом и культурном развитии.

Человек родового общества (поздний неандерталец и кроманьонец) перешел к образованию общих понятий, родовых понятий. Его познание далеко перешагнуло за рамки внешнего созерцания, объектом мысли становились не только непосредственно воспринимаемые предметы, но и их отражения. При этом признак предмета мог мыслиться в почти полном отвлечении от его носителя, что свидетельствует о переходе человека от первоначального абстрагирования и обобщения, носившего только чувственный характер, к логическому мышлению в собственном смысле этого слова, т.е. к умению оперировать понятиями. Это характеризует достаточность гносеологического условия как для более глубокого проникновения в объективные связи мира, так и (при определенных условиях) для формирования религиозно-фантастического взгляда на этот мир.

Рассмотрим теперь другую сторону вопроса о роли социального фактора в возникновении религии – роли в реализации гносеологической возможности появления верований и культовых действий. Когда речь идет о большом шаге в развитии производительных сил, сделанном людьми мустьерской и ориньякской эпох, ни в коем случае нельзя забывать о том, что степень овладения природой со стороны человека родового строя оставалась очень низкой, жизнь его была чрезвычайно тяжелой. Уровень развития производства, общественно-исторической практики этого человека был достаточным для отражения действительности в форме абстракций, таящих возможность отрыва мысли от объекта, но в то же время недостаточным для последовательно правильной ориентации его в окружающем мире. По мере развития производительных сил, практического овладения природой сознание людей всё больше обогащалось сведениями об окружающей их действительности. Характер познавательных способностей исторически отставших племен в известной степени может служить косвенным показателем уровня интеллектуальных способностей людей раннеродового общества.

Степень мысленного овладения людьми раннеродового строя природой была настолько невысокой, что не давала им еще последовательно правильной ориентации в мире. Эта ограниченность познания, обусловленная уровнем развития исторической практики, и была необходимым условием для реализации гносеологической возможности появления веры в сверхъестественное. Следовательно, гносеологическая возможность появления религиозных верований в конечном счете обусловле-

на социально. В процессе развития производства и общественных отношений у заканчивающего свое формирование человека складывалось абстрактное мышление, неизмеримо расширившее и углубившее его познания, открывшее путь к подлинно научному овладению миром, а вместе с тем содержащее возможность отрыва мысли от действительности, превращения ее в абсолют. Эта возможность реализуется лишь при наличии определенных объективных социальных причин.

Глубочайшим социальным условием (или причиной) возникновения религии в первобытном обществе стал такой уровень развития общественно-исторической практики, при котором появилась возможность отражения действительности в форме абстрактного мышления, но который был еще недостаточным для последовательно правильной ориентации человека в окружающем мире. Такое противоречивое состояние – довольно неплохо развитые познавательные возможности человека родового общества и вместе с тем ограниченность духовного освоения им окружающего мира – характеризует гносеологические условия (корни, возможности) появления веры в сверхъестественное, религиозной формы практически-духовного овладения миром.

Эволюция дотеистических представлений о сверхъестественном

Гносеологически возможность представлений о сверхъестественном реализовалась в дотеистических или ранних религиозных верованиях, исторически относящихся к эпохе первобытно-общинного строя. В верованиях той эпохи можно выделить два типа представлений о сверхъестественном: «чувственно-сверхчувственный» (термин К. Маркса) и демонический (если пользоваться понятием «дух», как оно выражено и закреплено в индоевропейских языках, а не в обиходной речи или христианской мифологии). Эти типы представлений выразились в древнейших и древних верованиях, указывающих на две основные стадии в развитии религиозно-фантастического отражения мира, шире – на два типа иллюзорного практически-духовного освоения его до появления веры в богов. Первую стадию следует отнести к периоду раннеродового общества, когда складывались такие формы верований, как фетишизм, тотемизм, анимизм и т.п.; вторая стадия (древние верования) связывается с эпохой развитого первобытно-общинного строя и характеризуется возникновением веры в духов (демонов).

Такая периодизация эволюции ранних представлений о сверхъестественном и форм верований является до некоторой степени условной. Из нее вовсе не следует, будто на второй стадии исчезла вера в фетиши, тотемы, но между названными типами представлений о сверхъестественном, между древнейшими и древними верованиями есть существенные различия, а внутри каждой стадии обнаруживаются присущие только ей черты.

Среди верований, связанных с «чувственно-сверхчувственным» типом сверхъестественного, значительное место занимают ранние фетишистские представления о предметах и явлениях природы. Вопреки мнению Ш. де Бросса, фетиш для человека раннеродового общества – это не просто предмет природы, привлекающий внимание какими-то особыми чертами, а существо, одаренное собственной жизнью.

Однако фетиш – не только существо, он способен относиться к человеку и к себе подобным благодаря присущим ему «чувственно-сверхчувственным» свойствам⁴. С верой в эти свойства фетишей человек первобытно-общинного строя и связывал их способность влиять на здоровье людей, их хозяйственные занятия, природные явления. Следовательно, важнейшей чертой наиболее раннего фетишизма является такое представление о сверхъестественном, согласно которому сверхчувственное еще не порвало с натуральным, естественным, не стоит над ним, а тесно с ним связано. Фетишизм, отмечал Ю.П. Францев, это «не вера в духов, а религиозные представления, которые превращают чувственные вещи, явления природы в сверхчувственные»⁵.

Для того чтобы содержательнее представить зарождение и сущность веры в сверхъестественное как «чувственно-сверхчувственное», необходимо ближе взглянуть на отражение отношения *человек – природа* в сознании людей раннеродового общества. Нет сомнения в том, что это отношение существовало практически, человек на деле выделил себя из природы тем, что поставил между собой и предметным полем своей деятельности орудие труда, поэтому вряд ли можно согласиться с категоричным утверждением, что древними людьми «сфера природы и сфера человека не различались»⁶. По-видимому, точнее будет ставить вопрос так, что это различие только складывалось, человек только начинал осознавать свое выделение из природы. Силы природы не только по отношению к человеку родового строя, но и (в еще большей степени) по отношению к древнейшим людям были чуждыми, подавляющими их.

Однако этого еще недостаточно для возникновения представлений о сверхъестественном. Для зарождения таких представлений надо, чтобы эта чуждость начала осознаваться, представляться, т.е. различаться и субъективно. Иное дело, что сфера свободной деятельности людей родового общества была еще крайне ограниченной, и люди, начинавшие осознавать свое отношение к природе, имели весьма туманные представления о ней. Верования отсталых в своем развитии племен косвенным образом свидетельствуют о содержании ранних фетишистских представлений о сверхъестественном. Так, например, негритосы – коренное население Андаманских островов – считали, что Солнце, Луна и звезды – это живые сверхъестественные существа. Согласно их представлениям, Солнце является женой Луны, а звезды – их дети. Человек уподоблял предметы и явления природы не только себе, но и животным.

Говоря о наиболее раннем, «чувственно-сверхчувственном» типе представлений о сверхъестественном, необходимо подчеркнуть, что первоначально такие представления связывались не со всеми, а лишь с некоторыми предметами и явлениями неживой природы – таинственными, еще не освоенными, но в повседневной жизни человека игравшими особо важную роль. В целом же гносеологический контекст,

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. С. 82.

⁵ Францев Ю.П. У истоков религии и свободомыслия. М.; Л., 1959. С. 124.

⁶ Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсон Т.В. В преддверии философии: духовные искания древнего человека. М., 1984. С. 25.

или механизм образования фетишистских представлений о сверхъестественном «чувственно-сверхчувственного» типа можно полагать следующим. На основе многовекового опыта человек раннеродового общества выработал представления о том, что всякое его действие определенным образом связано с его умственной и волевой деятельностью, с его желаниями и целями. Однако, ограниченный в знаниях об окружающем мире и о самом себе, человек еще не мог дать разумного объяснения ни природы этой связи, ни причин изменений, происходящих вокруг него. Абстрагируя различные проявления собственной мыслительной и волевой деятельности, различные изменения в окружающем мире и не понимая причин этих изменений, люди в процессе обобщения приходили к мысли, что и предметы природы наделены разумными и волевыми качествами, являются некими существами, способными вступать в отношения с человеком и друг с другом. Такое «вынесение за себя» собственных волевых и умственных качеств, наделение ими предметов и явлений природы вело сознание человека к иллюзии о «чувственно-сверхчувственных» качествах этих предметов и явлений, благодаря которым они якобы способны изменить свои действия по отношению к человеку подобно тому, как он сам изменяет направленность своих действий по отношению к природе.

Сознанию человека раннеродового общества были свойственны также тотемические представления, состоящие в вере в сверхъестественное родство, фантастические кровные связи данного рода, племени с каким-либо видом животных, растений и даже с отдельными явлениями и предметами природы. Однако для характеристик «чувственно-сверхчувственного» типа сверхъестественного большое значение имеют анимистические представления о душе как носителе жизни. Непосредственным гносеологическим условием возникновения этих представлений стало непонимание человеком раннеродового общества явлений жизнедеятельности и сознания, в том числе таких, как жизнь и смерть, бодрствование и сон, сновидения и обморок, мышление, ощущение и воля. Абстрагируя непосредственную данность этих явлений, абсолютизируя свои впечатления о них, человек принимал их за самую сущность, на которую он переносил жизнедеятельные и психические особенности индивида и коллектива, в результате чего эта сущность представлялась сверхъестественным существом – носителем жизни, двойником человека, его душой. «Уже с того весьма отдаленного времени, – писал Ф. Энгельс, – когда люди, еще не имея никакого понятия о строении своего тела и не умея объяснить сновидений, пришли к тому представлению, что их мышление и ощущения есть деятельность не их тела, а какой-то особой души, обитающей в этом теле и покидающей его при смерти, – уже с этого времени они должны были задумываться об отношении этой души к внешнему миру. Если она в момент смерти отделяется от тела и продолжает жить, то нет никакого повода придумывать для нее еще какую-то особую смерть. Так возникло представление о ее бессмертии...»⁷.

Таким образом, фетишистские, тотемистические, анимистические верования человека раннеродового общества характеризуются общими определяю-

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 282.

щими чертами сверхъестественного. Последнее еще «отягощено» грубой телесностью, неразрывно связано и внутренне присуще ей. Это исторически первый «чувственно-сверхчувственный» тип представлений о сверхъестественном. Сфера влияния сверхъестественного на окружающее была еще ограничена рамками непосредственно-практического отношения человек–силы, господствующие над ним в его повседневной жизнедеятельности. Освоенные же явления природы находились вне их религиозного переосмысления. Влияя на внешнюю природу, сверхъестественное представлялось всё еще во многом зависимым от нее.

Эволюция наиболее ранних религиозных верований, обусловленная развитием хозяйственной деятельности человека и социальной организации, связанная с расширением и обогащением его интеллектуальных способностей, приводила в условиях развитого первобытно-общинного строя к возникновению *демонического типа* представлений о сверхъестественном, выразившихся в вере в духов. Конечно, названные успехи не избавляли человека от гнета стихийных сил природы, не выводили его на путь последовательно правильной ориентации в мире, хотя и расширяли сферу его свободной деятельности. Именно такая противоречивость практического и духовного отношения человека развитого первобытно-общинного строя к природе дает ориентир для понимания дальнейшей эволюции религиозных верований, в частности представлений о сверхъестественном.

Можно указать на следующие важнейшие черты демонического типа представлений о сверхъестественном. Прежде всего, если в наиболее ранних фетишистских, тотемистических и анимистических верованиях сверхъестественное представлялось «чувственно-сверхчувственным», то со временем, в эпоху мезолита и неолита, оно всё более приобретало идеальные черты, его связи с реальными объектами делались всё менее тесными, предмет веры начинал выступать в виде сверхчувственной сущности – духа, или демона. Постепенно действительность окончательно раздваивалась в воображении человека развитого первобытно-общинного строя на два мира – мир видимый, осязаемый, и невидимый, сверхчувственный.

В результате нечеткие представления о «чувственно-сверхчувственных» свойствах фетишей заменялись более определенными представлениями о фетишизированном сверхъестественном как бестелесном, духовном существе, которое свободно витает в пространстве, может вселяться в предмет и оставлять его. Причем эти духи вселяются не только в предметы природы, но и в растения, в животных и людей, а духи последних в свою очередь могут вселяться в неживые предметы. Вообще необходимо отметить, что если раньше человек почитал «чувственно-сверхчувственное», а иногда за его непослушание даже прибегал к розгам, то сверхъестественному в виде духов он всё больше поклонялся.

На стадии древнейших верований, как отмечалось ранее, сверхъестественное родство людей данного рода с тем или иным видом животных и растений не представлялось вне реальных связей между ними и имело достаточно выраженный чувственный характер. В древних верованиях это родство всё больше приобретало черты духовных связей: тотем представлялся не как реально существующее животное или растение, которому внутренне присуще сверхъестественное, а как духовное существо, чувственное лишь своим внешним образом; сверхъестественные родствен-

ные связи человека с тотемами представлялись не прямыми, а опосредованными сверхчувственным родством их с общим для людей, животных и растений духовным родоначальником. Например, индейские народы Северной Америки, в частности манданы и миннитары считали своим тотемом дух хлебных злаков, которого они представляли в виде вечно живущей старухи. Считалось, что этот дух обитает в южных странах, откуда каждой весной посылает своих представителей в виде перелетной водоплавающей птицы. Духу злаков приписывали оплодотворяющее влияние на маис, бобы и другие культуры.

Эволюционировали также анимистические представления о сверхъестественном. Душа, ранее воображаемая индивидуально-конкретной, нераздельной с чувственным (птичка, человечек, тень и т.п.), теперь абстрагировалась в некую самостоятельную сверхчувственную сущность, обитающую вне человеческого тела, вообще вне вещественного объекта. Если раньше переселение душ в неживые предметы, животных или растения исключалось, то в древних верованиях души в виде духов могли свободно переселяться из человека в любую вещь и так же беспрепятственно оставлять ее.

Другой важной чертой демонического типа представлений о сверхъестественном является то, что оно мыслится играющим роль первопричины по отношению к окружающему, определяющим состояние и даже само существование материальных объектов, процессов и явлений. В древних верованиях душа, выступающая в виде духа, не только определяла состояние жизни или смерти тела. Освободившись от грубой телесности, дух превращал животных в людей и наоборот, определял их судьбы, ход природных явлений. В древнейших верованиях душа играла по отношению к телу роль жизненного начала, была зависимой от него, теперь же она как нечто духовное стала не только определять состояние жизни или смерти данного тела, но и жизнедеятельность каждого из его органов. Переселяясь в убитое животное, она не только оживляла его, но и превращала в человека, бесплотная же душа растения или животного также могла вселяться в человека. Дух оказывал определяющее влияние и на предметы неживой природы.

Наконец, важной чертой демонического типа представлений о сверхъестественном является его выход за пределы единичных объектов и расширение сферы его действия. Это явление – фантастическое отражение того факта, что человек развитого первобытно-общинного строя уже значительно расширил практические связи с природой, обогатил новыми связями свои общественные отношения, что благоприятствовало дальнейшему развитию обобщающей и абстрагирующей деятельности его мозга.

Расширение сферы действия сверхъестественного шло в двух направлениях: включения в сферу влияния каждого из духов (демонов, гениев) всё большего круга объектов и областей действительности и наделения каждого из них большим количеством функций. Если раньше, например, тотемный «хозяин» представлялся как родоначальник данного вида животных или растений, а вместе с тем и соответствующего рода (клана), то теперь, по свидетельству В.Г. Богораза, у чукчей «хозяин» стал и распорядителем Солнца, который (и это также показательно) жил уже не на земле, а на небе. Теперь «хозяин» стал распорядителем не только конкретных тотемных

классов, но и целых сфер и миров. По свидетельству Л.Я. Штернберга, у гиляков наряду с представлениями об обычном «хозяине» существовали представления о «хозяине» среднего мира – гор, лесов и диких зверей. Нижний (подземный) мир, как считали многие исторически отставшие народы, был миром, в котором жили покойники, имевшие своего «хозяина»; верхний мир – миром космическим, миром небесных тел и явлений, которые в свою очередь тоже имели «хозяина». Между этими мирами существовала определенная связь, благодаря которой «хозяин» подземного мира постепенно становился одновременно и «хозяином» земли, растений, животных и людей, а поскольку жизнь последних была связана с небесными явлениями (Солнцем, дождем, морозом и т.п.), образ «хозяина» подземного мира постепенно сливался с образом «хозяина» космоса. Возникало представление о территориально-космическом духе, многие черты которого позже влились в образ Бога. Верой в духов закончилась эволюция дотеистических представлений о сверхъестественном.

В литературе представлены разные точки зрения на магию. Часто ее рассматривают лишь как «колдовство, чародейство, волшебство, обряды, призванные сверхъестественным путем воздействовать на мир»⁸, однако при таком понимании магии остаются неясными мотивационный текст колдовских действий и обрядов, содержание того сверхъестественного, через которое человек пытается повлиять на природу.

Для верующего, как известно, действительным является и естественное, и сверхъестественное, поэтому мотивационный текст, логику магических действий верующего можно выразить таким образом: если на реальные предметы и явления можно практически воздействовать в желательном направлении, то с таким же успехом можно воздействовать и на сверхъестественное как на действительно сущее. Конечно, в последнем случае такая практика будет лишь символической, но не для религиозного сознания.

Магия – не просто обрядность, но и не сами по себе представления о сверхъестественном. Ее содержанием является вера в возможность влиять на реально сущее через фетиши, духов путем определенного практически-символического действия. В религии представление о существовании сверхъестественного слито с представлением о возможности магического воздействия на него и через него – на естественное; эти представления в свою очередь выражены в языке религии – ее обрядах, табу, празднествах, ритуальных церемониях и т.п. Магия – это сплав религиозного сознания и действия, проникнутый верой в сверхъестественное и возможность через него оказывать влияние на естественный ход событий.

В раннеродовом обществе с присущими ему представлениями о сверхъестественном как «чувственно-сверхчувственном» магические представления выражались в вере в возможность прямого, контактного влияния на сверхъестественное, а вместе с тем и на тот объект, которому оно свойственно. Например, андаманцы, представлявшие душу в виде крови, в случае болезни прикладывали к телу красную глину в расчете на то, что она придаст душе, а значит и телу, живительные силы.

⁸ Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 322.

Существенно изменились магические верования и действия, когда возник демонический тип представлений о сверхъестественном. При этом объектом колдовства стало не подобие или часть предмета, а символическое изображение духа этого предмета.

Таким образом, возникновение и эволюция идеи сверхъестественного обусловлены не самой придавленностью человека силами природы, а саморазорванностью его деятельности. Саморазорванность состоит в таком противоречивом соотношении несвободной и свободной деятельности, при котором первая еще определяет образ жизни человека, его духовный мир, а вторая уже делает возможной попытку преодоления этого противоречия на путях религиозного практически-духовного освоения природных (а затем и социальных) стихий.

Становящееся сознание формировавшихся людей («первобытное стадо») при всей его ограниченности было наивно-реалистически ориентированным. Это положение не вызывает сомнений. «Человек, – писал В.И. Ленин, – не мог бы биологически приспособиться к среде, если бы его ощущения не давали ему *объективно-правильного* представления о ней»⁹. Наивный реализм первоначальных представлений детерминирован уже тем, что их производство было «непосредственно вплетено в материальную деятельность и материальное общение людей»¹⁰. В таких условиях осознание ближайшей чувственно воспринимаемой среды имело характер восприятия ее как самоочевидной данности, в объяснении которой нет особой необходимости, поэтому исключалась сама постановка наивным реализмом «стадного» сознания вопроса о естественности этой данности. Представление о естественном возникло одновременно и в связи с представлением о сверхъестественном тогда, когда человек практически создал сверхъестественное, неприродное, перейдя от «первобытного стада» к простейшей раннеродовой организации своей жизни, когда на этой основе начали осознаться его родовым сознанием и его связи с природой в качестве опосредованного отношения к ней.

Приведенные сведения о древнейших и древних религиозных верованиях позволяют констатировать, что первоначально в сознании людей представления о сверхъестественном (как «чувственно-сверхчувственном») по сравнению с периодом развитого первобытно-общинного строя занимали более скромное место, что реалистические представления были доминирующими. Исследователи, изучавшие ранние верования (А.Ф. Анисимов, В.Г. Богораз, Л.Г. Морган, Э.Б. Тайлор, Дж. Фрэзер, Л.Г. Штернберг и др.) приводили многочисленные примеры наиболее архаичного фетишизма. Человек наделял «чувственно-сверхчувственными» свойствами только те предметы и явления неосвоенной природы, которые поражали его воображение особенностями своей формы, обстоятельствами, при которых он с ними столкнулся, кажущейся таинственностью некоторых внешних свойств. В то же время человек не находил ничего подобного в остальных предметах.

⁹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 185.

¹⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 24.

На наш взгляд, сознание человека, только вышедшего из «первобытного стада», еще нельзя назвать и мифологическим. «Миф, – писал специалист по античной философии профессор Ф.Х. Кесседи, – сам по себе нерелигиозен». Он не связан с верой в сверхъестественное, хотя его и характеризует фантастическое видение окружающего. А между тем известно, что доминирующей областью сознания человека раннеродового общества были реалистические представления об окружающем. Фантастическое у человека этого общества находилось в другой области – в зарождавшихся религиозных верованиях, но это религиозно-фантастическое не было мифологическим, поскольку в мифе действительное «сливается с фантастическим», а религия «отличает фантастическое от действительного»¹¹.

Мифологическое – явление, по-видимому, более позднее, предполагающее более высокое развитие практики, общественной организации и интеллектуальных способностей человека. Оно, как отмечал К. Маркс, бессознательно-художественным образом «преодолевают, подчиняет и формирует силы природы в воображении»¹² и может становиться религиозным лишь тогда, когда переосмысливается под углом веры в сверхъестественное.

В условиях развитого первобытно-общинного строя сфера действия сверхъестественного была расширена, общественное сознание в целом приобрело мировоззренческое качество, возникли мифологические представления о мире и человеке.

Безусловно, если в сознании человека развитого первобытного общества присутствовали реалистическое и религиозное представления о естественном и сверхъестественном, то нет оснований говорить о мировоззрении этого человека только как о мифологическом, ибо последнее лишь часть целого. Исторически первым типом мировоззрения было не мифологическое и не наивно-реалистическое, а синкретическое мировоззрение человека развитого первобытно-общинного строя, выводящее свои истоки из домировоззренческого синкретизма более раннего периода развития общественного сознания.

Конечно, синкретическое мировоззрение не было чем-то аморфным. Оно представляло полифункциональную совокупность реалистического, религиозного и мифологического элементов. Слагаемые синкретического мировоззрения, каждое – специфически, были включены в единый план практически-духовного освоения мира. Синкретизм первобытного сознания – понятие многоплановое. Синкретическое мировоззрение всеми своими слагаемыми было влито в практически-духовное освоение мира, тогда как более позднее сознание включилось в такое освоение лишь художественными, нравственными и религиозными взглядами.

Теистический тип сверхъестественного

Религиозное сознание, однажды возникнув, большую часть своего эволюционного пути прошло без веры в Бога, но глубокие изменения в жизни общества не могли не найти выражения в его духовном облике, в частности в религиозном

¹¹ Кесседи Ф.Х. От мифа к логосу. М., 1972. С. 51, 52.

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 12. С. 737.

сознании. В религии это нашло выражение в формировании теистического типа сверхъестественного.

Одной из наиболее существенных черт, которыми отличаются образы богов от образов фетишей, тотемов, душ и духов, является их двойственный характер: в фантастических представлениях о сверхъестественном отражаются не только таинственные силы природы, но и стихийные исторические силы. Не вызывает, например, сомнения, что берегини и упыри, почитавшиеся восточными славянами задолго до Крещения Киевской Руси, были образами добрых и злых духов; в них отражались таинственные силы природы, поэтому такие образы всецело относятся к демоническому типу представлений о сверхъестественном. Роженицы, представлявшие матриархальный культ, – образ более архаичный: их функции не выходили за пределы идеи плодovitости-плодородия, поэтому их образы вполне вписывались в представления родоплеменного общества: они не божества, а духи-хозяева.

Род (бог славяно-русской мифологии, родоначальник жизни; дух предков, покровитель семьи, дома) – образ более поздний, в нем явно выражены патриархальные мотивы. Однако образ Рода остается всё еще не совсем ясным: был ли он одним из сложившихся образов политеистических божеств или становящимся образом духа-бога? Предположительно реконструируемые его функции (покровитель не только урожайности и плодovitости скота, но и сельскохозяйственных работ, а также распорядитель небесных сфер, вдувающий жизнь) не исключали ни первого, ни второго. Если же учесть, что почитание Рода предшествовало поклонению Перуну, Дажьбогу, Хорсу и другим политеистическим божествам, то можно предположить, что его образ – это образ духа-бога, ведь формирование теистических образов – не разовый акт, как не разовым, не быстротечным актом была в итоге основа этого процесса – разложение первобытно-общинного строя и возникновение классов. Таким образом, нет ничего удивительного в том, что на пути от веры в духов к вере в богов могли возникать своего рода промежуточные образы духов-богов.

Двойственностью образов богов не исчерпываются, конечно, особенности теистического типа представлений о сверхъестественном. В эпоху, непосредственно предшествовавшую социальной дифференциации общества, иерархии духов еще не было. Так называемые универсальные духи, какими были территориальные «хозяева», существовали наряду со многими другими духами и по сравнению с последними особой роли в жизни человека не играли. Однако с появлением классов возникли представления об иерархии в сфере сверхъестественного, вера в богов высших, могущественнейших, и низших как отражение реально существовавшего в обществе неравенства. Высшие божества стали при этом действительно универсальными в том смысле, что от их воли зависели не только люди, но и низшие боги. У древних греков, например, верховный бог Зевс управлял всеми сферами действительности, другие же божества выполняли его волю, управляя более узкими областями природы и социальной жизни.

Важной особенностью образов богов является приписываемая им религиозной фантазией творительная функция. Если, например, сверхъестественное как «чувственно-сверхчувственное» могло оберегать от заболеваний или вызывать дождь, покровительствовать при охоте или быть носителем жизни, если позже духи

оплодотворяли животных и растения, наносили порчу врагу, были хозяевами гор, лесов, вод и т.п., но не создавали ни вод, ни растений, ни тех или иных явлений окружающего, то боги творили предметы, явления и мир в целом.

Заслуживает внимания и способ, каким сверхъестественное являлось представлялось в демонических и теистических верованиях. В первом случае способ его представления был еще всецело конкретно-чувственным, притом зооморфным. У многих народов, например, дух хлебных злаков приобретал вид волка, зайца, лисы, перепелки, даже козы, коровы. Считалось, что в этом виде дух постоянно присутствовал в посевах и его схватывали, срезая последний сноп. Однако главная линия эволюции представления, явления сверхъестественного теистического – антропоморфизм. Политеистические боги – сверхъестественные существа, которые не только представлялись в образе человека, но и вели жизнь, подобную человеческой, имели человеческие имена. Восточно-славянский Дажьбог, почитавшийся богом Солнца, творцом жизни и богатств на земле, а также судьей над людьми, представлялся живущим в чудесном дворце, восседающим на престоле и через своих сестер, сыновей и специальных судей творящим добро и зло. Антропоморфизация сверхъестественного – не только наделение его внешними чертами человека, но и перенесение на него личностных и социальных качеств последнего.

Теистический тип сверхъестественного формировался и длительное время существовал в виде политеистических верований. Такие верования возможны в условиях политической и экономической раздробленности общества, они известны в многочисленных формах античных и даже современных религий.

Со временем, когда возникли огромные централизованные рабовладельческие империи с деспотической формой правления, политеизм постепенно эволюционировал в монотеизм – веру в единого всемогущего Бога. Прообразом такого Бога была власть монарха – главы империи рабовладельцев, которого считали наместником Бога на земле. Эволюцию политеизма в монотеизм можно наблюдать, в частности, на примере религии Вавилонского царства.

Переход от демонических представлений к теистическим, эволюция последних были детерминированы не только социально, но и гносеологически. С глубокими изменениями в производственной деятельности человека, его социальной организации связано дальнейшее развитие его интеллекта, в частности мышления и фантазии. Постепенно возникла возможность охватить единым взглядом не сравнительно узкий мир родоплеменных отношений, а весь мир социальной и природной действительности, противостоявший завершавшемуся выделению из нее личности. Стало возможно также перейти от вопроса о том, откуда пришли люди, к вопросу, как они произошли, и не только они, но и окружающий их мир, к вопросу о сущности этого мира как социума, природного поля их деятельности и космоса.

Мифологическое видение мира оказывалось всё более несостоятельным перед этими вопросами. Наивно-реалистические представления обогащались новыми сведениями, готовящими почву для античной натурфилософии. Однако при отсутствии научного понимания явлений природы и общества, в условиях подавленности человека их стихиями отмеченная возможность (и потребность) реализовалась во многом фантастическим образом. Она реализовалась в виде эволюции веры

в духов, а затем и политеистических богов, которые «в ходе дальнейшего развития религии принимали всё более и более облик внемировых сил, пока в результате процесса абстрагирования... совершенно естественного развития, в головах людей не возникло, наконец, из многих более или менее ограниченных и ограничивающих друг друга богов представление о едином, исключительном Боге монотеистических религий»¹³.

Развитие абстрагирования и воображения в условиях отчуждения деятельности человека, саморазорванности его бытия сказалось на форме религиозного отражения, на самом способе представления сверхъестественного, без чего, т.е. без такого представления, религия вообще не может существовать как иллюзорное практически-духовное освоение мира. Гносеологически общая направленность эволюции сверхъестественного как особого рода превращенной формы состояла в постепенном испарении ее содержательных определений и приобретении ею самостоятельных сущностных значений. В теистическом, особенно монотеистическом, сознании превращенная форма становилась собственным содержанием идеи сверхъестественного, идеально творящей реальное содержание из самой себя. В сверхъестественном идеальном, каковым и является монотеистическое божество, возможности эволюции формы религиозного отражения оказывались исчерпанными. Уместно будет также отметить, что идея абсолютного, абстрактного сверхъестественного, достигшая предела в монотеизме, эволюцией своей превращенной формы во многом обязана вульгарной античной философии и теологии. Лишь спустя многие столетия она в трансформированном виде вошла в обыденное сознание массы верующих.

Что же касается способа представления сверхъестественного идеального, то таковым осталось олицетворение его. «Специфическая и неотъемлемая идея религии – идея Бога – всегда *олицетворяется, гипостазировается*, представляется как субъект... В религии Бог – всегда существо, но это существо – *особого рода*, религиозная фантазия может описывать его как в конкретно-чувственных формах, так и в абстрактных понятиях»¹⁴, – писал Е.К. Дулуман. При этом в способе представления сверхъестественного идеального, в отличие от его более ранних типов, преобладают внутренние, сущностные черты человека над его внешними признаками.

Представляется, в частности, что изучение эволюции теистического типа сверхъестественного в современных условиях может быть связано с анализом феномена богословского и стихийного панентеизма, представляющего мир пребывающим в Боге и Бога – проявляющимся в мире. В целом же с исследованием эволюции идеи сверхъестественного, ее коллизий в современных условиях теснейшим образом связано прогнозирование тенденций, характеризующих нынешние верования и индивидуальную религиозность.

© Лобовик Б.А., 2010

¹³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 282–283.

¹⁴ Дулуман Е.К. Релігія як соціально-історичний феномен. С. 82.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА В КИЕВСКОЙ РУСИ В СВЕТЕ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ДАННЫХ*

Вопрос о проникновении и распространении христианства в Киевской Руси привлекал и привлекает внимание многих специалистов. Интерес исследователей к мировым религиям в эпоху Средневековья объясняется их ролью в жизни общества того времени. Христианство, в частности, стало типичной формой феодальной идеологии европейских средневековых государств постепенно, после 800-летнего периода борьбы с дохристианскими верованиями за господствующее положение в разных уголках континента. В VI–VIII вв. оно распространилось или было введено у западных готов, в Кордове, у франков, на современных территориях Англии и Саксонии; в IX–X вв. – в Великой Моравии, Болгарии, Киевской Руси, Польше, Чехии, Венгрии; в XI–XIII вв. – в Дании, Норвегии, Швеции, Пруссии, Восточной Прибалтике и др., что было следствием неравномерности исторического развития различных государств и сопротивления новому вероучению со стороны широких народных масс.

При рассмотрении вопроса о введении христианства в Киевской Руси исследователи используют в основном данные письменных источников. Однако необходимо иметь в виду, что известия древнерусских летописей, а также сведения иных литературных памятников в Средние века в большинстве случаев выходили из-под пера церковников и часто были весьма субъективными и тенденциозными. Не улучшали их и последующие изменения, которые предпринимались по различным, вполне земным причинам: требования князя, изменение политической ориентации и т.п. Кроме того, по разным причинам к нам просто не дошли или дошли фрагментарно многие документы, поэтому отдельные исторические вопросы исследователям приходится представлять в какой-то степени умозрительно, что приводит иногда к противоречивым суждениям.

В качестве примеров можно привести некоторые факты таких противоречивых суждений: о том, кто из князей крестился при патриархе Фотии; о наличии в Повести временных лет по крайней мере трех версий крещения киевского князя

* Публикуется в новой редакции по: *Артеменко И.И., Моця А.П.* Распространение христианства в Киевской Руси в современных археологических данных // Актуальные проблемы атеистической контрпропаганды: сб. мат-лов / под ред. Л.М. Кравчука, А.С. Онищенко. К., 1985. С. 125–138.

Владимира Святославовича; о годе крещения упомянутого князя и введения христианства в Киевской Руси (хронологический разнбой по последнему вопросу сейчас достигает 4-летнего периода: от 987 до 990 г.).

Некритическое отношение к письменным источникам в некоторых случаях приводило к искаженным историческим выводам. Так, в работах дореволюционного времени христианству иногда приписывали роль первопричины в процессе перехода славян от первобытно-общинного к классовому обществу, предполагали его самостоятельное активное проникновение в идеологию народных масс. Конечно, этот тезис не соответствует действительности. Как отмечал Ф. Энгельс в работе «Из истории первобытной семьи», «...подобное воззрение, по которому религия имеет значение решающего рычага мировой истории, сводится, в конечном счете, к чистейшему мистицизму»¹.

В работах современных ученых установлено, что переход к новой религии был продиктован политическими соображениями формировавшегося класса феодалов. Отмечая положительные и отрицательные последствия введения христианства в Киевской Руси, разные исследователи расходятся лишь во мнениях об акцентах на социальные, а также политические аспекты. При этом необходимо только уточнить, что речь может идти не о мнимой прогрессивности религий в целом, а только о религиозной идеологии, которая составляет ее часть и может сыграть объективно прогрессивную роль в определенных исторических условиях. Под религиозной оболочкой идеологических систем может происходить разрушение каких-то идеологических иллюзий, накопление моментов истины, смена мировоззренческих ориентаций и т.п. Если же рассматривать религию в целом, то она, будучи верой в сверхъестественное, никогда не играла и не может играть в принципе позитивной роли в историческом процессе².

Для дальнейшего углубленного анализа актуального вопроса древнерусской истории – введения христианства в Киевской Руси – представляется весьма перспективным комплексное использование письменных, этнографических, а также археологических источников. Среди последних можно выделить храмовые постройки, некоторые категории предметов и погребальные памятники, представляющие собой вещественное выражение взаимосвязанного с идеологическими воззрениями ритуала. Всесторонний анализ археологического материала позволяет конкретнее и полнее осветить процесс распространения новой религии, борьбу старого и нового в мировоззрении народных масс, проверить некоторые сведения других источников.

Крещение Руси при киевском князе Владимире Святославовиче, как отмечал российский историк академик М.Н. Тихомиров, в сущности означало лишь официальное введение новой веры. Этому событию предшествовал длительный период проникновения и распространения христианства, поскольку «...распространение

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 217.

² См.: Муравьев Ю.А. Религия: вера, иллюзия, знание // Советская этнография. 1980. № 4. С. 86.

религиозных воззрений является процессом гораздо более длительным, чем признание той или иной религии официальным вероисповеданием»³.

Начало проникновения христианских идей в славянскую среду на территории Восточной Европы некоторые археологи, правда, гипотетически относят к периоду существования черняховской культуры во второй четверти I тыс. н.э.⁴ На наш взгляд, в настоящее время еще нет достаточных фактов для подтверждения такого мнения. Более убедительно выглядит другая точка зрения, высказанная В.В. Седовым, который провел обширные изыскания по всему ареалу распространения упомянутой культуры. Автор справедливо отмечал, что в случае распространения христианства среди определенных групп населения наиболее заметные симптомы этого процесса должны прослеживаться, согласно сведениям древних авторов, в Подунавье и Причерноморье. В действительности же наблюдается обратная картина: труположений с ориентировкой на запад (что по мнению сторонников гипотезы о влиянии христианства на носителей черняховской культуры является главным аргументом в их пользу) в этих районах почти нет, а их концентрация прослеживается вдали от упомянутых мест⁵. Нет и никаких сведений о распространении новой религии в восточнославянской среде в третьей четверти I тыс. н.э.

Ситуация изменилась в конце I тыс., в период окончательного разложения первобытно-общинного строя и формирования классового общества у восточных славян. Письменные источники упоминают о крещении русов в 860 г., принятии христианства княгиней Ольгой, существовании церкви св. Ильи в Киеве и т.д. Некоторые восточнославянские племена: поляне, волыняне – начали применять ямный, подкурганый обряд захоронения умерших, который является одним из основных требований христианской религии и который, как показал российский археолог и историк, академик Б.А. Рыбаков в своей работе «Древности Чернигова», в дальнейшем, после официального введения Православия в Киевской Руси, распространился в других восточнославянских районах. Кроме того, в погребениях уже иногда встречаются крестовидные подвески, бывшие символами новой веры и одновременно украшениями. Однако в целом на Руси продолжали господствовать старые верования, о чем говорят многочисленные исследованные капища, изображения языческих божеств, многие детали погребальной обрядности. Археологические свидетельства подтверждаются также текстами договоров 911 и 944 гг. между молодым восточнославянским государством и Византийской империей, в которых противопоставляются русины и христиане.

В последнем десятилетии X в. Православная Церковь, превратившись в часть государственного аппарата, стала получать реальную (а если этого требовала необходимость, то и военную) помощь со стороны княжеской администрации. В историческом периоде с конца X в. и до нашествия орд Батыя в начале XIII в. исследо-

³ Тихомиров М.Н. Древняя Русь. М., 1975. С. 262.

⁴ Симонович Э.А. Магия и обряд погребения в черняховскую эпоху // Советская археология. 1963. № 1. С. 59–60.

⁵ Седов В.В. Ранний период славянского этногенеза // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976. С. 103.

ватели выделяют два этапа церковной истории: конец X – вторая половина XI в., когда основным источником доходов Церкви была десятина, и рубеж XI–XII – начало XIII вв., когда формировалась земельная собственность Церкви и она начала выступать как полноправный член феодального общества⁶. С момента принятия христианства и до 40-х гг. XIII в. на Руси было учреждено 16 епархий. Страна покрывалась густой сетью приходов и монастырей (полагают, что было построено около десять тысяч церквей)⁷. Огромный аппарат чиновников Церкви оказывал постоянное давление на широкие массы народа. Археология позволяет уточнить многие детали процесса распространения христианства в Киевской Руси.

Одной из основных категорий археологических памятников, позволяющих проводить исследования в этом направлении, являются комплексы древнерусской церковной архитектуры, которых только на территории Южной Руси насчитывается 69⁸, что составляет 42% всех изученных памятников древнерусского культового зодчества. Незначительное (по сравнению с приведенной цифрой 10 000) число открытых и исследованных комплексов объясняется сегодняшней степенью изученности, а также тем, что большинство деревянных храмов, характерных для архитектуры Киевской Руси, не сохранились, от них во многих местах обнаружены только детали убранства (хоросы, подсвечники, арки и т.п.). Однако даже такая сравнительно небольшая выборка монументальных сооружений позволяет проследить тенденцию распространения религии классового общества в Киевской Руси.

Почти половина всех исследованных на территории Южной Руси церквей находится в Киеве – столице Древнерусского государства на всем протяжении его существования, который был и его церковным центром. Необходимо отметить и то, что количество построек конца X–XI вв. почти равно известным на сегодня в Киеве храмовым сооружениям XII–XIII вв. Этот факт, несомненно, указывает на постоянное и всестороннее давление (в том числе и через архитектуру) государства и Церкви на идеологические воззрения жителей «матери городов русских», начиная непосредственно со времени введения христианства. Такая же закономерность прослеживается и в Переяславе Русском (сейчас г. Переяслав-Хмельницкий), хотя и в более скромных размерах.

Ситуация меняется в более отдаленных от Киева районах: в Чернигово-Северской, в частности в Чернигове, Галицкой землях. На Волыни, например, известен только один храм XI в., все остальные хорошо датированные комплексы (всего 22) относятся к XII–XIII вв. Конечно, это можно объяснить спецификой периода феодальной раздробленности, когда местные княжества во всем пытались противопоставить себя бывшей столице но по-видимому, этот факт также свиде-

⁶ Шапов Я.Н. Церковь в системе государственной власти Древней Руси // Новосельцев А.П. и др. Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965. С. 252–279.

⁷ Толочко П.П. Киев и Киевская земля в эпоху феодальной раздробленности XII–XIII веков. К., 1980. С. 199.

⁸ Археология СССР: свод археологических источников. Вып. Е1–47 (Раннопрт П.А. Русская архитектура X–XIII вв.). М.: Наука, 1982. С. 136.

тельствует о расширении, укреплении позиций Церкви в то время в более отдаленных от Среднего Поднепровья районах Южной Руси.

Согласно сообщениям письменных источников, после введения христианства в Киевской Руси началось повсеместное уничтожение капищ и требищ. Часть их удалось изучить археологически. Вместе с тем археологические материалы позволяют считать, что не все языческие святилища постигла эта участь. Так, привлекает к себе внимание курганный могильник у села Ушивка, что в 40 км от летописного Новгорода-Северского. На некрополе обнаружен ряд богатых захоронений, совершенных после введения христианства. В окрестностях некрополя нет ни одного укрепленного пункта, жители которого (среди них были бы и представители класса имущих) могли бы хоронить своих близких с надлежащим почетом и богатством. Вблизи, на берегу р. Ласки, выявлены только два небольших сельских поселения.

Эту загадку в какой-то степени поясняет расположение упомянутого памятника: поселение и могильник находятся вблизи места, где подземная река вырывается на поверхность и, образуя красивую, окруженную деревьями небольшую заводь, вливается в р. Ласку. На этом месте долгое время стояла церковь. Сопоставляя эти данные с сообщением летописей о том, что «...приказал Владимир строить церкви и ставить их по тем местам, где прежде стояли кумиры», можно с большой долей вероятности предполагать, что в XI–XII вв., как и в более раннее время (здесь же найдены следы поселения третьей четверти I тыс.н.э.), славяне почитали этот прекрасный уголок природы, что, по выражению исследователя славянской мифологии Е.В. Аничкова, является одной из форм религиозного сознания. К этому святилищу могли приходить и паломники из более отдаленных мест, в том числе богатые люди. Такой пункт вызывал и оживленную торговлю украшениями, нехарактерными для сельской местности. Некоторые из них впоследствии попали в упомянутые захоронения.

О распространении христианской религии свидетельствуют также находки образков круглой и прямоугольной формы (на юге Киевской Руси наиболее часто встречаются изображения Пресвятой Богородицы, св. Георгия Победоносца, св. Николая Чудотворца), а также значительного числа нательных крестов, многие из которых (в первую очередь украшенные знаменитыми эмалями) были и художественными произведениями.

Однако наряду с ними в слоях X–XIII вв., а также в закрытых комплексах по всей территории Киевской Руси известны многочисленные находки амулетов-оберегов, связанных с дохристианскими верованиями восточных славян. Среди них можно выделить группы круглых подвесок с различным орнаментом – символами Солнца, привесками-лунницами, в которых нашло отражение древнее почитание Луны⁹, кабаньи и медвежьи клыки, выполнявшие роль оберегов от сглаза, глиняные писанки, олицетворявшие собой очистительные, возрождающие силы. Реже встречаются амулеты-топорики, шумящие подвески, ключики небольших размеров. Первые

⁹ Даркевич В.П. Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // Советская археология. 1960. № 4. С. 60–61.

обычно связывают с культом Перуна; смысл шумящих оберегов состоял в том, чтобы отгонять злых духов не только с помощью составлявших их частей, но и звуком; третьи объясняют как символы богатства и сохранности. Встречаются и другие категории оберегов.

Интересно распределение некоторых групп амулетов и христианских символов на юге Киевской Руси: если звездные обереги концентрируются больше в закрытых комплексах на территории Днепровского Левобережья, то на правом берегу чаще встречаются символы Перуна. Вероятно, это связано с популярностью разных божеств в отдельных регионах восточнославянского мира в I тыс.н.э., что нашло отражение и в материалах последующих столетий. В то же время символы христианской религии в основном присутствуют в объектах и слоях Киева и его окружи, откуда распространялась государственная религия, а также в крупных городских центрах – опорных пунктах новой веры.

Часто различные амулеты встречаются вместе (поклонение нескольким божествам одновременно вообще характерно для дохристианского мировоззрения). Особенно интересно то, что иногда языческие обереги и христианские символы находят в составе одних ожерелий, да еще и вместе с другими различными украшениями (село Гочево Беловского района Курской области, село Ницаха Тростянецкого района Сумской области и др.). Кроме того, слияние языческого и христианского элементов отчетливо прослеживается в многочисленных круглых подвесках (символ Солнца), внутри которых изображен крест, а также в таких амулетах, как выявленный на территории удельного города Вщиж* кабаньих клык с заклинательной надписью «...Г[оспод]и помози рабу своему Фоме». Ярким примером религиозного синкретизма являются также медальоны-змеевики, на одной стороне которых изображены христианские святые, а на другой – окутанная змеями голова.

Однако не только амулеты указывают на жизнеспособность старых верований в христианскую эпоху. Об этом свидетельствуют многие произведения прикладного искусства, которые, особенно женские украшения, были буквально заполнены языческой символикой¹⁰. Примером могут служить двустворчатые серебряные браслеты-наручни и знаменитые колты с эмалью. Первыми стягивали длинные и широкие рукава (одежду с такими рукавами женщины надевали перед игрищами), но во время танцев их снимали. Вторые были фрагментами женского головного убора. На браслетах часто изображали танцующих женщин, скоморохов, гусяров – всех тех, кого осуждала Церковь. А колты нередко украшали изображениями птиц сиринов, древами жизни.

Несли дохристианскую символику не только парадные уборы представителей богатых прослоек древнерусского общества, но и многие бытовые вещи. Так, у Софийского собора в Киеве было найдено шиферное пряслице XII в. с надписью «Потворина» (или «Потвориня»). По мнению Б.А. Рыбакова, это пряслице

* В XI–XIII вв. – древнерусский город на правом берегу Десны, ныне село Жуковского района Брянской области. Упоминается в летописи под 1142 г. В середине XII в. удельный город князя Святослава Владимировича.

¹⁰ Рыбаков Б.А. Русское прикладное искусство X–XIII вв. Л., 1971. С. 147.

принадлежало «потвори творившей», т.е. женщине, которая через два столетия после принятия христианства в Киевской Руси занималась в ее церковной столице чародейством.

После введения христианской религии произошли изменения и в погребальном ритуале – обряде, традиции которого формировались под воздействием идеологических представлений¹¹. В первую очередь Церковь старалась окончательно искоренить обряд трупосожжения, применявшийся восточными славянами вплоть до последних столетий I тыс. н.э. В IX–X вв. под воздействием различных факторов (социально-экономического развития общества, изменения идеологических воззрений и т.д.) произошел переход к трупоположению под курганной насыпью на уровне древнего горизонта. Характерной чертой старых верований было и присутствие в погребении сопровождающего инвентаря: бытовых вещей (ножей, кресал, оселков), украшений (колец, браслетов, серег), стрawnиц (глиняных сосудов) с погребальной пищей или частей жертвенных животных, оружия. Все перечисленные элементы обрядности церковники пытались искоренить, взамен навязывая христианские нормы захоронения: погребение в земле, в грунтовой могиле, без какого-либо инвентаря. Однако с самого начала введения христианства в Киевской Руси византийский обряд захоронения, несомненно под влиянием восточнославянского этноса, был принципиально изменен: славяне погребали умерших раз и навсегда, тогда как в Греции кости через определенное время перезахороняли в особых помещениях – усыпальницах или кимиториях.

Российский историк, академик Б.Д. Греков писал: «Христианство на Руси, заимствованное от греков и в то же время не отмежеванное полностью от Запада, оказалось в конечном счете не византийским и не римским, а русским»¹². В подтверждение этого тезиса достаточно, помимо рассматриваемых археологических материалов, привести несколько строк из послания краковского епископа Матвея французскому средневековому мистика, аббату Бернару Клервоскому (1091–1153), датированного XII в.: «Не желает упомянутый народ (русские. – *Авт.*) ни с греческой, ни с латинской Церковью быть единообразным, но, отличный от той и от другой, таинства ни одной из них не разделяет»¹³.

Специфику верований восточных славян в первые века II тыс. н.э. необходимо связывать в первую очередь со значительными пережитками в идеологических воззрениях масс древних, дохристианских традиций. Ярким примером такого религиозного синкретизма были многочисленные погребения под курганными насыпями (дань дохристианской религии), но в подкурганной яме, что соответствовало требованиям новой веры. Помимо такого типа погребений в XI–XIII вв. известны и подкурганные погребения на уровне древнего горизонта, в основе своей вполне дохристианские, а также бескурганные грунтовые могилы, т.е. христианские¹⁴. Хо-

¹¹ Массон В.М. Экономика и социальный строй древних обществ. Л., 1976. С. 147.

¹² Греков Б.Д. Крещение Руси // Религия и церковь в истории России. М., 1975. С. 37.

¹³ Щавелева Н.И. Послание епископа Краковского Матвея Бернару Клервоскому об «обращении русских» // Древнейшие государства на территории СССР. М., 1976. С. 115.

рошо датированные погребальные комплексы до середины XIII в. позволяют проследить хронологически и территориально многие детали процесса распространения христианства в Киевской Руси.

Подкурганные ямные захоронения X–XI вв., появившиеся в основном вскоре после введения христианства в Киевской Руси, указывают на успехи новой религии на Киевщине (что имело и более ранние предпосылки), в окрестностях Чернигова и Переяслава, а также в отдельных районах Волыни и Курского Посеймья, что было связано с особым вниманием к этим территориям со стороны государства. Слабо была затронута христианизацией в то время территория древлян (Восточная Волынь), где в подавляющем большинстве датированных комплексов зафиксирован дохристианский обряд труположения на уровне древнего горизонта. Аналогичная ситуация наблюдается в междуречье Десны и Сейма, где проживала восточная группа летописного племени северян. Такая же картина прослеживается и в более позднее время: в комплексах, датированных XI–XIII вв., на Киевщине, Черниговщине, Переяславщине в большинстве захоронений отмечен ямный обряд, а население древлянской земли и восточные северяне часто еще продолжали погребать умерших по старым (дохристианским) канонам.

Дохристианский обряд в какой-то степени продолжал бытовать на древлянской территории даже на последнем этапе существования Древнерусского государства. Интересно, что он зафиксирован в одном из курганов у Коростеня – древней столицы древлянского племенного княжества. На остальных курганных некрополях в датированных комплексах отмечен только ямный обряд погребения.

В целом можно считать, что новая религия в древнерусское время имела большие успехи на Киевщине и в округе других крупных городских центров Киевской Руси. Наличие дохристианского обряда ингумации на уровне древнего горизонта в южных районах Киевской Руси, возможно, нужно связывать с переселенцами на юг Руси из других, более северных территорий, присутствие которых было необходимо в первую очередь для пополнения человеческих ресурсов в связи с постоянной конфронтацией с враждебно настроенными кочевыми ордами.

Кроме того, необходимо помнить, что в классовом обществе культура любого этноса не является однородной, она представлена разными субкультурами, носители которых занимают различное положение в данном этносоциальном организме и могут по-разному относиться к восприятию внешних импульсов¹⁴, в данном случае – новой религии, которая к тому же навязывалась им силой. Таким образом, вполне правомерно предполагать, что какая-то часть населения (особенно рядового), в первую очередь в отдаленных от городских центров районах, придерживалась дохристианских традиций и в погребальном ритуале, что было зафиксировано при археологических исследованиях. Особенно в этом отношении выделяются территории

¹⁴ Здесь не рассматриваются бескурганные захоронения Галицкой земли, где вообще не практиковался подкурганный обряд погребения на протяжении I – начала II тыс. н. э. Выявление критериев христианской религии в погребальном обряде этой территории – одна из ближайших задач археологии.

¹⁴ Арутюнов С.А. Процессы и закономерности вхождения инноваций в культуру этноса // Советская этнография. 1982. № 1. С. 14.

древлян (Восточная Волынь) и восточных северян (междуречье рек Десны и Сейма), где догмы старых верований в идеологии народных масс сохранялись дольше всего.

Однако и та часть населения, которая всё больше склонялась к соблюдению правил новой веры, в большинстве своем продолжала возводить над могилами курганы, что было явным признаком древних родоплеменных дохристианских народных обычаев. Помимо упомянутого кургана XII–XIII вв. у г. Коростеня известны несколько датированных захоронений того времени на могильниках Южной Руси (Студеница, Буки, Переяслав-Хмельницкий, Ницаха и др.). В одном кургане в селе Липовое был выявлен фрагмент гончарного сосуда, характерного только для первых десятилетий XIII в., т.е. можно утверждать, что древние дохристианские обычаи в погребальном ритуале (а значит, в определенной степени и в идеологических воззрениях в целом) сохранялись на протяжении всего древнерусского периода.

Кроме того, явный обряд захоронения выполняли во многих случаях неохотно и в какой-то степени чисто символически (вероятно, только чтобы выполнить требования священника). Это выражалось в погребении умерших в ямах глубиной всего 10–20 см, которые зафиксированы во многих курганах на некрополях Киевской Руси.

В то же время в городах христианский православный обряд, несомненно при постоянном контроле Церкви и властей, насаждался более успешно. Захоронения в каменных саркофагах, склепах, аркосолиях, под полами многих храмов, в грунтовых могилах подтверждают это. Необходимо только учитывать, что все перечисленные захоронения являются в первую очередь погребениями господствовавших слоев древнерусского общества (князей, феодалов), которые, движимые меркантильными интересами, активно переходили в новую религию.

В настоящее время известны датированные концом X – началом XIII в. комплексы на бескурганных некрополях, часть которых, бесспорно, была сельскими кладбищами. В связи с этим можно считать, что каноны православной христианской религии в древнерусское время все же выполняла и часть трудящегося сельского населения. При этом, конечно, нельзя говорить о легкой победе новых идей в мировоззрении хотя бы какой-то части народных масс. Правильнее будет связывать принятие христианских доктрин частью трудового народа с усилением феодальной эксплуатации.

На Руси, как и в других средневековых государствах, христианство считало одной из главных задач смягчение противоречий антагонистических классов. Оно обещало кару угнетателям, но в потустороннем мире. Такие идеи, конечно, могли найти религиозный отклик в сознании отдельных групп простого люда, не видевшего выхода из сложившегося тяжелого положения, и привести их к выполнению всех правил новой религии (в том числе в погребальном ритуале).

В отдельных грунтовых захоронениях сельских и городских некрополей XI–XIII вв. помимо украшений обнаружены глиняные горшки, орудия труда и т.п. Жители этих населенных пунктов, вероятно повинувшись требованиям Церкви и властей или по своей воле, не насыпали курганов, но сознательно продолжали класть в могилы инвентарь по дохристианскому обычаю, и в этом случае виден наглядный пример религиозного синкретизма.

Приведенные сведения археологических источников позволяют дополнить информацию о процессе распространения христианских догм в идеологических воззрениях населения Киевской Руси. В первую очередь нужно отметить, что распространение христианства у восточных славян было процессом медленным, неодновременным и диалектически противоречивым. Как отмечал Б.А. Рыбаков, «в мировоззрении русских людей, даже спустя два столетия после крещения, языческое, по-видимому, не только уживалось с христианским, но и в значительной степени преобладало»¹⁵. Введение христианства в Киевской Руси стало не переломным моментом, а лишь одним из этапов длительного процесса смены одной (дохристианской) религии другой (христианской по православному обряду). Религия первобытно-общинного строя не была уничтожена одним повелением князя после введения христианства, хотя публично низвергались языческие кумиры и церковники заявляли о победе «истинной» веры.

Необходимо отметить и тот факт, что с конца X в., когда государство активно начало насаждать новые христианские верования, будущее было за религией классового общества. Первыми вместе с князем христианство приняли представители феодальной верхушки. Среди широких масс простого народа новые догмы не получили активной всеобщей поддержки, не оказали подавляющего воздействия на мировоззрение. На протяжении всей древнерусской истории (что в какой-то мере следует из проанализированных археологических комплексов и отдельных находок) требования церковников до конца не выполнялись (особенно сельским населением – основной прослойкой феодального общества), а иногда и просто игнорировались.

Киевская Русь в этом отношении не была единственным примером влияния старых дохристианских идей и воззрений на мировосприятие средневекового человека. Так Ф. Энгельс отмечал, что даже в IX в. на Пелопоннесе крестьяне приносили жертвы Зевсу¹⁶.

Народные массы продолжали соблюдать определенные дохристианские обряды, и ортодоксальное Православие оказалось не в состоянии полностью искоренить их. Оно вынуждено было приспособливаться к древним родоплеменным дохристианским обычаям. Новая религия восточных славян в начале II тыс. н.э. по сути представляла собой синкретизм двух религий – дохристианской и православной христианской.

Анализ более поздних материалов и свидетельств указывает на то, что пережитки дохристианских верований имели место и в последующие века, т.е. борьба между двумя религиозными мировоззрениями, начавшаяся на заре восточнославянской государственности, продолжалась и позднее, на рубеже XIX–XX вв.

© Артеменко И.И., 2010

© Моця А.П., 2010

¹⁵ Рыбаков Б.А. Христиане или язычники? // Наука и религия. 1966. № 2. С. 49.

¹⁶ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 311.

БОГОСЛОВСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ВВЕДЕНИЯ ХРИСТИАНСТВА В КИЕВСКОЙ РУСИ*

Введение христианства на Руси сыграло, несомненно, важную роль для судьбы русского Православия. В широком историческом плане переход от язычества к христианству соответствовал прогрессивному процессу перехода от заката первобытно-общинного строя, родоплеменных отношений к становлению феодализма. Утверждение христианства в Киевской Руси было идейным отражением государственного становления из разрозненного союза славянских племен, поклонявшихся разным языческим богам. Вскрывая социальную природу монотеизма, Ф. Энгельс писал: «Единый Бог никогда не мог бы появиться без *единого царя...*»¹.

В религиозной литературе, в выступлениях церковных деятелей дата введения христианства на Руси получила тенденциозную, далекую от истины интерпретацию, возвеличивающую роль Церкви. Патриарх Русской Православной Церкви Пимен, например, отмечал это событие как праздник начала русской литературы и культуры. В эмигрантском журнале «Русское возрождение» часто утверждалось, что Крещение Руси положило начало русской государственности. Церковные апологеты пытаются приписать все заслуги в развитии российской культуры благотворному влиянию христианства, выдавая введение в Киевской Руси христианства за начало культурной истории нашей страны. В таком одностороннем освещении введение на Руси новой религии выступает как одно из христианских чудес, когда свет учения Христова озарил будто бы прозябающие в невежестве языческие и варварские народы Древней Руси.

О положительных аспектах введения христианства на Руси можно говорить постольку, поскольку допустимо отмечать прогрессивность феодального строя по сравнению с первобытно-общинным, т.е. в конкретно-исторических рамках. Однако роль христианства на Руси столь же негативна, сколь вообще реакционна роль религии в жизни общества.

С позиций научного атеизма неоправданны попытки приписать введению христианства исключительно позитивное значение. Это событие, подчеркиваем,

* Публикуется в новой редакции по: Глушак А.С. Критика религиозных интерпретаций введения христианства на Руси // Вопросы атеизма. Вып. 22. К., 1986. С. 10–17.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 27. С. 56.

следует рассматривать как вторичное явление, ставшее идеологическим отражением процесса становления феодальной государственности на Руси. Развитие литературы, искусства, культуры вообще, как и внедрение нового христианского мировоззрения, – надстроечные явления, ставшие возможными благодаря достигнутому к X в. уровню развития национальной культуры, возникновению могущественного государства – Киевской Руси. Именно к этому веку относится кульминация расцвета Древнерусского государства, которое в тот период было одним из сильнейших государств своего времени.

Дохристианская культура Руси: устное народное творчество, нравственные идеалы, скульптура и архитектура – отражала развитие самобытного, богатого мировосприятия. Язычество как продукт народного творчества того времени было близко к природе, отражало ощущение человеком себя на огромных пространствах родной земли, хорошо сохраняло практические достижения народа, требовало от человека большой активности. Российский историк искусства, проф. М.В. Алпатов отмечал, что в древнейших памятниках Руси «проявилась та близость наших предков к живой природе, которую им позднее приходилось отстаивать в напряженной борьбе с феодально-церковным мировоззрением». Молодой Белинский писал: «Какая глубина мысли, какая поэзия в русском выражении “мать сырая земля”!» М.В. Алпатов писал: «Радостное ощущение близости человека к земле как источнику всей жизни составляет основное содержание древнейшего искусства славян»². Языческое мировоззрение питало древнюю поэзию. И как ни истребляла Православная Церковь истинно самобытное, выросшее на местной почве языческое мировоззрение, именно оно наполнило и Слово о полку Игореве, и само христианство. «Христианство было своеобразно усвоено русскими, – писал академик Б.Д. Греков, – как и всё, что так или иначе попадало извне к русскому народу. Способность русского народа творить свою собственную культуру и претворять взятое у других народов обнаруживается на примере судьбы христианской религии на Руси»³. Христианство на Руси, «заимствованное от греков и в то же время не отмежеванное полностью от Запада, оказалось в конечном счете не византийским и не римским, а русским»⁴.

Введение христианства прервало самобытный ход развития славянской культуры. Оно принесло с собой не только более развитую, но и более мистифицированную систему восприятия действительности, нравственных и эстетических ценностей. В известной степени ослабив зависимость человека от страха перед силами природы, оно культивировало новую форму первобытных воззрений, на долгие века закрепило идею потустороннего мира, божественного происхождения власти и провиденциализма, т.е. представление о том, что всеми судьбами людей управляет Божественная воля.

² Алпатов М.В. Всеобщая история искусств. Т. 3. М., 1955. С. 33.

³ Греков Б.Д. Киевская Русь. М., 1953. С. 396.

⁴ Там же. С. 392.

Какую культуру принесло греческое православие? Эту культуру А.И. Герцен саркастически назвал «бездонным стоячим болотом», в котором исчезли следы Древнего мира, ведь Византия того периода – это империя времен упадка. «В чем видно благотворное влияние восточной церкви?» – задавался вопросом А.И. Герцен. И отвечал: «Восточная церковь проникла в Россию в цветущую, светлую киевскую эпоху, при великом князе Владимире. Она привела Россию к печальным и гнусным временам... Она благословила и утвердила все меры, принятые против свободы народа. Она обучила царей византийскому деспотизму, она предписала народу слепое повиновение, даже когда его прикрепляли к земле и сгибали под ярмо рабства»⁵.

Расцвет литературы, живописи и архитектуры, начавшийся в Киевской Руси с X в., нельзя объяснять только приобщением к культурным богатствам Византии. Корень этого явления следует искать на местной почве, в расцвете Киевского государства.

Погребенные христианством культуры Древнего Рима и Древней Греции были возрождены лишь в XIV–XV вв. Не столь богатая, но самобытная дохристианская культура Киевской Руси еще молчит: очень мало известно не только об истоках культурной жизни нашего народа, но и о самой истории введения христианства на Руси, поскольку долгие века господства христианской Церкви сделали свое дело. Превратное мировоззрение превратно отражало жизнь, извращая суть происходивших явлений, конкретных исторических событий, представляя их в выгодном для Церкви и эксплуататорского класса свете. Христианская идеология насаждала извращенное представление об истории развития российского общества. Однако в непримиримой борьбе рождались шедевры российской культуры, пробивал себе дорогу свет истинного знания.

Церковная литература со многими подробностями описывает историю введения христианства в Киевской Руси. Обычно этому описанию предшествует легенда об испытании вер киевским князем Владимиром, выбиравшим для своего государства новую религию. Сам рассказ о крещении связывается с походом князя Владимира в 988 г. на Корсунь (так русские летописцы называли Херсонес Таврический – византийский форпост на Крымском полуострове). Корсунь был взят, и в качестве выкупа Владимир пожелал взять в жены сестру византийских императоров Василия и Константина – Анну. Императоры потребовали крещения Владимира, поскольку «не пристало христианам выдавать жен за язычников». Далее следует рассказ о прибытии Анны в Корсунь, о глазной болезни князя и чудесном его исцелении вследствие крещения в храме св. Василия, о венчании и возвращении князя в Киев с царицей, Анастасом Корсунянином, священниками корсунскими с мощами свв. Климента и Фива. На горе, насыпанной при осаде Корсуни, Владимир поставил церковь в честь крещения. Корсунь был возвращен Византии.

⁵ Герцен А.И. О развитии революционных идей в России // А.И. Герцен об атеизме, религии и церкви. М., 1976. С. 121.

По возвращении из Корсуня, повествует летописный источник, велел Владимир низвергнуть языческие идолы, которым поклонялись киевляне. Двенадцати мужам было приказано бить жезлами Перуна, а затем сбросить его в Днепр и следить до порогов, чтобы его не прибило к берегу. Далее рассказывается, что созвал Владимир людей на берег Днепра, и попы совершили крещение киевлян. Долгие века этот рассказ о крещении Владимира, изложенный в Повести временных лет, не подвергался сомнению. Только исследования второй половины XIX в., в частности К.Н. Бестужева-Рюмина, Е.Е. Голубинского, А.А. Шахматова, показали компилятивный характер рассказа о крещении Владимира и Киевской Руси, сравнительную достоверность корсунской версии крещения Владимира.

Сам летописец свой рассказ о крещении в Корсуне завершает словами: «Не знающие же истины говорят, что крестился Владимир в Киеве, иные же говорят – в Васильеве, а другие и по-иному скажут»⁶. Можно предположить, что, рассказывая корсунскую легенду, летописец знал иные версии крещения Владимира. Насколько сообщения «Повести временных лет» соответствуют действительному ходу событий, трудно судить, но некоторую ясность позволяет внести сравнительный анализ дошедших до нас источников, в частности византийских и арабских. Ни арабские, ни византийские источники не сообщают о крещении Владимира в Херсонесе, хотя о крещении как условии женитьбы на Анне сообщает арабский хронист конца X – начала XI в. Яхья Антиохийский, выражающий, по мнению исследователей, византийский взгляд на это событие. Об этом же свидетельствуют багдадский астроном второй половины XII – начала XIII в. Ибн аль-Асир (Асир) и арабский историк второй половины XIII в. Ибн аль-Макин. Существует мнение, что византийские источники умышленно замалчивают вопросы, связанные с крещением Владимира и введением христианства на Руси, поскольку для византийской гордости было унизительно сообщать об уступках Руси.

Поводом усомниться в правильности изложения описываемого события в Повести временных лет послужили такие древние источники, как «Слово о Законе и Благодати и похвала кагану нашему Владимиру», приписываемое митрополиту Киевскому Иллариону (между 1037 и 1050 гг.), «Память и похвала Владимиру» Мниха Якова (конец XI в.), «Сказание о Борисе и Глебе» Нестора (80-е гг. XI в.). В частности, в «Памяти и похвале Владимиру» Мниха Якова говорится: «По святем же крещении поживе блаженный князь Володимер 28 лет. На другое лето по крещении к порогам ходи, на третье Корсунь город взя». Эти памятники относят крещение Владимира к 987 г. († 1015 г.).

Отражая, казалось бы, события всего лишь столетней продолжительности, летописные сообщения скупо обставлены конкретными фактами, не отражают конкретно-историческую обстановку, причины введения христианства. В частности, говорится, что на Владимира произвели большое впечатление рассказы о греческом благочестии, поражающих воображение богослужениях, церквях, наполненных народом, и «разгорашеся Святым Духом сердце его, хотя святого крещения».

⁶ Повесть временных лет // Начало русской литературы (XI – начало XII века). М., 1978. С. 127.

Среди причин введения христианства указывается на крещение княгини Ольги. Эта версия более близка к церковно-литературной традиции. Главное внимание в ней уделяется крещению Владимира благодаря внутреннему чудесному озарению, божественному прозрению и перерождению его в результате крещения. Следовательно, кроме древности, указанная версия не обладает видимыми достоинствами.

По мнению исследователей данной проблемы Е.Е. Голубинского, А.А. Шахматова, О.М. Рапова, более древней и, следовательно, более достоверной является версия крещения Владимира в Киеве или Васильеве. Впоследствии корсунская легенда почти полностью вытеснила более древнюю в силу красочности и подробности изложения материала. Именно эта легенда и легла в основу изложения введения на Руси христианства в Повести временных лет. Наличие различных версий крещения Владимира и введения христианства в Киевской Руси, несомненно, отражает не просто стремление занимательно, с описанием чудес и драматических эпизодов изложить событие – видимо, в этом нашли свое проявление противоречивый характер введения христианства в Киевской Руси, наличие различных социальных интересов, острой идейно-политической борьбы, сопутствующей процессу христианизации.

Древние киевские источники, описывающие корсунскую легенду, сообщают множество подробностей, полны противоречий. Именно эта противоречивость проливает некоторый свет на проблему. В частности, в древнейших вариантах жития Владимира («Житие Владимира особого состава») роль Анастаса выполняет варяг по имени Ждъберн. Это и многое другое, в частности встречающиеся греческие слова, дало основание предположить, что корсунская легенда появилась не ранее 70-х гг. XI в. среди клириков Десятинной церкви в Киеве, видным деятелем которой был Анастас.

Какую же цель преследовали составители корсунской легенды? Стремление связать крещение Владимира с Корсунем отражало желание служителей Десятинной церкви (бывших в основном выходцами из Корсуна), прославляя корсунскую святыню, возвеличить значение Десятинной церкви. Этот факт, несомненно, отражает борьбу между различными направлениями в русской Церкви уже в XI в.

Проследив истоки появления корсунской легенды, российский филолог, академик А.А. Шахматов (1864–1920) выявил следующие причины ее возникновения: «Конец XI в. ознаменовался особенным течением в области просветительской. Течение это, по происхождению своему тенденциозное, выразилось в настойчивом проведении той мысли, что русская Церковь связана с греческою не только внешним иерархическим подчинением, но и внутреннею жизнью, которая отражала благодатное действие Провидения, укреплявшего духовное родство греческой земли с русскою»⁷. Вкладом в это движение со стороны корсунского духовенства Десятинной церкви было сказание о крещении Владимира в Корсуне. Анализу проблемы большое внимание уделил историк, проф. А.Г. Кузьмин, который до-

⁷ Шахматов А.А. Корсунская легенда о крещении Владимира. СПб., 1906. С. 74.

казывал, что корсунская легенда носила не византийскую, а прокорсунскую направленность⁸.

Исследователи давно предложили компромиссное решение: Владимир был крещен до взятия Херсонеса; массовое крещение началось, когда, взяв Корсунь, Владимир вывез корсунских священнослужителей. Даты, указанные в Повести временных лет, также постоянно оспариваются. Обычно крещение Владимира в Киеве или Васильеве приурочивалось к 986–987 гг., взятие Корсуни – к 988–989 гг. Интересную догадку высказал и обосновал проф. О.М. Рапов. Согласно его подсчетам, Владимир крестился в 988 г., а взял Корсунь в 989–990 гг. Крещение киевлян, по его мнению, произошло 1 августа 990 г.⁹

Русская Православная Церковь на основании того сомнительного факта, что Владимир крестился в Херсонесе, объявила последний «колыбелью христианства на Руси». Уделяя большое внимание Крыму, в частности Херсонесу, как месту происшествия многих исторических событий, Православная Церковь стремилась сделать Крым российским Афоном, поскольку «здесь есть всё, что возбуждает богомыслие». Херсонесу же отводилось второе после Византии место в истории введения христианства на территории Киевской Руси.

Археологические раскопки, уже более 150 лет проводящиеся в районе древнего Херсонеса, подтвердили некоторые детали рассказа о взятии Владимиром Корсуни, однако прямого утверждения факта крещения Владимира в Херсонесе не найдено.

Особое внимание поиску места крещения Владимира уделялось, когда по высочайшему повелению Александра II в 1852 г. было решено построить храм в честь святого князя Владимира. Интересные данные сообщал В.Л. Емельянов в специально посвященной этому вопросу статье. Свой рассказ о раскопках в Херсонесе автор начал знаменательными словами: «Вопрос о месте крещения здесь Владимира святого является вопросом жизни для этого города. Если будет научно установлено, что здесь принял крещение русский князь, то мертвый город будет жить в памяти народной, если же нет, то закончатся раскопки»¹⁰. Выражая церковную точку зрения на будущность Херсонеса, автор считал, что сам по себе факт крещения Владимира знаменательнее и существеннее многовековой истории развития этого, по выражению М. Горького, «цветка эллинской культуры».

В связи с решением построить в Херсонесе храм св. Владимира были предприняты серьезные изыскания в поисках места крещения Владимира. Однако неопровержимых доказательств не нашли. В частности, архитектор будущего храма проф. Гримм, производя раскопки, обнаружил на центральной площади три фундамента древних храмов, «но ни в одном из них не было указаний на крещение». «Игумен монастыря Евгений, однако, решил остановиться на развалинах крестообразного

⁸ Кузьмин А.Г. Принятие христианства на Руси // Вопросы научного атеизма. Вып. 25. М., 1980. С. 7–35.

⁹ Рапов О.М. О дате принятия христианства князем Владимиром и киевлянами // Вопросы истории. 1984. № 6. С. 45.

¹⁰ Емельянов В.Л. Поиски места крещения св. князя Владимира в Херсонесе (Корсунь) // Третий областной историко-археологический съезд (Владимир, 20–26 июня 1896 г.). Владимир, 1909. С. 1.

храма, открытого прежде других. Основанием для него было высказанное предположение, что пред солеей находится купель»¹¹. На плане раскопок ни исследователем Дюбуа, ни проф. Гриммом не обозначено никакой купели, где якобы могло совершиться крещение, «и только рукою одного тогдашнего игумена Евгения (также подписавшего план) прибавлен квадрат и написано несмело слово “водоем”. По малом времени этот якобы “водоем” стали принимать за купель, в которой крестился Владимир. И так не обоснованное ни на чем предположение было принято. Никто не знал, почему думают, что в этом храме крестился Владимир»¹².

Несмотря на то что достоверно не удалось установить, где получил крещение Владимир, на месте крестообразного храма в 1861 г. был заложен храм святого равноапостольного князя Владимира. Этому событию уделялось большое внимание, при закладке храма лично присутствовали царь Александр II и императрица Мария Александровна. Из Малой церкви Зимнего дворца была пожалована часть мощей князя Владимира.

Рассмотренные конкретные примеры истории вопроса о введении христианства на Руси свидетельствуют о том, что Церковь не только не заинтересована в развитии культуры того или иного народа, но всячески стремится тенденциозно интерпретировать его историю. Преимущество отдается не исторической правде, а вымышленной корсунской легенде или мифическому образу апостола Андрея Первозванного, благовествовавшего в I в., непонятно только среди кого, если еще IX век Православная Церковь считает временем варварства и невежества. В церковной литературе с момента ее появления предпочтение отдается не фактам, а измышлениям о чудесном озарении Божьей благодатью князя Владимира.

© Глушак А.С., 2010

¹¹ Там же. С. 8.

¹² Там же.

ЦЕРКОВЬ И НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА РУССКОГО ЦАРИЗМА*

Подлинный гуманизм отношений между нациями и народностями в СССР, их дружба и сотрудничество особенно ярко видны на фоне национального неравенства и угнетения, разгула великодержавного шовинизма и буржуазного национализма, отсутствия не только подлинной свободы совести, но даже свободы вероисповедания в условиях царского самодержавия.

В дореволюционной России национальный состав населения отличался значительной пестротой, национальный вопрос – необычайной остротой и сложностью. В результате объединения княжеств вокруг Москвы, а также присоединения к России новых территорий централизованное Русское государство на протяжении всей своей истории развивалось как многонациональное. В предреволюционной России переплетались различные экономические уклады – от капиталистического до замкнутого натурального хозяйства. Наряду с районами с высоким уровнем социально-экономического и культурного развития в ней были, как писал В.И. Ленин, необъятные пространства, где господствовали «патриархальщина, полудикость и самая настоящая дикость»¹. Большинство нерусских народов не имели ни своей промышленности, ни государственности, ни даже письменности.

Одни социально-этнические общности (русские, украинцы, белорусы, народы Прибалтики, Закавказья, а также некоторые народы Поволжья) в процессе развития капитализма сложились в нации, другие находились на разных стадиях феодального и даже родоплеменного строя, а следовательно, на уровне донациональных форм этнических образований.

Неодинаковые темпы социально-экономического развития народов существенным образом сказывались не только на уровне их национального и культурного развития, но и на характере отношений между собой. Положение многих наций и народностей в дореволюционной России было таким, что ее вполне обоснованно называли «тюрьмой народов». Все национальности, кроме славянского населения, причислялись правительством к инородцам. Характеризуя положение наций и на-

* Публикуется в новой редакции по: *Шуба А.В., Ефремов Ю.М.* Церковь и национальная политика русского царизма // Вопросы атеизма. Вып. 22. К., 1986. С. 45–50.

¹ *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 43. С. 228.

родностей в России, В.И. Ленин писал: «Россия – государство с единым национальным центром, великорусским. Великороссы занимают гигантскую сплошную территорию... Особенность этого национального государства, во-первых, та, что “инородцы” (составляющие в целом большинство населения – 57%) населяют как раз окраины; во-вторых, та, что угнетение этих инородцев гораздо сильнее, чем в соседних государствах»². Социально-экономическое, политическое, юридическое неравенство наций и народностей между собой, разгул идеологии великодержавного шовинизма и местного национализма вызывали у народов, входивших в состав России, ненависть и вражду друг к другу.

Национальный вопрос в Российской империи был тесно связан с религиозной обстановкой, поскольку дореволюционная Россия была не только полиэтнической, неоднородной в национальном отношении страной, но и поликонфессиональной, многорелигиозной державой, поэтому недоверие одних народов царской России к другим, взаимная обособленность, враждебность усиливались также принадлежностью их к разным религиям. Различия в верованиях при наличии национального неравенства с неизбежностью вели к межконфессиональной нетерпимости и конфликтам на религиозной почве. Несмотря на то что национальный вопрос и межконфессиональные связи были в конечном итоге обусловлены характером общественно-экономического строя, религиозные верования, в свою очередь, накладывали отпечаток на отношения между народами, особенно на межнациональные связи, влияли на состояние отношений между последователями различных религий. Усиление вражды между народами в условиях дореволюционной России с неизбежностью приводило к углублению религиозной и религиозно-национальной розни.

Национальная и религиозная принадлежность существенно влияла не только на отношения между людьми, но и на гражданские права народов России. Главенствующей нацией в дореволюционный период были русские (42,7%)³; первой и господствующей религией – Православие. Православие было наиболее многочисленным религиозным течением. По данным переписи населения 1897 г., православные верующие составляли 69,35% всех верующих⁴. Находясь под влиянием Церкви, отождествляя национальную и религиозную принадлежность, православные верующие нередко переносили характер межконфессиональных отношений на отношения национальные, и наоборот. Они смотрели на национальный вопрос сквозь призму религиозной нетерпимости. В лице иноверцев православные видели инородцев, а к инородцам относились с такой же неприязнью, как к иноверцам. Тем самым православие всемерно ограничивало контакты русских людей с представителями других наций и народностей. В России, например, запрещались браки православных верующих с последователями нехристианских религий. Смешанные

² Там же. Т. 25. С. 271.

³ Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 года: общий свод по империи. Т. 2. СПб., 1905. С. 2, 19.

⁴ Там же. С. XV.

браки с инославными христианами допускались лишь при условии, что дети, родившиеся в таком браке, будут воспитываться в духе православия.

Различие в вероисповеданиях, а также отождествление этнических и религиозных признаков значительно увеличивали глубокую пропасть в отношениях между народами Российской империи. Полиэтничность и поликонфессиональность, а также тесное их переплетение вели к тому, что дореволюционная Россия представляла собой туго затянутый узел конфессионально-этнических противоречий. Развитие этнических процессов и эволюция религий динамизировали связь национальных и конфессиональных факторов, что усложняло как национальный вопрос, так и религиозную обстановку.

Национальная политика царизма велась в экономических и политических интересах великорусской буржуазии и помещиков. Она была направлена на угнетение нерусского населения, лишение его национальной самостоятельности, разжигание вражды между народами. Значительную роль в осуществлении национальной программы самодержавия отводило Православной Церкви. Будучи частью самодержавного аппарата Российской империи, она была тесно связана с самодержавием и эксплуататорскими классами. Поддерживая внешнюю и внутреннюю политику царизма, Русская Православная Церковь выступала, по словам В.Г. Белинского, «поборницей неравенства, лстецом власти и гонительницей братства между людьми»⁵. Идеологи Церкви постоянно искали аргументы для обоснования правильности политики государственной власти во всех вопросах, в том числе в области национальных отношений. Они обожествляли самодержавие, рассматривая его как богоданную форму государственной власти.

Исходя из признания тождества религиозного и национального, а также истинности и абсолютности Православия, Церковь поддерживала великодержавный шовинизм, идею превосходства русского народа над другими народами, была идейным выразителем национальной политики царизма. Столицу Российского государства, как писал Ф. Энгельс, «всякий русский крестьянин считает истинным центром своей религии и своей нации»⁶. Идея российской национальной исключительности получала в православном богословии религиозное обоснование, порождая сознание верующих одновременно национальной и конфессиональной неприязнь «иностранцам» и «иноверцам».

Православная Церковь, включаясь в проведение национальной политики царизма, использовала ее как средство расширения своего влияния на другие народы. Она была призвана осуществлять духовное порабощение народов, входивших в состав империи. На нее возлагалась миссия проповеди христианства «во свидетельство всем народам» (Мк. 13: 10), насаждения православной религии среди иноверцев.

Христианизация была одним из неотъемлемых элементов русификации населения присоединенных к России территорий. Цель православного миссионер-

⁵ Белинский В.Г. Письмо к Н.В. Гоголю // Белинский В.Г. Избран. филос. соч. Т. 2. М., 1948. С. 515.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 8. С. 56.

ства в нероссийской среде состояла в том, чтобы помочь правительству поставить эти народы не только в социально-экономическую, политическую, национальную, но и в духовную зависимость от России. В.Д. Бонч-Бруевич писал: «Подведение всех иноверцев к знаменателям “русская народность” и “православие” – вот задача, осуществить которую неуклонно стремятся хранители заветов российского самодержавия»⁷.

С включением в состав Российской империи целых народов, групп народов и отдельных лиц в дореволюционной России происходил процесс этнической ассимиляции. Принудительная ассимиляция выражалась в форме насаждения православия в различной этнической и конфессиональной среде. Исходя из того что с помощью религии можно «соединить разрозненные и враждебные друг другу племена в один народ»⁸, православные миссионеры вели активную деятельность по внедрению христианской религии в сознание и быт нероссийских народностей.

Православная Церковь, являясь союзником самодержавия, выступала идеологическим средством в руках колонизаторов, оказывала неоценимую помощь царскому правительству в закабалении трудящихся нероссийских народностей, преследовании иноверцев, подавлении свободы вероисповедания и в обращении в христианство. Следуя библейскому требованию «идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» (Мф. 28: 19), православные священники и миссионеры шли вслед, а нередко и впереди светских завоевателей.

В то время когда богословы и околоцерковные круги всеми мерами старались доказать, что Православие якобы свойственно самому духу российской нации, является религией русского народа, на практике это положение повсеместно нарушалось – в Православие обращалось множество нероссийских народов. Национальная принадлежность не была препятствием для миссионерской деятельности. Правда, по мнению царского правительства, официальных государственных лиц и богословов, обращенные в Православие становились не только членами Церкви, но и россиянами. Недаром им давались российские имена и фамилии взамен прежних.

При переходе в Православие обряды прежних религий признавались недействительными. Так, если супруги вместе обращались в православную религию, то над ними одновременно с обрядом крещения совершалось и таинство бракосочетания по православному обряду. Обращенные в Православие получали при крещении определенные льготы, всю полноту гражданских прав, равные возможности при поступлении на работу, в учебные заведения и т.д. Таким образом, крещение иноверцев выступало фактически средством их русификации.

Иноверцев и инородцев православное духовенство было обязано убеждать как в истинности Православия, так и в превосходстве русского национального быта, чтобы сделать их тем самым россиянами не только по вере, но и по национальности.

⁷ Бонч-Бруевич В.Д. Силы российского клерикализма // Бонч-Бруевич В.Д. Избран. атеистические произведения. М., 1973. С. 82.

⁸ Рудаков А. История Христианской Православной Церкви. СПб., 1913. С. 62.

Православная миссионерская деятельность велась не столько в интересах Церкви, сколько в экономических интересах российской буржуазии. Она была неотделима от национальной политики царизма.

Самодержавие и Церковь использовали различные способы и средства насаждения православной религии среди нероссийского населения – от материальной заинтересованности, расширения гражданских прав и предоставления некоторых привилегий до обмана, запугивания, подкупа, штрафа, грубого нажима. В отношении вероисповеданий развитых в экономическом плане народов царское правительство и Православная Церковь применяли более тонкие методы христианизации. Что же касается слаборазвитых народов, их религиозных верований, то у них в насаждении Православия царили насилие и произвол.

Со стороны правительства большое внимание уделялось миссионерской деятельности Церкви. Внедрением христианской религии в сознание нероссийских народов занимались отдельные православные священники, целые общества, духовные миссии, монастыри, конфессиональные школы. На Кавказе действовало Общество распространения православия, в Поволжье – Братство св. Гурия. Христианизация, имея много общих черт в разных зонах, происходила своеобразно. Особым объектом православного миссионерства была Сибирь, на которую имели виды и мусульманские организации. В Сибири были созданы Тобольская, Алтайская, Иркутская, Забайкальская, Амурская православные миссии. Существовали специальные миссионерские издания Русской Православной Церкви («Миссионерское обозрение» и «Православный благовестник»), при Синоде РПЦ был учрежден специальный миссионерский совет. Христианизация народов России, которую по преимуществу осуществляли насильственно, воспринималась крайне враждебно.

Царское правительство и Церковь травили людей, которые не принадлежали к господствовавшей православной религии. Суровое обращение с последователями других религий в значительной мере способствовало закреплению их религиозных взглядов, зачастую доводя их до фанатизма. Нередко Православная Церковь встречала и вынуждена была подавлять отчаянное и упорное сопротивление местного населения, которое проявлялось в религиозной форме в виде борьбы за родную веру и значительно затрудняло миссионерскую деятельность. Враждебное отношение российского населения к политике христианизации, дискриминации местной культуры и языка, подавлению свободы вероисповедания, к православным миссионерам, вызванное насилием над его религиозными воззрениями, нередко распространялось на весь российский народ, вызывая при этом не только конфессиональную, но и национальную нетерпимость. Церковь усиливала и закрепляла это недоверие и вражду. При царизме национальный гнет, как говорил В.И. Ленин, «неслыханный по своей жестокости и нелепости, скапливал в неполноправных народностях сильнейшую ненависть к монархам. Нечего удивляться, что эта ненависть к тем, которые запрещали даже употребление родного языка и обрекали на безграмотность массы народа, переносилась на всех великороссов»⁹.

⁹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 35. С. 115.

Исходя из того что полицейская строгость в насаждении новой религии не всегда давала желаемые результаты, российское самодержавие и Церковь начали использовать в качестве проповедников православия не россиян, а специально обученных священников из представителей местных народностей. Подготовка этих священников к миссионерской деятельности велась на их родном языке. Использование местного духовенства и родного языка в пропаганде православной религии должно было направить иноверцев по христианскому пути.

Взяв курс на максимальное использование этнических особенностей в насаждении Православия, миссионеры создавали школы для ведения христианско-просветительной работы среди детей. «Инородческая семья, – писал миссионер Н.И. Ильминский, – не представляет никаких условий к христианскому воспитанию... Эту воспитательную миссию по отношению к иноверцам должна принять на себя школа, построенная на особых началах, применительно к иноверцам»¹⁰.

В миссионерских школах из числа детей местных народов велась подготовка кадров для будущей православно-миссионерской деятельности. Вся система обучения сводилась преимущественно к изучению церковной истории, Закона Божьего, православных молитв. Школы были не столько местом получения образования, сколько средством насаждения православия и духовного порабощения представителей инославных исповеданий.

Практикуя новые способы, формы и методы миссионерской деятельности, Православие стремилось, с одной стороны, усилить ее эффективность, а с другой – ослабить ненависть угнетенных народов к правительству и самодержавно-помещичьему строю в целом.

Изучение положения наций и народностей, религиозной обстановки в дореволюционной России, процесса христианизации показывает, что в многонациональном и многоконфессиональном государстве, каким была Россия, господствовавшей религией всегда была религия господствовавшей нации. Неодинаковое правовое положение религиозных организаций в дореволюционной России было в значительной мере связано с наличием национального неравенства. Неравноправные религии в стране существовали потому, что существовали неравноправные нации и народности. Засилье русского православия в духовной жизни дореволюционной России, его господство над другими религиями были следствием экономического и национального господства российской правящей верхушки над народами, которые исповедовали эти религии. Участие Православной Церкви в проведении в жизнь политики господствовавшей нации, в угнетении народов России не было ее собственно религиозной функцией, а лишь одной из форм ее служения самодержавию и распространения своего влияния вширь.

© Шуба А.В., 2010

© Ефремов Ю.М., 2010

¹⁰ Ильминский Н.И. Избранные места из педагогических сочинений. Казань, 1882. С. 46.

СОЮЗ ЦЕРКВИ И САМОДЕРЖАВИЯ В БОРЬБЕ ПРОТИВ СВОБОДОМЫСЛИЯ*

Богословы Русской Православной Церкви пытаются пересмотреть историю православия в нашей стране, показать его якобы прогрессивную роль в становлении государственности, развитии духовной культуры. Однако даже те действия Церкви, ее отдельных руководителей, которые имели относительно прогрессивное значение в начальный период ее существования, можно расценить как весьма скромные по сравнению с последующими веками, когда религия играла реакционную роль в жизни общества и государства.

У истоков пролетарского движения К. Маркс и Ф. Энгельс выдвинули задачу освобождения трудящихся не только от экономического, но и от духовного гнета, в частности от религии, которая уводит трудящихся от действительной борьбы за революционное преобразование общества, пытается примирить их с эксплуататорами. Примером тому была в свое время и Россия, где царизм всячески поддерживал Церковь, а она освящала именем Бога антагонистический строй. В царской России религиозный гнет принял особенно тяжелые формы: Православная Церковь, располагая огромными идеологическими средствами, представляла собой мощную реакционную силу, извращавшую совесть человека, закреплявшую духовное рабство и тем самым оберегавшую интересы господствовавших классов. Будучи государственной, Церковь была слугой Российского государства, служила всеми силами власти, окружала ее ореолом Божиего благословения, возвеличивала каждый ее шаг, покрывала своим авторитетом каждое ее деяние.

Обер-прокурор Святейшего Синода К. Победоносцев так определил идеальные отношения между официальной Церковью и государством: «Государство, тем сильнее, чем явственнее в нем обозначается представительство духовное. Только под этим условием поддерживаются и утверждаются в среде народной уважение к закону и доверие к государственной власти. Государство признает *одно* вероисповедание из числа всех истинным вероучением и *одну* Церковь исключительно поддерживает и покровительствует, к предосуждению всех остальных Церквей

* Публикуется в новой редакции по: *Огневая Е.В.* Союз Церкви и самодержавия в борьбе против свободомыслия // Вопросы атеизма. Вып. 22. К., 1986. С. 24–31.

и вероисповеданий»¹. Этот «идеал», осуществленный в самодержавной России, обязывал человека мыслить и действовать так, как это было угодно господствовавшей Церкви. Религия становилась обязательным нравственным долгом людей. Правоспособность, нравственность и даже право на существование человека полностью зависели от его принадлежности к религии. Проявление религиозных убеждений, отличных от официального культа, ставило человека вне закона. То, что считалось преступлением против религии, рассматривалось государством как политическое преступление со всеми вытекавшими последствиями для гражданских и имущественных прав человека.

Классики марксизма-ленинизма, разрабатывая теорию взаимоотношения государства и Церкви, считали, что не должно быть религий господствующих и второстепенных или запрещенных законом: государственная власть не должна себя связывать ни с какой религией, для нее все вероучения должны быть равны. В самом деле, разве мог быть справедливым порядок, при котором в России люди, исповедовавшие Католицизм, Иудаизм, Мусульманство, Протестантизм, а также неверующие должны были содержать Православное духовенство? Ведь Синод получал средства на свое содержание из казны, которая пополнялась за счет налогов и податей, уплачиваемых всем населением независимо от религиозных убеждений!

Жестоко преследовались любые замечания в адрес Православной Церкви и ее обрядов. Все «изобличенные в так называемом кощунстве, то есть язвительных насмешках, доказывающих явное неуважение к правилам или обрядам Церкви Православной, или вообще христианству», подвергались аресту и тюремному заключению. Статья 437 Таможенного устава обязывала уничтожать «предметы со священными изображениями, имеющими характер неуважения к святыне, богохуления или кощунства», передавать в ближайшие к таможене храмы «предметы религиозного почитания христиан»². Царские законы довели над совестью человека, преследовали его за неверие, распространение свободомыслия и атеизма, несоблюдение религиозных обрядов. Уложение о наказаниях уголовных и исправительных в качестве санкции за «отвлечение через подговоры, обольщения и иными средствами кого-либо от христианской веры» устанавливало каторгу на срок до 10 лет, за распространение «ересей и расколов» предусматривало ссылку на поселение и лишение всех прав состояния. Православная Церковь, охраняя интересы господствовавших классов, владела огромными богатствами, а царизм в свою очередь защищал интересы Православия и преследовал людей за непочтение к государственной религии. В статье 173 Свода законов Российской империи было записано: «Кто в публичном месте, при собрании более-менее многочисленном, откажется с намерением хулить христианскую веру или Православную Церковь, или глумиться над Священным писанием или святыми таинствами, тот подлежит лишению всех прав состояния и ссылке на каторжные работы от 6 до 8 лет»³.

¹ Цит. по: *Лукин Н.* Революция и Церковь. М., 1924. С. 8.

² Свод законов Российской империи. Т. 6. СПб., 1910. С. 206.

³ Там же. Т. 14. СПб., 1885. С. 176.

Набожность, строгое соблюдение религиозных праздников и обрядов предписывались всем гражданам царской России, что свидетельствует о вмешательстве государства и Церкви в частную жизнь человека, подавлении свободы совести. Даже не будучи верующим, человек должен был венчаться в Церкви, крестить своих детей, ибо это была единственная форма официальной регистрации брака и новорожденных. Браки между людьми разных вероисповеданий считались незаконными, а дети, рожденные от этих браков, ущемлялись в гражданских правах.

Православная Церковь, исполняя ряд государственных функций, имела определенные привилегии, автономное управление; и хотя царизм признавал и поддерживал другие религиозные организации (католиков, лютеран, реформатов, мусульман, иудеев), последователи терпимых вероисповеданий всячески дискриминировались: ограничивались в правах при занятии государственных должностей, поступлении в высшие учебные заведения, проживании в определенной местности. Закон предусматривал, что переходу из любой веры в православную «никто ни под каким видом» не должен препятствовать. Деятельность баптистов, меннонитов и некоторых других протестантских течений царское правительство разрешало, но не поддерживало, всячески преследовало и ограничивало их в правах; деятельность скопцов, хлыстов, молокан, беспоповцев, оппозиционно настроенных по отношению к Православию, запрещалась. В.И. Ленин, изобличая отношение Церкви и царизма к гражданам неправославного вероисповедания, отмечал: «Только в России да в Турции из европейских государств остались еще позорные законы против раскольников, сектантов, евреев. Эти законы прямо запрещают известную веру, либо запрещают распространять ее, либо лишают людей известной веры некоторых прав. Все эти законы – самые несправедливые, самые насильственные, самые позорные»⁴.

Жестоко преследуя прогрессивно-демократические движения и иноверцев, царское самодержавие одновременно всесторонне поддерживало национальное духовенство, предоставляя привилегии муллам, раввинам, ксендзам, а те в свою очередь держали верующих в покорности к царю, помещикам и капиталистам. Государство, таким образом, вмешивалось в различные дела веры, а Церковь, получив от государства некоторые привилегии, стала послушным орудием для достижения политических целей. Православие получило ранг государственной религии, и постановления, касавшиеся вопросов веры, приобрели силу государственных законов, поэтому ересь, расколы, свободомыслие расценивались как государственные преступления. Смертная казнь в течение многих веков была обыкновенным наказанием за ересь.

Одним из первых мучеников за свободу мыслей можно считать Мартина – сына армянского священника, который написал книгу, содержащую отрицание человеческой природы Христа. Сначала он был осужден Собором в Киеве, трое-

⁴ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 7. С. 172.

кратно проклят и отправлен в Константинополь, а после долгих увещаний со стороны Патриарха сожжен в 1157 г.⁵

Естественно, действия Мартина, равно как и других вольнодумцев в России, несмотря на свою ограниченность и непоследовательность, встречали решительный отпор со стороны самодержавия и Православия. Провозглашение права на свободное, критическое изучение религии, некоторого ограничения функций Церкви в обществе, ее невмешательства в вопросы исследования окружающей среды, свободомыслие, облеченное в разные исторические формы: скептицизм, антиклерикализм, деизм, пантеизм – стало выражением оппозиции духовной диктатуре Церкви со стороны социальных слоев. Составлявшие социальную базу свободомыслия крестьяне и городские слои по-своему критиковали религию, господствовавшую во всех сферах общественного сознания. Их свободомыслие было не системой взглядов, а совокупностью отдельных идей, подрывавших основы религиозных убеждений и опиравшихся на антиклерикальные и антирелигиозные настроения. Они проявлялись в быту, устном народном творчестве, светской литературе, философии и др.

Под флагом свободомыслия происходили и народные движения, идейные требования которых, не выходя за рамки религии, всё же противоречили канонам господствовавшей Церкви. Идеи, развитые в ересь стригольников, иконоборцев и др., содержали требования гражданского равенства, носили антиклерикальный характер, гневно обличали политику Церкви, аморальный образ жизни духовенства, способствовали формированию мнения о необходимости замены идеологии, оправдывавшей несправедливый общественно-политический строй. В еретических учениях стригольников (XIII–XIV вв.) отрицались Таинства, церковная иерархия, догматы о воскресении из мертвых и загробной жизни. Иконоборцы отвергали догмат триединства Бога и священность икон, выступали за предоставление равенства народам и верам, отвергали аскетизм и монашество. Свое развитие эти поучения получили во взглядах Феодосия Косого, Матвея Башкина и др.

Воспроизводя идеи первоначального христианства и полностью отражая определенный уровень развития общества, его специфические условия, ереси были формой борьбы угнетенных против эксплуататоров, способствовали развитию демократических тенденций средневековой культуры, расчищали пути для свободомыслия.

В дальнейшем антицерковные течения слились со старообрядчеством и сектами, которые вплоть до XX в. в какой-то мере отражали в религиозной форме протест мелкобуржуазных масс против господствовавшей Церкви и существовавшего государственного строя. В царской России старообрядцы и сектанты были ограничены в гражданских правах, в праве проживания и свободной перемене места жительства, занятии определенных должностей. Их монастыри, скиты и молельни опечатывались. Собиравшихся на молитву выслеживали и ловили, заключали в тюрьмы или направляли в ссылку. Правительство, подстрекаемое духовенством, прибегало к переписи всех раскольников, заставляло их платить двойные подати,

⁵ Руднев Н. Рассуждение о ересь и расколах, бывших в Русской Церкви со времен Владимира Великого до Иоанна Грозного. М., 1839. С. 71.

а также подать за ношение бороды, надевать особые платья, на которые пришивались знаки, отличавшие старообрядцев от прочего населения.

Старообрядцы, избежавшие переписи 1714 г., ссылались в Сибирь на каторжные работы, а укрыватели избежавших переписи лиц подвергались казням и конфискации имущества. Когда возникла необходимость заселения Новороссийского края и заволжских мест, правительство вспомнило о тысячах старообрядцев, сбежавших за границу со своими капиталами. Им разрешили вернуться в Россию, предоставили некоторые гражданские права, однако свободы вероисповедания они не получили. Старообрядцы всецело зависели от местных органов власти и вскоре почти все права, дарованные им, были отняты.

Под давлением народных масс царское правительство было вынуждено издать 17 апреля 1905 г. Указ о веротерпимости, подтвердив тем самым факт ее отсутствия в действительности. Указ отменял притеснения, которым подвергались старообрядцы, сектанты, католическое духовенство; были открыты старообрядческие церкви и часовни, устранены некоторые ограничения в отношении государственной и общественной службы, прекращено закрытие монастырей в некоторых местностях и т.д. Ограниченность и односторонность Указа проявлялись в том, что религиозные общества старообрядцев и сектантов не были уравнены в правах с инославными Церквями; не получили никаких облегчений евреи; нельзя было не принадлежать ни к какой религии. Отношения между православием и другими, лишь терпимыми религиями остались прежними.

Указ от 17 апреля 1905 г. обнаружил тот факт, что сотни тысяч человек насильственно удерживались в лоне Православной Церкви. Так, сразу после издания Указа из Православия перешли в католичество более 170 тыс. чел., в магометанство – более 36 тыс., в лютеранство – более 11 тыс. чел.⁶

Сами же православные, хотя и исповедовали господствовавшую религию, подвергались насилию и преследованиям со стороны светской власти и Церкви за высказывание мыслей или совершение поступков, неугодных правящим кругам. Церковники всячески старались держать в руках духовную жизнь подданных России, душить в зародыше даже проблески свободомыслия, ограждать человека от знаний.

Иностранец Д. Флетчер, побывавший в России, обратил внимание на невежество, неграмотность самого православного духовенства: «Будучи сами невеждами во всем, они стараются всеми средствами воспрепятствовать распространению просвещения, как бы опасаясь, чтобы не обнаружилось их собственное невежество и нечестие. По этой причине они уверяли царей, что всякий успех в образовании может произвести переворот в государстве и, следовательно, должен быть опасным для их власти»⁷.

Самодержавие полностью разделяло эти опасения церковников. Уже в царствование Петра I появился институт духовной цензуры, запрещавший издавать книги без цензуры Духовной коллегии. «А других никаких книг ни прежних,

⁶ См.: Отчет обер-прокурора Синода за 1905–1907 годы. СПб., 1910. С. 29.

⁷ Флетчер Д. О государстве русском. СПб., 1906. С. 96.

ни новых изданий, не объявляя об них Духовной коллегии и не взяв от оной позволения, не печатать, дабы не могло в таких книгах никакой Церкви Восточной противности и с Великороссийской печатью несогласия произойти», – говорится в Сборнике законоположений и распоряжений по духовной цензуре⁸.

История России знает немало примеров, когда по подстрекательству духовенства жестоко преследовались люди, которые своими трудами могли обогатить российскую науку, литературу, искусство. Так, в 1568 г. была разгромлена первая московская типография И. Фёдорова и П. Метиславца, а сами первопечатники были вынуждены бежать за границу. В 1580 г. на одной из площадей Москвы был сожжен придворный врач Ивана Грозного; зверски убит Никита Смерд за попытку изобрести летательный аппарат. Церковники требовали сожжения трудов М.В. Ломоносова, травили И.М. Сеченова, И.И. Мечникова, Д.И. Менделеева, К.А. Тимирязева. И.В. Мичурину попы грозили: «Не кошунствуй! Не превращай Божьего сада в дом терпимости!». В 1908 г. был предан суду издатель книги Поля Лафарга «Происхождение религии». Духовенство предавало анафеме неугодных правительству лиц: в угоду самодержавию оно отлучило от Церкви Л.Н. Толстого в 1901 г., т.е. именно тогда, когда он писал произведения, затрагивавшие политические проблемы, а не в 1880-е гг., когда он толковал Евангелия по-своему и написал работы «Догматическое богословие» и «В чем моя вера».

Формы российского церковного суда ни в чем не уступали инквизиции. Как же иначе, если не инквизицией, назвать мрачные казематы монастырских тюрем, где гибли лучшие идейные устремления российского народа? Как иначе назвать застенки Преображенского приказа и Тайной розыскных дел канцелярии, где еще в XX в. российских граждан, отрицавших авторитет казенной веры, предавали мучительным казням и жестоким пыткам, когда вольнодумцам вырывали ноздри, клеймили раскаленным железом, ломали бедра, когда еретиков жгли на медленном огне⁹? В борьбе с противниками Церкви российское Православие пользовалось всеми испытанными инквизицией средствами, отмечал советский историк Е.Ф. Грекулов. Своих врагов оно сжигало на кострах, в срубах, коптило, колесовало, подвергало мучительным истязаниям кнутом, плетью и батогами, заключало в темницы «на безысходное пребывание», доводило своих жертв до сумасшествия¹⁰.

Несмотря на гонения, смертные казни и ссылки, люди не могли отказаться от желания найти ответы на интересовавшие их вопросы о сотворении и развитии мира, взаимоотношениях между людьми, между человеком и Богом и т.п. Они изучали законы развития природы и общества и приходили к выводу, что человек – это творение природы, результат длительного ее развития, а не порождение богов. Всё дошедшее до нашего времени наследие передовых мыслителей – это история борьбы свободомыслия с религиозным миропониманием, в которой выковывалась

⁸ Сборник законоположений и распоряжений по духовной цензуре ведомства православного исповедания с 1720 по 1870 год. СПб., 1870. С. 4.

⁹ См.: Мельгунов М. Церковь и государство в России: к вопросу о свободе совести. Т. 1. М., 1907. С. 77.

¹⁰ См.: Грекулов Е.Ф. Из истории святой инквизиции в России. М., 1930. С. 3–4.

убежденность в силе человеческого разума и его способности опровергнуть доводы богословов.

В настоящее время идеологи Русской Православной Церкви стремятся отмежеваться от той неприглядной роли, которую она играла на протяжении веков, стараются не вспоминать о союзе Церкви с самодержавием и эксплуататорским государством, утверждают, что Церковь никогда не выступала против принципа свободы совести. Те же ее практические действия, которые опровергали это утверждение, исходили якобы вовсе не от Церкви, а от государственной власти, поскольку Церковь стояла к ним в оппозиции¹¹. Сегодня церковники пропагандируют работы богословов, в которых речь идет не о преследовании свободомыслия, подавлении свободы совести, а якобы только о защите и охране «своих чад от соблазна и совращения злыми людьми», в защиту которых «она должна была и... всегда будет поднимать свой голос»¹². Подобные заявления о Церкви как защитнице обездоленных, выразительнице народного духа и чаяний народных масс явно противоречат правде истории, исторической действительности. Вопросы оценки исторической роли религии, выдвинувшиеся в центр противоборства религии и атеизма, используются богословами для оправдания прошлого религии и обоснования необходимости сохранения ее в настоящем и будущем, для выхода из кризиса и приспособления к новым общественным условиям ее бытия.

Критический анализ деятельности Русской Православной Церкви на протяжении всей ее дореволюционной истории свидетельствует о ее негативной роли, пренебрежении к интересам трудящихся, их стремлению к утверждению принципов братства и социального равенства. Православные иерархи, способствуя всей своей идеологией и деятельностью укреплению царизма, власти помещиков и капиталистов, активно боролись против революционных выступлений народных масс, свободомыслия в различных формах его выявления. Атеизм в истории выступал, как правило, составным элементом идеологии прогрессивных сил. Недаром руководство Церкви усматривало в распространении атеизма и свободомыслия подрыв основ своего социально-экономического, политического и духовного господства в обществе и поэтому, безоговорочно поддерживая эксплуататоров, защищало идеи реакции. Православие, как и всякая другая религия, являясь антинаучным мировоззрением, идеологией эксплуататоров в антагонистическом обществе и организационным инструментом их политического господства, не могло содействовать общественному прогрессу, поскольку пропагандировало идею зависимости человека от Бога, сковывало познавательные усилия человека, его стремления к преобразованию действительности и устранению религиозно-духовного рабства, освящало общество несправедливости и насилия.

© Огневая Е.В., 2010

¹¹ Заозерский Н. О принципе религиозной свободы. Серг. Посад, 1908. С. 5.

¹² Никольский П. Взаимоотношения Православной Церкви и русского государства. К., 1909. С. 10.

ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО О СВОБОДЕ СОВЕСТИ В СССР (в оценках зарубежных религиоведческих центров)*

Весьма актуальной в деятельности зарубежных религиоведческих центров (прежде всего Западной Европы и США) была тема советского законодательства о свободе совести и религиозных организациях, а также практики его применения. Анализ материалов исследований этих центров, работ отдельных их сотрудников (религиоведов-советологов) показал, что их научные изыскания охватывали широкий диапазон проблем, которые касались различных аспектов политики КПСС и Советского государства по осуществлению свободы совести, содержания практики применения законодательства о свободе совести, свободе религии, правового положения верующих и Церкви в Советском Союзе. Заметим, что наряду с глубокими научно-аналитическими материалами часто встречались и далекие от объективности и правды так называемые советологические опусы, в которых целенаправленно искажалась и фальсифицировалась политика КПСС и советского государства в сфере свободы совести и ее реализации. Своим вниманием они охватывали весь континуум советского законодательства о свободе совести и свободе религии – от ленинского Декрета о свободе совести, церковных и религиозных обществах** до сегодняшних правовых актов – и в основном были сосредоточены на следующих направлениях:

1) анализ (как правило, далекий от правды) содержания конституционного положения о свободе совести, Гостановления о религиозных объединениях (1929) и других законодательных и нормативных актов; попытки противопоставить их ленинскому декрету о свободе совести, международным правовым актам;

2) значительные в своем разнообразии и выводах исследования проблем, вытекающих из содержания советского законодательства о свободе совести: соотношение прав и обязанностей граждан, вопросы, связанные с образованием религи-

* Публикуется в новой редакции по: *Бабий М.Е.* Проблема свободы совести в современной идеологической борьбе. К., 1986. С& 125–129.

** В литературе чаще встречается название «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», реже – приведенное название. Автор разделяет мнение советского исследователя Ф.К. Лауринайтиса о том, что приведенное название Декрета – «О свободе совести, церкви и религиозных обществах» – полнее и глубже отражает его сущность как главного документа о свободе совести. Именно под таким названием он был впервые 21 января (3 февраля) 1918 г. опубликован в газетах «Правда» и «Известия».

озных объединений, регламентацией их деятельности, осуществлением контроля над соблюдением законодательства, религиозным воспитанием детей, религиозной и атеистической пропагандой, отношениями государства и Церкви и др.

Характеризуя советское законодательство о культах, западные эксперты по религиозному вопросу в СССР пытались доказать, что ему якобы «присущи значительные недостатки», а «построение и внутренний порядок законов – неудовлетворительны». Все эти облаченные в «научную» оболочку умозаключения антисоветчиков призваны были создать так называемую экспертно-юридическую декорацию, на фоне которой искажалась сущность советского законодательства о свободе совести и религиозных организациях.

Репрессивность указанного законодательства о свободе совести эти исследователи усматривали уже в самом существовании таких законов. Подобные утверждения основаны на субъективно-идеалистических понятиях связи между государством и свободой личности, в соответствии с которыми свобода рассматривается как принцип независимости личности от общества. Права и свободы трактуются как оружие, с помощью которого индивидуум охраняет себя и других лиц от государства. Такого рода положения вытекают также из буржуазно-либерального формального определения свободы как отсутствия всяких ограничений. Наши идейные противники полагают, что в условиях отделения Церкви от государства религиозные организации могут делать всё, что им заблагорассудится. Для верующих, по их мнению, должен быть только один закон – Божий. Такую точку зрения пытались распространять среди верующих нашей страны отдельные экстремистски настроенные руководители религиозных групп крайних пятидесятников, баптистов-раскольников, адвентистов-реформистов.

Как уже отмечалось, абсолютной, лишенной всяких ограничений, независимой от реальных общественных связей и отношений свободы личности, в том числе свободы совести, не существует и не может существовать ни в одном современном государстве. Еще В.И. Ленин писал, что «...абсолютная свобода есть буржуазная или анархическая фраза (ибо, как мирозерцание, анархизм есть вывернутая наизнанку буржуазность). Жить в обществе и быть свободным от общества нельзя»¹.

Свобода совести должна рассматриваться в плоскости свободы личности, гражданина, как сфера некоторой его обособленности, самоопределения, проявляющихся в беспрепятственной возможности решать вопрос о своей мировоззренческой ориентации. Советское государство относится к этому праву как к сфере, в которую вмешательство государственных органов может быть осуществлено лишь в строго регламентированных законом случаях, как этого требуют и международные правовые документы. Истинность всякой свободы, в том числе свободы совести, ее реальность определяются прежде всего провозглашением и закреплением в законах, «так как юридически признанная свобода существует в государстве в форме закона»², а также гарантиями практического осуществления свободы,

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 104.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 62.

ее государственно-правовой охраной. Без этого она останется пустым лозунгом, не наполненным правовым содержанием.

Для удовлетворения своих религиозных потребностей верующие объединяются в сообщества – религиозные организации, общества и группы. Они, как и любые иные добровольные частные объединения граждан, должны функционировать только в рамках установленного порядка. Государство суверенно в своей политике. Эта суверенность также проявляется в определении рамок деятельности религиозных организаций. Государство выражает свое отношение к ним, как и к отдельным религиозным группам верующих, посредством введения системы правовой регламентации их деятельности. Религиозные организации, функционирующие на территории государства, обязаны строго соблюдать его законы, т.е. действовать в установленных рамках.

По отношению же к государству и его гражданам постановления Церкви, нормы ее религиозного права не обладают юридической силой. Они не должны противоречить законам государства. «Удовлетворение религиозных потребностей, – как справедливо отмечал В.В. Ключков, – невозможно без юридических норм, предоставляющих необходимые права религиозным организациям, служителям культа и верующим гражданам. Провозглашение отделения Церкви от государства и школы от Церкви оставалось бы простой декларацией, если бы оно не подкреплялось совокупностью правовых норм, устанавливающих определенный порядок взаимоотношений между религиозными организациями, обществом и государством»³.

Эти правовые нормы, полностью отвечающие духу марксистско-ленинских принципов свободы совести, нашли свое законодательное воплощение в первых декретах советской власти, в частности в Декрете о свободе совести, церковных и религиозных обществах, принятом в январе 1918 г., в Конституции СССР и конституциях союзных и автономных республик, законодательстве о свободе совести.

С первых дней советской власти был полностью разорван многовековой союз Церкви и государства, законодательно закреплены качественно новые отношения между государством и религиозными организациями. Была не только провозглашена свобода совести, но и определены ее действенные гарантии. В этой связи неestimable значение имело принятие 26 октября (8 ноября) 1917 г. Декрета о земле, положившего конец экономическим привилегиям Церкви, Декларации прав народов России от 2 (15) ноября 1917 г., которая провозгласила отмену всех национальных и религиозных привилегий и ограничений. Огромное значение в деле обеспечения государственных гарантий свободы совести имело Постановление СНК от 11 (24) декабря 1917 г. о передаче дела воспитания и образования из духовного ведомства в ведение Народного комиссариата по образованию.

Важную роль в секуляризации советского общества сыграли декреты ВЦИК и СНК о гражданском браке, детях и ведении книг актов гражданского состояния от 18 (31) декабря 1917 г., о расторжении брака от 16 (29) декабря 1917 г. Церковный брак был объявлен частным делом граждан, а гражданский брак приобрел

³ Ключков В.В. Религия, государство и право. М., 1978. С. 256–257.

юридическую силу. Были отменены церковные брачные ограничения, введен институт гражданского брака. Регистрация актов гражданского состояния передавалась в ведение местных органов власти. В декабре 1918 г. в ведение местных властей были переданы все кладбища, крематории и морги. Была ликвидирована и экономическая поддержка религиозных организаций со стороны государства, отменены субсидии религиозным обществам.

Перечисленные нормативные акты создали необходимые предпосылки для воплощения в жизнь программных положений Коммунистической партии о свободе совести, проложили путь к полному осуществлению принципа отделения Церкви от государства. Основопологающим в становлении советского законодательства о свободе совести стал Декрет СНК о свободе совести, церковных и религиозных обществах (об отделении церкви от государства и школы от церкви), который был разработан под руководством и при непосредственном участии В.И. Ленина. Декрет закрепил основные принципы и гарантии свободы совести в интересах широких масс, как верующих, так и неверующих. Главные из них – отделение Церкви от государства, запрещение издавать какие-либо местные законы или постановления, которые бы стесняли или ограничивали свободу совести; провозглашение права на свободу исповедовать любую религию или не исповедовать никакой; изъятие любых указаний на религиозную принадлежность граждан из всех официальных актов; обеспечение свободного исполнения религиозных обрядов при условии, что они не нарушают общественный порядок и не сопровождаются посягательствами на права граждан. В соответствии с Декретом школа отделялась от Церкви, отменялась религиозная клятва, все акты гражданского состояния передавались полностью в ведение органов власти, было установлено, что никто не может, ссылаясь на свои религиозные воззрения, уклоняться от исполнения гражданских обязанностей; обучать и обучаться религии граждане могут частным образом. Декрет ограничил рамки деятельности религиозных организаций.

Декрет о свободе совести, церкви и религиозных обществах не только провозглашал, но и гарантировал свободу совести. В соответствии с ним и последующими постановлениями правительства молитвенные здания и предметы религиозного культа объявлялись народным достоянием и передавались в бесплатное пользование верующим, объединившимся в религиозные общества, которые были зарегистрированы в установленном законом порядке.

Принципиальные положения Декрета о свободе совести нашли в дальнейшем свое конституционное закрепление, легли в основу последовавших общесоюзных, республиканских законодательных актов, определявших сферу деятельности религиозных организаций. 8 апреля 1929 г. ВЦИК и СНК РСФСР приняли Постановление о религиозных объединениях, в котором были очерчены права и обязанности религиозных объединений, порядок их образования и рамки деятельности. В 1975 г. в это постановление были внесены изменения и дополнения, устранены устаревшие положения, понятия и термины, оно было приведено в соответствие с законодательными актами, принятыми до 1975 г. Имелся также ряд других нормативных актов, принятых в развитие данного постановления и положений Конституции СССР о свободе совести. Законодательство о свободе совести развивалось,

совершенствовалось с учетом изменений, происходивших в стране, в отношении людей к религии и в характере деятельности религиозных организаций.

В законодательстве о культах нашло юридическое воплощение ленинское требование о недопущении какого-либо насилия над совестью граждан при проведении идейной борьбы с религией. Правовые нормы законодательства о культах определяли соответствующие границы в деятельности религиозных общин, однако они не ущемляли свободу совести верующих, как это стремились изобразить буржуазные и клерикальные идеологи. «Законы, – писал К. Маркс, – не являются репрессивными мерами против свободы... Напротив, законы – это положительные, ясные, всеобщие нормы, в которых свобода приобретает безличное, теоретическое, независимое от произвола отдельного индивида существование. Свод законов есть библия свободы народов»⁴.

Анализ законодательных положений буржуазных государств в области религиозных отношений показал, что законодательная регламентация деятельности религиозных организаций со стороны Советского государства не была чем-то исключительным. Советское законодательство о религиозных культах открывало все возможности для удовлетворения религиозных потребностей и в то же время не допускало злоупотребления этими возможностями. Оно гуманно по своей сущности, поскольку обеспечивает всем гражданам СССР полную свободу определения своего отношения к религии. Быть верующим или атеистом, исполнять религиозные обряды или вести атеистическую пропаганду – это дело совести каждого гражданина, дело его убеждений. «Принятый в 1918 г. Декрет об отделении церкви от государства, о свободе совести, а также законодательство о культах, – отмечалось в журнале «Православний вісник», – поставили всех верующих и неверующих в равные условия перед законом. Отделение Церкви от государства дало возможность Церкви свободно устраивать свою внутреннюю жизнь. Для удовлетворения религиозных потребностей наши верующие бесплатно пользуются церковными помещениями, которые им передало государство»⁵.

Подобных высказываний можно привести немало. Ежегодно в стране бывало свыше ста делегаций верующих разных вероисповеданий из различных стран мира. Большинство из них признавало, что именно в СССР наиболее полно осуществляется провозглашенная и гарантированная законом свобода совести.

Принятие в 1977 г. новой Конституции СССР стало важным событием в жизни общества и государства и вызвало большой международный резонанс. Разумеется, Конституция не всем пришлась по вкусу, особенно тем, кто боролся против социализма, не жалел ни сил, ни средств, чтобы не допустить победы нового строя.

В поле зрения фальсификаторов оказались практически все положения основного закона СССР. Они не желали замечать того, что в основном законе шире, яснее и полнее, чем где-либо и когда-либо, были зафиксированы социально-

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С.62–63.

⁵ Православний вісник. 1977. № 11. С. 23.

экономические, политические права и свободы граждан, а также конкретные гарантии их осуществления. Они не желали видеть, что Конституция СССР отражала право граждан на свободу совести, более четко и полно определяла демократический характер такой специфической сферы общественных отношений, как отношения между государством и религиозными организациями. Так, ст. 52 Конституции гласила: «Гражданам СССР гарантируется свобода совести, то есть право исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, отправлять религиозные культы или вести атеистическую пропаганду. Возбуждение вражды и ненависти в связи с религиозными верованиями запрещается. Церковь в СССР отделена от государства и школа – от Церкви».

Решение проблемы свободы совести, как видно из конституционного положения, не ограничивалось формальным ее провозглашением. Конституция СССР содержала очень важные в юридическом смысле новые положения, которые далеко выходили за рамки текстуального новшества. Указанная статья значительно полнее и глубже раскрывала содержание свободы совести, давала ее определение, выделяла структурные элементы, акцентировала внимание на усилении позитивной роли атеистической пропаганды, законодательно подтверждала гуманистическую сущность свободы совести в обществе.

Многие зарубежные исследователи постарались не заметить, что ст. 52, как и другие статьи Конституции СССР, отражала глубокий и всесторонний учет Советским государством интересов своих граждан, его продуманный, демократический подход к обеспечению свободы совести для всех. Подобная «слепота» объясняется просто. Они стремились извратить содержание советской Конституции, преуменьшить ее значение, а по возможности просто замолчать важнейшие ее положения.

Известно, что в Конституции СССР 1977 г. вместо термина «антирелигиозная пропаганда», который был использован в Конституции СССР 1936 г., введен термин «атеистическая пропаганда». Это было сделано с целью более точно отразить сущность процесса преодоления религии на том этапе развития советского общества, в котором большинство граждан были неверующими, а атеизм превратился в массовое явление общественного сознания. В этом процессе критический аспект, т.е. показ несостоятельности религиозного мировосприятия, критика религии, существенно дополнялся позитивным аспектом, отражавшим созидательную функцию научного атеизма, необходимостью полнее и глубже раскрывать конструктивную, жизненаправляющую роль атеистических взглядов, богатство научного мировоззрения.

Анализируя положение ст. 52 Конституции СССР об атеистической пропаганде, клерикальные советологи утверждали, что оно якобы равнозначно запрещению религиозной пропаганды. Надуманность подобных утверждений очевидна. В советском законодательстве, Конституции СССР, других нормативных актах, которые не отменяли, а дополняли и развивали ленинский декрет о свободе совести, не было статей, запрещавших религиозную пропаганду. Законодательство о религиозных культах лишь устанавливало рамки этой пропаганды, которая должна была проводиться устно при исполнении религиозного культа, посредством проповеди.

Для нужд верующих религиозные центры издавали журналы, молитвенники, церковные календари, труды церковных авторитетов и другую соответствующую литературу. В духовных учебных заведениях преподавались богословские дисциплины. Всё это и составляло религиозную пропаганду, существующую как неотъемлемая часть права на свободу веры.

Говоря о запрете религиозной пропаганды, советологи часто ссылались на ст. 142 Уголовного кодекса РСФСР и ст. 138 Уголовного кодекса УССР, преднамеренно умалчивая о том, что в них запрещалась такая пропаганда, которая не имеет ничего общего с удовлетворением верующими своих религиозных потребностей: изготовление в целях массового распространения или массовое распространение обращений, писем, листовок или иных печатных материалов, призывающих к неисполнению законодательства о религиозных культах; совершение обманных действий в целях возбуждения религиозных суеверий в массах населения; организация и проведение религиозных собраний, шествий и других церемоний культа, нарушающих общественный порядок, т.е. те действия, которые не обусловлены религиозными потребностями верующих, а являются антиобщественными. Советское законодательство о религиозных культах не запрещало религиозную пропаганду, а устанавливало рамки ее проведения. И это не противоречит принципу свободы совести.

Весьма существенным и важным дополнением, внесенным в ст. 52 Конституции СССР о свободе совести, стало положение о том, что возбуждение вражды и ненависти в связи с религиозными верованиями запрещается. Это требование, направленное на обеспечение подлинной свободы совести советских граждан, было расценено зарубежными экспертами как серьезное ограничение религиозной свободы, как законодательное основание для преследования верующих. Они, например, утверждали, что якобы этим положением «верующим отказано в защите своих убеждений от произвола антирелигиозной пропаганды»⁶. Заметим в этой связи, что конституционное положение о запрещении возбуждения вражды на религиозной почве не было направлено против верующих, не ущемляло их свободу совести. Оно было важной конституционной гарантией свободы совести и было направлено:

- на защиту прав личности и ее свободы независимо от отношения к религии; недопущение ущемления прав верующих, третирования и оскорбления их религиозных чувств; ограждение атеистов и неверующих от вражды и ненависти со стороны религиозных фанатиков и экстремистов; обеспечение единства верующих и неверующих в решении общей задачи – строительства коммунизма;

- на недопустимость разжигания вражды между приверженцами различных вероисповеданий на почве межконфессиональных противоречий, пропаганды превосходства одной веры над другой;

- против использования религии в антиобщественных целях, для возбуждения вражды к Советскому государству, его законам. Запрет вражды и ненависти на ре-

⁶ *Luchterhandt O. Die Grundrechte in der neuen sowjetischen Unionsverfassung// Osteuropa. 1978. № 1. S. 28–40.*

лигиозной почве отражал глубоко гуманистический характер социалистических принципов свободы совести.

Рассматриваемое положение Конституции СССР было неразрывно связано с ее требованиями, изложенными в ст. 39, определявшей, что использование гражданами прав и свобод не должно наносить ущерб интересам общества и государства, правам других граждан, а также в ст. 59, устанавливавшей органическое единство между правами и обязанностями советских людей. Эти статьи особенно подвергались нападкам со стороны зарубежных критиков, утверждавших, что данные конституционные требования якобы лишают всякой реальности права и свободы личности⁷. Подчеркивая исключительный характер свободы совести, отдельные исследователи делали вывод, что к свободе совести не относится принцип единства прав и обязанностей. Подобные утверждения не выдерживают критики.

Правовое положение советских граждан определялось не только их правами, свободами, но и обязанностями, возлагаемыми на них. В этом проявлялась сущность социалистического равноправия, которое предполагало не только равные права, но и равные обязанности граждан перед обществом и государством. Весь ход развития человеческого общества подтверждает вывод К. Маркса о том, что «нет прав без обязанностей, нет обязанностей без прав». Принцип диалектического единства прав и обязанностей всецело относится и к праву на свободу совести как одному из важных личных прав человека. И этот важный принцип не зависит от мировоззренческой ориентации личности. Напомним, что еще в ст. 6 Декрета о свободе совести подчеркивалось, что «никто не может, ссылаясь на свои религиозные воззрения, уклоняться от исполнения своих гражданских обязанностей». Каждый гражданин нашей страны независимо от его отношения к религии был обязан соблюдать Конституцию СССР, советские законы, честно и добросовестно относиться к труду и общественному долгу, оберегать интересы Советского государства, способствовать укреплению его могущества и авторитета. А это в свою очередь создавало единственно надежную базу для наиболее полного воплощения принципов социалистического демократизма, подлинной свободы личности.

Следует отметить, что абсолютное большинство верующих, используя в полной мере предоставленные им права и свободы, честно выполняли свои гражданские обязанности. Вместе с тем имели место факты, когда экстремистски настроенные руководители отдельных религиозных общин провоцировали верующих на невыполнение гражданских обязанностей, выступали с призывами не соблюдать законодательство о культах, подстрекали юношей к отказу от службы в Вооруженных Силах и т.д. Эти так называемые приверженцы абсолютной религиозной свободы, сознательно вводя верующих в заблуждение, часто апеллировали к международным правовым актам, касающимся прав и свобод личности. На них фарисейски ссылались и клерикальные критики советского законодательства о свободе совести. Однако и первые, и последние умалчивали, что международные правовые акты, их положения, относящиеся к проблемам свободы совести и вероисповедания,

⁷ La Civiltà cattolica. 1978. № 3062. P. 211.

утверждая право человека на свободу его мировоззренческой ориентации, в то же время подчеркивают необходимость исполнения обязанностей перед обществом. Так, в ст. 29 Всеобщей декларации прав человека, утвержденной Генеральной Ассамблеей ООН в 1948 г., отмечается, что «каждый человек имеет обязанности перед обществом, в котором только и возможно свободное и полное развитие его личности»⁸. Это положение записано и в других международных актах, ратифицированных и строго соблюдавшихся нашей страной.

Анализ конституционных актов, законодательства капиталистических государств, касающихся проблем свободы религии и связанных с этим правоотношений, показал, что они содержат ряд указаний на юридическую ответственность личности за уклонение от исполнения гражданских обязанностей по религиозным мотивам. Статья 39 Конституции СССР, против которой так рьяно выступали западные «радетели свободы», устанавливала четкие границы осуществления свободы совести. Она, как и другие права и свободы, не должна использоваться в ущерб интересам общества и государства, а также правам других граждан. Будучи четко направленной против экстремистской вседозволенности, эта статья и вытекающие из нее нормы законодательства о свободе веры ставят «надежный заслон анархии и произволу, являются гарантией действительной свободы личности»⁹, в том числе и свободы совести. Положения данной статьи находятся в полном соответствии с международным правом, которое рассматривает как преступные и уголовно наказуемые деяния, посягающие на общественный порядок, наносящие ущерб государству, личности, ее правам под видом проповедования вероучений и исполнения религиозных обрядов.

В ст. 29 (п. 2) Всеобщей декларации прав человека провозглашается, что «при осуществлении своих прав и свобод каждый человек должен подвергаться только таким ограничениям, которые установлены законом исключительно с целью обеспечения должного признания и уважения прав и свобод других и удовлетворения справедливых требований морали, общественного порядка и общего благосостояния в демократическом обществе»¹⁰. Еще более четко эта позиция, касающаяся границ в пользовании свободой совести, определена в ст. 18 (п. 3) Международного пакта о гражданских и политических правах: «Свобода исповедовать религию или убеждения подлежит лишь ограничениям, установленным законом и необходимым для охраны общественной безопасности, порядка, здоровья и морали, равно как и основных прав и свобод других лиц». А ст. 20 этого же пакта конкретно устанавливает, что всякое выступление в пользу национальной, расовой или религиозной ненависти, представляющее собой подстрекательство к дискриминации, вражде и насилию, должно быть запрещено законом¹¹.

⁸ Всеобщая декларация прав человека. К., 1963. С. 10.

⁹ Правда. 1982. 8 янв. С. 3.

¹⁰ Всеобщая декларация прав человека. С. 10.

¹¹ См.: Ведомости Верховного Совета СССР. 1976. № 17. Ст. 291.

Советское законодательство о свободе совести находится в полном соответствии и с требованиями ст. 7 Заключительного акта Европейского совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе. К этому можно добавить, что ни одно государство не допускает неограниченной религиозной деятельности. В законодательствах большинства буржуазных стран, детализирующих и конкретизирующих общие принципы отношения государства к религии и Церкви, имеются положения, четко очерчивающие границы осуществления права на свободу вероисповедания. Однако это обстоятельство находилось вне поля зрения научного интереса буржуазных и клерикальных приверженцев антикоммунизма. Любой факт, когда на скамью подсудимых за совершение уголовно наказуемых преступлений попадали верующие граждане, преподносился ими как гонение на веру, а такого рода преступники сразу относились к разряду мучеников за веру. Зарубежные клерикальные издания пестрели сообщениями о судебных процессах над верующими, печатали списки страдальцев за веру. Всё это делалось для того, чтобы сформировать у граждан своих стран отрицательное мнение об СССР. Клерикальные и буржуазные идеологи, раздувая миф об узниках совести в СССР, распространяя инсинуации о гонениях на верующих, умалчивали, что советское законодательство о культах, являясь важной гарантией свободы совести, стояло на страже интересов верующих. Оно предусматривало уголовные наказания за любые существенные ограничения прав граждан в связи с их отношением к религии – при приеме на работу, зачислении в учебное заведение, распределении жилья, материальном поощрении за добросовестный труд и т.п.

Предоставляя верующим гражданам право на свободное отправление религиозных культов, законодательство определяло также порядок образования религиозных объединений, их права, взаимоотношения с государственными органами, организацию контроля по соблюдению закона. Было определено, что любое религиозное объединение может приступить к своей деятельности только после регистрации в органах власти. Именно это требование закона подвергалось нападкам и грубым извращениям враждебной пропагандой. Утверждалось, что якобы регистрация религиозных общин противоречит принципу отделения Церкви от государства.

Заметим, что порядок образования, легитимации или регистрации религиозных обществ, а также контроля их деятельности законодательно предусмотрен во всех буржуазных странах, так что введение в советское законодательство требования о регистрации не было какой-то исключительной мерой. Регистрация религиозных объединений в нашей стране осуществлялась только по добровольному заявлению верующих. Она проводилась не для подчинения религиозной жизни общин государственной власти, а в целях создания верующим условий для нормального удовлетворения религиозных потребностей.

Акт регистрации религиозного общества в органах власти – юридический факт, порождающий административно-правовые отношения, элементами которых являются, с одной стороны, признание государством религиозной общины и подтверждение тех прав, которыми она пользуется на основе законодательства, с другой – принятие на себя религиозным объединением обязательства по его соблюдению. Регистрация – нормальный путь, ведущий к созданию правильных, по-

строенных на принципах обоюдного соблюдения законности взаимоотношений между государством и Церковью. Регистрация полностью соответствует интересам как государства, так и религиозных объединений.

Советологи-религиоведы всячески извращали характер контроля деятельности религиозных организаций со стороны Советского государства. Они пытались доказать, что в социалистических странах отделение Церкви от государства якобы не включает свободу граждан исповедовать и открыто выражать свою веру, признание суверенитета Церкви в вопросах ее компетенции, гарантированную защиту Церкви от всякого вмешательства в ее дела государства. Можно согласиться с утверждением, что в нашей стране принцип отделения Церкви от государства был осуществлен иначе, чем на Западе, поскольку там, как отмечалось ранее, отделение Церкви от государства проведено формально, декларируется лишь в конституциях. В нашей же стране Церковь не на словах, а на деле была полностью отделена от государства.

Содержание и сущность понятия «отделение Церкви от государства» были глубоко и всесторонне раскрыты в ряде норм советского права, соответствовали марксистско-ленинской концепции свободы совести, выступали ее обязательным условием и необходимой гарантией. Однако объективность в оценке социалистического принципа отделения Церкви от государства, как и других проблем, связанных с реализацией свободой совести, никогда не была присуща клерикальным «глашатаям свободы». Один из них, Л. Ревец, пытался доказать, что советское государство якобы пренебрегло принципом отделения и вместо отделения Церковь была подчинена государственному контролю в такой степени, как никогда раньше¹². Действуя на территории государства, религиозные организации, как и другие частные общества, попадают под его юрисдикцию. Их правовой статус вытекает из конституционного положения о том, что Церковь в стране отделена от государства. Социалистические законы гарантировали, а советское государство создавало необходимые условия для деятельности религиозных объединений и групп, направленной на удовлетворение религиозных потребностей верующих. Государство осуществляло контроль этой деятельности.

Буржуазно-клерикальные идеологи сознательно умалчивали о том, что советское законодательство четко определяло объем компетенции государственных органов, осуществлявших контроль деятельности религиозных организаций. Государство устанавливало определенные границы их деятельности, вело учет, определяло условия и порядок образования, принимало меры, чтобы их деятельность не противоречила законодательству, осуществляло контроль его соблюдения, однако не вмешивалось в чисто каноническую деятельность религиозных организаций. Все церкви, религиозные общины в нашей стране осуществляли деятельность в соответствии с церковными канонами, правилами и традициями без вмешательства в их внутреннюю жизнь государственных учреждений, но государственные органы должны были вмешиваться и вмешивались в деятельность религиозных общин,

¹² См.: *Revesz L. Menschenrechte in der UdSSR*. Bern, 1977. S. 117.

если она выходила за границы удовлетворения религиозных потребностей верующих, посягала на чьи-либо права и законные интересы, противоречила требованиям общественного порядка, нормам нравственности.

Государственный контроль исполнения законодательства о религиозных культах выступал как важная и эффективная гарантия свободы совести. Важную роль в осуществлении контроля играли Совет по делам религий при Совете Министров СССР, его подразделения в республиках и аппараты уполномоченных в областях. Совет был посредником между государством и Церковью, оказывал содействие религиозным организациям в осуществлении их главной функции – удовлетворении религиозных потребностей верующих, в осуществлении международных связей. Деятельность Совета не имела ничего общего с теми измышлениями, которые ему приписывали западные борцы за свободу совести в СССР.

За недопустимое ограничение прав Церкви и верующих советологами выдавались положения законодательства о свободе совести, запрещавшие организованное религиозное обучение детей и подростков. Это требование, всецело вытекавшее из конституционного принципа об отделении школы от Церкви, преподносилось клерикальной и буржуазной пропагандой как насилие над совестью верующих родителей и их детей, нарушение принципов свободы совести, международных правовых актов. При этом выдвигались требования оградить детей от атеистического влияния. Выступая в июне 1980 г. в штаб-квартире ЮНЕСКО, Папа Иоанн Павел II требовал, чтобы каждая семья получила право воспитывать своих детей в школах, которые соответствуют их собственному видению мира, и в частности неотъемлемое право верующих родителей оградить своих детей от влияния школьных программ, которые вдохновляются идеями атеизма. Вполне понятно, что это требование было адресовано социалистическим странам. В большинстве своем признавая, что религиозное воспитание – это исключительное право родителей, религиоведы-антисоветчики утверждали, что этому на практике препятствуют органы власти. В этом духе они истолковывали и положения законодательства.

Воспитание и образование детей осуществляется в нашей стране школой, семьей, государственными и общественными организациями. Однако это не значит, что законы нашего государства запрещают родителям воспитывать своих детей в религиозном духе, обучать их религии, – ставятся лишь определенные рамки в реализации этого права. Религиозное воспитание должно осуществляться при обоюдном согласии родителей, в строго индивидуальном порядке, без приглашения преподавателей, т.е. самими родителями. Законодательство о культах не запрещает также детям вместе со своими родителями посещать церковь, присутствовать на богослужении, но запрещает принимать непосредственное участие в богослужениях, отправлении религиозных обрядов, прислуживать священнослужителям. Оно также предусматривает, что организованное обучение религии, преподавание религиозных вероучений допускается лишь в духовных учебных заведениях, открываемых в установленном порядке. Так, в нашей стране действуют 18 высших и средних духовных учебных заведений.

Предоставляя родителям право на религиозное воспитание и обучение своих детей, государство вместе с тем предупреждает о недопустимости при этом принуж-

дения. Родительские права не могут осуществляться в противоречии с интересами детей. Это требование советского закона полностью соответствует требованиям Конвенции ООН о борьбе с дискриминацией в области образования, в нарушении которой и обвиняли наше государство буржуазно-клерикальные идеологи. В ст. 5 Конвенции сказано, что «никому в отдельности и ни одной группе лиц, взятой в целом, не следует навязывать религиозное воспитание, несовместимое с их убеждениями». Определено также, что воспитание детей в религиозном духе может осуществляться лишь «в рамках, определенных законодательством каждого государства». Вместе с тем понятно, что советское законодательство не могло быть безучастным к действиям отдельных родителей – религиозных фанатиков, которые насильственно обучали детей религии.

Таким образом, попытки отдельных зарубежных центров, изучающих проблемы правового положения верующих и Церкви в СССР, извратить сущность советского законодательства о свободе совести и религиозных организациях, настроить против него верующих в нашей стране и общественное мнение на Западе были тщетными. Анализ показывает, что абсолютное большинство верующих и священнослужителей в нашем государстве, а также многие зарубежные религиозные деятели, побывавшие в нашей стране, отмечают справедливость советского законодательства о свободе совести. Оно стало ярким воплощением марксистско-ленинских принципов свободы совести, принципов реального гуманизма и стоит на их защите.

© Бабий М.Е., 2010

ГУМАНИЗМ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ СВОБОДЫ СОВЕСТИ*

Гуманизм как один из аспектов реализации свободы совести относится к числу актуальных проблем современной борьбы идей.

Известно, что впервые в широком плане требования гуманизма выдвинула молодая буржуазия в эпоху Возрождения, протестуя именно против засилья религии во всех сферах жизни и актуализируя вопрос о ценности личности. Религиозную идеологию подрывали достижения естествознания, литературы, искусства, освобождая человеческое мышление от средневековой схоластики, формируя у человека здоровое понимание красоты земной жизни и вселяя в него веру в могущество разума. В период формирования буржуазии как класса она не могла мириться, а вернее, делить политическую власть с Церковью. Однако, осуждая католицизм, буржуазия не отказалась от религии и Церкви, а создала идеологию протестантизма – свою разновидность христианства, выдвинула по-своему истолкованные принципы свободы совести, которую сводила лишь к свободе вероисповедания и вовсе не предусматривала свободу научной критики религии, свободу выбора религии или же полного отказа от нее.

Западное понимание свободы совести исходит из абстрактно-формальной, чисто юридической, надклассовой точки зрения. Вследствие того что разные классы и социальные группы ведут различный образ жизни, понятие совести у них не тождественно. Совесть буржуа полностью подчинена интересам получения больших прибылей, а совесть рабочего класса – интересам борьбы за освобождение из-под эксплуатации. Отмечая классовое содержание понятия совести, К. Маркс писал: «У республиканца иная совесть, чем у роялиста, у имущего – иная, чем у неимущего, у мыслящего – иная, чем у того, кто неспособен мыслить... “Совесть” привилегированных – это ведь и есть привилегированная совесть»¹.

* Публикуется в новой редакции по: Уткин А.И. Гуманистическая сущность социалистической свободы совести // Главак Т.В., Гараджа В.И., Зоц В.А. и др. Жизнеутверждающий характер ленинского атеистического наследия. К., 1983. С. 162–177.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 6. С. 140.

Буржуазная свобода совести не имеет ничего общего с подлинным гуманизмом, в основе которого лежит возможность человека защищать свое достоинство, реализация представлений о действительном человеческом счастье. Идеалистическая трактовка общественно-политической жизни не позволяет идеологам буржуазии подняться до такого понимания гуманизма.

Социалистический гуманизм, важным аспектом которого является осуществление свободы совести, выводится из объективных законов общественного развития. Он носит не абстрактный, а классовый характер, защищает интересы трудящихся. Социалистическому гуманизму свойственны уважение к человеку, вера в его творческие возможности и забота об их реализации, коллективизм, соединение интересов личности с интересами коллектива и общества.

В идеологической борьбе Запад отводил значительное место религии и Церкви, что объяснялось рядом причин. Во-первых, религия, хотя и переживает кризис, в эксплуататорском обществе занимает довольно устойчивые позиции, имеет разветвленный аппарат и оказывает влияние на значительные массы людей. Раскрывая ориентацию буржуазии на религию, В.И. Ленин писал: «В цивилизованной и передовой Европе, с ее блестящей развитой техникой, с ее богатой, всесторонней культурой и конституцией, наступил такой исторический момент, когда командующая буржуазия, из страха перед растущим и крепнущим пролетариатом, поддерживает всё отсталое, отмирающее, средневековое»².

Во-вторых, церковные объединения западных стран часто выступали на стороне буржуазии, поддерживая ее интересы, были проповедниками идей клерикального антикоммунизма. На различных религиозных и светских форумах и в прессе церковники, обсуждая социально-политические проблемы современности, нередко пропагандировали открыто и замаскированно антисоветские и антикоммунистические концепции. Религиозный подход богословов к политике и политический подход к религии вели к смешиванию религиозных принципов со светскими. Именно поэтому, как подчеркивал К. Маркс, в идеологии буржуазии «смешение политического и христианско-религиозного принципов стало официальным символом веры»³.

В-третьих, клерикалы нередко использовали существующие в странах социализма религиозные объединения как канал проникновения в СССР западной идеологии, формирования антисоветских взглядов и дестабилизации советского общества.

Используя подтасованные факты, неправомерные обобщения и преувеличения, различные выдумки, буржуазные идеологи рассчитывали, с одной стороны, разжигать религиозный фанатизм, вызывать недовольство у отдельных людей существующим советским строем, направлять их на путь политической оппозиции и экстремистских действий, а с другой – формировать и направлять мировое общественное мнение против СССР, других стран социализма, ском-

² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 23. С. 166.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 12.

прометировать социализм как систему, фальсифицировать социалистическую свободу совести.

Западные идеологи обвиняли научный атеизм в необъективном объяснении возникновения, эволюции и сущности религии, устарелости общих научных и социальных принципов ее анализа. Маскируя политическую сущность своей стратегии, они боролись против марксизма под флагом защиты религии, пытались находить противоречия в подходе марксистской методологии к религии и атеизму. Всё это преследовало цель убедить трудящихся в том, что воплощенные в жизнь в социалистических странах идеи основоположников марксизма в области свободы совести являются извращением истинного марксизма. По их мнению, исповедуемая коммунистами политика создания государственной религии на практике является вариантом политики борьбы с верующими и Церковью.

В действительности же научный атеизм, пропагандируя среди трудящихся разносторонние научные знания в целях пробуждения их от религиозного сна и формирования сознательного отношения к критике религии, способствовал этим расширению социальных связей и повышению социальной активности личности независимо от ее мировоззренческих ориентаций. Пронизанный идеями социалистического гуманизма, марксистско-ленинский атеизм утверждал моральное совершенство, мировоззренческую зрелость, духовное богатство личности и заодно ликвидацию иллюзорного мировоззрения. Формы и методы достижения этих целей полностью соответствовали гуманной природе социализма. При этом еще К. Маркс отмечал общность идеалов атеизма и коммунизма. «Но атеизм, коммунизм – это совсем не бегство, не абстракция, не утрата порожденного человеком предметного мира, – писал он. – Они, наоборот, впервые представляют собой действительное становление, действительно для человека возникшее осуществление его сущности как чего-то действительного»⁴.

Развитие советского общества подтверждало вывод классиков марксизма-ленинизма о том, что отмирание религии представляет собой естественный результат социального развития на основе революционного преобразования общественной жизни, возрастания социальной активности личности. При социализме массовый отход населения от религии стал общей социальной закономерностью, тесно связанной с подрывом социальных корней религии, решением экономических и культурных задач созидания нового общества. Основа для преодоления религиозного отчуждения – улучшение материальных и социальных условий жизни, ликвидация классового и национального угнетения, развитие народного образования, рост грамотности и общей культуры населения, богатство и доступность духовной культуры.

Раскрывая гуманистическую сущность атеистического воспитания в СССР, Рабиндранат Тагор в «Письмах о России» писал: «Советская власть спасла свою страну от унижения, высвободила ее из тисков духовного порабощения, твор-

⁴ Там же. Т. 42. С. 169.

цом которого было самодержавие. Священники в разных странах осуждают ее за это, но я ее не могу осуждать. Атеизм гораздо лучше религии. Глыба царизма, религии и угнетения всей своей тяжестью давила на плечи России; приехав сюда, можно собственными глазами увидеть, какие огромные возможности созданы тем, что эта глыба сброшена»⁵.

Если в минувшие эпохи атеизм носил характер исключения, носителями его представляли лишь отдельные личности, то в советской стране он стал массовым явлением, способствовавшим утверждению гуманизма и справедливости во всех сферах общественной жизни. Преобразование общественных отношений коренным образом изменило сознание трудящихся, в том числе их отношение к религии. Эти революционные изменения признавали и наши идеологические противники. Так, итальянский теолог Дж. Джирарди в книге «Марксизм и христианство» писал, что успех марксизма в современном мире неоспорим и значителен: марксизм привлекает в СССР массы интеллигентов, бедных и богатых, народы с древней культурой и молодые нации; у него есть активные, убежденные, страстные, благородные приверженцы, есть свои герои, свои мученики. По его мнению, сила марксизма заключается в том, что он представляет собой прежде всего гуманистическую доктрину, утверждающую ценность человека, его достоинство. Марксизм отделяет себя от трагического атеизма ницшеанского и экзистенциалистского типа. Он намерен вернуть человеку веру в *Человека*, благовестить человеку, что жизнь имеет значение и достойна того, чтобы быть прожитой.

Нападая на марксизм-ленинизм и его принципы, представители зарубежных религиозных центров, как правило, не выражали единого мнения о свободе совести в СССР. «Защитниками свободы совести» и «носителями настоящего гуманизма» называли себя ярые антикоммунисты, правые ревизионисты и социал-реформисты, а также некоторые клерикалы. Клерикальные антикоммунисты, жонглируя идеями абстрактного гуманизма, пытались внушить трудящимся стран социализма необходимость изменения социально-экономической, политической и духовной жизни путем гуманизации и либерализации научного коммунизма, что якобы и будет способствовать осуществлению подлинной свободы совести.

В отличие от грубых выпадов клерикалов, некоторые представители западной идеологии и богословы нередко применяли более утонченные приемы фальсификации марксизма, в том числе принципов свободы совести, прикрываясь рассуждениями об улучшении коммунистического учения посредством удаления из него атеизма.

Католический теоретик Дж. Джирарди видел в религии источник свободы и гуманизма, пытался найти якобы имеющиеся совпадения религиозного и марксистского мировоззрений. Он утверждал, что Церковь занимается вопросами не только загробной жизни, но и земной. Она участвует в борьбе за права

⁵ Тагор Р. Собр. соч. М., 1965. С. 274.

человека, как и марксизм, критикует капитализм, сочувствует классовой борьбе пролетариата, хотя понимает ее совсем не так, как марксизм. Отвергая борьбу трудящихся за свободу в реальной жизни, Джирарди считал, что подлинная свобода обретается в форме бессмертия, а пролетариат, обладающий якобы божественными и мессианскими возможностями, осуществит христианские идеалы человечества и построит общество гуманизма.

В утопическом обществе Джирарди господствует религия, поэтому принципы свободы (в том числе свободы совести) и гуманизма в нем будут поправны, т.к. религиозные идеи (независимо от того, осознают или не осознают это идеологи Церкви) выступают тормозом в реализации их социальных доктрин. Действительно, отвергая по сути принципы всестороннего свободного развития личности, ее социальной активности, идея Бога «всегда усыпляла и притупляла “социальные чувства”... будучи всегда идеей рабства»⁶.

По-своему трактовали и трактуют вопросы свободы совести сторонники христианского социализма. Некоторые из них отстаивают идеи и программы официальной социальной доктрины Церкви, для которой характерны социальная демагогия, требования буржуазного реформизма, классового мира и отказ от социальных революций, осуждение социалистической свободы совести, что в конечном итоге ведет к религиозному оправданию эксплуататорского строя.

Демократическое течение современного христианского социализма выражает взгляды части трудящихся и духовенства, не согласных с официальной доктриной Церкви, ее позицией по ряду важнейших проблем современности. Сторонники демократического направления, на которых влияют различные мелкобуржуазные учения, осуждают капитализм, оправдывают коммунизм, выступают за сотрудничество с коммунистами в борьбе за мир, социализм и социальный прогресс. Некоторые из его представителей пропагандируют необходимость обогащения марксизма идеями христианства, такими как гуманизм, милосердие, любовь, солидарность.

Христианский социализм В.И. Ленин называл «худшим видом» социализма и «худшим его извращением». Христианский социализм, облекая социально-политические идеи в мистическую форму, тормозит развитие классового сознания трудящихся, притупляет классовую борьбу, направлен против марксизма и пролетарских принципов свободы совести.

Немецкий философ, социолог и публицист неомарксистской ориентации Эрнст Симон Блох в работе «Атеизм в христианстве» (1968) утверждал, что Библия пронизана гуманистическими утопиями, а религия является «опиумом народа» только тогда, когда защищает эксплуататорский строй. Ратуя за соединение религии и марксизма, якобы всегда решающих вечные проблемы человеческого бытия, он считал, что обновленные христианство и атеизм должны мирно уживаться и служить обогащению и гуманизации марксизма.

⁶ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 48. С. 232.

Характерным для фальсификации ревизионистами научного атеизма является их апелляция к аутентичному марксизму и «истинному К. Марксу», которого они видят в работах молодого К. Маркса, тогда еще автора идеалистической концепции о цельном человеке и создателя утопической мечты о справедливом обществе. По их мнению, переход от утопии к науке означает не преодоление, а сохранение утопии, оставшейся в марксизме как «реальная возможность». Понятие утопии ревизионисты превратили в двигатель прогресса, утопические мечты как «неосуществленные возможности» противопоставили реальному социализму и его гуманистическим принципам свободы совести.

Ревизионистская фальсификация марксистских принципов свободы совести и научного атеизма, отрицание реакционной роли религии в обществе, пропаганда союза марксизма и религии, аутентичного христианства и аутентичного марксизма свидетельствуют о капитулянтской позиции ревизионистов перед религией и клерикализмом, сползании их на политическую и идеологическую платформу буржуазии.

Буржуазные принципы социально-политической и экономической организации не дают возможности трудящимся использовать права и свободы в полном объеме и не гарантируют им осуществление свободы совести. В капиталистическом обществе последняя рекламируется империалистической пропагандой как «многозначимость гуманизма», однако она для «защитников» прав человека никогда не была абстрактным общедемократическим принципом. В это понятие они вкладывают свое содержание – прежде всего использование Церкви для того, чтобы лишать народные массы научного мировоззрения, четкой политической и социальной ориентации. Совсем иное назначение у социалистической свободы совести. Ее осуществление способствует изучению законов развития природы и общества, путей их применения.

Материалистическое понимание свободы заключается не только в осознании себя свободным, но и в наличии реальных возможностей для свободного проявления своих талантов и активного участия в общественной жизни. В этом сущность коренного отличия материалистического понимания от идеалистического. Общественный прогресс неразрывно связан с развитием реальной свободы личности, поэтому он предусматривает прежде всего секуляризацию государственно-правовых отношений. Развитие свободы – неотъемлемая часть достижений общества в ликвидации социального и духовного гнета. «Каждый шаг вперед по пути культуры был шагом к свободе», – писал Ф. Энгельс⁷.

Революционно настроенная буржуазия первой выдвинула лозунги свободы совести, требовала освобождения основных функций государства из-под контроля Церкви и сужения ее регулятивных возможностей. Позже, несмотря на создание светского правового механизма регулирования общественных отношений и ограничение контроля его Церковью, этот механизм сохранил религиозную санкцию. Правовое регулирование социальных отношений

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 116.

и формальное отделение Церкви от государства было осуществлено лишь после победы буржуазных революций. Однако буржуазное государство, защищая интересы эксплуататоров, не может довести до логического конца секуляризацию государственно-правовых отношений. Несмотря на это, буржуазные идеологи пытались доказывать, что в условиях социализма якобы отсутствует свобода, и как аргумент использовали тезис об отчуждении, нивелировании личности советского человека, отсутствии в СССР свободы совести. Капитализм, как предусматривал В.И. Ленин, «против нас выдвинет знамя свободы». Раскрывая обманчивость буржуазной свободы, Ленин показал, что «всякая свобода есть обман, если она противоречит интересам освобождения труда от гнета капитала»⁸.

В советском государстве границы пользования политическими свободами были определены правовыми нормами, однако это не ущемляло политических прав и свобод граждан. «Законы не являются репрессивными мерами против свободы, подобно тому, как закон тяжести не есть репрессивная мера против движения: если в качестве закона тяготения он управляет вечными движениями мировых тел, то в качестве закона падения он убивает меня, когда я его нарушаю и пытаюсь плясать в воздухе, – отмечали К. Маркс и Ф. Энгельс. – Напротив, законы – это положительные, ясные, всеобщие нормы, в которых свобода приобретает безличное, теоретическое, независимое от произвола отдельного индивида существование»⁹.

Советское государство и его демократическое законодательство закрепили в своих нормах социалистическую организацию общества и создали условия для достижения свободы, но для того чтобы личность обрела внутреннюю свободу, юридических условий свободы недостаточно. Необходимо, чтобы личность использовала настоящие человеческие условия социализма, в том числе гарантированную Конституцией СССР свободу совести, для своего развития, повышая уровень своих знаний и их использование. Наличие внешних условий свободы, объединенных с овладением личностью научным мировоззрением, участие ее в общественной и производственной деятельности, в революционном преобразовании мира создавали условия для формирования подлинно свободной личности. Именно в создании этих возможностей, как отмечал Ф. Энгельс, кроется смысл объединения трудящихся в общество при социализме, происходит созидание и воплощение настоящей свободы и реального гуманизма.

Гуманизм принципов социалистической свободы совести ярко проявлялся в реализации законодательства о культах, взаимосвязи права и морали. В развитом социалистическом обществе все социальные институты, все формы общественного сознания, в том числе мораль и право, взаимодействовали между собой, все сферы жизни находились в области правового регулирования, т.е. отношения человека к обществу и общества к человеку были охвачены правовым

⁸ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 38. С. 347.

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 62–63.

регулированием и направлены на защиту и укрепление социалистических общественных отношений. Принципы свободы совести, закрепленные в законодательных актах, помогали человеку осознать, что нормы права не ограничивают, а охраняют права и защищают свободу человека.

В советском обществе гуманистический принцип равенства граждан перед законом независимо от их расовой принадлежности и отношения к религии дополнялся социальными гарантиями. Развивая принципы советской демократии, утверждая гуманные отношения между людьми, законодательство СССР категорически запрещало дискриминацию верующих и насилие над их совестью. Так, в ст. 36 Основного Закона страны указано, что граждане СССР различных рас и национальностей имеют равные права, осуществление которых обеспечивается политикой всестороннего развития и сближения всех наций и народностей, воспитанием граждан в духе советского патриотизма и социалистического интернационализма, возможностью пользоваться родным языком и языками других народов СССР. Любое ограничение прав, установление прямых или косвенных преимуществ граждан по религиозным, расовым и национальным признакам, равно как и всякая проповедь религиозной, расовой или национальной исключительности, вражды или пренебрежения, должны наказываться по закону. Защита прав верующих является выражением гуманистической сущности социалистической законности. «Нелепо утверждать, – говорил председатель Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов А.Е. Клименко, – что кого-то из верующих нашей Церкви или какой бы то ни было другой сажали в Советском Союзе на скамью подсудимых только за то, что он верующий: советское законодательство просто не предусматривает преследования граждан за их веру»¹⁰.

Апологеты империализма, грубо извращая советскую действительность, изображали Церковь в СССР как невольницу, действующую в соответствии со строгим законодательством о культах, якобы представляющим собой порочное нагромождение мероприятий, направленных в конечном итоге на уничтожение Церкви. Они пытались доказать, что социалистическая свобода совести, законодательство о культах носят антигуманный характер и несовместимы с положениями Всеобщей декларации ООН о правах человека.

Однако ратифицированные в СССР международные правовые акты, касающиеся религии и Церкви, полностью признают роль государства и его законов в регулировании деятельности религиозных организаций. Эти положения и имеющиеся в них ограничения деятельности Церкви не противоречат советским законам. Впервые в мире все десять принципов Законодательного акта общеевропейского совещания в Хельсинки были отражены в Конституции СССР, включавшей в концентрированной форме наиболее полные и широкие принципы народовластия и гуманизма. Эти международные правовые акты широко пропагандировались в СССР и других странах.

¹⁰ Цит. по: Куроедов В.А. Советское государство и Церковь. М., 1976. С. 59.

Реальное осуществление в СССР социалистической свободы совести, закрепление ее в Конституции страны и ее законодательстве было неотъемлемой частью выражения марксистского гуманизма. Гуманистическая сущность марксистско-ленинских принципов свободы совести, советского законодательства о культах, выражая волю советского народа, становилась важным моральным стимулом воспитания у трудящихся уважения к социалистическому правопорядку.

Таким образом, только социализм как самый зрелый тип общественных отношений наиболее полно осуществляет гуманистические принципы свободы совести в интересах всех трудящихся – и атеистов, и верующих. Именно в условиях не прекращавшейся идеологической борьбы на международной арене необходимо было различать реальный гуманизм, который несло социалистическое общество, осуществляя марксистско-ленинские принципы свободы совести, и различные антинаучные, иллюзорные формы гуманизма, которые пропагандировали западные идеологи.

© Уткин А.И., 2010



Религия в контексте ее общественной функциональности

СОЦИАЛЬНАЯ РОЛЬ И ОСНОВНЫЕ ФУНКЦИИ РЕЛИГИИ*

Функции в применении к общественным явлениям или институтам означают ту роль, которую они выполняют относительно потребностей общественной системы более высокого уровня организации или интересов составляющих ее классов, социальных групп и индивидов.

Что касается религии, то ее функции также направлены на удовлетворение определенных социальных потребностей. Именно в таком плане они рассматриваются в советской философской и атеистической литературе, хотя точки зрения исследователей не всегда совпадают. Так, если Е.П. Карповский считает, что религия не имеет каких-либо особых, только ей присущих функций, что она участвует в объективных процессах общественной жизни, восполняя внекультовые социальные отношения, то по мнению других ученых религия выполняет целую систему функций. В частности Д.М. Угринович называет иллюзорно-компенсаторную, мировоззренческую, регулирующую и интегрирующую функции, И.Н. Яблоков – мировоззренческую, компенсаторную, коммуникативную, регулятивную и интегративную. М.А. Попова особо выделяет психотерапевтическую функцию религии. В тесной связи с потребностями человека рассматривает функциональный аспект религии М.Г. Писманик. Таким образом, наблюдается довольно значительное разнообразие взглядов по проблеме.

Для объективной характеристики функциональных особенностей религии следует постоянно учитывать, что она составляет многогранный элемент социальной системы, проявляющийся сначала в области общественного сознания, затем в сфере мировоззрения, и наконец, в качестве составляющей надстройки. Занимая в социальной системе точно определенное место, религия осуществляет и точно обусловленные функции.

Нет необходимости доказывать, что функцией религиозной идеологии является концептуальная деятельность – выработка понятий, идей, целостной концепции, отражающей мир в фантастическом виде. Религиозная психология имеет своей функцией выработку комплекса социально-психологических явлений, выражающих отношение верующего к окружающему миру с позиций признания реальности сверхъестественного. Функцией религиозного мировоззрения являются выработка наиболее общего

* Публикуется в новой редакции по: *Танчер В.К. Проблемы теории научного атеизма*. К., 1985. С. 145–159.

взгляда на мир на основе религиозной идеологии, а также формирование целостных представлений, мотивов и установок для практической деятельности. Функцией религии в системе надстройки является комплексная деятельность по выполнению специфической социальной роли; при этом выработанные религиозным мировоззрением ценности, установки и нормы реализуются в практической деятельности.

В целях выяснения функционального значения религии необходимо кратко остановиться на некоторых положениях понимания потребностей. Круг потребностей человека и общества огромен, однако все они сводятся к материальным и духовным. Конечно, в этих потребностях доминируют материальные, но во всех отношениях, даже в биологическом, для человека весьма важны и духовные.

Все потребности в обществе порождаются и удовлетворяются общественным производством. Таковы потребности материальной жизни общества, воспроизводства поколений, познания, информации, общения, социально-психологические потребности и т.д. В условиях существования классов возникают социально-классовые потребности, выражающие интересы отдельных классов и социальных групп. Они являются главными.

Особое место среди духовных потребностей общества занимают религиозные потребности верующих. Они состоят в стремлении верующих урегулировать свои отношения с мнимым сверхъестественным для достижения личных целей трансцендентного характера, которые составляют основу религиозного эгоизма. Главными средствами удовлетворения религиозных потребностей являются религиозные действия и церемонии, религиозная информация, религиозное общение и религиозное самоуглубление. По способу их удовлетворения можно уточнить характеристику этих потребностей, назвав их религиозно-обрядовыми. Удовлетворение религиозно-обрядовых потребностей верующих является прежде всего функцией религиозного культа. В определенных условиях оно может стать и становится частным делом верующего.

Существуя в обществе, обладающем широкой гаммой социальных потребностей, религия не может не быть использованной в той или иной мере для их удовлетворения. Удовлетворение потребностей общества имеет исторический характер; в меру его развития они изменяются и количественно, и качественно. Изменяется и роль религии в их удовлетворении. Так, в первобытном обществе почти вся деятельность людей была направлена на удовлетворение материальных потребностей – биологического самосохранения и укрепления рождающегося социального организма. Духовных потребностей почти не было, их легко удовлетворяло аморфное общественное сознание. В классовом обществе возникли новые потребности, в том числе духовные. Однако удовлетворять духовные потребности трудящихся господствующие классы предоставляют главным образом религии. При этом удовлетворяется лишь минимум духовных потребностей и ровно настолько, насколько это необходимо в интересах производства.

Только в социалистическом обществе, где утверждена общественная собственность на средства производства, создаются условия, способствующие всё более полному удовлетворению потребностей членов социума. Гармоничное развитие способностей и расширение возможностей духовного функционирования личности настолько

возвышают ее, что архаический арсенал удовлетворения духовных потребностей религией становится ничтожным и ненужным. Отсутствие у личности потребности в религии и отсутствие у последней возможностей для удовлетворения широких духовных потребностей общества обрекают религию на отмирание.

С развитием общества менялись и развивались религиозные формы удовлетворения социальных потребностей, поэтому изменялись и функции религии. Этим объясняется их многочисленность. Религия относится к числу социальных явлений, отличающихся полифункциональностью подчеркнуто исторического характера. Полифункциональность религии требует четкого различения характера и значения отдельных ее функций. Социальная роль религии осуществляется ее частными функциями, которые выступают как элементы в системе социальной роли религии. Перечислим их в генетической последовательности.

Религия как социальное явление в своей основе имеет религиозное сознание, которое является полем действия отражательной и смежной с ней психологической функций, а также коммуникативной и интегративной функций. В связи с формированием религиозного мировоззрения конституируется мировоззренческая функция, которая в свою очередь состоит из аксиологической и нормативной. Важнейшей функцией, которая действует уже при образовании религиозного сознания, затем активизируется в мировоззрении и наиболее полно проявляется в религиозной надстройке, является иллюзорно-компенсаторная («опиумная») функция. Образуя часть надстройки, религия активно вторгается в жизнь общества, все ее действия приобретают классовый характер, т.е. начинается классовая функция, комплексно реализующая социальную роль религии, по выражению В.И. Ленина, «функцию попа».

В области надстройки проявляются специфические функции Церкви, которые следует отличать от функций религии: организационно-управленческая (административная), культовая, теоретическая (богословская, или вероучительная) и миссионерская. Это функции чисто религиозного характера. Однако Церковь осуществляет еще ряд нерелигиозных функций, которые служат социальным задачам религии: политическую, экономическую, правовую, нравственную и эстетическую; они значительно расширяют сферу действия религии.

Проанализируем содержание и характер названных функций религии.

Отражательная функция создает в общественном сознании фантастическое отражение действительности. Эту функцию в религиоведческой литературе часто называют познавательной или гносеологической. Применять избранный термин целесообразно по следующим соображениям. В оценке познавательных качеств религиозного отражения действительности есть две крайности: переоценка их, состоящая в отождествлении религии со знанием, или же их полное отрицание. Первая крайность, идущая от Г.В.Ф. Гегеля, оказала большое влияние на современное западное религиоведение. Однако, по справедливому замечанию академика А.П. Окладникова, «иррациональное (религия. – В.Т.) не может породить рациональное – положительные знания людей об окружающем их мире и об обществе, в котором они живут»¹. Таким

¹ Окладников А.П. Час прибытия – час отбытия // Я – атеист. М., 1980. С. 125.

образом, приписывание религии каких-то особых заслуг в формировании и развитии человеческого познания не имеет никаких оснований.

Также неправомерно и полное отрицание познавательных качеств религии. Такое отрицание своим исходным моментом обычно имеет традиционное (и совершенно правильное) противопоставление науки и религии. Однако при этом упускается из виду, что основой этого противопоставления выступает полярная противоположность результатов познания, которое осуществляет наука, и того, которое пытается осуществить религия; первое представляет собой объективную истину, второе – фантастическую картину действительности, весьма далекую от истины и искажающую объективную реальность.

Необходима диалектическая оценка познавательных качеств религии, ее места в познавательном процессе, а также отношения к нему и к полученному знанию.

Не следует отказывать религии в признании ее участия в познании мира человеком уже потому, что религиозное сознание относится к общественному сознанию. Каждая его форма, в том числе религиозная, несет в себе какое-то знание. Различие в этом плане между религиозной и иными формами сознания состоит в количестве и, самое главное, в качестве этого знания. Религиозное сознание может располагать отдельными истинами факта, может фиксировать явления, но перехода от явления к сущности в нем не происходит. О познании, результатом которого должна стать истина, в религиозном отражении не может быть и речи. Для того чтобы религия могла осуществлять познавательный процесс, необходимо из религиозного отражения изъять представления о реальности сверхъестественного, но тогда это будет уже не религия. Таким образом, познавательная возможность религии остается абстрактной, не имеющей никаких оснований и перспектив реализации.

По этой же причине нет оснований рассматривать религиозную идеологию как методологию познания. Несмотря на то что религиозная идеология пытается дать более полную картину общественного бытия, нежели все нерелигиозные формы общественного сознания (кроме философского), она не может сориентировать отражательный процесс в этих формах на достижение истины. Более того, такая ситуация делает религиозное отражение врагом всякого действительного знания, каждый шаг которого опровергает представления о сверхъестественном. Этим обусловлен религиозный агностицизм, в качестве методологической основы которого можно скорее всего рассматривать религиозную идеологию, поэтому термин «познавательная (гносеологическая) функция религии» несостоятелен, следует говорить только об отражательной функции религии.

Несколько слов об отношении религии к знаниям. Оно никогда не было однозначным. Религия охотно использовала в своих интересах знания, добытые человеком, духовенство подчас даже выступало их хранителем. Так появилась историческая иллюзия об активном участии религии в научном и культурном прогрессе, о том, например, что религия содействовала развитию грамотности, архитектуры, живописи и т.д. Действительно, со стороны религии такая поддержка имела место, но в строго определенных границах, при условии использования достижений науки и культуры только в интересах Церкви. При малейшем же противоречии знаний ре-

лигии все эти достижения категорически отменялись, обнажая истинное лицо религиозной идеологии.

Одновременно с отражательной начинает действовать психологическая функция религии. Уже в процессе отражения возникает реакция отражателя на содержание отражаемого, на влияние на него этого содержания. Возникают чувства, психические состояния и т.д., причем это не специфические религиозные чувства, а обычные человеческие, приобретшие религиозную мотивацию и окраску. В этом окрашивании и мотивировании человеческих чувств, в частности, и состоит психологическая функция религиозного сознания. Как уже отмечалось, в связи с тем что объектом религиозного отражения являются внешние силы, гнетущие человека, т.е. силы, отрицательно сказывающиеся на его жизнедеятельности, в психологическом состоянии человека, вырабатывающем религиозное мировоззрение, как правило, появляется пессимистическая окраска, особенно в оценке человека и общества. Исторический пессимизм религии всегда противостоит историческому оптимизму научно-материалистического мировоззрения.

Продолжает действовать психологическая функция религии и в религиозной надстройке, где она приобретает социальное значение, поскольку весьма активно участвует в осуществлении религией своей главной социальной функции. Создавая общественные настроения и психические состояния общества, его отдельных социальных слоев и индивидуумов, данная функция способствует осуществлению основной задачи религиозной надстройки – защите эксплуататорского базиса.

В этом отношении интересной иллюстрацией является процесс возникновения христианства и превращения его в основу феодальной идеологии. Христианство возникло как ответвление в сознании рабов и других угнетенных классов кризиса рабовладельческого строя. Чувства безысходности, бесперспективности, отчаяния и страха перед будущим были господствовавшими в общественной психологии той эпохи. Рождавшееся христианство придало религиозный характер этим настроениям: нищета, порабощение, угнетение объявлялись результатом виновности человека перед Богом. Выход из создавшегося положения указывался один – терпеливое ожидание Мессии; настроения обреченности, покорности, страдания как блага приобрели социальное значение, поэтому христианство было признано государственной религией в разваливавшемся рабовладельческом Риме, заняло ведущее место в идеологии рождавшегося феодализма, надолго сохранив это положение. Социально-психологические факторы, создаваемые христианством, помогли ему успешно выполнять свою социальную роль. Это же относится ко всем религиям.

В сфере общественного сознания проявляется способность религии быть хранителем и носителем информации, содействовать обмену ею и общению людей – осуществлять коммуникативную функцию. Религиозное сознание складывается в том потоке информации, который идет от общественного бытия. Однако специфика религиозного сознания состоит в том, что оно является результатом извращения этой информации. Ясно и то, что в религиозном сознании находится информация как религиозного, так и нерелигиозного характера.

На начальных этапах развития общества, в условиях неразвитости средств информации коммуникативная функция рождавшегося религиозного сознания об-

служивала реальные потребности людей в общении друг с другом. Известное коммуникативное значение имела религия также в те исторические периоды, когда она занимала ведущее место в духовной жизни общества. Это ее качество использовали господствовавшие классы для распространения той информации, которая отвечала их интересам. Однако уже с периода утверждения капитализма коммуникативное значение религии резко уменьшалось, что обуславливалось выходом на передний план политической и правовой идеологии и связанной с ними специфической информации. Еще один удар по коммуникативной функции религии был нанесен позже всеобщей секуляризацией.

Аналогичная характеристика может быть дана и интегративной функции религии. Она неизбежно возникала в пределах рождавшейся в аморфном сознании первобытного общества религии и проявлялась там со значительной активностью – настолько значительной, что дала основание многим исследователям считать данную функцию религии ее главной функцией и в последующем. Согласно этой точке зрения, религия выполняет в обществе весьма важную положительную роль, объединяя людей своими идеалами, сплачивая их в единый социальный организм. Достигается такое объединение освящением (сакрализацией) социальных ценностей и норм. Следовательно, независимо от их содержания религия якобы выступает социальной основой человечества.

Конечно, религии нельзя отказать в интегративном влиянии на общество. В условиях неразвитости его политической системы объединение людей средствами религиозного культа было в то же время и социальным объединением. Так, иудаизм во многом способствовал обособлению евреев от других народов, давая им ложную основу для объединения, притом в интересах господствовавшей верхушки. Однако по мере совершенствования политической системы общества интегративная роль религии угасала, отходя на задний план по сравнению с интегративным эффектом коллективного производства.

Интегрирующие качества религии отчасти используются и в современных условиях для создания религиозных организаций, поскольку общность религиозных принципов в такой ситуации затемняет, а то и просто скрывает противоположность коренных экономических и политических интересов членов антагонистического общества. Таким образом, интегративная функция религии обращается в одну из вспомогательных ее классовой функции, о чем речь пойдет далее. В условиях же советского общества религия выступала как дезинтегратор, поскольку она способствовала сегрегации верующих от остальных граждан, чем наносила ущерб в первую очередь самим верующим.

Рассмотренные функции религии связаны между собой генетической общностью. Они рождались в ходе становления религии как формы общественного сознания и обеспечивали определенные практические потребности общества. Эти функции в большинстве имеют латентный характер, они покрыты оболочкой религиозного культа. Извне кажется, что они осуществляются ради выявления или утверждения тех или иных отношений к сверхъестественным силам и никакой связи с чем-либо иным, находящимся за пределами религии, не имеют.

Нельзя не подчеркнуть, что природа религии и ее классовое использование подвержены диалектическим изменениям; подчиняясь закону отрицания отрицания, они переходят в свою противоположность. Так, отражательная функция своим продуктом имеет не реальную, а извращенную картину действительности; психологическая функция вместо создания психологической разрядки создает новую, более интенсивную психологическую напряженность; коммуникативная функция служит распространению дезинформации; вместо объединения людей возникают религиозная вражда и отчужденность, сегрегация, дезинтеграция общества в целом.

Религиозное сознание, выступая в качестве основы специфического мировоззрения, играет весьма существенную идеологическую роль. Это значит, что религиозная идеология, будучи структурообразующим элементом религиозного мировоззрения, в интересах определенных классов культивирует извращенный взгляд на мир. Идеологическая роль религиозного сознания состоит, как заметил М.П. Мчедлов, «в специфическом воздействии религии на образ мысли верующих, на направленность социальных движений, их учений и теорий, именно в превратной интерпретации явлений и процессов общественной и природной среды»².

Беря за основу искаженные представления о действительности, религиозное мировоззрение осуществляет выработку иллюзорных ценностей: мира с Богом, религиозной отрешенности, покорности, страдания, Божественного промысла и др. В этом состоит аксиологическая функция религиозного мировоззрения. На базе иллюзорных ценностных представлений религиозного мировоззрения в свою очередь складывается система мотивов и установок для практической деятельности. При этом религиозное мировоззрение уже выступает со своей нормативной (регулятивной) функцией.

Религия создает ряд иллюзий, направленных на восполнение бессилия людей перед внешними силами, гнетущими их. Эти иллюзии призваны компенсировать ограниченную человеческую практику и тем самым удерживать людей от вмешательства в нее. Так возникает специфическая функция религии – иллюзорно-компенсаторная.

В эксплуататорском обществе эта функция используется главным образом для восполнения социального угнетения трудящихся. Того, кто всю жизнь работает и нуждается, – характеризовал эту функцию В.И. Ленин, – религия учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду. А тех, кто живет чужим трудом, религия учит благотворительности в земной жизни, предлагая им очень дешевое оправдание для всего их эксплуататорского существования и продавая по сходной цене билеты на небесное благополучие. Религия есть опиум народа. Религия – род духовной сивухи, в которой рабы капитала топят свой человеческий образ, свои требования на сколько-нибудь достойную человека жизнь³.

Происходит и духовное ограбление трудящихся, которое осуществляется путем оттеснения их от науки, культуры, образования. Это ограбление – часть всеобщего процесса эксплуатации, закономерный результат частнособственнического разделе-

² Мчедлов М.П. Идеологическая борьба и религиозное мировоззрение // Атеизм и религия в современной борьбе идей. К., 1975. С. 72.

³ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 142–143.

ния труда. При этом религия претендует на роль некоего универсума, способного удовлетворить все духовные запросы людей. Социальное бессилие трудящихся порождает узость их социальных связей. Этот недостаток предлагается компенсировать религиозными связями как со сверхъестественными силами, так и с единомышленниками по вере.

В условиях всех антагонистических формаций религия играла роль компенсатора человеческого бессилия перед стихийным действием законов объективного мира, особенно законов общественного развития. Социально-историческая деятельность, которая фактически осуществляется трудящимися, объявляется продуктом сверхъестественной деятельности, а действительным творцам истории отводится несвойственная им роль пассивных исполнителей воли высших сил.

Иллюзорно-компенсаторная функция религии отчетливо проявляется в религиозном утешительстве, которое отличается от обычного утешения выходом за пределы реальности и осуществляется посредством ссылок на страдания Христа, апелляций к всемогуществу Бога, иллюзии общения с ним, переключения внимания с реального горя на иллюзорные страсти (страдания) сверхъестественных существ. Важным моментом религиозного утешения является ссылка на бессмертие души, продолжение жизни в потустороннем мире.

Конечно, иллюзии, создаваемые религией, в известной мере облегчают жизнь верующего, способствуя превращению отдельных негативных эмоций в позитивные. Однако такое превращение достигается слишком дорогой ценой – ценой отказа от борьбы за свои интересы, превращения человека из раба по принуждению в раба по убеждению, отказа от жизни в пользу иллюзий.

Религия, создавая иллюзию компенсации социального бессилия, обрекает человека на вечное социальное порабощение, поэтому, исходя из известного определения религии, данного К. Марксом, ее иллюзорно-компенсаторную функцию можно назвать еще и «опиумной» функцией. Данная функция религии, осуществляемая религиозным сознанием и религиозным мировоззрением, с особенной силой действует в области религиозной надстройки, где она приобретает совершенно определенный классовый характер, что дает основание рассматривать ее уже как специфическую классовую функцию.

Всякий господствовавший класс стремился максимально использовать религию в целях продления своего господства. В связи с этим классовая функция религии расширялась до роли тормоза социального прогресса в целом. Следовательно, дополняя понятие «функция попа», можно сказать, что классовой функцией религии является консервативное воздействие на социальное развитие, которое на классовом этапе исторического развития служит сохранению эксплуататорского строя, а на протяжении всей истории общества – замедлению его прогресса. Негативное влияние религии на жизнь общества – вот что характеризует классовую функцию религии на всем протяжении ее существования.

Следует заметить, что сведение классовой функции религии только к защите интересов эксплуататорской части общества может вызвать обвинение марксистско-ленинской оценки религии в предвзятости по отношению к последней. Могут возразить, что эта характеристика религии с социальной стороны страдает исторической

ограниченностью, поскольку религия не всегда была орудием социального угнетения. Действительно, в условиях первобытно-общинного строя религия не могла быть таким орудием по той простой причине, что социального угнетения не существовало, но не существовало тогда и религии в том смысле, в каком мы понимаем ее теперь, с ее структурными и функциональными особенностями. Эти особенности окончательно оформились к периоду возникновения классов и сразу же были поставлены на защиту частной собственности и эксплуатации. В условиях социализма религия также не является орудием социального угнетения по той же причине, потому что социального угнетения уже не существует, но теперь не существует и религии в том функциональном смысле, какой она имела в эксплуататорском обществе. Происходит процесс своеобразного видоизменения и перегруппировки ее функций. Религия в своих функциях выходит за пределы ранее определенных ею своих сфер общественного бытия. Этот выход религии за ее границы чреват потерей ею своей общественной и личностной востребованности.

© Танчер В.К., 2010

ФИЛОСОФИЯ МАРКСИЗМА И «ЛЕВОЕ» ХРИСТИАНСТВО*

Современные теологи активно используют теорию так называемого политического атеизма с целью переориентировать критику религии на критику современной Церкви и духовенства. Тем самым они пытаются «исправлять» научный атеизм, отделяя его от философии марксизма. В атеизме они усматривают единственный барьер, препятствующий синтезу христианского вероучения и марксизма, антагонистичных, по их мнению, лишь по видимости. Атеизм для них – своего рода преддверие сближения двух мировоззрений, двух диаметрально противоположных идеологий.

Чем же вызваны стремления современных теологов сблизить философские основы коммунизма и христианства? Если проследить историю христианства, нетрудно заметить, что оно всегда стремилось к союзу с господствовавшей философией, чтобы с ее помощью укрепить веру, доказать бытие Бога. Многие современные богословы пытаются сделать то же самое с философией марксизма. Тот факт, что марксистско-ленинская философия носит атеистический характер, казалось бы, должен насторожить религиозных деятелей, но на выручку приходит теория политического атеизма, помогающая скрыть органическую несовместимость двух разных мировоззрений. И вот, несмотря на антирелигиозную сущность марксистской философии, теологи выступают с заявлениями, что она вполне может считаться подлинным союзником христианства, «особенно в наше время разочарования и упадка религиозного духа»¹.

Отмежевываясь от современной христианской Церкви, якобы отступившей от истинного учения Иисуса Христа, многие представители левого направления в христианстве делают попытки освободить его и от якобы неправильной идеологии, укоренившейся в современной Церкви, т.е. идеализма. «Истинная христианская религия, – утверждал Хьюлетт Джонсон в книге «Христиане и коммунизм», – не является идеалистической, идеалистично упадочное христианство, отчаявшееся

* Публикуется в новой редакции по: *Лендьел В.М.* Современное христианство и коммунизм. М., 1965. С. 42–72.

¹ *Джонсон Х.* Христиане и коммунизм. М., 1957. С. 25.

в этом материальном мире и пытающееся в мыслях найти спасение в ином мире»². Автор книги с сожалением писал о том, что философию, которая называется идеализмом, можно еще встретить «в некоторых кругах приверженцев христианской Церкви», и считал вместе со своими единомышленниками, что первейшая задача Церкви – избавиться от идеализма.

Представители левого направления в христианстве считают, что атеизм классиков марксизма-ленинизма был порожден неправильным поведением Церкви и ее духовенства, не выступивших своевременно против эксплуататорского строя. Однако это, оказывается, лишь одна из причин «отречения» их от религии. Вторую причину атеизма К. Маркса и Ф. Энгельса богословы усматривают в идеализме церковного учения. В названной книге автор утверждал, что «первые коммунистические мыслители еще и потому отвергли религию, что увидели в ней идеализм, сделавший из реальной жизни нечто воображаемое, оторванное от мира со всеми его страданиями»³.

Попытки размежевать христианскую религию и идеализм – весьма симптоматичное явление в современном христианстве, проявляющееся не только в произведениях зарубежных богословов, но и в работах ряда христианских деятелей в СССР*. Открещивая христианскую религию от идеализма, современные религиозные деятели пытаются как бы исправить «ошибку», допущенную основателями христианства, связавшими это вероучение с идеализмом, который оказался так не ко двору современной Церкви.

Факт отказа ряда деятелей христианства от идеализма, безусловно, подтверждает великую силу материалистического мировоззрения, большую популярность идей марксизма-ленинизма, всё более овладевающих умами и сердцами миллионов искренне верующих людей. Вместе с тем тот же факт говорит, несомненно, о банкротстве идеологии, базирующейся на идеализме. Необходимо внимательнейшим образом разобрать сущность заявления богословов об отказе от идеализма: о каком идеализме идет речь и какой материализм богословы пытаются отождествить с философией христианства?

Идеализм, как известно, имеет два направления: объективный идеализм, считающий первичными дух, идею, существующих якобы вне и независимо от человеческого сознания, и субъективный идеализм, утверждающий приоритет человеческого сознания. Какое же из этих двух направлений критикуется и отрицается богословами? Ответ на этот вопрос можно получить, если обратиться к примеру, взятому из той же книги «Христиане и коммунизм» Х. Джонсона, где автор, упре-

² Там же. С. 130.

³ Там же. С. 27–28.

* В качестве примера приведем высказывание по этому вопросу православного священника В.П. Розова. «Связывать религию с идеализмом, – писал он в редакцию журнала «Вопросы философии», – по меньшей мере недостойно ученого человека. Религия определенно и ясно учит (христианство), что мир духовный и мир материальный представляют объективную реальность, существующую независимо от человеческого сознания. Религия признает заблуждением как материализм, так и идеализм» (цит. по: Губанов П.И. Ответ читателю // Вопросы философии. 1957. № 2. С. 215).

кая Р. Декарта за его положение «мыслю, следовательно существую», соответствующее исходной позиции субъективного идеализма (мир = совокупность ощущений субъекта), спрашивает: «Разве он (Декарт. – В.Л.) не видел стола, стоящего перед ним? Зрение говорило ему, что этот стол существует. То же самое говорили ему осязание, все его ощущения»⁴.

Иными словами, Х. Джонсон и его единомышленники отрицали субъективный идеализм. В этом не было, собственно, ничего нового. Точка зрения субъективного идеализма не может быть принята христианством уже потому, что, следовательно проведенный, он, как известно, должен поставить под сомнение объективное существование самого Бога, провозгласив его творением человеческого сознания.

Однако есть ведь еще объективный идеализм. Его наиболее крупные представители – Платон и Гегель тоже не считали материальный мир творением человеческого сознания, признавали его реальное существование. Платон утверждал, что объективная реальность является порождением «мира идей», Гегель – инобытием «абсолютной идеи». Разве не то же самое утверждает религия? Разве не заявляет она вместе с объективным идеализмом, что природа и человеческое общество порождены духом, что в их основании лежит Божественное начало?

Материализм утверждает не только первичность материи по отношению к сознанию, но и их диалектическую взаимосвязь. Сознание – особое свойство высокоорганизованной материи (человеческого мозга), продукт длительного развития природы и общественной жизни. Его нельзя отрывать от материи. Объективные идеалисты, которые пытаются доказать, что сначала существовал какой-то дух, породивший затем материальный мир, вступают в противоречие с данными науки и человеческой практики.

Современные деятели христианства, представители его левого крыла, которые заслуживают искреннего уважения за их активную общественную деятельность в пользу мира и прогресса, в вопросах миропонимания стоят на идеалистических позициях. «Материя, какою мы ее знаем, первична по времени появления, сознание и дух – вторичны», – утверждал Х. Джонсон, но тут же, фактически отступая от этого тезиса, заявлял, что, «будучи вторичными по времени появления, сознание и дух стоят на первом месте по значению». Он как бы сетовал по поводу того, что дух всё еще зависит от материи, повторяя настойчиво в нескольких местах одну и ту же мысль, что «в этом мире, каким мы его знаем, дух не является еще... полностью независимым от материи»⁵. Следовательно, где-то он может быть независимым? И если не в этом мире, то в потустороннем он сумеет «освободиться» от материи? Что же это, как не объективный идеализм!

Освободить христианскую религию от идеализма, как и соединить ее с диалектическим материализмом, одинаково невозможно. Тот факт, что современное «упадочное» (как его характеризуют иногда богословы левого направления) хри-

⁴ Джонсон Х. Указ. Соч. С. 129.

⁵ Там же. С. 26.

тианство идеалистично, признают они сами, но чем же по существу отличалось от него раннее («истинное») христианство, последователями которого называют себя левые христиане?

Вряд ли можно считать случайностью, что отцы христианской религии с самого начала связали ее судьбу с вульгаризированными идеями греческой философии, в которой предпочтение отдавалось именно неоплатонизму, ставшему философской основой христианства. Христианство, как видно из достоверных документов, в процессе своего становления черпало материал для создания собственного богословия, догматики и обрядности из самых различных источников. Новая мировая религия – христианство – возникла, как отмечал Ф. Энгельс, «из смеси обобщенной восточной, в особенности еврейской, теологии и вульгаризированной греческой, в особенности стоической, философии»⁶.

Обратимся для уяснения этих источников к некоторым примерам из истории христианства. Как известно, большое влияние оказали на формировавшееся христианство философские взгляды Филона из Александрии (около 25 г. до н.э. – около 50 г. н.э.), которого Ф. Энгельс метко называл «отцом христианства». Филон, по оценке советского исследователя раннего христианства А.Б. Рановича, проложил путь тому «синтезу иудейства с эллинистической философией, завершением которого было христианство»⁷. Истолковывая ветхозаветный иудаизм в свете греческой идеалистической философии, особенно идеализма Платона, Филон детально разрабатывал идею Логоса. Логос (Слово) – тень Бога, посредник и заступник за людей, или, что одно и то же, Мессия. В христианстве эта идея совпадает с идеей Богочеловека, Искупителя. Бог един, изначален, вечен, всемогущ. Миром он управляет при помощи Логоса, который стоит между материальным и духовным миром. Материальный мир, по Филону, как и природа человека, – начало греховное, низменное, а тело – темница души. Все эти идеи, пройдя определенную доработку, были использованы ранним христианством.

Множество точек соприкосновения с христианством имеют и взгляды римского философа-стоика Сенеки (около 5 г. до н.э. – 65 г. н.э.) – «дяди христианства», по выражению Ф. Энгельса. Именно его тезис о равенстве перед Богом был развит в идеологии христианства. Полностью гармонизировала с потребностями религии и провозглашенная Сенекой идея бренности земной жизни, мысль о том, что величайшим благом для человека является смерть. Неслучайно отцы христианства Тертуллиан (ок. 160 – после 200 г. н.э.) и Иероним Стридонский (около 342–420 г. н.э.) называли его «наш Сенека».

Ряд идей христианство позаимствовало непосредственно у неоплатонизма, в частности триаду Плотина* «Единый – ум (нус) – мировая душа». Вырождаясь из философии в теософию, теория идей древнегреческого философа Платона получила в неоплатонизме форму мистической эманации (истечения). Согласно этим взглядам, материальный мир является излучением из духовного первоначала.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 313.

⁷ Ранович А.Б. О раннем христианстве. М., 1959. С. 111.

Материя, следовательно, это лишь низшее звено в иерархии Вселенной, эманация мировой души, над которой будто бы возвышается дух, а еще выше находится Первосущность, или Единое. У неоплатоников христианство позаимствовало также идею о мистическом экстазе – состоянии, с помощью которого душа приближается к божеству, сливается с ним.

Неоплатонизм актуально проникал в христианство также через гностиков^{**} и апологетов новой религии (Юстина, Тертуллиана и др.). Гностики, признавая вместе с неоплатониками непознаваемое духовное первоначало, придумали множество разных промежуточных существ – эонов, которых – помещали между верховным божеством и материальным миром. Так, гностик Валентин учил, что из первой пары эонов, которую составляют Неизреченное и Молчание, возникла следующая пара – Отец и Истина. Эти эоны создали Слово и Жизнь. И лишь затем появилась пара Человек и Церковь.

У христианства и философии, доказывал Юстин, один и тот же источник – божественный Логос, разлитый во всем мире. Юстин, как известно, открыто заявлял, что учение Платона не чуждо учению Христа. Такие же мысли высказывали и многие другие апологеты христианства, открыто признавая родство христианства и неоплатонизма. «Неоплатоники и христианские богословы III в., – отмечал А.Б. Ранович, – черпали из одних и тех же источников – преимущественно из “Федра”, “Федона” и “Тимея” Платона. Обоим этим богословским течениям трудно было иной раз размежеваться»⁸.

Приведенные факты говорят о том, что христианство с начала своего зарождения было связано с объективным идеализмом, ставшим его философской основой. Исправить ошибку, допущенную основателями христианства, задача неразрешимая. Дело в том, что никакой ошибки фактически не было. Религия (любая, в том числе христианская) не может быть не связанной с объективным идеализмом, так как они сходятся между собой в главном – в решении основного вопроса мировоззрения. С точки зрения религии, даже самой утонченной, в основе всех материальных вещей находится Бог. Идеализм также признает первичным духовное начало. Как религия, так и идеализм базируются на общей гносеологической основе: абсолютизирование одной из сторон процесса познания, превращение абстрактного понятия в фантазию позволяют «сделать» из этой фантазии идею Бога.

Открещиваясь от идеализма, богословы зачастую пытаются приписать христианской религии материализм и диалектику, чтобы на основе этого затем доказать единство ее философских принципов с коммунизмом. Х. Джонсон, исходя лишь

^{*} Плотин (205–270 гг. н.э.) – древнегреческий философ-идеалист, основатель школы неоплатонизма в Риме. Согласно его концепции, мировой процесс начинается с непостижимого божественного первоначала, которое проливается во вне – сначала как мировой ум, затем как душа мира, далее – как единичные души, единичные тела вплоть до материи, под которой философ понимает небытие. Цель жизни – восхождение к первоединому, соединение души с Богом.

^{**} Гностицизм – религиозно-философское течение, соединявшее христианскую теологию с религиями Древнего Востока, а также неоплатонизмом и пифагореизмом. Наиболее видные гностики – Валентин (II в.) из Египта и Василид (II в.) из Сирии.

⁸ Ранович А.Б. Указ. Соч. С. 390.

из того, что «основатель» христианского вероучения «верил, как верит и коммунистический материалист-диалектик, в реальность мира», что «он никогда не презирал этот мир за его материальность», делает вывод, что «христианство – самая материалистическая из всех великих религий»⁹.

Постоянно подчеркивая это положение, выдвинутое еще англиканским богословом Уильямом Темплом, он утверждал, что «материализм в том значении этого слова, в каком его употреблял Маркс, не должен вызывать у христиан возражений..., врагом он по крайней мере не является»¹⁰.

Когда теолог утверждает, что материализм К. Маркса не является врагом трудящихся-христиан, он совершенно прав. Однако нельзя согласиться с ним, когда он сужает марксистское понятие материализма как мировоззрения до чисто эмпирического признания реально существующего мира. Материализм как философское мировоззрение несовместим с религиозным постулатом сотворения мира, наличием какой-то силы, якобы предшествовавшей ему во времени, и т.п. Признавая первичность материального и вторичность духовного, материализм утверждает извечную несотворенность мира, бесконечность его в пространстве и времени, поэтому эмпирического признания реально существующего мира далеко не достаточно, чтобы считать себя материалистом.

В своем желании провести параллель между материализмом К. Маркса и «материализмом» Иисуса Христа теолог пришел к совершенно невероятным утверждениям, будто и марксисты, и христиане одинаково представляют себе «природу изначальной Сущности». Для марксиста, рассуждал он, «основу Сущности составляет субстанция, а не просто идея, субстанция, как и в христианском Символе веры»(?!). При этом он заявлял, будто бытие и материя в марксизме – «взаимозаменяемые слова», равнозначные христианскому слову «Сущность». Богослов, употребляя понятие «бытие», подчеркивал: «Бытие рождает Слово. Обратите внимание на последовательность: не мысль, идея или слово рождает Бытие»¹¹. Поставив, таким образом, знак равенства между Сущностью (означающей не что иное, как Бога) и материей, Х. Джонсон заверял своих читателей, что понятие материализма, как его «употреблял Маркс», соответствует христианскому пониманию материализма. Следует отметить, что никакие слова (даже взятые напрокат из арсенала марксизма-ленинизма) не могут изменить изначальной сущности христианской религии, которая с диалектическим материализмом, в корне отрицающим Бога, не может иметь ничего общего.

О материализме, якобы присущем христианству, постоянно писал в своих произведениях и профессор-богослов Эмиль Фукс. По его мнению, материализм христианства состоит в том, что оно не презирает материальный мир и признает его существование независимо от сознания человека. Библия, отмечал богослов, не отрицает наличия действительного мира. Как только мы, рассуждал теолог, по-

⁹ Джонсон Х. Христиане и коммунизм. С. 29.

¹⁰ Там же. С. 24.

¹¹ Там же. С. 131, 128.

настоящему принимаем учение о творении, ясно осознаем, что эта материя создана Богом, следовательно освящена и содержит в себе святую цель, мы приближаемся к тому, чему нас учит марксизм, а именно к пониманию, что «эту материю и ее законы мы должны познавать, относиться к ней с уважением, пользоваться ею как связью с ближними, как инструментом, служащим построению нового мира, в котором эта материя будет носителем братского общения между людьми»¹². Теолог обвинял основателя протестантизма Мартина Лютера в том, что тот в Крестьянской войне (1524–1526) допустил ошибку, подорвав «у крестьян веру в то, что Иисус Христос дал силу свободы не только для души, но и для тела, т.е. для материального»¹³.

Совершенно очевидно, что в данном случае материализм толкуется вовсе не как философское мировоззрение. Речь идет лишь о признании существования материального мира с точки зрения здравого смысла, т.е. стихийного материализма. Материализм К. Маркса включает, естественно, и это древнейшее представление о мире, в то же время он представляет собой высшую ступень материализма, базирующегося на новейших достижениях науки и человеческой практики. В этой связи, отвечая теологам, в качестве дополнительного аргумента следует заметить, что материализм в том значении слова, в каком его понимал К. Маркс, не мог возникнуть ни в Древнем мире, в котором складывалось христианство, ни даже в более позднее время, когда для этого еще не сложились исторические предпосылки.

Не выдерживают критики и богословские положения, согласно которым христианство якобы является диалектическим учением. Пользуясь терминологией диалектического материализма, некоторые теологи пытаются доказать, например, наличие диалектики у Моисея, Иоанна Крестителя и т.д.

Особое место отводится «диалектике» Иисуса из Назарета, которую называют даже самым великим примером «диалектической борьбы и ломки коры, покрывшей жизнь и мысль человечества», вторжением «в статичный мир», разделенный на богатых и бедных, «революцией в мышлении». Иисус Христос, по мнению левых теологов, был не только самым крупным материалистом, но и диалектиком в сфере человеческой общности, сурово осуждавшим классовое неравенство, национализм, расовую исключительность. Он стремился создать «всемирную Семью» и «понимал, что его Царство может быть создано лишь в результате разрушения всего строя, в условиях которого он жил, – строя, мирившегося с существованием богачей, с делением на классы, национализмом, расизмом»¹⁴.

Субъективное толкование марксистской диалектики ведет богословов к совершенно неожиданным и, безусловно, неправильным выводам. Они утверждают, например, что причиной гибели феодализма стали действия торговцев и религиозных мыслителей, «возмущенных ограничениями религии», что Царство Божие

¹² *Fuchs E.* Marxismus und Christentum. Leipzig, 1952. S. 194.

¹³ *Ebenda.* S. 153.

¹⁴ *Джонсон Х.* Христиане и коммунизм. С. 40, 43.

созревает, как и коммунизм, постепенно, подобно зерну, а «в надлежащее время наступит насильственный переворот» и т.д.

Подобные суждения встречаются не только в религиозных произведениях зарубежных богословов, но и на страницах «Журнала Московской Патриархии» и «Братского вестника». Православные и баптистские религиозные деятели не забывают при каждом удобном случае подчеркнуть, что именно Христос был первым материалистом и диалектиком, следовательно, и его учение носит будто бы материалистический и диалектический характер. Священник Н.А. Харьюзов так увлекся «диалектикой», что сочинил даже новый закон «отрицания обещания»^{*}.

Марксистско-ленинские идеи остаются исключительно популярными. То, что эти идеи увлекают верующих трудящихся, говорит об их огромной жизненной силе. Искренние заявления ряда религиозных деятелей о росте влияния марксистской философии в современном мире встречаются нами с должным пониманием. В то же время нельзя забывать о той объективной цели, которой служат всякие попытки сближения философских основ коммунизма и христианства. Рассуждения об отказе от идеализма и попытки приписать христианскому вероучению материалистический и диалектический характер объективно ведут к модернизации религии, поднятию ее авторитета в массах.

Нельзя закрывать глаза и на тот факт, что, сближая философские основы коммунизма и христианства, богословы нередко неправильно истолковывают марксизм, представляя его в искаженном свете. В этой связи нельзя не согласиться с замечанием Г. Шварце, рецензента одной из книг Э. Фукса по этике, справедливо отметившего, что богослов так толкует марксизм и марксистскую этику, что в его интерпретации марксизм вряд ли узнает себя сам. Христиане же, не знакомые во все с марксизмом, усвоят из писания Э. Фукса всё, что угодно, но только не марксизм¹⁵. Приведем некоторые примеры.

Признавая в целом марксистско-ленинское учение, теологи постоянно говорят о границе, на которой марксисты якобы останавливаются, в то время как люди, руководствующиеся христианским учением, идут дальше. Они видят за этой границей «священную действительность», которая, как утверждает Э. Фукс, увеличивает их силы и возможности. Эти «доводы» тесно связаны с его концепцией о «глубокой действительности», которая, «не отрицая действительности материи», «охватывает и пронизывает ее, придает ей более глубокое и священное значение». Эта «глубокая действительность», продолжает теолог, является «началом и концом, творением и целью»¹⁶.

Перед нами не что иное, как попытка представить марксизм ограниченным учением. «Глубокая действительность» – это своеобразная вещь в себе, с которой

^{*} Н.А. Харьюзов связывал этот «закон» с воскресением из мертвых. В его толковании отрицание означает смерть, обещание – загробную жизнь. В факте воскресения, утверждал богослов, «реально, осязаемо подтверждается диалектический закон “отрицания обещания”» (Журнал Московской патриархии. 1946. № 4. С. 55).

¹⁵ См.: Deutsche Zeitschrift der Philosophie. 1957. № 3. S. 345.

¹⁶ Fuchs E. Christliche und marxistische Ethik. Leipzig, 1958. S. 154.

марксизму никак не справиться. О ней говорят и другие богословы левого направления в христианстве. В одной из их книг, посвященных взаимоотношениям коммунизма и христианства, сказано, что диалектический материализм не в состоянии помочь нам «понять человечество в его глубине и высоте». От диалектического материализма у человека создается впечатление, будто он «сошел с поезда минимум одной остановкой ближе, чем конечная»¹⁷.

Все эти рассуждения о границах марксизма и его философии несостоятельны. В том и заключается сила диалектического материализма, что он не ставит границы человеческому познанию. Марксизм утверждает: нет вещей непознаваемых, есть вещи непознанные, но и их человек со временем познает. «Глубокая действительность» немецкого теолога очень похожа на мировую идею Гегеля, голую абстракцию, которая не доказана и не может быть доказана практикой. Что касается истин марксистско-ленинской диалектики, то все они подтверждаются практикой, являясь отражением действительности.

Попытки представить марксизм ограниченным учением служат, на наш взгляд, как бы теоретической основой для выводов о том, что коммунизм – лишь частичная цель того, что является высшей целью христианства, иными словами, как бы первая (земная) фаза царства Божия.

И граница, за которую якобы не проникает диалектический материализм, и «глубокая действительность», лежащая якобы за этой границей, – доказательства несостоятельности представлений о возможности приспособить философию марксизма к нуждам христианского вероучения. На самом деле совершенно nonsensical совместить выводы диалектического материализма о единстве мира, первичности материи, ее несотворимости, познаваемости мира с представлениями о каких-то границах человеческого познания, «глубокой действительности», существующей где-то за пределами материального мира.

О несовместимости философских основ христианства и коммунизма, невозможности их синтеза свидетельствует и явная непоследовательность богословских суждений. С одной стороны, как было показано, они говорят о возможности принять научные выводы диалектического материализма, с другой – тут же пытаются ограничить значение этой философии для жизни общества или же вовсе в отдельных случаях игнорируют ее. Так, в частности Х. Джонсон считал нужным подчеркнуть, что «экономические программы коммунизма и социализма могут осуществляться на практике совершенно независимо от каких бы то ни было философских теорий, связанных с этими понятиями»¹⁸. Однако ранее этот автор утверждал, что современному христианству, чтобы вернуться на путь истинный, нужна настоящая философия, а не такая, которая обращает его сознание к «воображаемому миру», где он может предаваться возвышенным мечтам, но не может действовать. И вдруг он же заявляет, что коммунизм в философии не нуждается, что его можно строить без всяких философских теорий!

¹⁷ Hromádka J. Komunismus a křesťanství. Hradec Králové, 1947. S. 42.

¹⁸ Джонсон Х. Указ. Соч. С. 126.

Глубоко был прав видный немецкий политик из ГДР Г. Гёттинг, когда замечал, что от «философского материализма к христианству нет моста» и что «философский материализм невозможно соединить с христианством». Одно дело – признавать роль философии марксизма, другое – пытаться сблизить ее с идеалистической философией религии. Г. Гёттинг очень интересно ставил вопрос о том, почему христиане должны учитывать выводы философии диалектического материализма. Во-первых, отмечал он, чтобы не попасть в «объятия политической реакции», во-вторых, чтобы не остаться в изоляции от господствующих в наше время общественных и духовных течений.

Что же касается возможности слить в некоем синтезе философские основы марксизма и христианства, то это явно неразрешимая задача. Атеистический характер марксистской философии как раз и является той броней, которая надежно защищает ее от всякого рода союзов с религиозным мировоззрением.

© Лендьял В.М., 2010

ПАНТЕИЗМ В РЕЛИГИОЗНОМ МОДЕРНИЗМЕ*

Среди многочисленных способов модернизации религии заметное место занимают попытки некоторых богословов видоизменить понятие Бога. В отличие от богословов прошлых столетий, которые главным образом стремились к ясному, строгому доказательству догматов религии, современные богословы склоняются к мистическому истолкованию основных ее положений, в том числе бытия Бога.

Бурное развитие науки навело некоторых богословов на мысль: нельзя ли считать Бога тождественным самому миру, если он не проявляет себя ни над миром, ни за миром? Некоторые из них, стараясь не выйти за рамки ортодоксальной теологии и в то же время стремясь ее осовременить, в своих философских рассуждениях доходили до того, что лишали идею Бога христианского содержания, превращали ее в абстрактно-теологическую проекцию на непознанные явления и закономерности Вселенной. Существующую в природе гармонию и миропорядок богословы объявляли проявлением «Божественного плана», делом рук Божиих. При этом зачастую Бог по сути сливался с миром, поглощался им и действовал уже нераздельно от природы.

Подобное место Богу отводил, например, французский палеонтолог, философ и теолог П.Т. де Шарден (1881–1955), чьи сочинения получили широкое распространение среди либерально настроенных католиков, сторонников модернистского направления. Его стремление модернизировать религию с помощью элементов научного миропонимания, гуманизма и пантеизма создало ему необыкновенную популярность. Приверженцы П.Т. де Шардена провозгласили его пророком XX в., новоявленным Фомой Аквинским, разрешившим противоречие между наукой и религией. Если еще совсем недавно цензура Ватикана запрещала публикацию философских работ П.Т. де Шардена, обвиняя его в ереси, то позднее всё большее распространение стали получать работы католических авторов, посвященные анализу философских воззрений этого ученого и теолога. Его уже называют истинным глашатаем Евангелия, величайшим религиозным гением столетия.

Сторонники П.Т. де Шардена заявляют, что ему удалось преодолеть дуализм духа и материи, пересмотреть томистскую систему категорий, в которой форма су-

* Публикуется в новой редакции по: *Васильева А.В.* Пантеизм в современном религиозном модернизме // Атеизм и религия в современной борьбе идей. К., 1975. С. 151–158.

существует отдельно от содержания, а сущность отделяется от существования. Сам ученый определял свою концепцию как научную феноменологию. Мир он рассматривал как эволюционирующую систему, состоящую из множества элементов, которые находятся в неразрывной связи и взаимодействии. Непрерывную эволюцию мира П.Т. де Шарден называл основным феноменом, фундаментом всей философии. В своем главном произведении «Феномен человека» он заявлял, что теории эволюции «...должны отныне подчиняться и удовлетворять все теории, гипотезы, системы, если они хотят быть разумными и истинными»¹.

Эволюция Вселенной (космогенез) по П.Т. де Шардену – это процесс усложнения единой субстанции – «Ткани Универсума», духовной и материальной одновременно. Все новообразования в природе содержат элементы прошлого, уже существовавшего ранее. Жизнь имманентна «ткани Универсума», как и элементарное сознание, находится в материи Земли. Основу эволюции философ видел в восхождении к сознанию, сначала элементарному, затем к «гармонической коллективности» сознаний, и наконец, к некоему высшему сознанию, завершающему эволюцию, единственному центру – «точке Омега» (Point Omega), т.е. Богу, но Богу весьма далекому от традиционного христианского. По сути, Бог П.Т. де Шардена растворяется в природе, он абстрактен и мистичен, существует вне времени и пространства, всеобъемлющий процесс эволюции поглощает и растворяет его в себе без остатка.

Таким образом, трактовка ученым творения носит эволюционный характер с пантеистическим уклоном. У него не остается места ни для Божественного творения, ни для загробного потустороннего мира, ни для бессмертия души и библейских чудес. Однако, стараясь не слишком далеко отступать от ортодоксальной догматики христианства, П.Т. де Шарден не отрицал основные христианские догмы, а только пытался дать им новое истолкование. Его картина мира – это вариант пантеизма. «Бог весь и во всем», – утверждал он².

С помощью пантеизма он пытался примирить теологию с наукой, осовременить, видоизменить христианство и по сути создавал его новую модель – христианство эволюционное, которое носит пантеистический характер с материалистической тенденцией.

Непоследовательность и противоречивость всей религиозно-философской системы П.Т. де Шардена дают возможность для различного истолкования его взглядов и служат одной из причин широкого распространения тейярдизма. Христианский эволюционизм с элементами пантеизма в настоящее время находит всё большее число сторонников и последователей, которым импонируют призывы П.Т. де Шардена отказаться от «ложного евангелизма», от архаических библейских представлений и чудес в целях разработки новой теологии.

Поскольку пантеистические идеи до сих пор осуждаются официальной Церковью (на I Ватиканском соборе в 1870 г. пантеисты были осуждены как безбожники), Ватикан объявил учение П.Т. де Шардена еретическим. Однако в наши дни

¹ Шарден П.Т. де. Феномен человека. М., 1969. С. 215.

² Там же. С. 295.

процесс освоения и переработки его наследия получил небывалый размах [в ряде стран (Франция, США, Нидерланды) существуют ассоциации, посвященные П.Т. де Шардену, выходит журнал, названный его именем. – *Прим. ред.*]. Интерпретация теизма идет по пути обновления теологии, защиты ее от материализма и атеизма в целях сохранения влияния Церкви на верующих.

В своих философских обоснованиях христианского Бога идеологи религии зачастую впадают в противоречие при решении вопроса о трансцендентности или имманентности Бога, т.е. о Боге личном, существующем вне природы, или о Боге, тождественном природе и растворенном в ней. Неотомист Франц Савицкий, например, отвергал пантеизм. «Пантеизм лишает человеческую личность самостоятельного исторического значения, – писал он. – И единичное “Я”, как проявление Абсолюта, теряет способность собственного свободного действия, становясь простым промежуточным звеном божественной всежизни; логика божественной идеи, которая действует в нем, только одна и определяет ход истории»³.

В дальнейших своих рассуждениях Ф. Савицкий вступал в противоречие со своим христианским Богом, разрешить которое ему было не под силу.

Боязнь обвинения в пантеизме вынуждала некоторых богословов, по существу склонных к признанию имманентности Бога, делать всевозможные отступления и оговорки. Так, например, латвийский епископ Строд, выступая на католическом празднике Вознесения Девы Марии на Небеса в Аглоне (Латвия), заявил, что Бог, как и всё Небесное Царство, присущ всей природе, что он духовное существо, невидимое человеческим глазом⁴.

Аналогичным образом высказался и католический богослов, архиепископ Антоний Женевский (Барташевич), который сравнил Бога с атомом, невидимым и неосознаваемым, но существующим и имеющим большую силу⁵.

Современные модернисты, стремясь обновить религиозную догматику, по сути, подрывают ее. Американский историк М. Коэн по этому поводу писал: «Логика модернизма в корне подрывает не только христианство, но все существующие религии. На деле религиозное кредо модернистов вряд ли можно отличить от кредо людей, которых обычно считают неверующими»⁶.

Мировоззрение американского физика Р. Милликена подтверждает мысль М. Коэна. «Милликен, – отмечал М. Коэн, – пытается доказать истинность христианской религии, отождествляя Бога с рациональным порядком и упорядоченным развитием. Но такой порядок не отличается от необходимости в понимании Демокрита или понятия природы у Спинозы и Шелли, которых ортодоксы считали атеистами, поскольку христианский Бог является триединой личностью, воплощенной в Иисусе, подвергшемся распятию и основавшем Церковь для отпущения

³ *Savicki F.* Geschichtsphilosophie. München, 1922. S. 185.

⁴ См.: *Мчедлов М.П.* Католицизм. М., 1970. С. 247.

⁵ См. там же.

⁶ *Коэн М.* Американская мысль. М., 1959. С. 205.

грехов тем, кто верит в него. С этой точки зрения Милликен – чистый атеист или, в лучшем случае, пантеист, но, безусловно, не христианин»⁷.

Наши представления о попытках современных богословов модернизировать религию будут неполными, если не рассмотреть такую мистическую форму пантеизма, как панентеизм. Панентеизм (от греч. *pan en theo* – «всё в Боге») является соединительным звеном между теизмом и пантеизмом. Согласно теизму, Бог трансцендентен по отношению к миру. Пантеизм растворяет Бога в природе, отождествляет его с ней. Панентеизм, напротив, растворяет природу в Боге. Мир становится проявлением Бога, который довлеет над миром, над личностью.

Панентеизм реакционен не только потому, что он является попыткой модернизации религии, реакционен он и в отношении многих общечеловеческих проблем, в том числе проблемы добра и зла. В этой связи неудивительно, что идеи панентеизма привлекают в настоящее время многих западных теологов.

В богословской литературе заметна тенденция к популяризации наиболее ярких сторонников панентеизма. Так, в США в 1962 г. с этой целью была переиздана книга шведского богослова середины XIX в. Кристофера Якоба Бострёма «Философия религии», во взглядах которого содержится откровенная апологетика панентеизма. Религия для Бострёма – средство достичь единства с Богом, а философия – определение религии средствами разума. Быть религиозным, доказывал он, означает обладать рациональным мышлением, и наоборот, поэтому разум и религия своим содержанием имеют Бога.

Бострём утверждал, что существует единая субстанция, а именно Бог, и критиковал Аристотеля за то, что тот принимал идею о существовании других, кроме Бога, субстанций. Подобную идею Бострём называл «беспочвенным предположением»⁸.

Чувственный мир, доказывал он, не может существовать без Бога. Бог же нуждается в чувственном мире не больше, чем реальное Солнце в видимом Солнце. Духовное является истинным и подлинным существованием, и когда Бог рассматривается как абсолютный дух, всякое истинное существование должно быть мыслимо как находящееся в нем. Было бы неверно, по мнению Бострёма, помещать Бога в непосредственное отношение к чему бы то ни было внешнему, поскольку ничего внешнего по отношению к Богу нет. Бострём рассматривал чувственный мир как проявление духовного, сверхчувственного мира. Отношение чувственного и сверхчувственного он сравнивал с отношением сумерек и дневного света или же видимого и реального Солнца. Таким образом, взгляды Бострёма являются крайне идеалистическими и мистическими, далекими от атеистических форм пантеизма, поскольку пантеизм критикуется Бострёмом с идеалистических позиций.

В XX в. рассуждения, носящие явно пантеистическую окраску, преподносились в более завуалированном виде. Так, американский философ и психолог Уильям Джеймс (1842–1910) различал в пантеизме две разновидности – монистический абсолютизм (имея в виду традиционное понимание пантеизма) и свое собственное понимание – плюралистический финитизм. Критикуя теистические представления

⁷ Там же. С. 206–207.

⁸ *Boström J. Philosophy of Religion. New Haven, 1962. P. XLVI.*

о бесконечном и всемогущем Боге, считая их дуалистическими, он отстаивал идею конечности и множественности видов бытия. С точки зрения У. Джеймса, плюрализм множества конечных реальных форм бытия, которые предстают перед нами в чувственном опыте, не может быть согласован с понятием Бога как бесконечного существа, несущего в себе первопричину всего реального.

Из приведенных примеров видно, что пантеистические идеи в рассуждениях богословов-модернистов занимают заметное место. Однако вряд ли обращение к ним поможет защитникам религии преодолеть ее кризис, тем более что сам пантеизм как форма религиозно-философского течения имеет свои ограничения и слабости. В частности, пантеистическое отождествление природы и человека с Богом было отвергнуто традиционными теистами в первую очередь потому, что в этом случае зло в человеке и природе должно быть отождествлено с Богом. Пантеисты неоднократно пытались объяснить, как Бог может быть тождественным миру и человеку и в то же время не отвечать за существование зла. Однако эти попытки оказались безуспешными.

Некоторые пантеисты утверждали, что добро и зло – это человеческий способ оценки мира, а Бог выше добра и зла. Другие, наоборот, считали, что Бог есть добро, и Он не может терпеть зла в своем мире. То, что в человеческой жизни рассматривается как зло, есть просто меньшая степень добра, которая перед лицом вечности и целостности Бога может быть наблюдаема как часть общего добра. Следовательно, если бы человек мог видеть свой собственный опыт с позиции обладания полным знанием, зло явилось бы ему как заблуждение конечного интеллекта.

Обе эти попытки объяснить суть добра и зла не выдерживают критики даже с позиций официальной христианской теологии. Первая из них фактически отрицает правомерность человеческих представлений о добре и зле, ведь если человеческий опыт является лишь жалким символом, слепком с реальности Бога, то зачем же тогда стремиться к изменению существующей действительности, к искоренению зла! В таком случае можно вообще не интересоваться понятиями добра и зла. Вторая попытка также не выдерживает критики, ибо зло не объясняется, а выносятся за скобки. Если даже допустить, что зло есть искажение ограниченного интеллекта, то всё равно возникает вопрос, в чем же опытная причина искажения, откуда берется зло искажения, ведь искажение, поскольку оно препятствует человеческому видению реальности такой, какой она есть на самом деле, несомненно, является злом, следовательно, зло всё равно остается, только в иной форме.

Точно так же пантеизм не в состоянии решить проблему свободы воли и ее места в человеческой жизни. Если человечество – это лишь сторона универсального единого (Бога), лишь течение универсального разума, то оно не может иметь никакой свободы воли, никакого выбора в своих поступках.

Таким образом, попытки современных богословов модернизировать религиозное вероучение с помощью различного рода пантеистических концепций не только не достигают цели, но и свидетельствует о дальнейшем углублении кризиса религиозного мировоззрения, ослаблении позиций Церкви.

РЕЛИГИЯ И ЕСТЕСТВОЗНАНИЕ: ПУТИ И ФОРМЫ ПРИСПОСОБЛЕНИЯ*

Успехи научного познания подтвердили правильность фундаментальных положений марксистской философии о вечности и несотворимости материи, об историческом развитии природы, подчиняющемся объективным, не зависимым ни от чьей воли всеобщим законам. Неудивительно, что именно против них ведется наступление со стороны религиозных идеологов, которые всеми силами, вопреки очевидным фактам, стремятся доказать, что данные современного естествознания не только не противоречат религии, а напротив, подтверждают ее основные положения. В этом состоит одно из важнейших направлений модернизации религиозного миропонимания, его приспособления к современной научной картине мира и методам научного мышления.

Рассмотрим эти модернистские попытки на примере современного толкования религиозными идеологами догмы о творении мира Богом и учения о телеологическом развитии природы на основе божественных законов.

Религиозная догма о творении природы и современное естествознание

Идея творения Богом природы, мира, человека – исходный догмат любой религии, в том числе христианской. «Вначале Бог сотворил небо и землю» (Быт. 1: 1) – такими словами начинается Библия. Этот отправной пункт всего христианского мировоззрения ярко выражает идеалистическую сущность религии: основой мира признается духовное начало.

Библейские представления о творении мира Богом отличаются крайней неопределенностью, поэтому среди христианских богословов различных направлений нет единства в отношении того, *как* следует правильно понимать акт творения.

Католические богословы, следуя учению Фомы Ливийского, считают, что разумом мы можем признать вечность мира и только в вере должны придерживаться идеи творения. Положение о том, что мир вызван из небытия, означает, по их мнению, что мир сам в себе не имеет бытия, а имеет его от Бога. Католи-

* Публикуется в новой редакции по: *Бояринцев В.И.* Новые попытки приспособления религии к современному естествознанию // Вопросы научного атеизма. Вып.2. М., 1971. С. 151–161.

ческие богословы пытаются спасти религиозную идею творения путем отделения ее от идеи начала мира. Некоторые из них высказываются на этот счет довольно резко. «Надо бы перестать говорить о пресловутом “первом дне”», – писал, например, французский доминиканский проповедник, неотомист Антонин Гильберт Сертильянж (1863–1948). Особенно его смущал парадокс со временем, возникающий неизбежно при допущении начала мира. «Если говорить о том, что “мир начал быть”, – писал он, – то до этого возникновения мира тоже было время, то есть было время до возникновения времени, что явно бессмысленно»¹.

Вечность мира во времени он связывал с вечностью Бога. Подобное истолкование идеи творения дает возможность католическим богословам и неотомистам создавать видимость согласованности религии с современным естествознанием.

Однако с таким пониманием идеи творения мира Богом совершенно не согласны православные богословы. Они считают, что творение следует понимать как творение из ничего. Православный богослов И. Михличенко считал, что религиозную догму о творении мира Богом из ничего нельзя понять разумом: в нее надо только верить. «Для человеческого ума, познающего в формах пространства и времени, – писал он, – трудно представить начало мира потому, что трудно на месте настоящего мира представить бытие безвременное и беспространственное»².

Известный православный богослов В.В. Зеньковский, книги которого пользуются авторитетом среди русского православного духовенства в нашей стране, писал, что «до сотворения мира не было ничего, кроме Бога, который вызвал к бытию материю»³. Он подвергал по этому вопросу резкой критике взгляды католиков и неотомистов, обвиняя их в том, что они любыми средствами пытаются спасти авторитет Фомы Аквинского. По его мнению, попытки католических богословов и неотомистов совместить идею вечности мира с идеей творения являются «чудовищными построениями».

К мнению православных богословов в понимании идеи творения мира примыкают протестантские теологи. Слова Библии о том, что «вначале Бог сотворил небо и землю», они также понимают как творение из ничего.

Сторонники протестантского богословия в нашей стране, например идеологи Церкви евангельских христиан-баптистов, всеми силами обходят опасный вопрос о том, из чего же Бог творил материальный мир. Излагая основы евангельско-баптистской догматики, один из руководителей и идеологов евангельских христиан-баптистов А. Мицкевич попытался разделить акт творения на два этапа: первичное творение духовного и материального мира Вселенной, т.е. ангелов и материи, из ничего и за неопределенный период времени, так как «торопливость и поспешность не присущи Богу», и шестидневное воссоздание Земли из хаоса, в котором она очутилась после «величайшей мировой катастрофы» – появления дьявола и зла во Вселенной. Такого рода уловка позволила баптистско-

¹ *Sertillanges A.G.* L'idée la creation et ses retentissements en philosophie. P., 1945. P. 9, 15.

² *Михличенко И.* Догматическая система Оригина. Посад, 1965. С. 82.

³ *Зеньковский В.В.* Апологетика. Париж, 1957. С. 15.

му проповеднику «объяснить» сотворение Солнца, звезд и планет, растительного и животного мира, человека из уже существующей материи, из элементов, присутствующих окружающей природе. Однако он ни слова не сказал о том, из чего же Бог сотворил саму материю⁴.

Некоторые баптистские проповедники слова «вначале Бог сотворил небо и землю» истолковывают в более узком смысле и на вопрос, чем же занимался Творец до создания Земли и других планет Солнечной системы, отвечают: до нашей Солнечной системы Бог создавал бесчисленное количество других миров, других планетных систем, других созвездий и галактик; но и в этом случае вопрос, из чего Бог творил Вселенную, тщательно обходится⁵.

Один из активных баптистских проповедников – М.Т. Ш-ла – откровенно признал, что в Библии нет конкретных указаний о характере творения мира Богом: сотворен ли мир из ничего или творение следует понимать как превращение первобытного хаоса в космос – неизвестно.

Однако не все богословы и религиозные проповедники удовлетворяются простой верой в библейскую идею творения мира Богом, несостоятельность которой всё более подтверждается современным естествознанием. Некоторые из них стремятся придать идее творения научно обоснованный вид, пытаются доказать, что она подтверждается данными естественных наук.

Так, активный деятель баптизма А.Ф. П-ев, вступая в противоречие с основами догматического учения евангельских христиан-баптистов, утверждал, что материя вечна, а творение мира – не что иное, как превращение материи по воле Бога из состояния физического поля в вещественное. Сославшись затем на закон сохранения материи и движения, он подчеркнул, что этот закон якобы не противоречит идее творения. Подобные попытки создать хотя бы видимость соответствия религии и науки, используя терминологию современной физики, совершенно несостоятельны.

В силу своей неисчерпаемости материя не может полностью превратиться в один какой-либо вид своего существования, например в физическое поле. Об этом свидетельствуют конкретные выражения всеобщего принципа сохранения материи и движения, особенно законы сохранения заряда, числа барионов и лептонов, имеющие силу при любых превращениях.

Пытаясь привлечь для доказательства истинности идеи творения данные естествознания, религиозные идеологи сталкиваются прежде всего с таким препятствием, как закон сохранения материи и движения. Они прилагают немало усилий для того, чтобы если не опровергнуть этот закон, то хотя бы доказать ограниченный характер его действия. Показательна в этом отношении работа православного богослова А.А. Ламина «Наука и религиозное миропонимание». Он писал: «Вполне вероятно, что закон сохранения материи верен по отношению к определенному участку материальной Вселенной... Закон сохранения материи не является дока-

⁴ См.: Братский вестник. 1956. № 5. С. 42–43.

⁵ См. там же. 1964. № 2. С. 36.

занным по отношению ко всей Вселенной... Процесс возникновения материи, быть может, имеет место в недрах звезд»⁶. При этом он не привел ни одного факта, поставившего бы под сомнение универсальный характер законов сохранения.

Правда, свои сомнения в универсальности закона сохранения материи А.А. Ламишнин пытался подкрепить ссылками на высказывания таких известных ученых, как Ф. Хойл, Х. Бонди, Т. Голд, Артур С. Эддингтон, которые в свое время выдвинули и защищали гипотезу о возникновении во Вселенной материи из ничего. Однако эта гипотеза является произвольным допущением и имеет не научный, а богословский характер. Интересно, что в 1965 г. от нее отказался главный ее автор и приверженец – английский астрофизик Фред Хойл.

Посеять сомнения в универсальности закона сохранения материи богословы пытаются также путем идеалистического истолкования явлений превращения вещества в физическое поле. Превращение электронов и позитронов в фотоны, формулы теории относительности об эквивалентности массы и энергии они объясняют как превращение материи в энергию, как исчезновение материи. При этом религиозные идеологи не учитывают общеизвестное положение о том, что превращение вещества в поле – это двусторонний процесс: вещество при определенных условиях превращается в поле, а поле – в вещество. Взаимное превращение вещества и поля нельзя рассматривать как уничтожение материи или появление ее из ничего. И вещество, и поле – это лишь различные виды материи, объективной реальности, существующей вне нашего сознания. Недоразумения такого рода возникают чаще всего вследствие неправомерного отождествления философского понятия «материя» и физических понятий «вещество» и «масса». Подобная терминологическая путаница нередко встречается в работах западных ученых. Это приводит их к серьезным методологическим ошибкам, а богословы используют эти ошибки в интересах религии.

Совершенно несостоятельны также попытки А.А. Ламишнина посеять сомнения в универсальности закона сохранения энергии. Имея в виду световое излучение звезд и туманностей в просторы Вселенной, он заявлял, что «рассеянная в мировом пространстве обесцененная энергия перестает быть энергией. Она переходит в небытие. Она исчезает»⁷. На основании этого А.А. Ламишнин пришел к выводу, что закон сохранения энергии не является вполне установленной истиной, но такой вывод находится в противоречии с данными современного естествознания. Теперь ни один физик мира не сомневается в истинности и абсолютном характере законов сохранения. Эти законы являются незаменимыми при исследовании любых явлений природы.

Вот что пишет о законе сохранения энергии известный американский физик-теоретик, лауреат Нобелевской премии 1965 г. Ричард Ф. Фейнман: «Существует факт, или, если угодно, закон, управляющий всеми явлениями природы, всем, что было известно до сих пор. Исключений из этого закона не существует; насколько

⁶ Ламишнин А.А. Наука и религиозное миропонимание (рукопись). 1957. С. 54–56.

⁷ Там же. С. 57.

мы знаем, он абсолютно точен. Название его – сохранение энергии. Он утверждает, что существует определенная величина, называемая энергией, которая не меняется ни при каких превращениях, происходящих в природе»⁸.

Энергия не может существовать отдельно от материи, как это представляют себе богословы, поскольку энергия является мерой количества движения материи, а значит, энергия так же вечна, как и материя. Закон сохранения материи и движения образует прочный фундамент научного мировоззрения. Он отвергает идею творения. Еще Ф. Энгельс отмечал, что с открытием этого закона «стирается последнее воспоминание о внемировом творце».

Много усилий затрачивают современные богословы на то, чтобы доказать пространственную и временную ограниченность Вселенной. «Признание материальной Вселенной бесконечной, – писал, например, тот же А.А. Ламишнин, – неизбежно приводит к выводу о вечности существования заключающейся в ней материи и тем самым не согласуется и не может согласоваться с религиозной концепцией миротворения волей Бога»⁹.

Каковы же наиболее распространенные аргументы, выдвигаемые богословами для обоснования идеи об ограниченности Вселенной в пространстве и времени?

Прежде всего, это неправомерные ссылки на так называемые гравитационный и фотометрический парадоксы. Указанные парадоксы возникают в том случае, если при объяснении строения Вселенной придерживаться классической механики и считать, что мир бесконечен в пространстве и времени, а средняя плотность материи везде одинакова и отлична от нуля. Такое представление о мире несовместимо с теорией Ньютона, поскольку ведет к бесконечно большому гравитационному потенциалу, чего на самом деле нет. В этом и состоит сущность гравитационного парадокса. Теория Ньютона требует в данном случае, чтобы мир представлялся как конечный остров скопления звезд и других видов материи в бесконечном океане пространства. Однако такой мир, материя которого сконцентрирована в конечном пространстве, должен был бы медленно, но неуклонно гибнуть вследствие излучения. Попытки ученых разрешить этот парадокс на основе классической физики не увенчались успехом.

Сходную природу имеет и фотометрический парадокс. Если Вселенная бесконечна и равномерно заполнена звездами, то плотность поля излучения в ней будет бесконечно большой, и яркость неба должна быть подобной яркости Солнца. В действительности же яркость неба незначительная. Разрешить этот парадокс на основе классической механики также не удалось, что и было использовано богословами. Они заявили, что поскольку гравитационный потенциал сравнительно мал, а небо имеет незначительную яркость, значит, мир конечен в пространстве и, следовательно, сотворен.

Спекулируя на гравитационном и фотометрическом парадоксах при попытках доказать конечность мира, богословы замалчивают тот факт, что в настоящее время

⁸ Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М. Фейнмановские лекции по физике. Т. 1. М., 1965. С. 71.

⁹ Ламишнин А.А. Указ. Соч. С. 11.

фотометрический парадокс полностью разрешен в рамках теории относительности и явления красного смещения в спектрах внегалактических туманностей¹⁰.

Правда, имеются еще определенные трудности в решении гравитационного парадокса. Плохо пока изучены структура гравитационного поля и его взаимодействие с другими видами материи. Однако это не дает никаких оснований богословам ссылаться на гравитационный парадокс при попытках доказать конечность мира.

Для обоснования идеи творения мира Богом современные богословы нередко спекулируют на некоторых выводах теории относительности. Особенно их привлекают модели замкнутой и, следовательно, конечной Вселенной, разработанные на основе этой теории. Известно, что автором одной из таких моделей был создатель теории относительности А. Эйнштейн. Он допускал возможность пространственной конечности Вселенной и в своих работах неоднократно писал об этом. О пространственной конечности Вселенной говорили и другие ученые. Эти высказывания сейчас используют богословы. Космологические гипотезы о пространственной конечности Вселенной привлекают их потому, что эти гипотезы не находятся в явном противоречии с религиозным миропониманием.

Космология делает только первые шаги в изучении Вселенной. Огромную помощь оказывает ей в этом теория относительности. Однако все созданные до сих пор на ее основе модели Вселенной (как статические, так и динамические) пока не вышли за рамки гипотез. Да и сама теория относительности не является универсальным ключом, с помощью которого можно раскрыть все тайны Вселенной. «Как и всякая теория, она не в состоянии объяснить всё возрастающий поток новых экспериментальных фактов, связанных с эволюцией Вселенной... Вряд ли имеются серьезные основания думать о возможности описания закономерностей, происходящих в бесконечной Вселенной, только принципиально в рамках теории Эйнштейна»¹¹.

Несомненно, взаимосвязь между элементарными частицами, тяготением и электромагнитными полями играет большую роль в определении структуры и развитии Вселенной, но теория относительности не в состоянии объяснить характер этой связи.

Видный советский специалист по вопросам космологии А.Л. Зельманов писал, что «эйнштейнова теория тяготения не дает определенного, однозначного ответа на вопрос о конечности или бесконечности пространства: она допускает как бесконечность, так и конечность (замкнутость) его»¹².

Сам автор теории относительности был далек от ее абсолютизации, поэтому никак нельзя согласиться с утверждением А.А. Ламишина, что релятивистская физика «приводит нас к поразительному, но вполне обоснованному научному вы-

¹⁰ См.: Шкловский В.С. Вселенная: Жизнь: Разум: М., 1965. С. 80.

¹¹ Станюкович К.П. Гравитационное поле и элементарные частицы. М., 1965. С. 5, 7.

¹² Зельманов А.Л. О бесконечности материального мира // Диалектика в науках о неживой природе. М., 1964. С. 259.

воду о том, что Вселенная имеет конечный пространственный объем» и что «идея пространственной конечности Вселенной завоевала прочное место в современной науке». Эти высказывания православного богослова не могут быть подтверждены научными данными. Ссылки же его на отдельные заявления некоторых западных ученых и философов-идеалистов ничего не меняют в этом отношении.

Вопрос о пространственной характеристике Вселенной имеет большое мировоззренческое значение. Положение диалектического материализма о бесконечности пространства Вселенной является методологическим принципом, основанным на всей истории познания природы. Оно отнюдь не претендует на решение сложной проблемы о структуре реального физического пространства Вселенной – это задача конкретных наук. Современное естествознание не дает никаких оснований для выводов о пространственной конечности Вселенной. Пространство – всеобщая форма существования материи. Если пространство Вселенной конечно, значит, за его пределами существует нечто непространственное и, следовательно, нематериальное: вне пространства материя немыслима. Таким образом, всяческие высказывания о конечности Вселенной в целом являются несостоятельными.

В современной богословской литературе при попытках обосновать идею творения мира Богом часто встречаются ссылки на явление красного смещения в спектрах внегалактических туманностей, свидетельствующее о расширении нашего участка Вселенной и на так называемую теорию тепловой смерти Вселенной, которую богословы пытаются вывести из второго закона термодинамики.

Расширение нашего участка Вселенной действительно происходит. Нет оснований и для сомнения в истинности второго закона термодинамики. Однако из этих данных вовсе не следует вывод о конечности Вселенной в пространстве и времени. Богословы прибегают нередко в этих вопросах к такому приему: сначала они на основе ложного истолкования общей теории относительности делают вывод о конечности Вселенной, а потом заявляют, что изменение масштабов бесконечной Вселенной представляет собой логическую бессмыслицу. Ссылаясь на теорию тепловой смерти Вселенной как на неоспоримую истину, А.А. Ламишин писал, что «во Вселенной, которая обладает пространственно-временной бесконечностью, рассеяние энергии и тепловая смерть не могли бы иметь места»¹³. При этом происходит явная подмена понятий: представления об одном участке Вселенной или о «нашей Вселенной» выдаются за характеристику всей Вселенной.

Многочисленные заявления богословов, что мир в целом идет к гибели, смерти, уничтожению, что во Вселенной якобы преобладают процессы разрушения над процессами созидания и т.п., имеют сугубо религиозный характер и несовместимы с современным естествознанием. Например, теория тепловой смерти Вселенной несостоятельна уже потому, что неисчерпаемой материи навязываются однообразные строение и состав. Эта теория не учитывает то обстоятельство, что во Вселенной огромную роль играют силы гравитации. Науке неизвестны факты,

¹³ Ламишин А.А. Наука и религиозное миропонимание. С. 47.

которые бы свидетельствовали о стремлении Вселенной к состоянию термодинамического равновесия.

Даже краткий анализ попыток христианских богословов обосновать идею творения мира Богом ссылками на современное естествознание показывает, что все такие попытки являются тщетными. Извращение истинного смысла научных открытий, использование в своих интересах трудностей современного естествознания – вот те приемы, которые применяют богословы и которые лишь свидетельствуют об их стремлении любыми путями приспособиться к современности. Идея творения мира Богом является религиозной догмой и оказывается совершенно несостоятельной в свете современного естествознания.

Богословское истолкование развития природы как творческой эволюции

При рассмотрении идеи творения христианские богословы не ограничиваются только выяснением вопроса о том, *как* возник мир: сотворен ли он из ничего или вызван к жизни по воле Бога из вечно существовавшего хаоса. Идеологи христианства включают в понятие творения и всё последующее развитие мира, рассматривая это развитие как реализацию определенных целей Бога. «Начальный факт чудесной деятельности Бога – сотворение мира, – написано в богословском сочинении священника В.И. Муратова, – послужил лишь исходным пунктом для дальнейшего развития мировых явлений... Сотворив весь этот внешний мир, Бог не оставил его самому себе, но непрестанно промышляет о нем и направляет к достижению благих конечных целей»¹⁴.

В основу всех процессов природы, по мнению богословов, была положена некая мистическая, недоступная разуму духовная сила. Материя является лишь внешней оболочкой этой божественной силы, составляющей сущность вещей, источник их движения и развития. Эти взгляды были положены богословами в основу религиозно-телеологического понимания развития природы и объединены под общим названием теории творческой эволюции.

На протяжении многих столетий библейские слова о шестидневном творении Богом всего богатства и многообразия мира христианские богословы понимали буквально. Природа считалась неизменной. Это продолжалось до тех пор, пока идеи эволюции не проникли в естествознание и философию и религиозная идеология не стала подвергаться с их стороны серьезной критике. Особенно чувствительные удары по библейской картине природы были нанесены эволюционными гипотезами Канта–Лапласа, а затем теорией Ч. Дарвина. Эволюционные идеи проникли во все области естествознания и стали в нем руководящими. Сейчас невозможно верить в Библию как в буквальное Слово Божие и одновременно признавать эволюционную теорию.

В современной богословской литературе встречаются многочисленные высказывания о том, что библейский рассказ о шестидневном творении мира Богом имеет символический характер, говорит якобы о последовательности длительных

¹⁴ Муратов В.И. Основания христианской веры в чудеса. Серг. Посад, 1957. С. 144.

периодов в эволюции природы, а не суток в обычном, житейском смысле этого слова. Так, например, в курсе лекций по основному богословию, прочитанном в 1952/53 уч. году в Киевской Духовной семинарии, говорилось, что библейские «дни творения следует понимать как огромные периоды времени, а не обыкновенные солнечные сутки».

Нельзя не отметить, что, давая такое толкование библейского сказания о шестидневном творении мира, религиозные идеологи извращают смысл этого древнего литературного памятника. Показателем подобного извращения служит следующий текст Библии: «Помни день субботний, чтобы святить его. Шесть дней работай и делай всякие дела твои, а день седьмой – суббота Господу Богу твоему: не делай в оный никакого дела... Ибо в шесть дней создал Господь небо и землю, море и всё, что в них, а в день седьмой почил» (Исх. 20: 8–11). Это четвертая из десяти синайских заповедей. В ней недвусмысленно сказано, *как* надо понимать дни творения, хотя встречаются и такие объяснения: «...будучи сыном своего времени, Моисей излагал мысли Божьи примитивным языком этого времени», поэтому Библию нельзя понимать буквально¹⁵.

В свое время Василий Великий (около 330–379), который считается одним из отцов и учителей христианской Церкви, в своей книге «Беседы на Шестоднев» писал, что Моисей говорит о днях творения в буквальном смысле: «И Моисей как бы так сказал: мера двадцати четырех часов есть продолжение одного дня, или возвращение неба от одного знака к тому же опять знаку совершается в один день... двадцать четыре часа наполняют продолжение одного дня, если под днем подразумевать и ночь»¹⁶.

Таким образом, современные православные богословы весьма вольно обращаются не только с библейскими текстами, но и с творениями святых отцов и учителей Церкви. Пусть это остается на совести богословов, которые таким образом «приспосабливают» религию к современной науке.

Пересмотр библейского рассказа о шестидневном творении Богом мира является лишь первым шагом богословов на пути создания теории творческой эволюции. Для того чтобы иметь возможность интерпретировать в религиозно-телеологическом духе современное естествознание, необходимо обосновать целевой характер каждой ступени в развитии природы, поскольку из утверждения о целевом характере развития мира исходит всё религиозное миропонимание.

Большинство богословов обоснование идеи о целевом характере эволюции природы сводят к догматическим утверждениям, что мир, каждое явление и вещь в нем имеют целевое назначение, а смысл эволюции природы заключается в выполнении той идеи, той задачи и цели, которые потенциально заложены Богом в самой природе всего существующего.

Богословы считают, что цель, вложенная Богом в природу, является движущей силой ее развития, причиной всех реальных изменений и объединяющим

¹⁵ Братский вестник. 1962. № 1. С. 42.

¹⁶ Василий Великий. Беседы на Шестоднев. М., 1853. С. 37.

началом. По их мнению, движущая и организующая сторона мира сходит в мир, действует в нем и имеет свои корни в Боге. Утверждая, что божественные цели движут природу, христианские богословы ничем не могут это подтвердить, поэтому указанное положение имеет характер догмы, за которой стоит только слепая вера. Они совершенно игнорируют тот факт, что движение материи – ее прирожденное свойство, подтвержденное развитием современного естествознания и научного мировоззрения.

Правда, некоторые христианские богословы заявляют, что самодвижущаяся материя, не направляемая божественной целью, не смогла бы обеспечить сохранение сложных материальных систем, единство целого, а это неизбежно привело бы к дезорганизации всего и к хаосу. С этих позиций они пытаются критиковать материализм. Но какой материализм? Многие богословы сосредоточивают весь огонь своей критики против Демокрита. Если мир состоит из независимых единиц (атомов), то что их связывает? Необходимость? Ответ Демокрита на этот вопрос не удовлетворяет богословов, и они обращаются за помощью к Богу. По их мнению, никакая система не может существовать, если нет дирижирующей силы. Случайно возникшая система неизбежно распадается, а слепая необходимость не может привести к богатству и многообразию мира, к закономерному характеру его развития. Богословам ненавистен материализм, поэтому они стараются изобразить его как весьма упрощенное и даже примитивное учение о природе. И не без причины, критикуя материализм, они ссылаются на Демокрита и молчаливо выдают его за представителя всего материализма. О других формах материализма богословы при этом даже не упоминают, хотя известно, что именно научный материализм впервые в истории философской мысли дал правильное объяснение развития природы на основе глубокого анализа современного естествознания и преодоления механицизма и метафизичности старых его форм. Научный материализм не сводит процессы природы ни к случайному движению отдельных атомов, ни к одной необходимости, а ведь именно эти недостатки пытаются приписать христианские богословы материализму вообще и строят на этом всю свою телеологическую концепцию природы.

Центральное место в теории творческой эволюции природы занимают богословские объяснения развития природы, появления в ней новых качеств и ступеней. Эволюционный процесс христианские богословы рассматривают как переход материи по воле Бога от хаоса к упорядоченному и гармоничному состоянию. Первоначально инертная, недифференцированная и находившаяся в состоянии хаоса материя была якобы одушевлена Богом, и это стало исходным пунктом развития всей природы.

Вот как, например, представлен начальный период развития природы в «Курсе основного богословия», написанном для студентов Московской Духовной академии: «Вызванная из небытия материя первоначально находилась в хаотическом состоянии. Состояние хаоса продолжалось неопределенное время... В промежутке между творением материи и появлением света Дух Божий носился над водами.

Эти слова обозначают то, что Дух Божий оживотворял материю и приводил ее в движение»¹⁷.

Предположение о том, что материя когда-то была инертной и бесструктурной, ничем не обосновано. Материя никогда не представляла собой хаос. Структурность и закономерность всегда были присущи ей. Это ее всеобщие свойства. Допускать противоположное – значит полностью игнорировать науку.

Согласно представлениям современных богословов, после творения материи Дух Божий направил свои дальнейшие усилия на ее дифференциацию, создание из нее различных качественных определенностей, всего богатства и многообразия природы. Под влиянием Духа Святого, утверждают, например, баптисты, «неразумная мертвая материя приняла разумные формы»¹⁸.

На этой основе строится вся христианская онтология бытия. Излагая свои представления об эволюции природы, христианские богословы пытаются создать впечатление, что эти представления не только не противоречат современному естествознанию, но и дополняют его. Так, они допускают возможность возникновения сложного из простого в ходе эволюции природы естественным путем. Однако, признавая возможность естественного пути возникновения сложного из простого, они заявляют, что там, где сложное обнаруживает новое качество, непременно имеет место вмешательство Бога. Бог дает толчок и указывает направление эволюции природы.

Особенно много внимания разработке религиозного истолкования развития природы как творческой эволюции уделил российский религиозный философ В.В. Зеньковский (1881–1962). Он разработал целую систему обоснования и защиты этой концепции. «Эволюция, – писал он, – была и есть в природе, но она в разных ступенях своих нуждалась в воздействии Творца». Произвольно выделяя в природе естественную сторону эволюции и называя ее «эволюцией снизу», или «слепой эволюцией», он считал, что она недостаточна для объяснения развития природы. «Слепой эволюцией, – утверждал богослов, – нельзя объяснить ту целесообразность, которая явно выступает в появлении новых и новых форм бытия»¹⁹.

Для доказательства вмешательства Бога в эволюцию природы В.В. Зеньковский ссылался на наличие целесообразности в природе как на неоспоримый факт, забывая о том, что целесообразное развитие в природе само нуждается в доказательстве.

Таким образом, эволюция природы признается В.В. Зеньковским в том случае, если допускается вмешательство Бога при возникновении новых качеств. За наукой он сохраняет роль регистратора фактов; объяснение же их, по мнению богослова, может дать только религия. Более того, В.В. Зеньковский пытался поставить науку на службу богословской теории творческой эволюции, предварительно принизив значение науки в познании мира.

¹⁷ Курс основ богословия (рукопись). Серг. Посад, б.г. С. 46.

¹⁸ Братский вестник. 1965. № 1. С. 25.

¹⁹ Зеньковский В.В. Апологетика. С. 61.

Ссылаясь на квантовый характер энергетических процессов, открытый Максом Планком, В.В. Зеньковский писал, что гипотеза квантов, не нарушая энергетическое единство мира, подрывает доверие к науке, поскольку в корне разрушает «непрерывность в энергетических процессах», что свидетельствует якобы о скачках в бытии, за которыми стоит высшая сила. Такого же понимания эволюции природы придерживаются и представители других направлений христианского богословия. Баптистские проповедники, например, также считают, что возникновение нового в природе нельзя объяснить естественными законами. По их мнению, новое возникает по воле Бога как осуществление его целей. «Созидательную деятельность» Бога видят в развитии природы богословы англиканской и других протестантских Церквей.

Богословские объяснения возникновения новых качеств в процессе развития природы несостоятельны прежде всего потому, что они голословны. Теологи не могут привести ни одного факта в пользу своих утверждений. Все их объяснения развития природы представляют собой набор догматических положений. Свои рассуждения о постепенности в развитии природы, скачках и т.д. богословы строят на основе метафизического метода мышления, поскольку только этот метод дает им возможность оставлять в картине природы лазейки для религии. Например, абсолютизируя и противопоставляя друг другу категории «постепенность» и «скачок», богословы приходят к идее творения: постепенность в развитии не может объяснить возникновение нового, а скачок без постепенности непонятен. Созданная таким образом трудность устраняется религиозными идеологами посредством религиозной догмы о вмешательстве Бога.

Понимая, что представление о вмешательстве Бога в дела природы ассоциируется у людей с понятием чуда, т.е. с тем, что выходит за рамки естественных процессов и несовместимо с законами природы, богословы пытаются и это понятие истолковать в наукообразной форме посредством особой интерпретации принципа детерминизма. Так, например, В.В. Зеньковский считал, что Бог может направлять течение событий «без нарушения причинных связей». Чудо, по его мнению, «не только не отрицает принципа причинности, но прямо предполагает его», поскольку оно является не чем иным, как встречей двух независимых причинных рядов. Однако в таком случае «понятие чуда перестает быть противоречащим самим основам научной мысли», оно «вполне и до конца соединимо с детерминизмом»²⁰.

Когда богословы утверждают, что Бог может чудесным образом вмешиваться в дела природы, и рассматривают чудо как встречу или пересечение реальных причинных связей, т.е. как случайность, они оказывают сомнительную услугу религии. Известно, что любая случайность в природе имеет причину, причем не какую-то фантастическую, а материальную. Случайность – одна из форм проявления причинности. Противопоставляя случайность причинности, обожествляя ее, называя чудом, богословы упускают из виду, что такое понятие чуда не имеет ничего общего с религией. Это уже никакое не чудо, а естественное явление. При

²⁰ Там же. С. 9, 33.

этом непременно возникает и вопрос о том, как быть с библейскими и другими подобными чудесами, которые никак нельзя объяснить встречей двух независимых причинных рядов.

Для того чтобы выйти из затруднения, В.В. Зеньковский называл эти чудеса особыми и утверждал, что в «особых случаях действие закона причинности как бы приостанавливается самим Богом». Этими словами В.В. Зеньковский признал, что те чудеса, которые составляют содержание религии, несовместимы с принципом причинности и наукой. Таким образом, попытка соединить чудо с детерминизмом оказалась безуспешной. Чудо – чисто религиозное понятие. «Мы называем “чудесами” такие явления, – писал без всякой маскировки православный священник В.И. Муратов, – которые выходят за пределы законов природы и совпадают с понятием сверхъестественного или трансцендентного. Чудо, в нашем понимании, – это есть видимое, поразительное, сверхъестественное явление.., производимое личным, живым Богом.., чудеса не обусловлены причинной связью мира»²¹.

Фактически это признание того факта, что наука исключает всё чудесное, сверхъестественное из природы и, следовательно, исключает тем самым религиозное ее истолкование.

О богословской концепции законопослушности природы

Попытки модернизации религиозно-телеологических представлений о природе находят яркое выражение в так называемой концепции законопослушности природы, наиболее часто встречающейся в современной богословской литературе.

Сущность ее состоит в объявлении законов природы чем-то стоящим над природой и созданным по воле Бога. Как было написано в «Журнале Московской Патриархии», «все законы мира – это мысли Божии, по которым устроен мир»²².

Богословское учение о законопослушности природы является важнейшей составной частью христианской натурфилософии. Религиозные проповедники ведут активную пропаганду этого учения, преподнося его верующим как абсолютную истину, или, точнее, как откровение свыше. Вот как, например, представляют себе закономерный характер природы идеологи евангельских христиан-баптистов: «Бог пребывает... во всей безграничной Вселенной... Духом своим наполняет всю Вселенную... Он высший разум, он является источником закономерности. Он придал материи закономерное, разумное движение»²³.

Православный богослов В.И. Муратов писал, что промысл Бога в мире «проявляется в действии естественных сил и законов, вложенных Творцом в природу... Естественные силы природы являются в этом случае лишь орудиями воли Творца»²⁴. В этом суть учения о законопослушности природы.

²¹ Муратов В.И. Указ. Соч. С. 1, 43.

²² Журнал Московской Патриархии. 1946. № 9. С. 29.

²³ Братский вестник. 1965. № 1. С. 25.

²⁴ Муратов В.И. Указ. Соч. С. 160.

Содержание этого учения и основная аргументация в его защиту наиболее полно изложены католическим богословом Ю. Данзасом (Ю. Николаевым). «Безумен тот, – писал он, – кто в непостижимой необъятности мироздания не видит самого очевидного: мировой законопослушности, т.е. незыблемых законов, управляющих всем круговоротом материального естества, – законов, не вытекающих из этого естества, а господствующих над ним, следовательно, предписанных ему непостижимой волей. Говорить, что эти законы создались сами собой, просто абсурд. В безбрежных безднах мирового пространства движутся неисчислимы и неизмеримые сонмы миров с точностью часового механизма... Представлять себе этот законопослушный мир как результат случайного сцепления атомов есть совершенная бессмысленность. Случайность могла породить только хаос, а не стройный порядок»²⁵.

Однако разве из того факта, что в природе действуют законы, следует вывод, что они созданы Богом и навязаны затем природе? Современное естествознание показывает полную несостоятельность подобных утверждений. Положение о вечности материи и закономерном характере ее движения и развития – это не предмет веры, не догма, а вывод, к которому приводят всё научное познание и практика. Никто из противников религии никогда не утверждал, что законы природы создались сами собой. «Последовательная наука не знает никаких исключений в смысле признания до- и нематериальных событий, всеобщих первоначал и исходных состояний, не подчиняющихся никакой закономерности»²⁶, – писал В. Холлигер.

Законы природы являются выражением внутренне необходимых взаимосвязей и взаимодействий между всеми предметами и явлениями материального мира. Эти взаимосвязи и взаимодействия не созданы никем. Они присущи самой природе и так же вечны, как и материя. Что касается смены одних законов другими в процессе развития материи, то такая смена связана с изменением структуры материи и ее форм. Закономерный характер природы не является результатом случайного сцепления атомов. Еще Демокрит говорил о необходимости в природе. Приписывание своему противнику несвойственных ему взглядов и затем критика этих взглядов – характерная черта всего богословия. Идея о том, что природа возникла из хаоса и была устроена затем Богом, – чисто богословская идея, религиозная догма, на которой и строится всё учение о законопослушности природы.

Аналогичных воззрений на происхождение законов природы придерживался и русский православный священник Л. Гайдукевич. По его мнению, законы природы «образуют собою постоянно повторяющиеся способы того, как совершаются явления природы, и притом такие способы, которые вовсе не подразумеваются в самих вещах, образующих природу, а как бы присоединяются к ним откуда-то извне»²⁷.

²⁵ Данзас Ю. Католическое богословие и марксистское безбожие. Рим, 1941. С. 300.

²⁶ Холлигер В. Природа в научной картине мира. М., 1960. С. 246.

²⁷ Гайдукевич Л. Проявление в мире Промысла Божия (рукопись). Серг. Посад, б.г. С. 32.

Здесь опять-таки отделяется материя от законов ее движения и развития, что приводит к бессмыслице. Однако Л. Гайдукевич не ограничивался этим. Он утверждал, что «законами природы нельзя объяснить... их собственного существования»²⁸, что это якобы можно сделать только с позиций религии. Формально можно, конечно, ставить любые вопросы при рассмотрении природы, в том числе вопрос о причине существования самих законов природы. Однако не всякий вопрос имеет смысл. Наука объясняет природу многих законов другими, более глубокими законами. Например, периодический закон Менделеева объясняется законами атомной физики, законы классической механики объясняются на основе действия законов релятивистской механики. В этом смысле одни законы природы в принципе можно объяснить действием других, но вопрос о том, почему вообще существуют законы, не имеет смысла. Утверждение же богословов, что законы природы созданы Богом, представляет собой ничем не обоснованную догму.

Несколько иной путь для обоснования учения о законопослушности природы избрал В.В. Зеньковский. Он брал часто встречающееся выражение «природа подчинена законам» и утверждал, что подчинять себе что-то, иметь власть над чем-то может только высшее, разумное существо, поэтому законы природы – это живая связь природного бытия с тем, кто его создал, т.е. с Богом. Недостоверность такого понимания законов природы очевидна, так как оно основано на грубом антропоморфизме. Эти рассуждения В.В. Зеньковского напоминают заявления некоторых верующих о том, что всякий закон предполагает законодателя. Неправильное отождествление законов природы с законами юридическими позволяет сделать вывод, что Бог является законодателем природы.

Вопросы богословов «Почему мир повинуетсЯ законам?», «Откуда эти законы и почему они имеют власть над материей?», «Чем объяснить, что материя строго подчинена законам?», «Если материя сама себе предписывает законы, то не обладает ли она свойством разумности?» и т.п. сами по себе не имеют смысла, поскольку в них уже заранее включено утверждение, что материя пассивна и бесструктурна, а законы привнесены в нее извне. Объективные законы выражают извечно присущие материи свойства – активность и структурность. Тот, кто спрашивает о происхождении Вселенной, происхождении материи, происхождении законов природы, тот покидает твердую почву науки. На свои вопросы о происхождении он получает не плоды познания, а прах пустых слов. Ставя необоснованные вопросы, богословы толкают читателя к необоснованным выводам.

Представления богословов о том, что законы природы созданы Богом, отнюдь не исчерпывают всего содержания учения о законопослушности природы и даже не являются в нем главными. Более того, с точки зрения христианских богословов они недостаточны, поскольку не исключают деистического понимания природы. Главными в богословском учении о законопослушности природы являются представления о законах природы, порядке ее и т.д. как о чем-то духовном, как душе мира, воле Бога, Божественном плане, цели. Иными словами, законы природы – это

²⁸ Там же. С. 30.

постоянно действующий в природе промысл Божий, реализующий определенные цели. В этом состоит основное содержание и смысл богословского учения о законопослушности природы.

Согласно утверждениям того же католического богослова Ю. Данзаса, «телеологические представления не произвольны, как уверяют марксисты, а наоборот, основаны на ясной последовательности разумного суждения»²⁹.

Законы природы, по его мнению, это также проявление надмировой свободной божественной воли и осуществление начертанного ею неведомого нам божественного плана. Эти законы не только управляют материальным миром, но и ведут всё бытие по воле его создателя к ему одному известной цели, выполняя какое-то неведомое нам предназначение. В эволюции всей мировой жизни, писал Ю. Данзас, «самым несомненным фактом... является ее законопослушность, – а законопослушность сама по себе есть несомненный признак целеустремленности»³⁰.

Таким образом, целеустремленность природы богослов пытается доказать через законопослушность, а законопослушность – через целесообразность. Получается замкнутый круг. К этому и сводится вся «ясная последовательность разумного суждения» у Ю. Данзаса. Никаких других аргументов в защиту телеологии у него нет.

Некоторые православные богословы, исходя из представления, что природа не способна к самостоятельному существованию, утверждают, что законы природы – «мысли творца, погруженные в Космос». По их мнению, это и предохраняет природу от гибели и обеспечивает ее целостность, устойчивость и закономерное развитие. «Сохранение мира, – писал В.И. Муратов, – необходимо вследствие его тварной ограниченности. Ведь мир произошел из ничего. Происшедшее же из небытия по природе стремится к небытию, и только в Боге, имеющем абсолютное бытие, мир сохраняется, питаясь и поддерживаясь им, как река от неиссякаемого источника»³¹.

Однако нуждается ли природа в Боге, чтобы существовать? Современное естествознание дает отрицательный ответ на этот вопрос. Мир бесконечен и неисчерпаем. Он включает в себе все возможности и совершенства, и когда богослов или религиозный проповедник говорит, что «в мире всё удивительно и целесообразно устроено, начиная от простой былинки и кончая мириадами звезд», то эти слова имеют лишь смысл как образное, эстетическое восприятие природы и рассчитаны на то, чтобы более эффективно воздействовать на чувства верующих.

Природа не содержит в себе никаких целей, поэтому неправомерно употреблять понятие «целесообразность» по отношению к ней. Это понятие имеет антропоморфическое происхождение и телеологический смысл. Даже по отношению к живой природе понятие «целесообразность» можно применять очень условно.

²⁹ Данзас Ю. Указ. Соч. С. 305.

³⁰ Там же. С. 305.

³¹ Муратов В.И. Указ. Соч. С. 159.

Цели могут возникать только в голове человека, целесообразной может быть только человеческая деятельность.

При этом и в сознании человека цели возникают не просто так. Они имеют материальное происхождение. В.И. Ленин писал, что «цели человека порождены объективным миром и предполагают его, находят его как данное, наличное. Но кажется человеку, что его цели вне мира взяты, от мира независимы (“свобода”)»³².

Пытаясь доказать, что творение Богом природы, вся ее творческая эволюция и законопослушность имеют целевой характер, христианские богословы не могут сказать ничего конкретного об этой цели. Некоторые из них видят цель и смысл творения и эволюции природы в осуществлении Царства Божия, в божественном самопрославлении и господстве. Другие ссылаются на неопределенность Царства Божия или признают бессилие человека познать, для чего создан мир и какова конечная цель материальной эволюции. Христианские богословы лишь призывают верить в существование этой цели.

Таким образом, новые попытки христианских богословов приспособить религию к основным идеям современного естествознания полностью несостоятельны, поскольку принципиально невозможно из начала разума объяснить предмет веры или при свете Божественного откровения созерцать предмет знания. Попытки богословов подвести естественно-научную и философскую основу под догматы религии никогда не могут быть успешными вследствие противоположности и непримиримости веры и знания.

© Бояринцев В.И., 2010

³² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 171.

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ХРИСТИАНСКОГО ПРИНЦИПА ВСЕОБЩЕЙ ЛЮБВИ*

Известно, что христианство, проповедуя идеи абстрактного гуманизма, претендовало и претендует на общечеловеческую значимость своего учения. В системе христианского нравственного учения центральное место занимает принцип всеобщей любви. Как нравственный идеал любовь к Богу оказывала и продолжает оказывать сильное воздействие на психологию верующих, их мировоззрение и поступки. Несмотря на обусловленность конкретными историческими причинами, религиозная ценность всеобщей любви воплощается в надысторической, абстрактной форме. Претендуя на общеисторическое значение, она обнаруживает свою практическую неосуществимость даже применительно к той эпохе, порождением которой она была. За схоластическими богословскими построениями любви к Богу и ближним, призванными утвердить мысль о божественной природе любви, ее вечности и неизменности, вскрываются подлинные социально-исторические предпосылки формирования гуманистических норм и принципов человеческих отношений, поэтому марксизм с полным основанием отвергает какую бы то ни было моральную догматику в качестве вечного, окончательного, отныне неизменного нравственного закона.

Гуманистические нормы взаимоотношений между людьми – уважительное, доброжелательное отношение к человеку, помощь нуждающемуся, честность и справедливость – находятся в морально-этических учениях практически всех народов древности.

Так, в центре внимания конфуцианства стояли взаимоотношения между людьми, проблемы их воспитания. Конфуцианское учение о нравственности опирается на такое этическое понятие, как человеколюбие. Основа человеколюбия – «жень» – «почтительность к родителям и уважительность к старшим братьям». Вообще же быть человеколюбивым – «значит любить людей»; «тот, кто искренне стремится к человеколюбию, не совершит зла»¹.

* Публикуется в новой редакции по: Криштопа С.И., Криштопа В.И. Атеистическая направленность нравственных ценностей социалистического общества. К., 1987. С. 94–124.

¹ См.: Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 34.

Один из крупнейших философов древнего Китая Мо-цзы (479–400 гг. до н.э.), противник конфуцианства и создатель философской школы моизма, в качестве основного нравственного принципа жизни общества провозгласил «всеобщую любовь и взаимную выгоду». Это была попытка своеобразного этического обоснования идеи равенства всех людей. В отличие от конфуцианцев с их любовью к ближним, Мо-цзы проповедовал любовь к дальним. Любовь к ближним последователи его осуждали, они называли ее «отдельной любовью». Такой любви небо не учит. Оно учит всеобщей любви. Отсутствие всеобщей любви – главная причина беспорядков².

В одной из самых ранних ортодоксальных (принимающих авторитет Вед) систем индийской философии – санкхье – добродетель понималась как правдивое, гуманное отношение к людям. Буддизм утверждает необходимость доброты, сострадания ко всему живому, «непричинения зла живому (ахимса)»³.

Таким образом, христианство не оригинально в выдвижении идеи «всеобщей любви».

Критический анализ христианской проповеди всеобщей любви предполагает не столько ее идеологическую несостоятельность, сколько научное объяснение ее особенностей в исторически сложившейся системе религиозных нравственных ценностей. Нравственные ценности христианства, в том числе принцип всеобщей любви, замкнуты на идее Бога. Бог – единственная творческая сила: он создал мир и является его животворной сущностью, он – существо «всесовершеннейшее», высшее воплощение любви. Человек же, будучи созданным по его образу, т.е. заключая в себе какую-то частицу этого божественного качества, естественно, стремится к своему первоисточнику, ибо одно из главных свойств любви – стремление к единению. «Вера раскрывает сердце Бога и соединяет человека с Ним в нерасторжимый союз любви»⁴. «Необходимость в Боге заключена в самой природе человека»⁵.

Согласно баптистской догматике, христианская любовь возникает и проявляется вовсе не как продолжение земных чувств и земного опыта человека. Своим происхождением она обязана исключительно воздействию Святого Духа. По мнению баптистов, это не обычное, человеческое, а в корне отличное от него, божественное свойство.

Человек является объектом религиозной картины мира лишь постольку, поскольку его сущность понимается как отражение божественной сущности, вне соотнесенности с Богом человек теряет свою сущность. Взгляд христианства на человека как на онтологически двойственное существо, причастное двум различным мирам, приводил к расщеплению человека и сферы его деятельности. Создавая понятие Бога, богословы одновременно формулировали и определенное понятие о человеке. Следовательно, в рамках религиозного мировоззрения понятия «Бог»

² Там же. С. 78.

³ Там же.

⁴ Журнал Московской Патриархии. 1983. № 8. С. 34.

⁵ Братский вестник. 1975. № 5. С. 19.

и «человек» находятся в единстве и не могут быть сформированы независимо друг от друга. Богоподобие человека выражается в том, что человек создан свободным, и высшая цель – служить Богу – выступает для него как долженствование. В той мере, в какой человек наделен способностью не грешить, возможностью свободным актом подчинить себя Богу, он уподобляется Богу как абсолютной личности⁶.

Для религиозного человека существуют два мира: один – чувственно воспринимаемый, телесный, в котором действуют естественные законы, другой – сверхъестественный, трансцендентный. Однако такое удвоение мира есть не что иное, как раздвоение самого человека на материальную и духовную субстанции: раздвоенному миру человека соответствует и раздвоенный внешний мир. Именно потому, что человек не только божествен, но и природен, он осознает «себя также как случайное, преходящее, и в этом чувстве он выходит за пределы единичного и возвышается до всеобщего, до всеединого..., до сущности, не ведающей этой случайности»⁷.

Однако земной человек еще не достиг всеобщности в своем существовании. Преодоление своей двойственности, следование своей подлинной сущности и составляет содержание моральных усилий человека. Нравственная задача оказывается для него неразрешимой. В христианском истолковании нравственность теряет важнейшее качество: практическую осуществимость. Богословы утверждают, что человек не может преодолеть греховность своими силами, а достигает этого с помощью божественной благодати.

Идея более совершенного человека нашла свое отражение в образе Христа, который является наглядным образцом моральности в христианском понимании. Именно он, Сын Божий, должен осуществить царство Божие, где не будет ни бедных, ни богатых, где «ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет» (Откр. 21: 4). Этот Бог – не только страж нравственности, но и воплощение нравственного совершенства. Христа называют Богом скорбящих, униженных, страждущих. Этот Бог порожден скорбью и безнадежностью, неравенством и несправедливостью. Кроме того, сам Христос – страдающий Бог, принесший себя в жертву во имя любви к людям.

Вера в распятого Бога, в Бога-жертву – не просто продукт фантазии. Лишь страдающие, угнетенные, бесправные люди могли создать такой символ. К милосердию зывают побежденные, к справедливости – бесправные, к любви – отверженные⁸.

Христианская религия, прежде всего ее евангельская основа, рождалась как идеология общинно организованных угнетенных масс. Соотнесение христианских нравственных ценностей с практикой первых христианских общин позволяет выделить в них тот идейный пласт, который выражал интересы угнетенных.

В условиях социального гнета и несправедливости, обрекавших рядовых тружеников на многочисленные страдания, традиционные черты взаимоотношений

⁶ См.: Гусейнов А.А. Введение в этику. М., 1985. С. 76.

⁷ Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 1. М., 1975. С. 459.

⁸ См.: Шердаков В.Н. Критика христианства с позиции гуманизма // Гуманизм, атеизм, религия. М., 1978. С. 67.

дополнялись новыми: сочувствием, состраданием, взаимной поддержкой в беде, солидарностью, жертвенностью.

Предлагаемое христианством бегство от внешнего мира в мир внутренний было, с одной стороны, формой бессильного отрицания враждебной индивидуам эксплуататорской системы, а с другой – выражением новых нравственных ценностей.

Заповедь любви к ближнему зафиксирована в Ветхом Завете, который является чисто иудейским памятником. Предписанные в нем людям от имени Бога повеления и запреты распространялись только на иудейский народ. «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя», – указано в книге Левит (19: 18). Это требование должно было содействовать внутреннему единству иудеев, заглушить вражду между имущими и неимущими в условиях начавшегося социального расслоения.

Христианство формировалось не в узких рамках одной этнической общности, а в границах Римской империи, покорившей многие страны. Еще давали о себе знать религиозные различия, выражавшиеся в строгой культовой регламентации каждого шага верующих. «Люди двух разных религий – египтяне, персы, евреи, халдеи, – отмечал Ф. Энгельс, – не могут вместе ни пить, ни есть, не могут выполнить совместно ни одного самого обыденного дела, едва могут разговаривать друг с другом»⁹.

Новозаветная мораль должна была выдвинуть такие нормы, которые не только были бы приемлемыми для всех приверженцев новой религии, но и способствовали бы их сплочению. Проповедь всеобщей любви в немалой степени содействовала решению этой задачи и постепенно заняла центральное место в формирующейся христианской морали.

В противовес эксплуататорским формам общественной связи между индивидами первые христиане считали любовь такой сплачивающей людей силой, которая заставляет делиться с ближним последним куском хлеба. Христианская любовь была порождена психологией угнетенных и униженных слоев населения, обстоятельствами социальной жизни. «Именно здесь, – пишет В.Н. Шердаков, – следует искать первоначальную и самую важную причину того, что заповедь любви появилась, нашла сочувствие массы людей и приобрела в их глазах величайшую ценность»¹⁰.

Так обстоит дело с вопросом о природе гуманистических норм взаимоотношений между людьми. Богословы утверждают, что именно христианство как богооткровенная религия принесло людям эту новую, абсолютно совершенную нравственную ценность. В связи с этим христианские проповедники часто ссылаются на слова Евангелия, будто бы принадлежащие Христу: «Заповедь новую даю вам, да любите друг друга» (Ин. 13: 34). Любовь к Богу требует всего человека целиком, все его мысли и дела. На вопрос, какова наибольшая, наиважнейшая заповедь, Иисус

⁹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 313.

¹⁰ Шердаков В.Н. Иллюзия добра. М., 1982. С. 221.

отвечает: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь» (Мф. 22: 36–40). Любовь к Богу должна стать необходимым ответом на его любовь к людям, ибо он «прежде возлюбил нас» (Ин. 4: 19). И наконец, любовь к Богу является неременным условием, предпосылкой любви к ближним, ибо человек «в нем одном черпает силы» для этой любви. «Корень и начало любви к ближнему есть любовь Божия: кто истинно любит Бога, неизменно любит и ближнего»¹¹.

Христианский принцип любви настолько широк и всеобъемлющ, что выходит за пределы собственно морально-этических отношений. В его основе лежит мистическая идея о единении всех как сынов Божиих, членов единого «тела Христова». Так, в «Журнале Московской Патриархии» было написано: «Оставив мир и ближних ради исключительной любви к Богу, человек в Боге... находит источник любви к своим братьям и сестрам, к роду человеческому и всему творению»¹². Обоснования необходимости такой любви представляют собой плод схоластических построений.

Началом и концом человеческой любви, ее высшей целью и смыслом является любовь к Богу. Богословы постоянно подчеркивают, что из духа любви все остальные добродетели вытекают сами собой. Все заповеди «закljučаются в сем слове» (Рим. 13: 9). Однако главным моментом, определяющим христианскую любовь и вообще христианский гуманизм, является сознание греховности и ничтожности людей перед Богом.

Согласно баптистской догматике, люди, будучи греховными, лишены черт высокой нравственности и поэтому не могут следовать высшему требованию христианской морали – требованию любви. Своим происхождением христианская любовь обязана исключительно воздействию Святого Духа. Осознавая себя погибшим грешником, человек уменьшает любовь к себе, всё отдает Богу и в порядке компенсации за исчезнувшее чувство любви к себе приобретает любовь ко всем людям. Любовь к людям, в сущности, оказывается порождением другой, более высокой любви – любви к Богу. По мнению баптистских проповедников, лишь беспредельная любовь человека к Богу создает возможность истинной любви ко всем людям, без чего подлинно нравственные отношения между людьми установиться не могут. Верующий, чтобы иметь духовное влияние на окружающих, должен показывать образец святой и непорочной жизни, а это возможно лишь при одном условии: если человек непрерывно идет по пути освящения, т.е. отделяется от всего мирского, неугодного Богу и преображается в образ Христа, уподобляется ему. Только освящаясь, «христианин получает возможность влиять своей святостью на окружающих его людей»¹³.

В баптизме отношения Бога и человека носят как бы персональный характер, Бог относится к данному человеку как к особому, «избранному» индивиду. В свою

¹¹ Журнал Московской Патриархии. 1983. № 11. С. 30.

¹² Там же. 1980. № 11. С. 43.

¹³ Братский вестник. 1978. № 5. С. 28–29.

очередь для человека Бог выступает прежде всего как его спаситель. Для верующего главными должны стать не его отношения в обществе с другими людьми, а отношения с Богом.

Французский философ Жан Мари Гюйо (1854–1888), сторонник утилитаризма, справедливо писал, что в христианстве «любовь к людям поглощается в конечном счете любовью к Богу. Человек любим только в Боге и для Бога. Кроме того, если в христианской морали любовь к человеку переходит в любовь к Богу, то эта последняя всегда смешана с искажающим чувством – страхом, на котором с таким самодовольством настаивает Ветхий Завет. Страх перед Господом играет важную роль в идее санкции или небесной справедливости, присущей самому христианству, и прямо противоположен чувству любви, а иногда парализует его»¹⁴.

Ж.М. Гюйо справедливо отметил религиозную санкцию любви, но принцип всеобщей любви порожден и обстоятельствами социальной жизни. Эксплуатация, несправедливость, вражда, антагонизм порождали мечту о любви между людьми. Христианство отразило протест эксплуатируемых, ненависть к эксплуататорам и вместе с тем бессилие этой ненависти. Христианство, писал П. Лафарг, сумело воспринять ненависть неимущих к имущим и успокоить в то же время имущих, отложив до будущей жизни выравнивание несправедливостей судьбы, вознаграждение добродетелей и уравнивание положений и благополучия. Несмотря на свои первоначальные демократические замашки, оно было предохранительным клапаном для имущих классов»¹⁵.

Зависимость и беспомощность человека перед силами, приводящими в действие общественный механизм, обусловили возникновение христианской всеобщей любви. Христианский гуманизм неразрывно связан с ложным мнением, что любовь есть единственное средство разрешения жизненных противоречий. Не признавая нравственных потенций в человеке и обществе, христианство стремится привести нравственные нормы в жизнь людей как бы извне, утвердив их значимость и необходимость авторитетом Бога. «Главное отношение в нравственности – это отношение человека к Богу. Из него вытекает отношение к миру... Только посредством отношения нашего к Богу все другие отношения становятся истинно нравственными. В сущности, все отношения или обязанности наши есть отношения и обязанности к Богу», – писал один из авторитетных православных моралистов¹⁶.

В подобной мистификации нравственных отношений проявляется бессилие общества, в котором господствуют классовые антагонизмы, стремление построить общение между людьми на началах социальной справедливости, братства, доброты.

Для утверждения нравственных отношений между людьми классовое общество не обладает собственными внутренними силами, поэтому христианство пытается насадить свою систему нравственных ценностей, апеллируя к религии

¹⁴ Гюйо Ж.М. Иррелигиозность будущего. М., 1909. С. 132; также см.: Тажуригина З.А. Гуманистическое свободомыслие Жана Мари Гюйо // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 3. С. 157–187.

¹⁵ Лафарг П. Религия и капитал. М., 1938. С. 68.

¹⁶ Оленицкий М. Из системы христианского нравоучения. К., 1898. С. 90–91, 288.

озным убеждениям человека. Если человек верит в Бога, он должен любить его, но любить его можно только в человеке, через него, поэтому любовь к ближнему является внешним объективным выражением и доказательством любви к Богу. «Любовь к ближним начинается верой в то, что они способны к покаянию и ответной любви»¹⁷.

Идеальный образ и подобие единения человечества – абсолютное единство Бога в троичности его лиц. Для того чтобы пережить чувство единения с человечеством и Богом, христианство предлагает человеку научиться быть равнодушным ко всему, возвыситься над всем, вытравить в себе самом все желания, интересы и помыслы. Следовательно, предлагаемое религией единение, основанное на полнейшей самоотрешенности, самоотдаче, ведет к полнейшему выхолащиванию всего подлинно человеческого в человеке.

Любовь к ближнему является как бы конкретизацией любви к Богу, поскольку любить ближних надо именно потому, что они богоподобны. Таким образом, любовь к ближнему во всех ее проявлениях есть не что иное, как любовь к Богу.

Христианская идея о взаимной любви Бога и человека по существу антигуманна. Бог, согласно религиозным представлениям, – существо невыразимо великое, абсолютно совершенное. Человек же неизбежно выступает как его антипод – существо ограниченное, порожденное грехом. Как бы ни стремились современные богословы приукрасить в духе времени это традиционное учение, преодолеть составляющую фундамент всякой религии формулу «Бог – это “всё”, а человек – “ничто”» невозможно. Об этом свидетельствует и представление христианства о том, как должна реализоваться любовь человека к Богу: при полнейшем самоуничижении, отказе от всего своего – своих желаний, своей воли.

Христианский принцип любви к ближнему, будучи непосредственным выводом из необходимости любить Бога, проникнут духом схоластики и мистицизма. Необходимость этой любви вытекает из того, что сам Бог возлюбил человека.

Общество, основанное на этой всепроникающей любви, как считают богословы, представляло бы собой «единственно подлинное всеобъемлющее единство человечества, недостижимое никакими человеческими идеалами и программами»¹⁸.

Христианская проповедь человеколюбия не ограничивается призывом любить ближнего. Этот призыв, как уже отмечалось, был присущ и ветхозаветной морали. Христианство дополнило его принципиально новой заповедью любви к врагам. Эта заповедь преподносится в виде наиболее полного выражения нравственного совершенства и наивысшего проявления любви к Богу. Любовь к Богу «не знает границ – она распространяется на ближних и дальних, на благословляющих и проклинающих, на друзей и врагов, она неизменна и жертвенна»¹⁹.

Христианство, сложившееся в условиях острейших социальных конфликтов Римской империи, отвлекается от социального контекста бытия людей. Живой,

¹⁷ Журнал Московской Патриархии. 1982. № 6. С. 55.

¹⁸ Богословские труды. Вып. 7. М., 1971. С. 227.

¹⁹ Журнал Московской Патриархии. 1980. № 11. С. 43.

конкретный человек, представитель определенного класса, носитель определенных нравственных качеств отходит на второй план – не это главное. Главное в человеке то, что он носит в себе образ Божий. Поскольку каждый человек наделен этим качеством, любви достойны все в равной мере – добрые и злые, друзья и враги, праведники и грешники. Только такая любовь совершенна. «Кто любит врагов своих – блажен, ибо в нем, через исполнение заповеди, совершилась любовь Божия»²⁰.

Заслужить у Бога прощения собственных грехов и совершаемого зла можно только через любовь к врагам, которая, как утверждают богословы, есть высшее выражение нравственного совершенства, внешнее проявление гуманизма.

Выдвинутый христианством принцип любви к врагам является тем моральным максимумом (в действительности недостижимым), который призван дать человеку лишь социальный ориентир в условиях, когда нет сил бороться со злом. Следовательно, идея любви к врагу – это духовный продукт реального бессилия угнетенных.

Процесс формирования этой необычной нравственной нормы в жизни людей происходил под влиянием ряда причин. Как уже отмечалось, первоначальное христианство, когда оно еще было только религией угнетенных и отражало их боевые настроения, не знало заповеди любви к врагам. Эта заповедь была сформирована в так называемых Посланиях и Евангелиях, написанных значительно позже.

К концу I – началу II в. н. э. серьезно изменилась общественно-политическая обстановка в Римской империи. Фактически были подавлены выступления рабов и покоренных народов против римского владычества. Открытый протест против гнета, вооруженная борьба не принесли успеха. Оказавшись в тисках этих отношений, человек мучительно искал выход из создавшейся ситуации и находил его не в борьбе с социальным злом, которая заведомо была обречена на поражение, а в приспособлении к нему. Из потребности приспособиться к отношениям социального зла, выжить, выстоять любой ценой в мире жестокостей и насилия родились такие христианские качества личности, как непротивленчество, всепрощение, неосуждение, которые стали нравственной ценностью постольку, поскольку давали ощущение иллюзорной силы, с помощью которой люди пытались найти избавление от мук реальной жизни.

Итак, выход был найден в религии через смирение перед волей Бога. Высшее проявление смирения – любовь, любовь не только к ближним, но и к врагам.

Вместе с тем, чтобы сплотить вокруг одной Церкви разные племена и народы, разные классы и социальные группы, ветхозаветные заповеди были дополнены принципиально новым нравственным положением. В Нагорной проповеди, которая является, по существу, моральным кодексом христианства, евангельский Христос, сопоставляя мораль Ветхого и Нового Заветов, говорит: «Вы слышали, что сказано: „люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего“. А я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5: 43–44).

²⁰ Там же. 1983. № 12. С. 35.

Дело в том, что христианство формировалось в те времена, когда общественное сознание не вполне ясно воспринимало общество как определенную классовую структуру. Социальные отношения христианство рассматривало как простую совокупность взаимосвязей между отдельными людьми, а значит, всю сложность социально-экономических и социально-политических отношений сводило к взаимодействию индивидов, движимых в своих поступках или собственными пожеланиями, или силой внешнего принуждения (за которыми стоит воля других индивидов). Эти представления в практически неизменном виде христианство пронесло через всю свою многовековую историю и остается верным им и в наши дни.

В христианстве вся глубина человеческого бессилия выступает в мистифицированном виде – в виде всепрощающей, самоотверженной любви. Требование любви к врагам вносит в христианский принцип любви к ближнему совершенно определенный социально-классовый акцент. В эксплуататорском обществе оно играет реакционную роль, ориентируя трудящихся на отказ от революционного насилия, борьбы против социальной несправедливости.

Этот парадокс является формой христианской любви. Он паразитирует на абсолютизированном представлении обыденного сознания о том, что зло смиряется любовью. В нем извращенно восполняется потребность верующих не столько преодолеть зло в личной и социальной жизни, сколько посрамить тех, кто приносит им страдание. Бессилие противостоять злу в реальной борьбе с ним рождает желание отомстить своим врагам так, чтобы их мучила совесть. Апелляция к чувству совести своих врагов путем покорной любви к ним морально оправдывает на иллюзорной основе бессилие изменить отношения зла. Сущность этического парадокса «любите врагов ваших» состоит как раз в бессильном отмщении своим врагам, которое проявляется в требовании любви к ним²¹.

Христианская заповедь любви прежде всего конкретно проявляется в заботе о посмертном спасении людей. «Любовь к ближнему... состоит не в том, чтобы равнодушно смотреть на их заблуждения, – писал православный богослов, – а в том, чтобы отвращать их от заблуждений и через то спасать от вечной смерти»²².

Такое понимание любви христианами богословами прежде всего направлено на распространение и поддержание религиозной веры, укрепление позиций самой Церкви, но такая «любовь» ничего общего не имеет с подлинным гуманизмом, поскольку гуманизм предполагает внимание к живому, реально существующему человеку. Как отмечал Г.В. Плеханов, «...ничтожна цена той будто бы помощи ближним, которая состоит в поддержании его иллюзий»²³. Христианская Церковь, возникшая как альтернатива классовой структуре, еще больше усилила ее, превратившись в новую, более изощренную форму классового угнетения. Эксплуататорская сущность христианского мировоззрения выражается в том, что оно реальную

²¹ См.: Красовский Ю.Д. Особенности христианского нравственного сознания // Философские науки. 1975. № 1. С. 82.

²² Журнал Московской Патриархии. 1976. № 7. С. 72.

²³ Плеханов Г.В. О религии и Церкви. М., 1957. С. 208.

борьбу за социальное освобождение подменяет обещаниями справедливости в потустороннем мире.

Марксистский гуманизм требует уважать, активно помогать, любить всех людей, исходя из того, что каждый индивид имеет право на счастье. Такой гуманизм является поистине всеобщим и действительным. В марксистском понимании это борьба за человека, его свободное всестороннее развитие, борьба против всего, что уродует его жизнь.

Марксистская мораль, не отрицая наличия зла в жизни, видит его источник не в природе человека, а в социально-политических условиях его бытия. Отдельные группы и индивиды становятся объектом борьбы и революционного насилия лишь в той мере, в какой они отождествляют себя с реакционными общественными отношениями, выступают их сознательными и активными носителями.

Традиционные требования всеобщей любви, включая любовь к врагам, смирение и терпение, радость в страдании, вступают во всё более очевидное и непримиримое противоречие с мироощущением современных верующих.

По мнению богословов, разрешение этого кризиса возможно лишь при условии выработки такой системы нравственных ценностей, которая могла бы более или менее адекватно отвечать их жизненному опыту и духовному настрою, не только не обесценивала бы их общественную активность, но напротив, давала бы религиозное обоснование ее необходимости.

Прежде всего, в этом плане характерно современное толкование принципа любви к ближнему. Социальное служение верующего человека как современная модификация любви к ближнему получает и необходимое богословское обоснование. Строится оно на необычном раскрытии мистического смысла догмата боговоплощения. Этот догмат, никогда ранее не занимавший ведущего места в системе христианского вероучения, сейчас преподносится как появление торжества могущества Бога. Основной смысл идеи боговоплощения подчинен тому, чтобы истолковать становление и развитие прогрессивных гуманных форм общественной жизни как проявление божественной творческой активности, как процесс провиденциальный.

Истолкование в таком свете сущности перемен, происходящих в жизни общества, нравственная обязанность верующих самоотверженно служить ближнему выступают как их участие в творении Богом обновленного мира. В этой деятельности «христианин осознает свой долг соработничества у Бога»²⁴.

Несмотря на то что проповедь любви к ближнему веками звучала и звучит во многих церквях и школах западного общества как средство регулирования отношений между людьми, в действительности она бессильна что-либо изменить в практической жизни людей там, где процветает индивидуализм и эгоизм. «Против индивидуализма, – писал Г.В. Плеханов, – не растет никакого зелья на небе. Печальный плод земной жизни людей, он исчезнет лишь тогда, когда взаимные

²⁴ Там же. 1982. № 11. С. 46.

(земные) отношения между людьми не будут более выражаться принципом: “человек человеку – волк”»²⁵.

Как истинно гуманистическое общество только коммунизм способен осуществить на практике, говоря словами К. Маркса, «действительное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом»²⁶.

Не религия, а научный атеизм неразрывно связан с истинно гуманистическим отношением к человеку. В марксистском принципе морали: гуманные отношения и взаимное уважение между людьми – совпадают объективные общесоциальные и конкретно-исторические требования к любви как действенному средству взаимопомощи на основе уважения человеческой личности. В нравственных отношениях реального социализма любовь к Богу и к ближнему вытесняется бескорыстным чувством товарищеской солидарности, не требующим каких-либо наград ни на Земле, ни в небесах.

Христианская проповедь о любви Бога к человеку призвана сгладить ощущение неуютности, отделенности человека от других людей в буржуазном мире, дать ему утешение. Идея любви к Богу используется для обоснования необходимости любви людей друг к другу: они должны любить друг друга во имя любви к Богу. Религиозный альтруизм выдается за высшее проявление гуманизма.

В условиях антагонистического общества видеть в индивидуальном самосовершенствовании, в любви к ближнему путь создания нового, гуманного общества – значит быть во власти наивной утопии. В этой связи уместно вспомнить критику Ф. Энгельсом Л. Фейербаха, который провозглашал принцип всеобщей любви между людьми и считал ее действенным средством создания нового общества: «...и это в обществе, разделенном на классы с диаметрально противоположными интересами! Таким образом, из его философии улетучиваются последние остатки ее революционного характера и остается лишь старая песенка: любите друг друга, бросайтесь друг другу в объятия все, без различия пола и звания...»²⁷.

Марксизм, не отбрасывая вообще идею любви и самосовершенствования личности, рассматривает ее в связи с конкретно-историческими условиями и показывает, что уважение людей друг к другу, реальное самосовершенствование личности обеспечиваются лишь в обществе, где нет системы эксплуатации и социальных антагонизмов.

Содержанием марксистского принципа любви к людям являются единство, братство, товарищество людей, борющихся за установление подлинно человеческих отношений и ненавидящих всё, что мешает совершенствованию общества.

²⁵ Плеханов Г.В. Избран. филос. произведения: в 5 т. Т. 3. М., 1957. С. 433.

²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 116.

²⁷ Там же. Т. 21. С. 298.

Нравственную ответственность индивид несет перед обществом не только за моральное решение тех или иных проблем, но и за построение своей судьбы в целом.

В марксистском понимании любовь к человеку вовсе не означает созерцательного, жалостливо-принижающего любования его слабостями или недостатками. Это прежде всего деятельная любовь, которая включает борьбу за утверждение бытия другого в его существенности.

Проявлять любовь к человеку, разрешать мучительные противоречия его жизни практически – не в абстракции, а в действительности – таковы назначение и программа того гуманизма, который К. Маркс назвал реальным.

Попытки гуманистического и социального истолкования христианской проповеди всеобщей любви в ее современной богословской интерпретации не могут увенчаться успехом по нескольким причинам. Во-первых, заповедь любви к Богу, которая является первой наибольшей заповедью христианства, дезориентирует человека в повседневной жизни, направляет его духовные силы на несуществующий иллюзорный объект и способна породить лишь недоверие среди трудящихся по религиозному признаку. Во-вторых, в религиозном понимании любви из нее выхолащивается ее подлинно человеческое содержание. В-третьих, христианская проповедь абстрактной всеобщей любви не может быть практически реализована, даже если исходить из чисто внутренних условий нашего общества, связанных с некоторыми негативными сторонами в жизни человека, в частности с гипертрофией потребительского отношения к жизни, рецидивами мещанской психологии и обывательского существования.

Утверждение гуманистических принципов коммунизма, нравственного идеала всесторонне, гармонически развитой личности, благородства межчеловеческих отношений, выработанных и закреплённых в ходе строительства нового общества, – широкая реалистическая перспектива реализации подлинного, марксистского гуманизма. Марксистский гуманизм – фактор огромной важности в формировании сознания, свободного от религиозной ориентации.

© Криштопа С.И., 2010

© Криштопа В.И., 2010

РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И НАЦИОНАЛИЗМ*

Превратный характер религиозного мировоззрения проявляется в ложном истолковании не только природных, но также социальных и духовных явлений, в частности национальных отношений, национального самосознания, патриотических чувств и т.п.

Известно, что христианство, как и другие мировые религии, в конкретных исторических условиях приобретало этническую окраску. Этнические варианты основных направлений христианства имеют тенденции к отождествлению национальной и религиозной принадлежности, освящению определенного этноса и государства. Вследствие этого религия и религиозное мировоззрение являются немаловажным фактором обособления данного народа от других, благоприятствуют формированию этноцентризма. Тенденции этнической обособленности и национальной нетерпимости в значительной степени усиливаются религиозным отчуждением. Религиозное сознание претендует на выражение существа национальной культуры, причем нередко интерпретирует ее в националистическом духе. Национализм же, в свою очередь, зачастую выступает в религиозной оболочке. Соединение идей и чувств этнической и вероисповедной исключительности делает религиозные организации действенным средством распространения национализма и шовинизма.

В дореволюционной России эксплуататорские классы стремились разделить трудящихся разных национальностей, воспрепятствовать их объединению в освободительной борьбе, старались разжечь в массах психологию национального недоверия и вражды, этнической исключительности и превосходства. В этих целях всесторонне использовали религию, проповедническую деятельность религиозных организаций. На необходимость борьбы «с проповедью и стремлениями помещиков, попов и буржуазных националистов всех наций, которые проводят обыкновенно свои антипролетарские стремления под флагом “национальной культуры”», неоднократно указывал В.И. Ленин¹.

* Публикуется в новой редакции по: *Доля В.Е. Иллюзия духовности: о превратном характере религиозного мировоззрения.* Львов, 1985. С. 168–198.

¹ *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 24. С. 58.

Царизм пытался создать себе духовную опору в виде идеологии великодержавного шовинизма. Немалый вклад в распространение этой идеологии вносила Православная Церковь. Священнослужители и богословы утверждали, что народ – носитель православия как истинной религии не может не быть избранным свыше.

В своей проповеди Церковь строго придерживалась известного требования, «чтобы народное образование... совершалось в соединенном духе православия, самодержавия и народности»².

Согласно этой формуле, всякое антицерковное выступление рассматривали как измену российскому народу, свидетельство нероссийского образа мыслей; а национально-освободительное движение, протест против национального гнета расценивали и как выступление против святой православной веры. Связь же православия и народности с самодержавием обосновывали тем, что царь – «помазанник Божий и верховный глава российского народа». Епископ Тихон (Белавин), впоследствии Патриарх, писал киевскому митрополиту Флавиану: «Иные прихожане наши не прочь делать нам упрек в “цареславии” и думают, что православие у греков, а не у москалей... Все же цареславие лучше..., оно и есть настоящее православие»³.

Особенно усиливалась церковно-шовинистическая проповедь в моменты подъема национального движения, в периоды революционных ситуаций, во время войн. В.Д. Бонч-Бруевич в статье «Силы российского клерикализма» писал, что в 1863 г. во время восстания Польши за независимость с амвонов православных храмов всей России «раздалось крылатое слово, направленное Муравьевым-Вешателем, Катковым и т.п. правительственными столпами, посеявшее племенную ненависть и вражду против восставшего народа, разлившее повсюду яд гнусного шовинизма... Во время последней турецкой войны, когда русское правительство, испугавшись внутренней смуты... отвлекло народное внимание на освобождение “братьев-славян” от “басурманского ига”, раздавались страстные завывания с амвонов тысяч церквей, возбуждая, взвинчивая и натравливая народ российский на неведомого ему “исконного врага-турка”»⁴.

Во время Первой мировой войны В.И. Ленин неоднократно отмечал, что правящая клика при помощи буржуазной прессы и духовенства вызывает шовинистские настроения среди народа.

Вопреки богословам, утверждавшим, что националистическая проповедь Церкви была навязана ей царизмом, правящей верхушкой, история наглядно свидетельствует, что духовенство не за страх, а за совесть служило эксплуататорским классам, как дворянам и помещикам, так затем и капиталистам. Отношение Церкви к национальному вопросу вполне гармонизировало с ее социальной позицией в целом.

² Сборник распоряжений по Министерству народного просвещения. Т. 1. СПб., 1898. С. 838.

³ Цит. по: Вопросы научного атеизма. Вып. 19. М., 1976. С. 168.

⁴ Религия и Церковь в истории России. М., 1975. С. 208.

Превратный характер религиозного понимания национальных отношений находил свое выражение и в идейно-мировоззренческих доктринах таких течений, участники которых по своим субъективным устремлениям не были шовинистами и клерикалами. Примером из истории общественной мысли в России может служить мировоззрение славянофилов 30–50-х гг. XIX в.

В научной литературе последних десятилетий успешно преодолевался рас пространенный ранее взгляд на славянофилов как идеологов самодержавно-крепостнических порядков. В работах А.А. Галактионова и П.Ф. Никандрова, В.И. Кулешова, Ю. Янковского, Ф. Кузнецова и др. показаны их определенные заслуги в истории российской культуры и одновременно консервативные, реакционные стороны их учения. Поскольку главной темой для славянофилов была тема национального своеобразия, актуальным является исследование взаимосвязи религиозных взглядов и национальной идеи в их мировоззрении.

Ядро славянофильской системы взглядов представляла идея национальной исключительности русского народа. Эта исключительность виделась прежде всего в области национального сознания, национальной духовной жизни, которая по их мнению (как и по мнению философов-идеалистов вообще) является основой всей жизни нации, всего исторического процесса. Национальное своеобразие и исключительность русского народа в концепции славянофилов неразрывно связаны с его религиозными представлениями, т.е. с православной верой. Российская земля для славянофилов – прежде всего носительница христианской истины. Россия – хранительница христианского идеала, она призвана осуществить его во всей полноте и чистоте. Свидетельством этой миссии является православие, которое будто бы концентрирует в себе все главные черты духовного облика народа, пронизывает все сферы его жизни, придает им содержание и смысл.

Пытаясь обосновать российскую национальную исключительность и связывая ее с православием, один из главных теоретиков славянофильства И.В. Киреевский утверждал: «Я думаю, что особенность России заключалась в самой полноте и чистоте того выражения, которое христианское учение получило в ней, – во всем своем объеме общественного и частного быта»⁵.

Ему вторил русский публицист, историк, один из идеологов славянофильства К.С. Аксаков: «История русского народа есть единственная во всем мире история народа христианского не только по вероисповеданию, но по жизни своей, по крайней мере по стремлению своей жизни»⁶.

Из тезиса об особой чистоте и полноте православия, воспринятого российским народом, следовал вывод о коренных преимуществах его духовной жизни перед западной. Духовному миру православных верующих присущи будто бы цельность, основательность, сосредоточенность на главном, на идеале; сознание же

⁵ Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России (письмо к графу Е.Е. Комаровскому) // Критика и эстетика. М., 1979. С. 291.

⁶ Аксаков К.С. Полн. собр. соч.: в 3 т. Т. 1. М., 1961. С. 19.

западных христиан, наоборот, характеризуется раздвоенностью, шаткостью, подчиненностью внешним и случайным целям.

По мнению славянофилов, европейцы не в состоянии понять и оценить достоинства православной духовной жизни, равно как и преодолеть свои недостатки. «Западный человек, – утверждал И.В. Киреевский, – не понимает... живой совокупности высших умственных сил..., то равновесие внутренней жизни, которое отличает даже самые наружные движения человека, воспитанного в обычных преданиях православного мира..., достоинство и вместе смирение, свидетельствующее о равновесии духа, о глубине и цельности обычного самосознания. Европейец, напротив того, всегда готовый к крайним порывам, всегда суетливый – когда не театральный, всегда беспокойный в своих внутренних и внешних движениях...»⁷.

«Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления и хотя связывает их рассудком в один общий план, однако же в каждую минуту жизни является как иной человек», а российский человек «каждое важное и неважное дело свое всегда связывал непосредственно с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца», прежде всего с православной верой⁸.

Показателем национальной исключительности российского народа в социальной сфере славянофилы, как известно, считали сельскую общину. Ее особые достоинства они тоже связывали с православием. А.С. Хомяков утверждал, что община – это как бы материальное воплощение мистического свойства православно-христианского сознания – соборности. Россия смогла сохранить христианство в чистоте «в силу того общинного начала, которым она жила, живет и без которого не может жить». Согласно учению славянофилов, православие внесло в общину понятие и чувство братства. «Это понятие, это чувство воспитывается и крепнет только в православии. Недаром община и святость мирского приговора и беспрекословная покорность каждого перед единогласным решением братьев сохранились только в землях православных... Один только православный, сохраняя свою свободу, но смиренно сознавая свою слабость, покоряет ее единогласному решению соборной совести. Оттого-то и не могла земская община сохранить свои права вне земель православных...»⁹.

Эту же мысль развивал российский философ, историк, один из идеологов славянофильства Ю.Ф. Самарин. По его мнению, славянская община «приняла в себя начало общения духовного и стала как бы светскою, историческою стороною Церкви»¹⁰.

Славянофилы обосновывали мысль и об исключительности отечественного общественно-политического устройства, и особенно о специфике отношения российского народа к государственной власти. По их мнению, для того чтобы сконцентрировать все силы на нравственно-общественной жизни, народ добровольно

⁷ Киреевский И.В. Указ. Соч. С. 274–275.

⁸ Там же. С. 282–283.

⁹ Хомяков А.С. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1861. С. 381–382.

¹⁰ Самарин Ю.Ф. Собр. соч.: в 12 т. Т. 1. М., 1977. С. 63.

отказался от участия в политической деятельности. Благодаря этому отказу он сохранял и развивал те начала, которые и позволили ему в будущем выполнить свое высокое предназначение.

К.С. Аксаков, доказывая эту мысль, писал: «Первый явственный до очевидности вывод из истории и свойства русского народа есть тот, что это народ *негосударственный*... Еще до христианства готовый к его принятию, предчувствуя его великие истины, народ наш образовал в себе жизнь общины, освященную потом принятием христианства. Отделив от себя правление государственное, народ русский оставил себе общественную жизнь... Не ища свободы политической, он ищет свободы нравственной, свободы духа... Итак, русский народ, отделив от себя государственный элемент, предоставив полную государственную власть правительству, предоставил себе свободу нравственно-общественную, высокая цель которой есть общество христианское»¹¹.

Концепция русского народа, христианского и негосударственного, вопреки субъективным намерениям ее создателей, служила оправданию самодержавного абсолютизма, политического бесправия, казенной церковности. А.И. Герцен писал: «Славянофилы странным образом заблуждались относительно устройства Московского государства и придавали греческому православию значение, которого оно не имело». В частности, Православная Церковь «привела Россию к печальным и гнусным временам.., она благословила и утверждала все меры, принятые против свободы народа. Она обучила царей византийскому деспотизму, она предписала народу слепое повиновение, даже когда его прикрепляли к земле и сгибали под ярмо рабства»¹².

Апология вероисповедной исключительности приводила славянофилов к реакционной идее о грядущем возвышении славян над другими народами. И.В. Киреевский писал: «Противоположная сторона двух различных основ (западно-римской и восточно-православной. – *В.Д.*) обозначится и уяснится для общественного сознания и по всей вероятности будет началом новой эпохи развития человеческого просвещения под знаменем христианства православного, опирающегося на возрождение племен славянских, до сих пор служивших подножием для господства племен романских и германских и теперь вступающих в равные с ними права, а может быть, долженствующих господствовать над ними...»¹³.

А.И. Герцен, оценивая славянофильство, отмечал, что его деятели, «...отрекшись от собственного разума и собственных знаний, устремились под сень креста греческой Церкви...». В результате «полные возмущения против деспотизма, они приходили к политическому и духовному рабству; при всем сочувствии к славянской национальности они удалялись от этой самой национальности через

¹¹ Аксаков К.С. О внутреннем состоянии России // Антология мировой философии: в 4 т. Т. 2. М., 1972. С. 108.

¹² Герцен А.И. О развитии революционных идей в России // Герцен А.И. Соч.: в 9 т. Т. 3. М., 1956. С. 480, 482.

¹³ Цит. по: Янковский Ю. Патриархально-дворянская утопия. М., 1981. С. 46.

противоположные двери», т.е. в направлении национального самовозвеличивания и самопоклонения¹⁴.

Анализ показывает, что во всех проявлениях национальной ограниченности в мировоззрении славянофилов неизменно присутствует религиозная православная идея. Это присутствие говорит о глубоко закономерном характере связи концепции религиозной исключительности и национализма.

Националистические тенденции славянофилов многократно усилились в мировоззрении неославянофильства, сформировавшегося в 60-е гг. XIX в., в частности во взглядах его главного идеолога Н.Я. Данилевского (1822–1885). Он не был религиозным философом, однако в своей трактовке наций и национальных отношений систематически прибегал к религиозной аргументации. Эта трактовка развита им в книге «Россия и Европа», впервые изданной в 1869 г. и впоследствии неоднократно переиздававшейся.

Н.Я. Данилевский утверждал, что ход истории выражается в смене вытесняющих друг друга культурно-исторических типов (цивилизаций). Культурно-историческим типам прошлых веков и «исчерпавшей себя» германо-романской цивилизации он противопоставил славянский тип (наиболее полно выраженный в русском народе) как высший, качественно новый, призванный определять судьбы человечества.

Идеолог неославянофильства не признавал правовых и моральных норм в отношениях между народами, открыто проповедовал национально-племенной эгоизм. «Итак, для всякого славянина.., – писал он, – после Бога и его Святой Церкви идея славянства должна быть высшей идеей, выше свободы, выше науки, выше просвещения, выше всякого земного блага, ибо ни одно из них для него недостижимо без ее осуществления»¹⁵.

Бог и Церковь, поставленные Данилевским выше идеи славянства, тоже оказываются на стороне славянского культурно-исторического типа. Религиозный фактор выдвигался неославянофилом на первое место в числе причин, объясняющих славянскую исключительность. Автор «России и Европы» утверждал, что религиозность – неотъемлемое качество славян вообще и россиян в особенности, поскольку они одарены особой жадой религиозной истины и их характер «имеет наибольшее соответствие с христианским идеалом»¹⁶.

Особые субъективно-психологические религиозные качества россиян и славян дополнялись «объективным» фактором – их определенной свыше миссией «быть главным хранителем живого предания религиозной истины», «быть народами богоизбранными»¹⁷.

Мировая история у Данилевского носит провиденциальный характер, она подчинена реализации славянской идеи. Так, роль мусульманских народов

¹⁴ Герцен А.И. О развитии революционных идей в России. С. 480.

¹⁵ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1895. С. 133.

¹⁶ Там же. С. 526.

¹⁷ Там же. С. 525.

в истории, по Н.Я. Данилевскому, заключается в бессознательном ограждении славянства и православия от напора «латинства и германо-романского начала». Европа стремилась ассимилировать славянство и преуспела бы в этом, если бы ей самой не приходилось отражать угрозу со стороны мусульманства; последняя перестала существовать именно в тот исторический момент, когда Россия и славянство достаточно окрепли. В этом Н.Я. Данилевский усматривает несомненную волю Провидения.

Провиденциально-националистическая философия истории Данилевского содержит апологию православия и нападки на западноевропейские народы и их вероисповедания как на извращенное христианство. Он утверждал (вслед за А.С. Хомяковым): «Все западные христианские общества суть ереси против Церкви»; «Христианство как в протестантском, так и в католическом сознании подпилено под самый корень»¹⁸.

Непризнание православия ведет к самым тяжким последствиям: «...неправославный взгляд на Церковь лишает самое откровение его достоверности и неизблемости... и тем разрушает... самую сущность христианства, а без христианства нет и истинной цивилизации». В силу «неправославного взгляда» участь западных народов плачевна: им суждено «перейти все ступени дряхлости, болезни, смерти и разложения, чтобы из разложившихся элементов составилось новое этнографическое целое, новый культурно-исторический тип»¹⁹.

Славянофильскую идею противостояния культуры России культурам Запада Данилевский вульгаризировал, приспособил к обоснованию шовинизма и панславизма, которые царское правительство, по словам Ф. Энгельса, «годами насаждало... во всех школах». Панславизм Данилевского служил оправданию не только национального гнета внутри страны, но и распространению власти российского царизма на западные славянские народы.

Существенно при этом, что в числе мотивов, оправдывающих завоевательные планы царизма, у Данилевского присутствовал и религиозный. Непременным условием расцвета славянского типа он считал завоевание «святого града» Константинополя и превращение его в столицу объединенной вокруг России федерации славянских народов. Социальный фидеизм, провиденциализм, вероисповедная нетерпимость и другие характерные черты религиозного мировоззрения Н.Я. Данилевский в полной мере использовал для национального самовозвеличивания, оправдания великодержавных шовинистских взглядов и экспансионистских устремлений царизма.

Большой интерес к националистическим, панславистским идеям Данилевского вместе с его суждениями по религиозным вопросам проявляли западные советологи. Они стремились представить их как национальное мировоззрение, национальную философию. Более того, они старались связать их с развитием Советского Союза. «С этой целью, – писал известный советский историк

¹⁸ Там же. С. 213, 229.

¹⁹ Там же. С. 234.

философии А.И. Новиков, – они пытаются приписать марксистско-ленинской идеологии в СССР черты “мессианизма”, “богоизбранности”, “шовинизма”, кощунственно уравнивают внешнюю политику российского царизма с политикой Советского государства... В основе всех этих построений лежат сознательное игнорирование принципа классового анализа и лишенное всякой объективности отождествление великодержавной политики царизма с политикой социалистического государства»²⁰.

Наряду с использованием религиозного мировоззрения апологетами национализма в истории общественной мысли России делались попытки иного рода – его противопоставления идеям национальной исключительности и розни народов. Одна из таких попыток была предпринята религиозным философом, поэтом и публицистом В.С. Соловьёвым. В конце 70-х и в 80-е годы XIX в. в обстановке поисков путей преобразования России он выступил, как известно, с социальных позиций, близких к либеральному народничеству, отличных и от радикально-демократического, и от официально-охранительного, и от неославянофильского направлений. В предисловии к своей книге «Национальный вопрос в России» Соловьёв писал: «В исторической жизни человечества народность являлась доселе по преимуществу как сила дифференцирующая и разделяющая (так действовала она, например, во всех церковных разделениях). Между тем такое разделяющее и обособляющее действие народности противоречит всеединящим нравственным началам христианства, а также истинному назначению самих христианских народов, которые призваны к всестороннему осуществлению богочеловеческого единства, а не к разделению человечества»²¹.

Достичь этой цели, полагал Соловьёв, можно только через отказ христианских народов от национального самолюбия и эгоизма, через «национальное самоотречение», которое богослов понимал как модификацию применительно к целым народам христианской добродетели смирения. В свете этой концепции философ критически оценивал различные варианты идеологии «племенного самовозвеличивания» и их проявления в российской социальной практике того периода. Будучи сторонником веротерпимости и свободы совести, он выражал недовольство Православной Церковью за то, что она является «палладиумом узкого национального партикуляризма, а зачастую даже пассивным орудием эгоистической и ненавистнической политики». Соловьёв прослеживал эволюцию славянофильских представлений о самобытности русского народа и показывал их превращение в апологию национального самодовольства, в восхваление «национальных исторических аномалий» (произвола Ивана Грозного, жестокостей крепостного права и др.). В результате фетишизации национальной идеи, как писал Соловьёв, она из «предмета поэтического и ораторского вдохновения» оказалась «предметом рыночной торговли», обернулась «площадным» и «зоологическим» национализмом²².

²⁰ Новиков А.И. История философии и современная идеологическая борьба. Л., 1974. С. 31.

²¹ Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России // Соловьёв В.С. Собр. соч.: в 9 т. Т. 5. СПб., б/г. С. 111.

²² См. там же. С. 80.

Острой критике подверг В.С. Соловьёв книгу Н.Я. Данилевского «Россия и Европа». В письме Н.Н. Страхову он писал, что эта книга стала «специальным Кораном всех мерзавцев и глупцов, желающих погубить Россию». Н.Я. Данилевский, по словам В.С. Соловьёва, «стоит всецело и окончательно на почве племенного и национального раздора», «задача его состоит в том, чтобы возвести существующую в человечестве рознь в закругленную и законченную систему». Это мало чем отличается, считал автор, от прямого призыва к покорению чужих народов²³.

Главную причину национальной розни вообще и этнических раздоров на религиозной основе в особенности В.С. Соловьёв усматривал в разделении христианства. Соответственно коренным условием установления братских отношений между народами он считал соединение западной и восточной христианских Церквей. План такого соединения философ разработал в учении о Вселенской Церкви, всемирной теократии. Особую роль в осуществлении этого плана он отводил России. В работе «Россия и Вселенская Церковь» (1889) он писал: «Если Россия призвана возвестить новое слово миру, то это слово раздается не из блистательных областей искусства и литературы, не с гордых высот философии и науки, а именно с величавых, но смиренных вершин религии»²⁴.

Эту же мысль он систематически проводил в статьях сборника «Национальный вопрос в России»: «Церковное примирение Востока и Запада есть именно национальная историческая задача России»; «...соединение Церквей, духовное примирение Востока и Запада... есть именно то действительное слово, которое Россия должна сказать миру... Да никакое другое и невозможно»²⁵.

В.С. Соловьёв усматривал в психологии русского народа такие черты, как смирение, самоотверженность, отсутствие национального эгоизма, а также сознание своей греховности, неспособность возводить свое несовершенство в закон и право и успокаиваться на нем. Русский народ – избранный Богом, но не для соперничества с другими народами и не для господства над ними, а для свободного служения всем народам, для подачи им примера «национального самоотречения», для осуществления в союзе с ними истинного всечеловечества, или Вселенской Церкви.

Соловьёв считал, что его учение соответствует духу подлинного христианского вселенского идеала и вполне свободно от какой бы то ни было национальной ограниченности. Однако на самом деле оно несло на себе следы славянофильской утопии со всеми ее атрибутами. Они проявляются не только в признании религиозно-национальной исключительности русского народа, но и в попытках обоснования политического господства России во всемирной теократии.

²³ Там же. С. 78.

²⁴ Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С. 63.

²⁵ Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. С. 36, 50–51.

«Исторические судьбы судили России дать Вселенской Церкви политическую власть, необходимую ей для спасения и возрождения Европы и всего мира», – заявлял создатель теократической утопии²⁶.

При этом важно учитывать, что философ считал российский народ глубоко монархическим. Он писал о «единодушной привязанности народа к царю», утверждая: «что монастырь, дворец (символ царской власти. – В.Д.) и село – вот наши общественные устои, которые не поколеблются, пока существует Россия». Политику российских царей в национальном вопросе он рассматривал как пример христианского гуманизма, поэтому политическая власть России во всемирной теократии, по мысли В.С. Соловьёва, – это именно политическая власть российского царя. Разумеется, философ вкладывал в представление о царе во главе всемирной теократии некое идеализированное содержание, далекое от реальной действительности, но это не меняет сути дела.

Реальный смысл, реальное содержание утопии В.С. Соловьёва, вопреки его субъективным устремлениям, не так уж несовместимы с «национальным самовозвеличиванием и эгоизмом». Христианский социально-нравственный идеал еще раз оказался не противником, а союзником «идола национализма».

Как отметил Я.В. Минкявичус, содержащиеся в учении Соловьёва, как и славянофилов элементы националистических представлений «при абсолютизации и вульгаризации самих концепций эпигонами в дальнейшем послужили исходными идейно-теоретическими моментами для открытого национализма и шовинизма»²⁷.

Взаимосвязь религиозных и националистических идей в философии теологического антикоммунизма целесообразно рассмотреть на примере мировоззрения Н.А. Бердяева. Особый интерес к национальному вопросу он проявил в годы Первой мировой войны и предшествовавшие ей. Он был связан с характерным для того периода выдвиганием национального вопроса на видное место среди вопросов общественной жизни России, с борьбой против усиливавшегося влияния интернационального марксистского мировоззрения. Он был связан также с ростом шовинизма в лагере реакции, с переходом на националистические позиции буржуазных либералов. К «веховскому» течению контрреволюционного буржуазного либерализма принадлежал, как известно, и сам Бердяев как религиозный философ. Осознавая важность национального вопроса, он писал о нем как об острейшем вопросе современности. При этом философ исходил из противопоставления национальных отношений классовым, из неприятия классового подхода к национальному вопросу. Оценивая историческую ситуацию начала XX в., он утверждал: «Социальный вопрос, борьба классов, гуманитарно-космополитический социализм и пр., что недавно еще казалось единственно важным, в чем только и видели будущее, отходит на задний план... На первый план выдвигаются вопросы национальные

²⁶ Соловьёв В.С. Россия и Вселенская Церковь. С. 63.

²⁷ Цит. по: Религия и Церковь в современную эпоху. М., 1976. С. 254.

и расовые... Инстинкты расовые и национальные оказались в XX в. могущественнее инстинктов социальных и классовых»²⁸.

Занимая по существу националистические позиции, Н.А. Бердяев, однако, маскировал их. Свои взгляды он выдавал за противостоящие крайностям как национализма, так и интернационализма. В его сочинениях можно встретить обличительные замечания в адрес казенного шовинизма, критику расхожих идей славянской этнической исключительности, обособленности, самовозвеличивания, идеализации национальной истории и психологии. Встречается в них и осуждение национализма ввиду его связи с империализмом, политикой агрессии и передела мира. В то же время он постоянно осуждал идеологию интернационального единства трудящихся как бесплодный, беспочвенный космополитизм, будто бы опровергнутый действительностью. Замаскированность позиции Н.А. Бердяева затрудняла критику его идей.

Будучи богоискателем, Бердяев рассматривал национальный вопрос, соотнося его с религией и собственными модернистскими устремлениями. В отличие от тех богословов, которые приукрашивали реальные взаимоотношения религии и этнических общностей в прошлом и настоящем, Бердяев не отрицал ее связь с психологией национальной исключительности и нетерпимости. Он писал, что всякая религиозная вера, включая даже богооткровенное христианство, несет на себе отпечаток «национального и расового давления» и не свободна от национализма. Он отмечал существенную роль конфессиональных различий в национальной розни и неприязни, признавал связь русского православия с национализмом и шовинизмом. Говоря о распространении настроений великодержавного национализма в России после поражения революции 1905 г., Н.А. Бердяев осуждал связь православных иерархов с погромной шовинистической организацией «Союз русского народа» и отмечал, что шовинизм и черносотенство есть своеобразная религиозная реакция на революцию.

Вместе с тем все эти критические высказывания не мешали ему усматривать единственное средство преодоления национализма и шовинизма именно в религии. Связь христианских Церквей с национализмом он не считал характерной для сущности христианства, объясняя это тем, что оно в ходе исторического развития будто бы оказалось искаженным, не раскрыло свой потенциал. «Историческое» христианство надо, по мнению богослова, реформировать, очистив его, в частности, от националистических наслоений. Именно обновленное христианство («новое религиозное сознание») «не поклонится идолу национализма» и спасет от него мир, утверждал богослов²⁹.

К чертам «нового религиозного сознания», которые обеспечат преодоление национализма, Бердяев прежде всего относил его эсхатологичность.

Исходя из общехристианского эсхатологического учения, богослов писал о кризисе эпохи, конце новой истории, конце всего «этого» мира как мира отчуж-

²⁸ Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1918. С. 118.

²⁹ Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. СПб, 1910. С. 132.

денного и «объективированного». В эсхатологическом мировосприятии, согласно его философии, как бы сгорают ложные ценности, в том числе фетиши националистического сознания, и утверждаются ценности «всечеловечества», «вселенского духа Христова».

Однако эсхатологическое сознание отнюдь не спасает от национализма. Это видно на примере самого Бердяева. Объявив современную ему эпоху апокалиптической, он учил, что божественный смысл истории должен раскрываться именно через тот народ (или группу народов), в психологии которого наиболее выражены эсхатологические устремления. Предпринятое богословом сравнение различных национальных характеров в плане степени близости им эсхатологических идей оканчиваются в пользу славянских народов и в первую очередь русского народа. Для славян и особенно для русских объявлялись характерными такие исключительные черты, как «неутолимость и неудовлетворимость ничем временным, относительным и условным», поглощенность «решением конечных, проклятых вопросов о смысле жизни», «апокалиптическая настроенность», устремленность «к последнему и окончательному, абсолютному во всем». Бердяев пришел, таким образом, к типичной религиозно-националистической позиции, к варианту учения о богоносности русского народа и т.п.

В качестве второй черты неохристианского сознания, противостоящей национализму, Н.А. Бердяев называл мессианизм, т.е. проявляющуюся в сознании того или иного народа веру, что именно благодаря ему будут разрешены важнейшие человеческие проблемы, что через этот народ будет сказано миру слово нового божественного откровения. В статье «Национализм и мессианизм» богослов выстраивал систему аргументов, призванных доказать противоположность мессианизма и национализма. Если национализм эгоистичен, то мессианизм будто бы, наоборот, жертвенен; национализм прагматичен, а мессианизм мистичен, для него характерны безумие и вера в чудо; национализм претендует на исключительность, через мессианское же сознание проходят в разное время различные народы и т.д.

Однако когда Бердяев подходил к анализу современной ему эпохи, наивысшим видом мессианизма у него опять-таки оказывался мессианизм славянский и русский. Он, правда, оговаривался: «Мессианизм не означает, что мы лучше других и на большее можем притязать, а означает, что мы больше должны сделать и от большего способны отречься»³⁰. Это, конечно, не меняет сути дела, не спасает богослова от националистического самовозвеличивания и унижения других народов.

Рассуждая о миссии славянских народов, Н.А. Бердяев отнюдь не ограничивался констатацией усиления их роли в истории и возрастания их вклада в мировую культуру. Он прямо заявлял об их решающем значении во всемирной истории: «Славянская раса, во главе которой стоит Россия.., идет на смену другим расам, уже сыгравшим свою роль и склоняющимся к упадку: это – раса будущего»; наше время ознаменуется «выступлением России и славянской расы на арену

³⁰ Бердяев Н.А. Судьба России. С. 109.

всемирной истории как определяющей духовной силы»; «дело идет о мировом духовном преобладании славянской расы»; «бьет тот час мировой истории, когда славянская раса во главе с Россией призывается к определяющей роли в жизни человечества» и т.п.³¹

Перед нами опять-таки типичное националистическое самовосхваление, которое Бердяев, казалось бы, резко критиковал у идеологов казенного патриотизма. Богослов обычно не давал себе труда раскрыть, какое содержание он вкладывал в свои пророчества. Если же он пытался это делать, то, как правило, ограничивался туманной фразеологией о миссии России создать новую христианскую и в то же время восточно-западную культуру и т.п. В эмигрантские годы (1922–1948), раскрывая этот тезис, он подчас вдавался в фантастические сопоставления «Москвы – Третьего Рима» и «Москвы – Третьего Интернационала».

«Новое религиозное сознание» с его эсхатологией и мессианизмом не ограждали Н.А. Бердяева и от заявлений, принижавших достоинство других народов и государств. Так, о французах он писал: «В современной Франции чувствуется какая-то хрупкость, усталость от большой своей истории: чувствуется истощение. Современный француз и слишком утончен, и слишком расслаблен мещанским довольством, расслаблен жадой наслаждений и любовью к женщине», причем всё это – плод «безрелигиозного, атеистического духа»³².

В психологии немецкого народа, по мнению Н.А. Бердяева, есть глубина и религиозность, но немцы «не допускают апокалиптических переживаний, не терпят ощущений наступления конца. Апокалипсис германцы целиком предоставляют русскому хаосу, столь ими презираемому. Мы же презираем этот вечный немецкий порядок». О польской нации он писал: «Полякам всегда недоставало чувства равенства душ человеческих перед Богом...». В российском же народе «есть более напряженная и чистая жажда правды Христовой и царства Христова на Земле, чем в народе польском». О Турции пишется как о «полупризрачном бытии», искусственно поддерживаемом антироссийской европейской дипломатией, и т.п.³³

Националистический смысл высказываний Бердяева о психологии разных народов и их историческом предназначении подкреплялся теоретическими рассуждениями обобщающего порядка. Национализм как таковой, оказывается, может не содержать в себе ничего негативного. Бердяев так и утверждал: «Национализм есть положительное благо и ценность как творческое утверждение, раскрытие и развитие индивидуального народного бытия»³⁴.

Пока национализм соблюдает законные границы, он – благо, и только переходя их, он становится злом. При этом существенно, что в границах держится, согласно богослову, национализм своего, богоносного народа, а нарушает их именно национализм других народов. В первом случае национализм называется чистым,

³¹ Там же. С. 3, 100, 101 и др.

³² Там же. С. 104, 106.

³³ Там же. С. 120, 164–166, 173.

³⁴ Там же. С. 105.

положительным, во втором – ложным, отрицательным. Такая классификация весьма напоминает религиозное деление вероисповеданий на истинное и ложные. Неслучайно «отрицательный» национализм Н.А. Бердяев называл также «языческим». Учитывая богословскую традицию, он не употреблял прямо понятия «христианский положительный национализм», но оно у него очевидно подразумевалось.

Следует отметить, что, отстаивая идею хорошего и ценного национализма, Бердяев делал шаг назад по сравнению с убеждениями своих либеральных предшественников-славянофилов. Достаточно сравнить его взгляды с идеями В.С. Соловьёва. Последний писал, что сущность любого национализма выражается в формуле: «Наш народ есть самый лучший из всех народов, и потому он предназначен так или иначе покорить себе все другие народы, или во всяком случае занять первое, высшее место между ними». Такой формулой, добавлял В.С. Соловьёв, «освящается всякое насилие, угнетение, бесконечные войны, всё злое и темное в истории мира»³⁵.

При всей ограниченности и непоследовательности своей критики Соловьёв субъективно отвергал национализм как принцип национального самосознания, как принцип отношений между народами, тогда как Бердяев пытался отнюдь не просто переосмыслить, облагородить понятие национализма, но реабилитировать действительный, реальный национализм как психологию и идеологию, как практику межнациональных отношений.

Начав с критики этнического провинциализма, отчужденности и разобщенности, эсхатологический философ пришел к восхвалению территориальных захватов, войн и даже находил им религиозное, христианское оправдание. Он вполне подтверждал ленинскую характеристику веховцев как либералов, ставших в ряды защитников «всякого империализма, национализма и шовинизма и всякого мракобесия».

Религиозно-националистические взгляды Н.А. Бердяева тесно связаны с его борьбой против идеологии революционного движения в России, против марксизма. Богослов заявлял, что для революционеров нация, национальность будто бы не имеют никакого самостоятельного значения и ценности; их понимание нации и национальных отношений будто бы целиком растворено в идеях народного блага, социальной справедливости, революции. В статье «Война и кризис интеллигентского сознания» Н.А. Бердяев, становясь в позу защитника общенациональных, общегосударственных интересов, поучал: «Россия есть самостоятельная ценность в мире, неразстворимая в других ценностях, и эту ценность России нужно донести до божественной жизни»³⁶.

Ожесточенно выступал философ-богоискатель против классового подхода в национальном вопросе. Жизнь должна быть ориентирована на идею нации, а не класса, настаивал он. Классы для него – поверхностная, отвлеченная абстракция, в то время как нация – конкретная реальность. Любопытно, однако, как ха-

³⁵ Соловьёв В.С. Национальный вопрос в России. С. 79.

³⁶ Бердяев Н.А. Судьба России. С. 46.

рактизовал богослов конкретность национального бытия. В статье «Национальность и человечество» он писал, что нация – вечная и надысторическая общность, которая «корнями своими врастает в таинственную глубину жизни». Сущность нации неопределима логически, доступна лишь мистическим интуитивным прозрениям. «Национальность таинственна, мистична, иррациональна», «все попытки рационального определения национальности ведут к неудачам»³⁷, – утверждал богослов. Таким образом, «конкретная реальность» нации, противопоставляемая якобы умозрительно сконструированным понятиям о классах, тонула в мистике и иррационализме.

Богослов обвинял российских революционеров в отсутствии у них сознания собственной национальной принадлежности, в измене интересам «святой Руси»: «Угнетенные национальности считали нужным брать под защиту, но вдохновляла всегда космополитическая идея, творческих национальных задач не признавали. Наши левые направления готовы были признать право на существование польской национальности или грузинской, поскольку они угнетены, но не соглашались признать российской национальности, потому что она государственно господствует»; они не чувствуют и не знают «собственную национальную душу», в то время как «русская душа останется навеки славянской душой, принявшей прививку православия»³⁸.

Обвинения Н.А. Бердяева, как видно, вполне выдержаны в духе великодержавного национализма, обильно приправленного лампадным маслом.

Россия в изображении богослова отличается загадочной и трагической антиномичностью. В статье «Душа России» он утверждал, что в характере русского народа «бездонная глубь и необъятная высь сочетаются с какой-то низостью, неблагородством», что «Россия как бы всегда хотела лишь ангельского и зверского и недостаточно раскрывала в себе человеческое. Ангельская святость и зверская низость – вот вечные колебания русского народа... Русский человек упоен грехом, низостью». Бердяев заявлял также, что прежде всего «русский дух жаждет абсолютной божественной свободы», т.е. абсолютной свободы в сфере религии. А всё «природно-историческое» рассматривается народом как «неабсолютное», малозначительное. Государство, общественные организации, культура, мораль – это все «область срединного и относительного», в которой русскому человеку безразлично, быть ли свободным или находиться в рабстве. «Так как царство Божие есть царство абсолютного и конечного, то россияне легко отдают всё относительное и среднее во власть царства дьявола... Русский дух... хочет святости в жизни абсолютной, и только святость его пленяет, и он же готов мириться с грязью и низостью в жизни относительной». Развивая свои инсинуации, он утверждал: «Русский народ как бы хочет не столько свободного государства, свободы в государстве, сколько свободы от государства, свободы от забот о земном устройстве»³⁹.

³⁷ Там же. С. 94, 97.

³⁸ Там же. С. 128–129, 140–141.

³⁹ Там же. С. 5, 25–27.

В момент высших проявлений революционности народа Н.А. Бердяев без всяких антиномий хулил и поносил российский народ за то, что он, будучи «народом-богоносцем», не захотел выполнить свою миссию в мире. Антикоммунистическая, антисоветская настроенность была характерной для мировоззрения Бердяева в дни Октябрьской революции и в последующие годы. Правда, во время борьбы Советского Союза против гитлеровской Германии у Бердяева, жившего тогда в Париже, пробудились, по его словам, патриотические чувства. Однако, как пишет советский исследователь бердяевской философии В.А. Кувакин, этот патриотизм был связан «с любовью к некой абстрактной Родине, а не с любовью к конкретно-исторической, социалистической России»⁴⁰.

Пробуждение патриотических чувств, если оно и имело место, не повлекло за собой какого-либо пересмотра мировоззренческих принципов, в том числе по национальному вопросу.

Богоискательские притязания Н.А. Бердяева на очищение православно-христианского мировоззрения от элементов национального эгоизма, психологии этнической исключительности и превосходства оказались на поверку не более чем декларациями, за которыми скрывались утонченный национализм и шовинизм.

© Доля В.Е., 2010

⁴⁰ Кувакин В.А. Критика экзистенциализма Бердяева. М., 1976. С. 28–29.

РЕЛИГИЯ В КОНТЕКСТЕ ИДЕОЛОГИЧЕСКОЙ БОРЬБЫ*

Современный мир представляет собой сложную картину, подлинно научное осмысление которой подвластно только материалистическому мировоззрению. Однако было бы наивно ожидать обращения к этому мировоззрению современного западного общества, поскольку такое обращение было бы равно признанию им своей исторической обреченности, поэтому буржуазная идеология продолжает апологетизировать идеалистическое и религиозное объяснение мира и вести борьбу против социального прогресса.

Обладая идеологическим содержанием, современная религия не может не быть вовлеченной в идеологическую борьбу. Дело в том, что в современном западном обществе политическая и правовая формы идеологии, ощутимо потеснившие религиозную, не всегда оказываются действенными для защиты эксплуататорского экономического базиса и часто становятся оружием борьбы угнетенных, поэтому буржуазии не всегда выгодно активизировать политическое и правовое сознание общества. Иное дело – религиозное сознание, которое традиционно используется как испытанное средство классового господства. Даже применение религиозной идеологии для защиты интересов трудящихся в конечном счете обращается против них, поскольку культивирует социальную пассивность. Исходя из этого, буржуазия заботится об укреплении религии, всячески защищая ее от различной критики и пытаясь использовать в идейной борьбе.

Важнейшей проблемой, вокруг которой скрещиваются копы идеологической борьбы, является проблема социального прогресса. Что принесет прогресс человечеству: капитализм или социализм? Кому из них принадлежит будущее? Капитализм силится представить себя единственным бытием человечества, пытается найти этому теоретическое обоснование. Для этого, в частности, применяется извращенное понимание прогресса, поддерживаемое религиозной идеологией.

История всех народов и религий выступает неопровержимым обвинителем религиозной идеологии. Конечно, в отдельные исторические периоды религия использовалась господствовавшими классами для решения тех или иных вопросов государственного или культурного развития, в которых были заинтересованы и народные массы,

* Публикуется в новой редакции по: *Танчер В.К. Проблемы теории научного атеизма*. К., 1985. С. 171–185.

но такого рода решения диктовались прежде всего интересами самих господствовавших классов. При этом социальная роль религии неизменно оставалась прежней.

Общая оценка негативного отношения религии к социальному прогрессу нуждается в конкретизации применительно к современности.

Проверкой любой идеологии на прогрессивность выступает ее отношение к коммунизму. Не является исключением в этом плане и религиозная идеология. Еще в середине XIX в., при выходе на историческую арену великого освободительного учения марксизма, католицизм и православие решительно заявили о своем отрицании коммунизма. Однако антикоммунизм российского православия, достигший апогея в период Великой Октябрьской социалистической революции, Гражданской войны и империалистической военной интервенции, бесславно угас с началом социалистического строительства, отброшенный самими верующими.

С Ватиканом дело обстояло сложнее. Встретивший Октябрьскую революцию враждебнее всех Церквей капиталистического мира, всегда кичившийся своим традиционным консерватизмом, он с течением времени должен был задуматься о бессмысленности сопротивления объективному ходу развития человечества. Целое двадцатилетие – с 1958 по 1978 г. – Папы Иоанн XXIII и Павел VI пытались скорректировать курс Ватикана. С этой целью они, не отказываясь от враждебного отношения к социалистическому миру, всё же выступали с осуждением колониализма (ибо его крах был налицо) и оправдания войны (ибо противодействие борьбе народов за мир было бессмысленным). Социальный консерватизм оставался основой политики и деятельности Ватикана. Папа Иоанн Павел II защищал капитализм, не решался осудить нагнетание империализмом международной обстановки, призывал верующих терпеливо переносить последствия милитаризации капиталистических стран, выдвигал требования только нравственного прогресса. Тем не менее он признавал реальность социалистического содружества, необходимость сосуществования разных общественных систем и Церквей в новых социальных условиях.

Однако рецидивы антикоммунизма в Ватикане всё же возникали. Одним из примеров отчетливых колебаний Ватикана в сторону антикоммунизма стала пропагандистская кампания, связанная с визитом в январе-феврале 1985 г. Папы Иоанна Павла II в ряд стран Латинской Америки. Папа открыто выступил против так называемой теологии освобождения, имевшей хождение в среде демократического духовенства этих стран и дававшей религиозное обоснование участия верующих в национально-освободительном движении, в борьбе против фашистских диктатур, эксплуатации, нищеты, против попыток США навязать свой диктат странам региона.

Антикоммунистические настроения проявляли также некоторые зарубежные Протестантские Церкви и нехристианские религии. Активно их культивировал иудаизм, скатывавшийся в ряде случаев на позиции религиозного обоснования такого реакционного политического течения, как сионизм.

Отношение религиозной идеологии к научному коммунизму нашло своеобразное выражение в так называемом религиозном социализме. Остановимся на *христианском социализме*, основной концепцией которого являются поиски

третьего пути между социализмом и капитализмом. Христианские социалисты при этом пытались использовать симпатии масс к социалистическому учению, практике социалистического строительства, успехам социального прогресса в странах социалистического содружества.

В христианском социализме явственно выступали три течения. Правое течение, демагогически спекулируя на религиозных чувствах трудящихся, навязывало массам идеологию крупного монополистического капитализма, являвшуюся открытым врагом социального прогресса. Центристский христианский социализм стоял на позициях социал-реформизма, понимая прогресс человечества как соединение капитализма с социализмом, что равносильно отказу от социального прогресса. Левое течение христианского социализма, иначе называемое левым христианством (а некоторыми авторами даже «христианским коммунизмом» или «коммунистическим христианством», что весьма неточно), одобряло борьбу трудящихся масс за мир, разрядку напряженности, демократию и социализм, пыталось соединить революционные стремления масс с христианством. Это облегчало участие трудящихся христиан в революционном преобразовании общества, но в то же время извращало революционные идеи, подвергало их религиозному искажению.

Так же сложно обстояло дело с отношением ислама к социальному прогрессу. Ислам, выступавший в свое время идеологией феодализма и становления национально-государственных объединений арабов, способствовал всё большему закабалению трудящихся масс и охотно использовался колониализмом. В таком виде он и сохранился до второй половины XX в. – эпохи крушения колониальной системы империализма, активизации национально-освободительной борьбы, победы социалистической революции в ряде стран мира. В тот период ситуация в регионе распространения ислама существенно изменилась. Традиционное влияние ислама на общественное сознание народов Востока, его роль как общенародной идеологии сделали его в отдельных странах знаменем национально-освободительной и даже антиимпериалистической борьбы.

Сложные процессы трансформации идеологии ислама и не менее сложные ситуации ее применения в классовой борьбе на Востоке наиболее ярко проявились в народной революции в Иране и в освободительной борьбе народа Афганистана против иностранной интервенции. Ислам является официальной идеологией для таких государств, как Королевство Саудовская Аравия, Исламская Республика Пакистан, Исламская Республика Мавритания, Ливия и многие другие. Их более 30 в Азии и Африке. Для оценки многочисленных исламских политических и идеологических систем необходимо применять последовательную систему критериев, определяющую тенденцию их развития: прогрессивную – в интересах мелкобуржуазного большинства, консервативно-либеральную – в интересах национальной буржуазии и контрреволюционную, инспирируемую зачастую извне, – в интересах крупной буржуазии, связанной с империалистическими кругами. Следовательно, необходим анализ реального содержания того движения, которое оперирует исламскими лозунгами.

Противоречивость отношения религиозной идеологии капиталистических и развивающихся стран к проблемам социального прогресса имеет прежде всего классовое объяснение при решении ряда актуальных практически-политических вопросов. Можно ли, будучи верующим, разделять коммунистические идеи и сотрудничать с коммунистами? Безусловно, можно. Такое решение делает реальным создание единого фронта трудящихся против капитализма и империализма независимо от их отношения к религии. Более того, верующий может быть членом коммунистической партии, что совсем не редкость в капиталистических странах. Различные взгляды трудящихся на религию не могут помешать их единству в борьбе против эксплуататорского строя.

Совсем иной характер участия в идеологической борьбе приобретали религиозные пережитки в социалистическом обществе.

Прежде всего, верующие Советского Союза были достойными гражданами государства. В рядах всего народа они принимали участие в свержении власти помещиков и капиталистов, установлении диктатуры пролетариата и создании советского государства. Уже в ходе революционных событий интересы верующих разошлись с интересами церковной верхушки и большинства духовенства, которые защищали старый строй. Упорная борьба церковной иерархии против советской власти в послеоктябрьский период углубила эти расхождения, результатом которых стали острые коллизии в Русской Православной Церкви, сопровождавшиеся церковным расколом.

Верующие были строителями социализма, они защищали его в Великой Отечественной войне. Многие из них стали полноправными членами трудовых коллективов. Политическое сознание верующих в СССР было социалистическим. В этом заключалось коренное отличие религиозного сознания в социалистическом обществе от такового в других социально-политических условиях. Это придавало обыденному религиозному сознанию специфическую окраску. Данные обстоятельства заставили церковную иерархию православия, как и других религиозных направлений, пересмотреть свои политические взгляды и в результате этого встать на позицию не только признания советского строя, но и его поддержки. Это существенно повлияло на характер теоретического уровня религиозного сознания: в нем также получили место, хотя и в специфическом религиозном истолковании, социалистические идеи, поэтому в сознании, идеологии и мировоззрении верующих советской страны не было места религиозному антикоммунизму.

Всякое идейное течение, если оно не стояло на позициях человеконенавистничества, испытывало благотворное влияние идей социализма. Анализ религиозной идеологии позволял отметить, что и она испытывала это влияние даже при наличии противоположной философской основы, поэтому процесс модернизации в религиозном мировоззрении получил в стране весьма значительное развитие.

Модернистские тенденции в религии распространились даже на центральную идею религиозной идеологии – идею Бога. Эта идея в сознании многих верующих стала весьма неопределенной, границы понятия Бога расплылись, единства в его религиозном определении не существовало. Антропоморфные представления о Боге постепенно уступали место деистически-пантеистическим взглядам, хотя в свое

время деизм и пантеизм выступали весьма существенными антитезами религии. Есть все основания согласиться с А.С. Онищенко, который отметил, что данная тенденция лишает Бога его самого существенного признака – быть самой главной сверхъестественной силой, управляющей всем миром, и указал на то, что модернизму подвергнут один из основных принципов религиозного мировоззрения¹.

Если модернизм и далее будет развиваться в таком направлении, то религиозных представлений у верующих в их содержании, определяемом Церковью, скоро останется совсем немного.

Наиболее активно происходила модернизация религиозно-политического сознания: поправки, дополнения и новшества в этой сфере были наиболее радикальными. Так, социально-политическая концепция российского православия прежде всего характеризовалась присутствием идей советского патриотизма и высокой гражданственности, явным усилением гуманистического аспекта во всей системе религиозного мировоззрения. Выступая с речью на пленуме Советского комитета защиты мира в марте 1981 г., Патриарх Русской Православной Церкви Пимен говорил: «Современный период жизни нашего общенародного государства знаменателен тем, что наше общество вступило в новый этап экономического и социального развития, достигло новых реальных возможностей для своего дальнейшего и всестороннего прогресса. Высокое сознание этого радует всех нас и побуждает к еще более глубокой вовлеченности в труды на пользу нашего Отечества, что неотделимо от нашего служения благу общечеловеческой семьи, главнейшим выражением которого являются мир и справедливость»².

Это высказывание – совершенно отчетливое выражение на теоретическом уровне религиозного сознания той политической позиции, на которой находились все верующие общества развитого социализма.

Однако православная идеология как составная часть специфической формы общественного сознания – религии по-прежнему оставалась антинаучной по своему характеру и имела мощную организационную опору: религиозные организации со своими учреждениями, финансами, кадрами. В этой связи необходимыми были сохранение критического отношения ко всей системе религиозных убеждений, анализ частностей религиозной идеологии, выделение в ней приемлемого для общества развитого социализма четкого определения негативного отношения ко всему иному, что имеет в ней место.

Как известно, в православии религиозное понимание общественной жизни целиком находилось в пределах исторического идеализма. В советских условиях многое в этой социально-политической концепции было подвергнуто прямой ревизии. Например, коренному пересмотру подлежало такое положение, как требование пассивного отношения к исторической деятельности, которое в прошлом играло весьма значительную роль в защите и оправдании эксплуататорского строя. Сохранение проповеди социальной пассивности в социалистическом

¹ См.: Онищенко А.С. Социальный прогресс, атеизм, религия. К., 1977. С. 46.

² Журнал Московской Патриархии. 1981. № 5. С. 40.

обществе, которое является плодом интенсивного социального развития, стало просто нецелесообразным. Однако, призывая к активной социальной деятельности, современное православие тотчас же проявляло свой исторический идеализм, когда речь заходила о характере и способах деятельности людей в процессе преобразования общества. В этом вопросе платформа православия однозначна: поскольку Провидение, промысл Божий проявляют себя в деятельности личности, постольку влияние на общество в интересах его совершенствования должно состоять только в совершенствовании личности путем воспитания и образования.

Для того чтобы убедиться в активном осовременивании российским православием своей социально-политической концепции путем приближения к научному пониманию общественной жизни, интересно проанализировать концепцию так называемой сустейнабельности (от англ. *sustainability* – «устойчивость», «устойчивое развитие». – *Прим. ред.*), одобрительно изложенную богословом Н.А. Заболотским.

Понятие «сустейнабельность» обозначает жизненную устойчивость, характеризующую полнотой жизни. В православно-богословском понимании это прежде всего стремление к жизни вечной. Понимая, очевидно, что ожидание жизни вечной в качестве главного смысла существования человека вряд ли будет принято ныне с достаточным пониманием, богослов обращался к французскому философу и палеонтологу иезуиту П.Т. де Шардену в поиске наукообразных аргументов. «Ценность жизни, – писал Н.А. Заболотский, – доказывается и прагматически, научным путем. Она, по Тейяру де Шардену, есть тот рубеж, к которому эволюционным путем стремится всё творение, она возникает подчас как будто бы в самых трудных условиях, приспособливает для своего развития самые трудные обстоятельства и цепко сохраняет себя, стремясь к совершенству форм. Она в конце концов осознает себя в человеческом разуме и становится творческой в соработничестве с Предвечным Отцом, носящим жизнь в Самом Себе»³.

Как видно, признание эволюции соединялось с внесением в нее промыслительной воли, которая якобы определяет весь процесс развития, смысл жизнедеятельности.

Принятие эволюционной теории позволяло богословам по-новому, более оптимистично, чем ранее, решать и проблему смерти: она объявлялась естественной ступенью в общей цепи развития. Это не что иное, как отступление в сторону материализма, но конечно, только отступление, а не переход на его позиции.

Итак, согласно рассматриваемой концепции, смерть, будучи звеном совершенствования мира, способствует этому совершенствованию и поэтому является условием жизнеустойчивости. «Сустейнабельность, – писал далее Н.А. Заболотский, – поэтому должна рассматриваться в динамике развития и совершенства, в переходе от менее совершенных форм к более развитым, даже если отнести этот термин просто к природе, к ресурсам и т.п. Особенно это относится к человеческому обществу: оно сустейнабельно в процессе развития. Вопрос лишь в том, чтобы

³ Там же. № 1. С. 63.

развитие было сбалансированным и справедливым относительно любой группы человечества и каждого человеческого существа»⁴.

Дело в том, что сбалансированность общественного развития по отношению к классам, социальным группам и отдельным личностям – проблема далеко не простая, поэтому рассмотрение противоречий, возникающих в поступательном развитии общества как традиционной борьбы добра и зла, оценку этой борьбы с точки зрения христианских понятий об установленной свыше справедливости следует характеризовать как проявления всё того же исторического идеализма в его современном, модернизированном варианте.

В связи с этим следует отметить, что признание существования классов в буржуазном обществе, справедливая оценка классовой борьбы и национально-освободительных движений – несомненный шаг вперед в развитии социально-политической доктрины всего левого христианства. От былых христианских поучений, противопоставлявших марксистско-ленинскому требованию развертывания классовой борьбы во имя социальной справедливости принцип любви к ближнему, не осталось и следа. С этим перекликается и позиция осуждения частной собственности на средства производства, осуждения всего капиталистического строя.

Рассмотрение концепции сбалансированности дает возможность сделать ряд выводов относительно всей социально-политической платформы левого христианства. В ее основе лежат такие положения, как признание развития главной закономерностью общественной жизни, требование активной деятельности (с оговоркой – в области нравственной и воспитательной), реалистическая оценка противоречивости общественной жизни (с оговоркой, что это противоречивость добра и зла), признание неизбежности классовой борьбы в эксплуататорском обществе. Эти идеи свидетельствуют об эволюции данной платформы в направлении реалистического понимания современной социальной действительности. Однако выводы, которые делал Н.А. Заболотский, подытоживая свое изложение концепции сбалансированности, фактически дезавуировали все его предыдущие высказывания по вопросам социальной жизни: в результате его рассуждений получалось, что все земные дела хороши, и их надо решать хорошо, по справедливости, но для христиан всё же главное – потусторонняя жизнь, слияние с Богом (койнонии), которое осуществляется в церковной организации, следовательно, церковная жизнь предпочтительнее общественной. Как видим, религиозная идеология оставалась верной себе.

Характеристика социально-политической концепции основных религий в развитом социалистическом обществе была бы недостаточной без учета их позиции по вопросам войны и мира.

В условиях обострения международной обстановки в борьбу за мир включались миллионы людей планеты, в ней принимали участие как верующие, так и неверующие. Идеи мира и необходимости борьбы за него прочно вошли в самое широкое обывательское религиозное сознание и, естественно, получили отражение на теоретическом уровне. Оставим в стороне то обстоятельство, что определенная

⁴ Там же.

часть религиозных деятелей за рубежом, тесно связанных с монополистическим капиталом и империалистическими кругами, открыто поддерживали империализм. В конечном итоге не им принадлежала определяющая роль в формировании умонастроений верующих, хотя их опасную деятельность нельзя было сбросить со счетов. Большинство влиятельного духовенства – как католического, так и протестантского, а также буддийского и мусульманского – не разделяло их позиций и высказывало пацифистские идеи.

Конечно, религиозный пацифизм не является радикально действенным средством в борьбе за мир, но и отказываться от сотрудничества с его представителями не было никаких оснований. Несмотря на ряд серьезных идейных расхождений по этому вопросу с религиозным мировоззрением, коммунисты с пониманием относились к миротворческой деятельности религиозных организаций и Церквей.

Еще в 1952 г. Русская Православная Церковь впервые в истории Советского Союза (вероятно, и в своей собственной истории) провела конференцию всех Церквей и религиозных объединений страны, посвященную защите мира. Затем в 1969 г. была проведена вторая такая же конференция. Когда в 1973 г. в Москве состоялся Всемирный конгресс миролюбивых сил, Русская Православная Церковь организовала встречу последователей различных религий мира, которые присутствовали на этом конгрессе. По инициативе РПЦ в 1977 г. в Москве была проведена Всемирная межрелигиозная миротворческая конференция под девизом «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами». В 1982 г. в Москве состоялась Всемирная конференция «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы». Патриарх Московский и всея Руси Пимен изложил решения конференции в своем выступлении на заседании Второй специальной сессии по разоружению Генеральной Ассамблеи ООН в Нью-Йорке в июне того же года. Кроме того, эти решения были обсуждены на собраниях верующих во всех епархиях страны. В июле 1983 г. в Москве состоялась встреча глав и представителей Церквей и религиозных объединений СССР. Они единодушно одобрили результаты Всемирной ассамблеи «За мир и жизнь, против ядерной войны», в которой принимали участие религиозные деятели многих стран.

Представители Русской Православной Церкви вели активную работу во Всемирном Совете Церквей, в Христианской Мирной Конференции, в Конференции Европейских Церквей, использовали для распространения своих пацифистских идей двусторонние отношения с различными Церквями, религиозными и межрелигиозными организациями. Активное участие принимало православное духовенство в работе Советского комитета защиты мира, Союза обществ дружбы и культурных связей с зарубежными странами, Общества по культурным связям с соотечественниками за рубежом «Родина», Советского фонда мира, Российского Палестинского общества при АН СССР и других общественных организаций. Аналогичную деятельность в региональных и международных акциях, объединениях и общественных организациях развертывали и другие Церкви и религиозные организации СССР, других стран социалистического содружества, многих стран

капиталистического мира. Эта деятельность поддерживалась широкими массами верующих и приобрела влиятельный международный характер.

«Политические убеждения верующих трудящихся, – отмечал В.Д. Тимофеев, – принимающих активное участие в борьбе за социальный прогресс, явно противоречат религиозной проповеди покорности судьбе, традиционному одобрению социально-политического статуса-кво. Пытаясь разрешить это противоречие, многие верующие и прогрессивно настроенные священнослужители стремятся сблизить социальные принципы исповедуемых ими религий с социальными принципами коммунизма»⁵.

Процесс модернизации затрагивал область не только религиозной идеологии, но и религиозной психологии, но происходившие изменения в религиозном сознании по-прежнему не касались главного в религии – веры в реальность сверхъестественного.

Отлично понимая важность влияния социального, в том числе научно-технического, прогресса на мир в целом, богословы пытались перевести традиционные религиозные положения на язык современности. Это активно осуществлялось в области вероучения и культа, религиозной нравственности и религиозной эстетики, религиозной философии и религиозной картины мира. Подробный анализ всех аспектов модернизации религии представляет собой объект специального большого исследования. Религиозное мировоззрение по-прежнему искаженно отражает окружающий мир, создает систему иллюзорных ценностей, дает нереальные установки и т.д. В связи с этим, как бы ни формулировались прогрессивные идеи в выступлениях современных религиозных идеологов, всегда надо иметь в виду шаткую религиозную основу этой идеологии, которая может быть использована совсем для других формулировок.

Наши идейные противники проявляли немалую активность в использовании религии в классовых целях, в подрыве социалистических преобразований в нашей стране. Они пытались вмешиваться в наши внутренние религиозные дела. Была организована транспортировка в нашу страну религиозной литературы, в Советском Союзе вели радиопередачи на религиозные темы ряд радиостанций, среди них «Радио Ватикан», «Радио Монте-Карло» (Монако), «Голос Анд» (Эквадор), «Голос Евангелия» (Южная Корея) и др. Религиозные передачи включали в свои программы все крупные радиостанции зарубежных стран⁶.

Ликвидированное решением Львовского церковного собора 1946 г. униатство прекратило свое официальное существование в СССР. Его деятели создали за рубежом так называемую Украинскую Католическую Церковь, находящуюся в юрисдикции Ватикана и представляющую украинский клерикальный национализм. Критический анализ деятельности униатства показал, что по своей методологической основе и политической сущности оно имеет много общего с деятельностью различных диаспорных украинских националистических организаций.

⁵ Тимофеев В.Д. Религия и социальные убеждения верующих // Атеизм и религия в современной борьбе идей. К., 1975. С. 110.

⁶ См.: Лисавцев Э.И. Религия и борьба идей в современном мире. М., 1981. С. 11–12.

В условиях обострения идеологической борьбы двух противоположных систем Запад пускал в ход все подвластные ему средства, использовал огромный пропагандистский аппарат. Имели место случаи, когда религиозный фактор в нашей стране использовали люди, пытавшиеся свести с советским обществом политические счёты. Некоторые религиозные деятели мелкого масштаба, грубо нарушая установленные самими же религиозными организациями нормы отношения к государству и его законам, обращались к экстремизму. Последний проявлялся в стремлении отделить верующих от жизни советского общества, толкнуть их к нарушению советских законов под предлогом действий по религиозным убеждениям. Экстремизм, как правило, был продуктом политических спекуляций церковных и околоцерковных карьеристов, а также зарубежных инспираций. Однако в его возникновении могли быть повинны и нарушения ленинских принципов социалистической законности при регулировании деятельности религиозных организаций, поэтому важнейшими средствами преодоления религиозного экстремизма были правильное осуществление советского законодательства о религиозных культах, воспитание политической и правовой культуры верующих.

Таким образом, участие религии в идеологической борьбе двух систем наиболее ярко раскрывало различные аспекты ее современного состояния, в частности положительные и отрицательные стороны процесса модернизации религии. Еще раз подчеркнем, что данный процесс свидетельствовал не о возрождении религии в новом качестве, а об ее всё более углубляющемся кризисе.

© Танчер В.К., 2010

ПРАЗДНИЧНО-ОБРЯДОВАЯ СФЕРА СОЦИАЛИСТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ*

Специфику праздников, обрядов, традиций нельзя понять без рассмотрения их в контексте культуры как ее составных элементов. Праздники и обряды, будучи тесно связанными с основными частями и элементами культуры, с ее внутренней структурой, образуют отдельную сферу духовной культуры.

Во-первых, в празднично-обрядовой сфере можно выделить две стороны: культурное наследие и реально существующие новые праздники и обряды, возникающие в процессе общественной практики. Непрерывный обмен ценностями между культурным наследием и реально существующими праздниками и обрядами является существенным условием сохранения духовных ценностей, развития празднично-обрядовой сферы, как и культуры в целом.

Во-вторых, культурный процесс, как известно, включает разнообразную деятельность, направленную на распространение и потребление духовных ценностей. В наиболее общем виде в ней можно выделить две формы деятельности: профессиональную и непрофессиональную. В праздниках и обрядах воплощаются обе формы деятельности, они направлены на распространение и усвоение духовных ценностей.

В-третьих, праздники и обряды как специфическая форма жизнедеятельности людей содействуют переводу систем духовных ценностей в личное достояние человека, становлению и развитию внутреннего мира личности.

Система праздников и обрядов многофункциональна. Они воздействуют на сознание, эмоциональный мир человека, тем самым оказывая влияние на формирование культуры мышления, поведения и чувств. Иными словами, праздники и обряды для общества важны не менее, чем другие формы культуры.

Социалистическая духовная культура характеризовалась не только богатством создаваемых ценностей, их глубоким содержанием, но и разнообразием форм про-

* Публикуется в новой редакции по: *Закович Н.М.* Празднично-обрядовая сфера социалистической духовной культуры // *Традиции: Обряды: Современность: сб. статей / под ред. В.А. Зоца. К., 1983. С. 165–178; Зоц В.А.* Эстетическая функция обрядности и ее атеистическое значение // *Там же. С. 92–108; Косуха П.И.* Об особенностях и основных тенденциях развития новой обрядности в современных условиях // *Там же. С. 196–207; Закович Н.М., Зоц В.А.* Праздники и обряды как элементы социалистической культуры // *Вопросы научного атеизма. Вып. 26. М., 1980. С. 165–178.*

явления. Вбирая в себя все лучшие достижения мировой цивилизации, она выражала главную тенденцию прогресса человечества и представляла собой качественно высшую степень духовного производства, развития мировой культуры. Расцвет социалистической духовной культуры, всех ее сторон был обусловлен благотворным влиянием на нее марксизма-ленинизма, который стал выдающимся достижением в развитии человеческой мысли. «Марксизм, – писал В.И. Ленин, – завоевал себе свое всемирно-историческое значение как идеологии революционного пролетариата тем, что марксизм отнюдь не отбросил ценнейших завоеваний буржуазной эпохи, а напротив, усвоил и переработал всё, что было ценного в более чем двухтысячелетнем развитии человеческой мысли и культуры»¹.

Главные функции культуры – приобщение широких трудящихся масс к культурным ценностям, духовное формирование личности, всестороннее и гармоничное развитие всех членов социалистического общества.

Как отдельная сфера духовной культуры, праздники и обряды концентрируют образцы социального опыта, выступают одной из форм преемственной связи прошлого, настоящего и будущего. В процессе общественного развития происходит не только овладение достигнутым опытом, но и дальнейшее развитие и совершенствование культуры, создаются новые культурные ценности, обогащаются традиции как социально-организованные специфические стереотипы коллективного опыта, как особые его формы, входящие в культурный фонд народа.

С традициями и обрядами тесно связаны *обычаи*. Обычай является более узкой категорией, чем традиция, так как он представляет собой совокупность приемов деятельности, правил поведения, которые совершаются людьми в силу привычки. Если обычай дает детальные предписания поведения в конкретной ситуации, то традиция указывает на общие требования к совершаемым действиям и их направленность. Обычаи, как и традиции, связаны с материальной и духовной культурой, регулируют в основном дифференцированную деятельность людей, обеспечивают преемственность в развитии культуры.

Взаимосвязь обычаев, праздников и обрядов проявляется в том, что обычай указывает на сложившийся у того или иного народа, социальной группы людей способ отмечать праздники, проводить обряды или ознаменовывать важные события в жизни данной общности людей, человека. Существует специфическая группа обычаев обрядового типа. Однако это не дает основания для полного отождествления обычаев и обрядов. Любой обряд может быть обычаем, но не каждый обычай является обрядом.

В структуру духовной культуры входят также *обряды*. Обряд можно определить как совокупность традиционных коллективных действий, направленных на торжественное ознаменование наиболее значимых событий в жизни коллектива, семьи, личности, складывающихся в процессе их жизнедеятельности. Обряды обусловлены обычаем, традицией, а иногда и законом. Как целостная, структура они оформляют важные события общественного, коллективного или личного ха-

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 41. С. 337.

рактера, в них проявляется функционирование общественных отношений. Обряд не только оформляет, но также выражает и раскрывает внутренний смысл событий, формирует связанные с этим событием мысли, чувства и настроения. Содержание оформляемого события обряд раскрывает через входящие в его структуру жанровые компоненты: вербально-речевые, музыкально-поэтические, художественно-декоративные, выразительные движения и жесты (пластические).

Отражая определенное общественное отношение, обряд приобретает смысловое значение, всецело зависящее от данного отношения. Обряд может иметь различное социальное содержание, отражать как реакционные, так и прогрессивные идеи. Вне связи с идеями и представлениями нельзя раскрыть сущности и функции обрядов. К анализу обрядности важно подходить конкретно-исторически. Генетическая связь старых народных праздников и обрядов с дореволюционной эпохой не означает, что все они прогрессивны и своей безрелигиозностью отвечают потребностям нашего времени. Зачастую они имели магический характер и отражали примитивные взгляды на объективный мир. В процессе эволюции народные праздники и обряды прошли сложный и противоречивый путь борьбы с религией. Многие из них освободились от религиозных наслоений.

В условиях социалистического общества народные обряды были связаны с научным мировоззрением и выполняли функции воспроизводства общезначимых образцов социальной деятельности, поддержания прогрессивных обычаев и традиций. Духовные ценности обряды выражали в форме наглядно-чувственных образов и тем самым способствовали созданию своеобразного эмоционального моста при переходе от знаний к убеждениям, а от них – к действиям, поэтому обряды выступали эффективным средством коммунистического воспитания.

В структуре обрядов выделяются действия официального и неофициального характера. Официальные действия отличаются особой торжественностью. Все установленные коллективные действия, сопровождающие важные события в личной и общественной жизни, правомерно называть *обрядами*, а наиболее торжественные из них – *церемониями*.

С обрядом тесно связан *ритуал*. Его правомерно рассматривать как правило поведения, упорядоченную систему обрядовых действий. От обряда ритуал отличается тем, что дает представление только о порядке проведения обрядовых действий, указывает на организацию, внутреннюю структуру элементов обряда. Он составляет форму обряда, поэтому можно говорить только о ритуале данного обряда, церемонии или праздника. Указанная взаимосвязь обусловлена относительным единством содержания и формы всякого общественного явления, в том числе обряда, праздника.

Обряды и обрядовые церемонии могут существовать и развиваться как самостоятельно, так и в структуре более сложных социальных явлений – праздников. *Праздник* – это торжественно отмечаемый день (дни), установленный в честь какого-либо знаменательного исторического события в жизни государства, социальной общности людей (класса, нации, народности, народа), выдающихся исторических и общественных деятелей, а также отмечаемые в соответствии с местными обычаями дни календаря природы. Праздник знаменует коренные, переломные

вехи в жизни людей, он полностью ориентирован на отражаемое событие, его вспоминают, переживают, заново осмысливают с позиций настоящего, определяют его место в будущем.

Праздник обладает специфическими чертами. Среди них главными являются добровольная и сознательная деятельность людей, способная произвести высокоэстетическое впечатление, вызвать, как отмечал А.В. Луначарский, «действительный подъем масс, действительное желание их откликнуться всем сердцем на событие, которое празднуется»². Для праздника всегда характерна массовость, он доступен для всех желающих, способствует свободному общению людей, дает возможность каждому прикоснуться к прекрасному, ощутить гармонию бытия. Неслучайно празднества порой называют первичной формой человеческой культуры, воплощения духовных ценностей. На всех этапах истории праздники оформляли наиболее памятные события в общественной жизни, содействовали удовлетворению духовных потребностей общества и культурному развитию личности. Эта их функция сохранилась и в наше время.

В структуру праздника входит определенная система официальных и политических мероприятий, обрядов и церемоний, театрализованных зрелищ, семейных торжеств и развлечений, наиболее полно олицетворяющих идею данного праздника и закрепленных за ним. Каждому празднику соответствует определенная система действий, обрядов, церемоний. Без них, по существу, нет праздника. Однако это не дает основания отождествлять праздник и обряд. Существует группа самостоятельных обрядов (свадьба, вручение паспорта и т.п.), которые не входят в состав праздников как их элементы.

Определенный интерес представляет вопрос об использовании различных понятий применительно к праздникам и обрядам, получившим развитие при социализме. Наиболее часто встречаются термины «новые праздники и обряды», «гражданская обрядность», «советские праздники и обряды», «социалистическая обрядность», которые зачастую выступают как синонимы. Наиболее точным и емким, по нашему мнению, является понятие «*социалистические праздники и обряды*», поскольку оно охватывает советские и международные, гражданские и воинские, национальные и интернациональные праздники и обряды. Это понятие наиболее полно отражает сущность празднично-обрядовой сферы социалистической духовной культуры.

Методологической основой анализа становления и развития празднично-обрядовой сферы социалистической духовной культуры стала ленинская теория культурной революции. Ее сущностью является положение о том, что социалистическая культура возникает как культура рабочего класса – самого передового и революционного класса современности, выражающего коренные интересы широких трудящихся масс.

В.И. Ленин придавал большое значение вопросу об отношении революции к культурному наследию и его творческому использованию в формировании соци-

² Луначарский А.В. Почему нельзя верить в бога? М., 1965. С. 360.

алистической культуры применительно к новым историческим условиям. Защищая марксистские позиции, В.И. Ленин вел беспощадную борьбу с антимарксистскими взглядами на культуру и неустанно призывал сохранить, критически переработать и усвоить культурное наследие прошлого как необходимое условие создания социалистической культуры³. Ленинское учение позволяло правильно осмыслить и процесс формирования празднично-обрядовой сферы социалистической духовной культуры. Для ее развития были характерны две тенденции, которые находились в диалектическом единстве. С одной стороны, празднично-обрядовая сфера духовной культуры развивалась на социалистической основе в ходе коммунистического строительства, а с другой – происходила критическая переработка и усвоение лучших достижений прошлой культуры. Основными истоками возникновения социалистических праздников и обрядов были революционные традиции рабочего класса, демократические и прогрессивные национальные традиции, социалистические традиции, обычаи, праздники и обряды, сложившиеся в ходе построения развитого социалистического общества в нашей стране.

Особое место в развитии революционных традиций, праздников и обрядов принадлежало Парижской Коммуне⁴. Ее опыт был обогащен в процессе революционной борьбы международного и российского пролетариата. В.И. Ленин подчеркивал, что «на плечах Коммуны стоим мы все в теперешнем движении»⁵. Основные исторические вехи революционной борьбы трудящихся масс с угнетателями нашли закрепление в праздниках и обрядах рабочего класса, среди которых эпохальное значение принадлежало празднику Великой Октябрьской социалистической революции.

Принципиально важным методологическим подходом к анализу становления и развития социалистических праздников и обрядов было рассмотрение этого процесса в органическом единстве с задачами культурной революции в СССР на разных этапах ее развития. На основе исторически сложившихся этапов развития социалистического общества было принято выделять два этапа культурной революции в СССР, качественно отличающихся друг от друга⁶.

Первый этап культурной революции обеспечил решение первоочередных социально-культурных задач – победу социалистических общественных отношений и социалистической идеологии во всех сферах общественной жизни. Он способствовал утверждению в стране общественно-политических и трудовых праздников и обрядов, их широкому распространению в быту советских людей. Второй этап культурной революции, характеризовавшийся установлением господства научно-материалистического мировоззрения во всех сферах жизнедеятельности общества, знаменовал расцвет социалистической культуры и перерастание ее в коммунистическую. На этом этапе происходило активное развитие не толь-

³ См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 24. С. 120–121.

⁴ См.: Парижские коммунары о религии и церкви (сборник документов и материалов). М., 1971. С. 46.

⁵ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 9. С. 330.

⁶ См.: Основы марксистско-ленинской теории культуры. М., 1976. С. 85–89; Диалектика развития социалистического общества. М., 1980. С. 157–158.

ко общественно-политических, трудовых, но и международно-демократических праздников, профессиональных праздников и обрядов, традиционных народных праздников и семейно-бытовых обрядов. Формировалась система социалистических праздников и обрядов.

Обрядность в структуре социалистического образа жизни была одним из специфических способов выражения, закрепления и воспроизводства социальных и духовных ценностей, присущих социалистическому образу жизни. Праздники, юбилеи, обряды, ритуалы, церемонии составляли неотъемлемую часть, характерную черту, социально-культурную форму общения членов социалистического общества. Это почти всегда была торжественная, надобыденная, праздничная, эмоционально-эстетическая сторона самой жизнедеятельности нашего общества, часть его духовной культуры.

Новые советские праздники и обряды успешно противостояли всему религиозному комплексу: религиозным представлениям, чувствам, культу, организациям. Новая обрядность могла существенно ограничивать влияние религии в целом, сужать каналы ее воспроизводства в новых поколениях. Вместе с тем атеистическая функция советских праздников и обрядов была производной от других ее воспитательных функций: эта обрядность выполняла идеологическо-мировоззренческую, политическую, нравственную, эстетическую, правовую и другие функции. Она пропагандировала социалистический образ жизни, революционные, боевые и трудовые традиции советского народа, выражала общественное мнение и настроения производственных коллективов, социальных групп, жителей города и села.

Все стороны советской обрядности были порождены самим социалистическим строем, его социальными и духовными ценностями, которые получали надлежащее обрядовое оформление и оставались живыми в сознании людей, сказывались на их жизнедеятельности, взаимоотношениях, поведении и поступках. По мере того как формировался социалистический образ жизни, обретали объективную ценность его черты, складывались и новые праздники, обряды, оформлявшие эти ценности как эталоны общественной жизнедеятельности человека.

Празднично-обрядовая сфера социалистической духовной культуры представляла собой целостное образование. Характеристика данной сферы в целом, ее отдельных частей, структуры и внутренних взаимосвязей, особенно развития и функционирования, невозможна без выделения и анализа ее элементов, т.е. без классификации праздников и обрядов. Основным критерием при этом выступали те идеологические отношения, которые получали полное отражение в праздниках и обрядах, определяли их содержание и основные черты.

На основе указанного критерия выделены такие группы советских праздников и обрядов: общегосударственные, революционные праздники; международные демократические праздники и дни солидарности; праздники Вооруженных Сил СССР и военно-патриотические обряды; профессиональные праздники и трудовые обряды; детские, юношеские и молодежные праздники; традиционные народные и календарные праздники; семейно-бытовые обряды. Каждая из указанных групп имела свою подструктуру, которой были свойственны довольно устойчивые внутренние и внешние взаимосвязи. Указанные группы образовывали празднично-

обрядовую сферу социалистической духовной культуры, изменявшейся в процессе развития общества.

Эволюция праздников и обрядов, их социальная сущность были обусловлены укладом жизни общества, его способом производства. «Из определенной формы материального производства, – отмечал К. Маркс, – вытекает, во-первых, определенная структура общества, во-вторых, определенное отношение людей к природе. Их государственный строй и их духовный уклад определяются как тем, так и другим. Следовательно, этим же определяется и характер их духовного производства»⁷. Способ производства как определяющая основа всякого общества оказывает влияние на весь ход общественного развития, но это влияние не всегда бывает прямым, непосредственным.

Празднично-обрядовая сфера культуры имеет относительную самостоятельность. Во-первых, изменение в способе производства не сразу отражается на развитии празднично-обрядовой сферы. Во-вторых, празднично-обрядовая сфера каждого нового общества имеет преемственную связь с культурой предшествовавших ей общественно-экономических формаций. В соответствии с изменениями способа производства, взаимосвязей и отношений человека с обществом, окружающими людьми и природой изменяется система праздников и обрядов. Одни праздники и обряды сохраняются длительное время, коренным образом изменяя свое содержание при довольно устойчивом сохранении формы. Многие из них, обогатившись новым содержанием, изменяют также форму в соответствии с новыми условиями жизни. Другие, отжившие свой век, превращаются в пережитки прошлого, которые сохраняются в сфере быта (например, религиозные праздники и обрядность).

Всесторонний расцвет и сближение культур социалистических наций, диалектическое взаимопроникновение интернационального и национального в социалистической культуре оказали большое влияние на развитие советских праздников и обрядов. Им были свойственны те же закономерности, что и социалистической культуре в целом. Речь идет прежде всего о сближении, взаимовлиянии и взаимообогащении на основе интернационального единства и преемственной связи культур.

Характерной особенностью праздников и обрядов социалистического общества, их жизненной основой было то, что они выступали как коллективное выражение чувства социального оптимизма. Уверенность советских людей в завтрашнем дне была обусловлена гуманистическим характером социалистического строя. С продвижением к коммунизму в советском обществе всё полнее раскрывалась суть гуманистических идеалов, воплощение в жизнь которых нацелено на всестороннее развитие личности, наиболее полное удовлетворение материальных и духовных потребностей народа.

Выражая коммунистические идеалы, советские праздники и обряды возвеличивали человека труда, активизировали участие трудящихся в общественном производстве, способствовали укреплению дружбы советских народов, прививали людям

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. 1. С. 279.

чувство коллективизма, взаимопомощи и другие моральные нормы и принципы коммунистической морали.

Социалистический образ жизни, его способ производства порождали и развивали соответствующую им систему праздников и обрядов, которые отражали важные этапы в жизни общества, коллектива и личности, наиболее значимые события, связанные с поворотными рубежами в истории, ярко и полно раскрывали многообразные социальные связи людей, их образ жизни, миропонимание и мироощущение, нравственные и эстетические ценности, ступени социальной зрелости. Они в наглядной форме предлагали эталоны ценностных ориентаций в периоды важных жизненных изменений. Социалистические праздники и обряды оказывали большое воздействие на сознание и поведение людей, удовлетворяли их возраставшие духовные потребности.

В условиях социализма многие старые обряды подверглись секуляризации, были включены в систему научно-материалистического мировоззрения. Это позволило сделать вывод, что обрядность представляет собой устойчивое во времени и непреходящее по социальному назначению явление духовной жизни общества и отношений между людьми. Происходила лишь смена идейного содержания обрядов, ритуалов, празднеств, их идеологической и мировоззренческой направленности. Соответственно изменялись и их исторические формы. Следует подчеркнуть, что советские обряды, в отличие от религиозных, представляли широкие возможности для импровизации, т.е. включения в рядовое действо таких элементов, которые отражали духовные особенности различных категорий населения, того или иного региона, местных условий и т.п.

Западная клерикальная пропаганда усиленно спекулировала на факте творения в нашей стране новых праздников и обрядов. Так, «Христианский голос» из Мюнхена договорился до того, что на Украине будто бы «запрещаются и искореняются наши народные обычаи, обряды, культовая пища, не говоря уже о колядках и щедривках»⁸.

Как видно, конфессиональный орган Украинской Греко-Католической Церкви отождествлял народные обычаи и обряды с религиозными. Он повторял старую песню-измышление об искоренении, запрещении в СССР религиозных обрядов, как и религии в целом, хотя было известно, что в нашей стране получают развитие и те народные традиции и обряды, которые не имеют ничего общего с религией (например, новогоднее щедрование, праздник Ивана Купалы и др.).

Процесс разработки новых праздников и обрядов – прежде всего аккумуляция, обобщение опыта народного творчества, умелое использование его лучших достижений. В этой связи особую актуальность приобретала проблема руководства процессом обрядотворчества, теоретического осмысления и своего рода апробации того, что рождается в массах. Можно выделить несколько основных направлений, по которым шло решение этих задач: изучение формировавшихся самостоятельным образом праздников и обрядов, отбор из них всего наиболее ценного в идейно-

⁸ Христианский голос. [Мюнхен]. 1982. 28 лютого.

нравственном и эстетическом отношении; организованное, осуществляемое специалистами создание новых обрядовых форм на основе обобщения лучшего опыта, накопленного в различных районах страны (разработка сценарной и художественной части, символики и атрибутики, а также методических рекомендаций по проведению того или иного праздника, обряда); укрепление материально-технической базы для успешного функционирования новой обрядности; кадровое обеспечение новых праздников и обрядов; научно-исследовательская работа по обрядовой проблематике; пропаганда социалистической обрядности.

Успех во многом зависел от совершенствования деятельности социальных институтов, призванных развивать и внедрять новые обряды. Например, одобрялась практика своеобразной специализации соответствующих учреждений и организаций на проведении тех или иных праздников и обрядов. Обряд или праздник лишь тогда можно считать утвердившимся, когда его исполнение отвечает внутренним потребностям широких народных масс, их возросшей нравственно-эстетической культуре. Новая обрядность способствовала всестороннему и гармоничному развитию человека.

© Закович Н.М., 2010

© Зоц В.А., 2010

© Косуха П.И., 2010

РЕЛИГИОЗНАЯ ОБЩИНА: ПРИРОДА И ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ*

Из многочисленных разновидностей современных религий для научного анализа характера деятельности религиозных общин и групп выделим христианские течения, деноминации и толки, имевшие наибольшее распространение во всем СССР, в частности на Украине.

Как известно, организационной основой всех христианских культовых сообществ являются общины и группы, имеющие довольно устойчивый характер, сходные и отличительные черты.

В соответствии с Положением о религиозных объединениях в Украинской ССР религиозными группами могли быть объединения верующих, насчитывавшие не более 20 человек. Культовые сообщества, состоявшие из 20 человек и более, регистрировались в органах власти как религиозные общины. К религиозным группам относились также сообщества, уклонявшиеся от регистрации в органах власти, независимо от их количественного состава. Им были свойственны постоянное изменение структуры, переменность численности участников культовых действий единоверцев, периодическое дробление или укрупнение состава в зависимости от приверженности верующих к тому или иному религиозному лидеру. Лидеры – руководители таких групп – зачастую пользовались непререкаемым авторитетом в вопросах догматики и культовой практики, поскольку их сообщества действовали автономно.

В СССР все религиозные объединения имели равные права. Сама же деятельность религиозных общин и групп определялась их отношением к советскому законодательству о религиозных культах, другим правовым актам советского государства, к выполнению гражданских обязанностей. Большинство религиозных общин и групп поддерживали внутреннюю и внешнюю политику советского государства. Они объединялись и идентифицировались на основе догматических особенностей, вероучения и культа своей конфессии. Эти религиозные общины не ставили под сомнение необходимость соблюдения государственных законов, не выискивали каких-либо догматических обоснований, якобы препятствовавших верующим выполнять гражданские обязанности, правила и нормы социали-

* Публикуется в новой редакции по: Бондаренко В.Д., Косянчук А.С., Фомиченко В.В. Религиозная община в современном обществе. К., 1988. С. 17–39.

стического общежития, были зарегистрированы в органах власти. Комплекс прав, предоставлявшихся государством верующим наравне с другими гражданами, обеспечивал все возможности для удовлетворения их религиозных потребностей, нормального функционирования религиозных общин и групп.

Перед развалом СССР практически все общины и группы Православной, Католической, Реформатской, Лютеранской, Старообрядческой Церквей, большинство общин и групп баптистов и адвентистов, пятидесятнических объединений были зарегистрированы в органах власти и пользовались правом организованной религиозной деятельности, гарантированной и защищаемой государством. Соответственно и подавляющее большинство верующих в стране входили в зарегистрированные религиозные общества.

Наиболее многочисленными в СССР были общины (приходы) Русской Православной Церкви. В конце 1987 г. в СССР их насчитывалось 6794. Они обособлялись на основе общности догматики и культовой практики.

Ядро православной общины – религиозный актив и служители культа. Что касается прихожан, то их количество порой настолько колебалось, что даже служители культа, совершавшие богослужения и обрядовые действия, затруднялись определить число верующих в своих приходах.

Устойчивость православных религиозных обществ всегда обеспечивают их доступность, отсутствие жесткой регламентации в отношениях между верующими, между прихожанами и служителями культа, возможность выборочного участия в тех или иных культовых действиях. Местом собрания верующих для удовлетворения религиозных потребностей является храм. В нем любой православный верующий, даже если он себя не относит к данной общине, может совершать обряд. Преемственность религиозных отношений и устойчивость религиозной общины достигается за счет постоянного прилива в состав фундаторов (основателей, учредителей) и церковного актива новых лиц, которые ранее особого интереса к деятельности религиозной общины не проявляли.

В последние два десятилетия советской власти состав приходских общин заметно менялся. В сельской местности церковный приход традиционно состоял из людей пенсионного и предпенсионного возраста. Процесс урбанизации, миграция социально активного населения из села в город привели к уменьшению численности верующих и сокращению церковной сети в селах и увеличению приходов в крупных населенных пунктах.

В городских храмах сосредоточена основная масса верующих из числа как городского населения, так и приезжающего из прилегающих сел. Городские приходы пополнялись также за счет женщин среднего возраста и молодежи, проявлявшей интерес к Церкви, ее истории, традициям и обрядам, которые многими рассматриваются как народные.

Этому в немалой степени способствовали такие явления, как большее распространение разводов, увеличение числа матерей-одиночек, неудовлетворенность части населения своей профессионально-трудовой деятельностью, возрастание эмоционально-психологических нагрузок и стрессовых ситуаций. Видимо, нельзя сбрасывать со счетов и то, что поддержанию уровня религиозности населения

в немалой степени способствовали различного рода социальные деформации, характерные для 70-х годов XX в., недостатки в трудовом и нравственном воспитании.

Интерес к религии учащейся и рабочей молодежи, творческой интеллигенции чаще носил эпизодический, ситуативный характер, однако некоторые всё же самоутверждались в религиозной общине и пополняли ряды постоянных церковных прихожан.

Православные верующие, как правило, были слабо осведомлены об особенностях вероучения, практически не придерживались религиозных предписаний в повседневной жизни, но в то же время весьма активно участвовали в религиозных праздниках и обрядах.

Служители культа стремились повысить уровень культово-обрядовой активности верующих путем таких нововведений, как крещение взрослых, увеличение числа восприемников, привлечение родителей к участию в обряде крещения, заочные отпевания, коллективные исповеди, различные благословения. При этом они постоянно разъясняли участникам обрядов религиозный смысл этих действий.

Количественная стабильность православной общины обеспечивалась в основном посредством культово-обрядовых действий, постоянного разъяснения религиозной догматики, нравственно-этических поучений, сочувствия, утешения, сопереживания. В сфере влияния православной общины находились не только верующие, но и определенная категория неверующих, часть которых пополняла ряды приверженцев православия.

Так, по данным конкретно-социологических исследований, в середине 80-х годов XX в. среди молодежи 29,8% опрошенных принимали участие в обряде крещения¹, хотя далеко не каждого из участников можно было назвать верующим. Проведенное Межреспубликанским филиалом Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС в г. Киеве исследование отношения населения к атеизму и религии в 1979–1981 гг. показало, что общее число принимавших участие в религиозных праздниках в отдельных селах в два раза, а то и более превышало число верующих. Так, в с. Евминка Козелецкого района Черниговской области, в котором имеется православный храм, из 289 опрошенных верующими оказались 48 человек, а принимали участие в религиозных праздниках 105 человек².

Для православных общин, как правило, нехарактерны обособление по принципу отношения к государству и его законам, отчужденность верующих от других социальных групп. Православные верующие в своей массе не противопоставляют себя неверующим, идентифицируются с ними в различных сферах общественной жизни. Религиозные установки, находящиеся как бы на периферии сознания большинства православных верующих, не оказывают определяющего влияния на их поведение и образ жизни.

Служители культа и церковный актив придавали большое значение социальной активности верующих. Посредством бесед, проповедей, наставлений служи-

¹ Наука и религия. 1987. № 10. С. 23.

² МКСИ Межреспубликанского филиала Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС в г. Киеве. Т. 30. Л. 20.

тели культа внушали необходимость повышения социальной активности, но при этом подчеркивали ее божественное установление, осуществляемое через Церковь.

Новое отношение верующих к социалистическому строю было сформулировано в богословской концепции христианского служения миру. Она нацеливала служителей культа и церковный актив на конкретные формы поддержки и санкционирования социальной активности личности под эгидой Церкви.

Среди форм такого служения православные богословы называли участие верующих в борьбе за социальный и экономический прогресс, создание «справедливых социальных структур», борьбу за мир, участие в решении экологических проблем и др. Ведущее место среди названных форм христианского служения миру Церковь отводила своим миротворческим усилиям. На примере этой деятельности можно достаточно хорошо проследить, как богословские идеи об активной включенности верующих в решение сложных социально-политических проблем преломлялись в деятельности всех звеньев Церкви, вплоть до низового ее звена – церковного прихода.

В церковной литературе 80-х годов XX в. подробно отражался поиск Русской Православной Церковью новых форм миротворческой деятельности, направленной на поддержку позиции советского государства по ослаблению гонки вооружений, поддержку массовых движений в борьбе за мир, политиков и правительств, выступавших против войны, на критику концепции ограниченной ядерной войны, европеизации ядерного конфликта, неоглобализма и т.п. При этом поиск новых форм участия верующих в борьбе за мир шел как на общецерковном уровне, так и на уровне церковного прихода. Об этом свидетельствуют высказывания одного из видных иерархов Церкви – митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия, призывавшего верующих «не только выразить свои религиозные чувства в связи с переживаемым тревожным периодом международной обстановки, но... найти и деятельные пути активного включения в священную борьбу за мир»³. На активную позицию Церкви в деле защиты мира указывало и Послание Священного Синода Русской Православной Церкви «О войне и мире в ядерный век»⁴.

При этом богословы стремились предложить верующим такие формы участия в борьбе за мир (материальная поддержка Фонда мира, сбор подписей прихожан под различными документами, нацеленными на достижение прочного мира, и т.д.), которые находились бы под контролем Церкви. Настоятельно проводилась мысль, что «миротворческое служение Русской Церкви не ограничено узким кругом лиц – руководящих ее деятелей: вся наша многомиллионная Церковь охвачена этим священным порывом»⁵.

Полезная для общества деятельность верующих рассматривалась богословами как необходимое условие их жизнедеятельности. Постигание человеком высших духовных ценностей, по их мнению, неразрывно связано с «созидательной деятельностью в жизни временной». «Слово Божье, выраженное в заповедях, – было напи-

³ Журнал Московской Патриархии. 1986. № 11. С. 47.

⁴ Там же. № 6. С. 2–20.

⁵ Там же. № 11. С. 47.

сано в «Журнале Московской Патриархии», – требует от христиан воплощения их в повседневной жизни, во всем многообразии человеческой деятельности»⁶.

Учитывая широкую заинтересованность верующих в решении важных общественно-политических проблем, православные богословы подчеркивали обязательный характер этой деятельности. Задача же Церкви, по мысли богословов, заключалась в том, чтобы организовать участие верующих в общественно-политической жизни в соответствии с их дарованиями и способностями. «Следует стремиться к максимальному и целесообразному распределению функций членов Церкви, сообразуясь со способностями, интересами и склонностями каждого христианина»⁷.

Религиозное истолкование важнейших политических и социально-экономических проблем было необходимо Православной Церкви для того, чтобы участие ее членов в политической и социальной жизни общества шло не под светским, а под религиозно окрашенным лозунгом и получало, насколько это возможно, не светское, а церковное организационное оформление.

В активизации общественной деятельности верующих богословско-церковные круги православия видели важнейший способ укрепления общественного престижа самого церковного института, повышения его влияния на жизнь общества.

На активизацию деятельности православных приходов была направлена подготовка к 1000-летию Крещения Руси, а затем и празднование этого церковного юбилея. В связи с этой датой в церковной периодике и проповедях больше внимания стало уделяться деятельности Церкви на протяжении ее тысячелетнего существования. При этом всемерно превозносились заслуги православия, его якобы определяющее значение в общественно-политическом и духовном развитии со времен Киевской Руси. Кроме того, учреждались новые праздники в честь святых, почитаемых Церковью в данной местности, канонизировались новые святые.

В центре проповеднической деятельности было обоснование прогрессивной роли Церкви в истории российского, украинского и белорусского народов, ее истинного служения Отечеству. Безусловно, такие проповеди оказывали и оказывают воздействие на сознание прихожан, повышают моральный авторитет Церкви и служителей культа среди верующих и части неверующего населения.

Анализ деятельности православных общин показывал, что в религиозной среде шли противоречивые процессы. С одной стороны, несколько повысился интерес части молодежи к Церкви и ее истории, причем между проявлением такого интереса и религиозностью не было жесткой зависимости. С другой стороны, подавляющее большинство этих молодых людей не были удовлетворены религиозно-догматическим толкованием основных вопросов естествознания и истории и в своих богоискательских устремлениях искали ответы на них в различных мистических и идеалистических учениях, неприемлемых для православия.

Противоречивые тенденции отмечались и в культово-обрядовой практике. Большинство верующих и той части неверующих, которые участвовали в церковных

⁶ Там же. 1980. № 7. С. 27, 28.

⁷ Там же. 1979. № 7. С. 54.

обрядов и праздниках, не воспринимали их догматически-религиозное содержание. Определяющими побудительными мотивами приобщения людей к ним были мистические элементы дохристианских верований (перестраховка от болезней, несчастных случаев, сглаза и т.д.) или элементы традиционного праздничного быта.

Таким образом, рост общественно-политической активности Церкви в то время отражал повышение уровня гражданской зрелости верующих, расширение у них земных, а не религиозных интересов, положительно влиял на секуляризацию их сознания и размывание веры в Бога. Вместе с тем повышение активности Церкви в вопросах общественно-политической жизни способствовало укреплению авторитета Церкви, обогащало ее деятельность новыми формами воздействия на верующих.

Религиозная активность католических обществ была довольно высокой. Их обособление происходило не только на основе особенностей догматики и культовой практики, но и по национальному признаку. Католическое духовенство внушало верующим, что католическая вера – страж национальных интересов исповедующего ее народа. Навязывание обязательности национальной приверженности (литовец или поляк – значит, католик и пр.) оборачивалось пропагандой, направленной на обособление католических религиозных обществ по национальному признаку и в конечном счете – на ослабление дружбы народов, благоприятствовало национальной замкнутости и ограниченности.

Авторитет ксендза в католических общинах несравненно выше, чем служителей культа в Православной Церкви. Если в последней священнослужитель выполняет функции лишь духовного наставника, то в большинстве католических общин ксендз традиционно является наставником прихожан не только в вопросах веры, но и по многим жизненным, социально-бытовым проблемам. Идентификация верующих по религиозному и национальному признаку определила тенденцию изменения деятельности низового звена Католической Церкви – прихода и преобразования его в более или менее замкнутую религиозную общину с постоянным контингентом верующих. В католических общинах больше, чем в православных приходах, возможностей для формирования церковного самосознания верующих, вовлечения их в различные сферы церковной жизни. Приобщение молодежи к деятельности католических общин носит не эпизодический (что характерно для православия), а устойчивый, постоянный характер. Наряду с повышенной религиозностью верующих католическая община отличается существованием различных структурных подразделений церковного самоуправления, наличием влиятельного группового религиозного мнения. Многие социальные явления воспринимаются верующими-католиками через призму религиозного мировосприятия и мироощущения. Социальная активность приверженцев католицизма в значительной степени контролируется, направляется и регулируется Церковью.

На характер деятельности католических общин в нашей стране большое влияние оказывает Ватикан. Большинство служителей культа и многие верующие-католики систематически прослушивают радиопередачи из Ватикана, читают религиозную периодику, издаваемую в Италии, Польше и других странах, папские энциклики, послания и во многих случаях воспринимают их как руководство к религиозной деятельности.

Несмотря на это, верующие католических общин в своей массе уважительно относились к законам советского государства и органам государственной власти. Так, не находила поддержки среди католиков страны негативная оценка Ватиканом важнейших социально-политических реальностей современного мира – революционного и национально-освободительного движения, трактовка обоюдной вины социализма и капитализма в сохранении напряженности в мире, пессимистический настрой в отношении социальных последствий научно-технической революции.

Наставления католического официоза в семейно-бытовых вопросах, удовлетворении культурных запросов, организации досуга также оказывали значительное влияние на образ жизни верующих. Это, в частности, выражалось в религиозном воспитании детей, приобщении молодежи к участию в богослужении. Вследствие этого деформация национального самосознания верующих-католиков создавала почву для разжигания религиозными экстремистами националистических настроений в католической среде.

В деятельности зарегистрированных протестантских культовых сообществ: Евангельских христиан-баптистов (ЕХБ), Адвентистов седьмого дня (АСД), Пятидесятников (ХВЕ – христиане веры евангельской) – наметилась тенденция к преодолению былой самоизоляции, замкнутости, отчуждения от неверующих и инакововерующих. Зарегистрированные сектантские общины и группы поддерживали внешнюю и внутреннюю политику Советского государства, и это был не тактический ход, а отражение интересов, стремлений, настроений новых поколений верующих, выросших в условиях социализма.

Преодолевая замкнутость и изоляционизм от окружающего мира, традиции резкого размежевания, противопоставления мирского и духовного, эти религиозные общины постепенно утрачивали некоторые сектантские признаки и эволюционировали в сторону оцерковления – превращения в Церковь протестантского типа. Общины евангельских христиан-баптистов, адвентистов седьмого дня именовали себя не сектой, а Церковью евангельских христиан-баптистов, Церковью Христиан-адвентистов седьмого дня. Однако дело было не в терминологии, а в сути обновления их деятельности. Так, характер организации и деятельности «выводит союз ЕХБ за пределы организации чисто сектантского типа и ставит его вровень с Церковью, но не в ортодоксально-церковном смысле (как, например, Православная Церковь), а в протестантском»⁸, писал Э.Г. Филимонов. В определенной степени это было характерно для адвентистов седьмого дня, которые значительно продвинулись по пути оцерковления своего организационного управления и религиозной деятельности.

То же можно сказать и о зарегистрированных обществах пятидесятников, в которых начался этот процесс. Сектантские религиозные общины всё в большей степени обращали внимание не только на вопросы внутреннего, духовного мира верующих, но и на проблемы современной жизни. Если в 50–60-е годов не было и речи об участии адвентистов седьмого дня в миротворческой деятельности,

⁸ Филимонов Э.Г. Христианское сектантство и проблемы атеистической работы. К., 1981. С. 29.

то в 70–80-е годы XX в. борьба за мир рассматривалась ими как кровное дело. В своих периодических изданиях они четко излагали свои позиции по данному вопросу. «Мы не обладаем возможностью предрешать события мировой истории, – говорилось в редакционной статье адвентистского настольного календаря, – но не имеем также права и на пассивное созерцание происходящего. Было бы безнравственно, противно нашим убеждениям полагать, что война неизбежна и что люди не могут ей противостоять. Вражда, толкающая человечество к пропасти войны, обусловленная злой волей, и на нас возложила религиозный долг противостоять этой злой воле всеми средствами, какие допускает наша совесть»⁹. Примечательно, что злая воля рассматривалась адвентистами не как некая абстрактная сила, а имела конкретное выражение в лице мирового империализма.

Баптистские общины в СССР также рассматривали борьбу за мир и решение других глобальных проблем как неотъемлемую часть церковного служения: «Как христиане мы должны искать участие в разрешении сложных национальных и международных проблем экономики, бедности, несправедливости, предрассудков и аморальных поступков, мешающих миру. Мы должны понять, что мир зависит не только от Бога, но и от людей, готовых постоять за то, что служит миру. Вот почему все христиане должны быть миротворцами, то есть людьми, творящими, созидающими мир во всем мире»¹⁰.

Наметившаяся тенденция расширения сферы участия протестантских общин в социально-политической жизни отражала, с одной стороны, повышение уровня гражданской зрелости их верующих, а с другой – стремление руководства и верующих зарегистрированных протестантских объединений преодолеть традиционную замкнутость. В их деятельности постепенно ослаблялась жесткость в отношении запретов на приобщение к ценностям культуры и науки, участия в общественной жизни, заинтересованности ее проблемами.

Конечно, этот процесс шел с разной степенью интенсивности в зависимости от конфессиональной принадлежности религиозных общин и даже в рамках одной конфессии в зависимости от состава и региона деятельности протестантских обществ. В Прибалтике, например, степень отчужденности баптистских общин от окружающего мира была ниже, чем в Средней Азии или Молдавии, пятидесятники восточных и южных областей Украины занимали более консервативные позиции, чем в западных областях. В рамках союза ЕХБ, в который в свое время вошли баптисты, евангельские христиане, пятидесятники и менониты, тенденции сектантской замкнутости были больше присущи менонитам, пятидесятникам и чистым баптистам. У менонитов эта замкнутость была обусловлена национальным и этническим сепаратизмом в условиях инонационального окружения, у пятидесятников – сохранением особенностей своего вероучения и культовой практики, у собственно баптистов – стремлением обособиться и идентифицироваться на основе догматических особенностей, присущих только баптистскому вероучению.

⁹ Настольный календарь служителей Церкви христиан – адвентистов седьмого дня. 1984. С. 6.

¹⁰ Настольная книга пресвитера. М., 1982. С. 214–215.

При общей тенденции к очерковлению религиозной деятельности зарегистрированных протестантских общин предполагалось, что этот процесс еще длительное время мог оставаться незавершенным, поскольку сохранялись тормозившие его факторы. Среди них: прямое членство; претензии на единоистинность избранного пути спасения; элитарность и нетерпимость к инакомыслящим и иноверцам; особенности трактовки эсхатологических перспектив; строгая регламентация внутрицерковной жизни; авторитаризм религиозных лидеров; отрицательная реакция на процесс секуляризации, который объективно усиливался в связи с расширением общественно-политической активности религиозных общин.

Наряду с ослаблением тенденции к обособлению протестантских общин и групп шел также процесс размывания негативистских установок в отношении социальных ценностей, что выражалось в нежелании части лидеров религиозных объединений зарегистрировать сообщества верующих в соответствии с законом.

Еще в конце 60-х годов XX в. ни одна пятидесятническая община не была зарегистрирована в органах власти. Религиозные лидеры рассматривали такую регистрацию как акт вмешательства государства во внутрицерковные дела, вынуждавший верующих отступить от чистоты веры. Однако уже к началу 80-х большинство пятидесятнических общин на Украине были зарегистрированы и действовали в соответствии с государственными законами и религиозными убеждениями верующих.

По данным религиозного центра, в зарегистрированных обществах ЕХБ, действовавших в стране, верующих было в 25 раз больше, чем в незарегистрированных группах, которые не признавали законодательство о религиозных организациях¹¹. По сравнению с основной массой верующих, входивших в зарегистрированные общины, численность верующих незарегистрированных религиозных групп была ничтожной.

Общины и группы не только формировали характер веры своих приверженцев, но и предопределяли их позиции и поведение в общественной жизни, регулировали многие стороны социальных отношений. В связи с этим между членами культовых сообществ складывались как религиозные, так и социальные отношения: семейные, межличностные, хозяйственные, внутриконфессиональные, межконфессиональные и т.д.

Деятельность религиозных объединений характеризовалась прежде всего тем, по каким принципам обособлялись группы. Обособление зарегистрированных общин и групп осуществлялось на основе общности догматики и культа. В незарегистрированных общинах этот процесс шел на основании не только присущих им особенностей вероучения и культа, но и неприятия тех или иных государственных правовых норм и законов, невыполнения некоторых гражданских обязанностей, правил и норм социалистического общежития. Для деятельности незарегистрированных групп общим принципом обособления было неприятие государственных законов, касающихся деятельности религиозных организаций и некоторых других законодательных актов, юридически закреплявших обязанности и права граждан. При этом в каждом незарегистрированном культовом обществе в зависимости от конфессии непризнание того или иного установленного в государстве правопо-

¹¹ Колесник Н.А., Фуров В.Г. Гражданственность и религиозная вера. К., 1985. С. 36.

рядка конкретизировалось и «аргументировалось» ссылками на Священное Писание и вероучительные положения.

Лидеры адвентистов-реформистов, например, все законы, регламентировавшие деятельность религиозных организаций, называли «госатеизмом» и призывали к их нарушению. Кроме того, эти лидеры занимались поборами, установив обязательный взнос с каждого верующего «на дело Божие» в размере 20% их доходов. В нарушение закона о народном образовании они запрещали детям в субботу посещать школу и сами в этот день не занимались не только общественным трудом, но и домашним хозяйством, ссылаясь на четвертую заповедь библейского декалога. Гипертрофированная трактовка лидерами групп так называемой санитарной реформы была сопряжена с запретами на употребление многих видов пищи. Понятно, что реализация таких установок нередко приводила к отказу от врачебной помощи и могла наносить вред здоровью верующих и их детей.

Неприятие государственных законов, возведенное в принцип обособления, направлялось не столько на удовлетворение религиозных потребностей верующих, сколько на распространение по самым различным каналам, в том числе за рубежом, клеветнических измышлений, порочивших советский общественный строй. Отпечатанные в нелегальной типографии фальшивки (книги, брошюры, листовки), расславившиеся в советские и партийные органы, а также частным лицам, призывали к спасению верующих, вниманию к их «бедственному положению».

Клеветнические нападки адвентистов-реформистов были направлены и против религиозных объединений, лояльно относившихся к Советскому государству и ориентировавших верующих на активное участие в жизни общества. Так, одно из нелегальных изданий – «Комментарии к Всемирной конференции религиозных деятелей в Москве» – резко осуждало участников международной конференции «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами» (6–10 июля 1977 г.) прежде всего за то, что «религиозных деятелей интересовал лишь узкий вопрос: мир, разоружение и справедливые отношения между народами, но не с Богом истины и не в самом народе...». И это заявлялось в то время, когда представители религиозных объединений более чем из 100 стран обсуждали самую актуальную проблему современности – сохранение земной цивилизации и мира для всех народов.

Такую же позицию неприятия по отношению к Советскому государству занимали вожаки незарегистрированных групп, сторонники так называемого Совета церквей ЕХБ – экстремистской группировки, образовавшейся вследствие раскола в баптизме в 1961 г. Решение задач духовного возрождения Церкви им виделось только на путях игнорирования и сознательного неприятия советских законов, регулировавших деятельность религиозных объединений. Лидеры баптистов-раскольников считали, что чистоту веры сохраняют только те религиозные объединения, которые не признают государственных законов, а следуют божественным установлениям. Они возвели в принцип обособления групп «абсолютную автономию Церкви» абсолютную, ничем не регламентируемую со стороны государства религиозную деятельность.

На практике «ревнители» чистоты веры под прикрытием религии занимались антиобщественной деятельностью: поддерживали связь с зарубежными буржуазно-клерикальными центрами, снабжали их клеветническими измышлениями о якобы угнетенном положении религии и Церкви в нашей стране. Взамен они получали типографское оборудование, звукозаписывающую, множительную, фотографическую и другую аппаратуру для изготовления нелегальной литературы, магнитофонных записей, фотоматериалов и т.д. с тенденциозным и открыто враждебным социалистическому строю содержанием. Многие баптисты-раскольники не разделяли антисоветских позиций своих наставников и требовали регистрации на автономных началах или самостоятельно переходили в зарегистрированные общины ЕХБ.

Негативистские позиции в отношении социалистической действительности занимали руководители большинства незарегистрированных групп свидетелей Иеговы. Их обособляющий принцип – ориентация не на реальное общество и государство, а на так называемое теократическое общество, которое якобы утверждается и управляется Богом. На почве этого в деятельности религиозных групп свидетелей Иеговы имели место случаи отказа верующих от участия в выборах в органы власти, службы в Советской армии, выполнения других гражданских обязанностей. Главным критерием их отношения к общественному правопорядку были не религиозные поучения, а инструкции и указания руководящего Бруклинского всемирного иеговистского центра.

Аналогичную позицию занимала и часть лидеров крайних пятидесятников. Они умело использовали слабую осведомленность многих рядовых верующих в правовых вопросах, касающихся религии и Церкви, искажали содержание советского законодательства о религиозных культах, убеждая верующих в том, что регистрация в органах власти закроет им путь к божественному спасению и вечному блаженству в потусторонней жизни.

Пятидесятнические группы, находившиеся под влиянием экстремистов, в своей деятельности допускали различные нарушения советских законов, практиковали культовые действия, опасные для здоровья человека (крещение Святым Духом с глоссолалиями и говорением на ином языке, исцеление, изгнание нечистых духов и т.д.), организовывали детские воскресные школы по обучению религии, размножали и распространяли нелегальную литературу, провокационные письма, обращения, заявления, призванные насаждать у верующих антиобщественные настроения. Для каждого такого действия находились соответствующие «оправдательные» библейские стихи и «священное» обоснование.

В пятидесятнических незарегистрированных группах активно внедрялись космополитические идеи о небесной, общей для всех верующих родине и формировались нигилистические чувства к социалистическому Отечеству. Неслучайно западные клерикальные организации избрали пятидесятническую среду для осуществления подрывных акций под названием «Эмиграция» (70–80-е гг. XX в.), целью которых была попытка склонить верующих к выезду из СССР по религиозным мотивам в капиталистические страны.

Провокация, готовившаяся клерикалами при поддержке западных спецслужб и ЦРУ, провалилась и еще раз подтвердила, что отношение к регистра-

ции, законам государства, социалистическому Отечеству – вопрос не религиозный, а классово-политический.

Характеризуя деятельность незарегистрированных религиозных групп, следует сказать, что идентификация верующих в них происходила не только по принципу неприятия советского законодательства о культах. Действительно, большинство рядовых верующих не замечали, что догматической демагогией их лидеры прикрывали определенные политические цели. Только тогда, когда это всплывало на поверхность, верующие шли на разрыв с религиозными экстремистами, втягивавшими их в омут политических антисоветских выпадов. Исследование показало, что в незарегистрированных группах со стороны рядовых верующих намечались устойчивая положительная тенденции к узакониванию своей деятельности и стремление регистрироваться в установленном порядке. Постепенно рядовые верующие осознавали, что в социалистическом обществе нет препятствий для удовлетворения их религиозных потребностей. Имевшиеся в среде незарегистрированных групп факты антиобщественных проявлений шли на убыль, особенно конце 80-х гг., в условиях развития демократизации и гласности.

Противоречивые тенденции, происходившие в протестантских сообществах при социализме, однако, не могли быть столь радикальными, чтобы принципиально деформировать их сущность. Религиозные общины оставались культовыми сообществами, главная цель которых – отстаивание и пропаганда фантастически искаженных взглядов на мир и соответствующего этим взглядам поведения. Являясь одним из главных факторов воспроизводства религии, общины применяли комплекс организационных, социально-психологических, нормативно-регулятивных мер, направленных на выживание религии в атеистическом окружении.

Структура каждой религиозной общины различных христианских конфессий формировалась постепенно и имеет особенности, специфический механизм влияния на сознание верующего. Наряду с политическими ориентациями, выражающимися в отношении к государству, религиозные общины имеют ряд общих организационных принципов, на основе которых различают типы внутрицерковной структуры христианских течений. По организационному принципу обособления среди религиозных объединений, действовавших в нашей стране, можно выделить открытые общины (православие, католицизм); общины и группы с фиксированным членством (пятидесятники, адвентисты, баптисты, свидетели Иеговы и др.); общины и группы, организованные по этническому и национальному признакам (иудеи, реформаты и др.).

Структура всех религиозных объединений включает как формальные, так и неформальные образования. Формальная группа – это религиозное объединение, организационная структура и функции которого определены церковным уставом. Неформальная группа представляет собой непредусмотренное уставом внутрицерковное структурное образование, основанное на межличностных отношениях, целевые установки и взаимоотношения которого определяются лидером или группой лидеров.

Структура православных и католических открытых религиозных общин состоит из трех основных элементов: прихожан, церкви и клира, вместе именуемых приходом. Иными словами, приход является первичной организацией верующих,

объединенных на основе общности догматики и культа. Церковь как элемент структуры православных и католических общин включает в качестве компонентов догматику, культ, организационную сторону, материальные атрибуты. Ядро структурной организации православия и католицизма – группа учредителей религиозного объединения (двадцатка), которая несет ответственность за переданное ей в пользование государственное имущество. Из ее состава, как правило, формируются органы церковного самоуправления: исполнительный орган (три человека), ревизионная комиссия (три человека) со старостой и кассиром.

Органы церковного самоуправления заключают договор со служителем культа, направленным правящим архиереем на обслуживание прихода. Приходской священнослужитель формирует состав церковнослужителей (пономарей, причетников, псаломщиков и т.д.), с которыми религиозное общество также заключает соответствующие договоры. Исполнительный орган нанимает обслуживающий персонал. Все эти подразделения составляют формальную структуру православных религиозных обществ с четко определенными функциональными обязанностями.

В открытых религиозных объединениях исключительная роль в организации деятельности прихода отводится священнику. В «Журнале Московской Патриархии» отмечалось, что «пастырь должен быть не только одним из членов общины – маленькой ячейки нашего общества, но передовым членом с чувством особой духовной ответственности за общину»¹².

Во многих православных и католических приходах наряду с формальной структурой функционируют и неформальные структурные образования, так называемые параллельные структуры. Это дополнительные, сознательно или стихийно создающиеся структурные образования, нацеленные на усиление религиозности и контроль различных сторон внутрицерковной и внецерковной деятельности верующих.

Вокруг священнослужителя консолидируются неформальные группы религиозных активистов, на которых он опирается в своей деятельности и при необходимости пытается оказывать влияние на выборное самоуправление. Вместе с тем в рассматриваемое время церковно-богословские круги православия на протяжении ряда лет нацеливали приходских священнослужителей и рядовых прихожан на переустройство деятельности церковного прихода, превращение его в общину, в которой верующие могли бы не только удовлетворять свои религиозные потребности, но и реализовать свою общественную, культурно-познавательную, частично трудовую активность.

Церковь предпринимала попытки вовлечь в деятельность религиозных объединений представителей всех категорий населения, так или иначе интересующихся религией. Для этого духовенство стремилось активизировать жизнь в приходах, чтобы верующие могли удовлетворять в них не только религиозные, но и нерелигиозные потребности.

¹² Журнал Московской Патриархии. 1987. № 2. С. 15.

Обсуждение вопросов, связанных с совершенствованием приходской жизни именно в направлении преобразования прихода в общину, поддерживалось русским православием и на уровне экуменических организаций¹³.

Значительные усилия духовенство направляло на привлечение верующих к выполнению тех или иных обязанностей, поручений Церкви: участию в деятельности церковных советов, в хорах, прислуживанию во время богослужения, обрядовых действиях, присмотру за порядком, убранством культового здания, к работе по его уборке и охране. Церковь возлагала обязанности по более полному вовлечению верующих в приходскую жизнь и на регентов церковных хоров. Так, на выпускном акте в Ленинградской духовной академии высказывалось пожелание регентам принять участие в создании так называемого апостолата мирян¹⁴. Эта нетрадиционная для православия форма означает расширение религиозной деятельности верующих как в Церкви, так и за ее пределами под руководством священно- и церковнослужителей.

Апостолат мирян в Католической Церкви представляет собой более сложную структуру. Он состоит из системы параллельных образований, деятельность которых направлена на активизацию различных сторон внутрицерковной жизни. К ним относятся министранты (группа специально обученных юношей для прислуживания ксендзу во время богослужения), белянки (группа девушек, прошедших так называемые мариологические курсы и «усвоившие достоинства девы Марии»), девоткерии (одиноким пожилым женщинам – наставницам белянок), ружанцы (группы наиболее фанатичных верующих, которые ревностно следят за соблюдением верующими религиозных предписаний).

Иная структура характерна для религиозных общин и групп с фиксированным членством. К ним прежде всего относятся протестантские объединения, структура которых складывалась как результат отрицания роли церковной иерархии в деле посредничества между Богом и людьми и признания всеобщего священства верующих, а также под влиянием жесткой внутренней борьбы между различными течениями и толками. На более поздних этапах эволюции они создали свою иерархию, во многом отличающуюся по структуре и функциональным обязанностям от католицизма и православия. Отличительными признаками протестантских общин и групп пятидесятников, евангельских христиан-баптистов, адвентистов седьмого дня, свидетелей Иеговы и других является замкнутость религиозных общин, во многом негативное отношение к инакомыслящим, претензии на избранность и свою исключительную роль, прямое членство, всеобщее священство.

Организационная структура поместных сектантских общин и групп определяется церковным уставом, утвержденным, как правило, вышестоящей религиозной организацией. В зависимости от местных условий деятельности сектантских общин и групп в этот устав вносятся и соответствующие коррективы. Некоторые сектантские течения (чистые баптисты, автономные пятидесятники, назаряне и др.) не имеют строго централизованных организаций, и каждая поместная община

¹³ Там же. № 10. С. 5.

¹⁴ Там же. № 9. С. 29.

и группа с учетом догматических особенностей религиозного течения разрабатывает и утверждает свой устав.

В сектантских общинах и группах соблюдается строгая структурно-организационная и должностная конфессиональная иерархия. Организационное ядро зарегистрированных сектантских объединений – двадцатка, состоящая из основателей религиозной общины. Ее члены, как и в открытых религиозных объединениях, входят в органы церковного самоуправления. Во многих сектантских объединениях и группах двадцатки превратились в номинальные структурные звенья, а их функции выполняют братские советы, которые избираются на собраниях общины по представлению пресвитеров и являются пресвитерским активом во всех богослужебных и финансово-хозяйственных делах. Баптистские, пятидесятнические, адвентистские общины и группы возглавляют пресвитеры, иеговистские – корпорация старейшин во главе с председателем (служителем) собрания (группы). Организационная структура и формы управления иеговистских организаций в целях конспирации периодически меняются по указанию Бруклинского центра.

Формально пресвитеры избираются религиозной общиной, однако без посвящения их вышестоящими иерархами этот акт считается недействительным, поэтому избрание на пресвитерское служение всецело зависит от старших братьев, которые рукополагают угодное им лицо в духовный сан, навязывают его общине. Зачастую вышестоящие иерархи перемещают пресвитеров из одних общин в другие.

В своей деятельности пресвитер опирается на им же сформированный братский совет. Из числа этого совета он создает структурные подразделения общин и групп: диаконов и диаконис, дирижеров и регентов, проповедующих, руководителей воскресных (в баптизме) и субботних (в адвентизме) школ по обучению религии молодежи, благовестников (наиболее опытных разъездных наставников) и др. Кроме них, в баптистских, адвентистских и пятидесятнических общинах создаются женские советы, на которых лежат обязанности вести религиозно-воспитательную работу среди женщин и детей, а также возглавлять различного рода кружки. В пятидесятнических общинах содержится определенный штат пророков-глоссолалистов, истолкователей языков, распознавателей злых духов, исцелителей.

В иеговистских общинах имеются служители территории, служители повторных посещений, служители теократического обучения, служители литературы, счетные служители (кассиры) и др. Председатель собрания (группы) утверждается по каналу связи Бруклинским центром. Ему дано право перемещать различных служителей в пределах религиозной группы.

Иеговистское собрание (группа) разделено на кружки (7–10 человек) по изучению бруклинской литературы. Во многих сектантских общинах и группах ведется борьба за власть, происходит расслоение по приверженности к различным лидерам и таким образом создаются дополнительные неформальные структуры.

К религиозным объединениям, организованным по этническому и национальному признакам, относятся иудейские и реформатские общины, состоящие в основном соответственно из граждан еврейской и венгерской национальностей. Организационная структура этих объединений сформировалась под влиянием вероучительных особенностей иудаизма и реформаторства. Иудейская община

кроме органов церковного самоуправления имеет священнослужителей – раввина и кантора, церковнослужителей – шамеса (чтец Торы), резника (ритуальный пти-черезчик), моэла (совершающий обряд обрезания), отпевальщиков, плакальщиков (похоронные группы), хористов. Иудейские общины делятся на миньоны (группы не менее 10 человек), которые в отдельных населенных пунктах действуют как самостоятельные религиозные группы. На иудейские общины и группы в Украинской ССР большое влияние оказал хасидизм, который отрицал раввинов и пропагандировал цадиков (благочестивых святых). В связи с этим в большинстве иудейских общин раввинов не было.

Структура реформатских общин по сравнению с другими конфессиями упрощена и помимо органов самоуправления включает приходского пастора. В своей деятельности они руководствуются положениями закона о конституции и правлении Реформатской Церкви, принятого Синодом Реформатской Церкви Венгрии в 1968 г.

На территории УССР реформатские объединения действовали только в Закарпатской области. Приходы этого религиозного направления функционировали в основном в местах компактного проживания граждан венгерской национальности. Среди верующих-реформатов наблюдалось стремление к идентификации по религиозной и национальной принадлежности. Этим объясняется заметное влияние реформатских пастырей на верующих не только в вопросах веры, но и в других сферах их жизнедеятельности.

Таково в общих чертах внутреннее строение религиозных сообществ, действующих на территории Украины.

© Бондаренко В.Д., 2010

© Косянчук А.С., 2010

© Фомиченко В.В., 2010



**Православие
в состоянии
модернизации**

МОДЕРНИСТСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В ИДЕОЛОГИИ ПРАВОСЛАВИЯ*

Активизация религии во многих сферах общественной жизни требует ее глубокого критического изучения. Религия предлагает собственное решение всех мировоззренческих проблем. В современных условиях (речь в статье идет о событиях до конца 80-х гг. XX в. – *Прим. ред.*) происходят глобальные изменения в области религиозной идеологии. Модернизм как всеобщая тенденция всех религий в наше время предлагает, с одной стороны, стремление приспособить традиционные религиозные догматы к сознанию современного человека, а с другой – найти более утонченные формы и средства идейного воздействия на массы, «оживить религию, поднять спрос на религию, сочинить религию, привить народу или по-новому укрепить в народе религию»¹.

Особенностью развития религиозной идеологии в рассматриваемые времена было соединение теологии с такими направлениями западной философии, как экзистенциализм и философская антропология, а также актуализованными идеями пантеизма, «двойственной истины» и др. Ранее Г.В. Плеханов указывал на этот процесс трансформаций традиционных теологических построений и возникновения модернистских тенденций, выражающихся в стремлении синтезировать науку и религию, материализм и идеализм. «Еще могут быть и будут, по всей вероятности, пережитки, – писал он, – которые породят убудочные, полуматериалистические, полуспиритуалистические концепции мира»².

Философствующие теологи и теологизирующие философы объявляли марксизм несостоятельным в решении вопросов, связанных с религией, рассуждали о политическом характере атеизма и его преходящем значении. При этом, выдвигая на первое место аксиологию Церкви, подчеркивали якобы общечеловеческую ценность религии и ее непреходящий гуманизм.

Кризис, который охватил религиозные институты во всем мире, свидетельствовал о том, что религия была не в состоянии выработать какую-либо позитивную програм-

¹ Публикуется в новой редакции по: Калинин Ю.А. Особенности модернистских тенденций в идеологии современного православия // Вопросы атеизма. Вып. 17. К., 1981. С. 130–136; Лубский В.И. Модернизация православных концепций войны и мира // Там же. Вып. 23. К., 1987. С. 92–98.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 20.

³ Плеханов В.Г. Избран. филос. произведения: в 5 т. Т. 3. М., 1957. С. 105.

му, поэтому социальный идеал богословы искали в прошлом, а не в настоящем. Такого рода наукообразная теология претендовала на некий третий путь развития человеческого общества, отличный от коммунистического и капиталистического, но эти поиски новых путей общественного развития, якобы не зависящих от земной основы, были обречены на провал. Возникновение же модернистских тенденций в религии происходило под влиянием изменений в экономической и социальной жизни общества и было попыткой хотя бы и в измененном, «подчищенном» виде спасти религию в то время, когда она переживала очередной кризис.

Самой крупной религиозной организацией в СССР является Русская Православная Церковь, поэтому актуальное значение приобретал критический анализ эволюции ее идеологии. Православные богословы, чувствуя слабость своих позиций, упадок веры среди членов религиозных общин, старались осовременить, приукрасить вероучение путем сближения идеалов религии и коммунизма, а иногда даже и их отождествления.

Однако в социалистическом обществе религия была не в состоянии выдвинуть какие-либо позитивные идеалы. Церковники пытались в этих условиях ссылками на Священное Писание показать, что идеи коммунизма с самого начала были присущи христианству. Внешне поддерживая те положения, которые выдвигались жизнью, они широко использовали терминологию, принятую в марксистской литературе, старались облечь ее в религиозную оболочку.

Известный исследователь православия П.К. Курочкин писал, что, «...попав в условия социалистического общества, религиозные организации претерпевают сложную эволюцию, которая во многом не имеет аналога в их прошлой судьбе. Среди религиозных объединений, действующих в Советском Союзе, наиболее ярко эта эволюция проявляется в российском православии... Стремление “найти свое место” в принципиально новых общественных условиях, политически и идеологически “вписаться” в новый мир составляет характерную черту Российской Церкви в советском обществе»³.

Необходимо отметить, что данная закономерность была характерна и для других религиозных направлений. Шел интенсивный процесс модернизации религиозной идеологии и культа. Замалчивались наиболее несовременные положения, иное звучание получали библейские сказания. Церковь активнее проводила положения о ведущей роли своей религии как в прошлом, так и в настоящем нашей страны.

На процесс модернизации указывали и сами церковники. Например, православные богословы писали в «Журнале Московской Патриархии»: «Служение Церкви в социалистическом обществе заставляет ее еще и еще раз пересмотреть некоторые свои позиции, отказаться от старых»⁴.

Успехи советской страны в построении нового общества, притягательность и близость для верующих идеалов коммунизма вынуждали церковников разрабатывать христианское истолкование коммунистических идей. Характерным в этом отношении было высказывание митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима: «Что касается христианского взгляда на человеческое общество, то он, хотя и отличается

³ Курочкин П.К. Эволюция современного русского православия. М., 1978. С. 5.

⁴ Журнал Московской Патриархии. 1969. № 11. С. 60.

от коммунистического в вопросах онтологии и метафизики (признание Бога-творца, Промыслителя и Спасителя мира), в вопросах антропологии и этики (признание личного бессмертия и вечности, помимо чисто земных ценностей, также и непреходящих ценностей благодатной жизни в общении с Богом), тем не менее из наличных этических идеалов не может не отдать предпочтение идеалу бесклассового человеческого общества, допускающего полную свободу всестороннего человеческого развития и гарантирующего полную социальную справедливость»⁵.

Подобные положения показывают, что Церковь, хотя и выступала внешне за социальную активность человека, свободу его действий, в то же время напоминала, что в конечном результате всё должно быть подчинено идее Бога. Именно иерархия христианских ценностей свидетельствовала о том, что потусторонний мир является основной целью любой религии. Как отмечал Ф. Энгельс, «христианство... хотело осуществить социальное переустройство не в этом мире, а в мире потустороннем, на небе, в вечной жизни после смерти, в “тысячелетнем царстве”, которое должно-де было наступить в недалеком будущем»⁶.

Глубокие преобразования происходили и в трактовке церковниками роли человека в современном мире. Если раньше человек, по утверждению богословов, мог только уповать на Божественное провидение, то колоссальные изменения, произошедшие в стране, не могли не волновать верующего, а потому в новых проповедях зачастую встречались уже не столь жесткие, как ранее, требования подчинения человека Божественной воле и соблюдения иерархии ценностей. «Помышлять о горнем, а не земном должен, без сомнения, каждый христианин. Однако это означает вовсе не то, что он должен быть равнодушен к происходящему вокруг него – в семье, обществе, в международной жизни – и сосредоточиваться всецело и исключительно на потустороннем... Церковь признает истинными благами многие ценности “земного града”, помня лишь о надлежащей иерархии ценностей»⁷.

Изменилось и отношение богословов к науке. В публикациях теологов Русской Православной Церкви, проповедях священнослужителей уже не было откровенного отрицания науки. В них, наоборот, утверждалось, что познание окружающего мира как раз и является одной из забот Всевышнего, и религия, естественно, освящает эту потребность. Так, проф. Ленинградской Духовной академии Н.А. Заболотский писал: «Христианину научные знания столь же необходимы, как и его вера в промысел Божий»⁸.

Теоретики православия утверждали, что наука не только не противоречит религии, а позволяет еще глубже и лучше раскрыть закономерности религии. Новая теология даже проводила аналогию между богословием и современным естествознанием:

⁵ Там же. 1971. № 2. С. 46.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. С. 468.

⁷ Журнал Московской Патриархии. 1972. № 1. С. 40.

⁸ Там же. № 4. С. 46.

«Бог действует на человека, на его дух, на его “сердце”. Человеческое сердце воспринимает это воздействие, как радиоприемник принимает радиоволны»⁹.

Православное богословие вынуждено было признавать достижения современной науки и техники, но трактовку этих достижений, мировоззренческий их аспект РПЦ оставляла за собой. Приспособившись к современным условиям, несколько видоизменив свою идеологию, религия православия по сути остается фидеистической, поэтому современная трактовка религиозных идей, выступая как современный фидеизм, не отвергая науку, отвергает лишь чрезмерные претензии науки на объективную истину.

Важным для современного понимания взаимоотношений науки и религии является, как правильно указывал М.П. Новиков, перенос проблемы на личность. «Если верующий ученый, – писал он, – является для богословов аргументом в пользу непротиворечивости науки и религии, то известный естествоиспытатель, ставший священнослужителем, или священнослужитель, ставший естествоиспытателем, превращается в знамя, символизирующее величие не научного подвига, но христианской веры»¹⁰.

Как видим, изменилась лишь форма, внешняя сторона идеологических установок российского православия, внутренняя же, сущностная сторона осталась прежней.

Значителен интерес современной православной идеологии и к философским проблемам. С этой целью пропагандировались и популяризировались идеи российских религиозных философов-богоискателей. Наряду с традиционными религиозными учениями теологи пытались опереться на новые и новейшие религиозные искания и противопоставить их марксистско-ленинскому мировоззрению. Отдавая дань отцам и учителям Церкви Симеону Новому Богослову, Григорию Паламе, Василию Великому, Максиму Исповеднику, они переходили к сочинениям дореволюционных богословов – П.Я. Светлова, Ф.Я. Голубинского, В.И. Несмелова, А.Л. Котанского, религиозных философов – В.С. Соловьёва, Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, П.А. Флоренского и к сочинениям Н.О. Лосского, С.Н. Булгакова, написанным в послереволюционное время¹¹. При этом особый упор делался на то, что современное философское обоснование православия опирается на «святоотеческую традицию», сочинения отцов и учителей Церкви.

Анализ современного состояния религиозного обоснования православной веры говорит о его плюрализме. С одной стороны, это представленные в вульгаризированном виде идеи, ставшие составными частями христианства (неоплатонизм и стоицизм, затем учения отцов и учителей Церкви), с другой – новые философские веяния – экзистенциализм, антропологическая философия, философия всеединства и др.

Такой конгломерат философских идей, с точки зрения богословов, должен показать вечный характер религии и в то же время ее актуальность для современности. По мере своей эволюции православная идеология в целях модернизации осмысления сущности религиозных догматов обращалась к различным типам идеалистической философии, но по мере углубления данного процесса всё явственнее обозначалась пробле-

⁹ Там же. № 2. С. 64.

¹⁰ Новиков М.П. Тупики православного модернизма. М., 1979. С. 82.

¹¹ Журнал Московской Патриархии. 1975. № 1. С. 64–76.

матичность существования самой христианской теологии в ее традиционно-застывшей форме, всё отчетливее проявлялись ее внутренние противоречия. Использование философии для реинтерпретации теологических построений христианских догм привело к антагонистическому противоречию современного содержания религии с конкретно-исторической верой. Союз современного православия с полуматериалистической философией и философским идеализмом не приносил Церкви желаемых результатов, а еще больше показывал неспособность церковной идеологии найти выход в сложившихся социальных условиях. Еще Г. Гейне отмечал, что «с того времени, как религия начинает искать помощи у философов, ее гибель становится неотвратимой»¹².

Сквозь призму теологизированной философии богословы интерпретировали ход и перспективы общественного развития, проблемы взаимоотношения двух общественных систем, развития стран, освободившихся от колониального гнета, развития человека в условиях научно-технической революции.

Анализ религиозной литературы показал, что, несмотря на определенные различия субъективных устремлений авторов, их роднила общность социально-философской позиции: более или менее отчетливое ощущение обреченности религиозного мировоззрения в сочетании с неприятием материалистического. В этой связи критический анализ теологизированной философии Русской Православной Церкви является важным аспектом изучения всего православия.

Интенсивный, всё убыстрявшийся социальный и научно-технический прогресс вынуждал церковников искать новые формы преподнесения религиозной идеологии. Чтобы не потерять авторитет среди верующих, Церковь была вынуждена реагировать на изменения, происходившие в мире, но перед иерархами Церкви вставал вопрос о границах приспособления. Этот процесс по своему содержанию противоречив: с одной стороны, требование времени изменять закостеневшие догматы, а с другой – боязнь потерять свое лицо. Процесс модернизации, который в российском православии особенно ярко проявился в 60-е годы XX в., потребовал от руководителей Церкви осмысления данного процесса¹³, что проявилось в определенном сдерживании модернистских течений, усилении церковного контроля. В этом плане симптоматично выступление Патриарха Пимена, подчеркнувшего, что «обновления Церкви можно и нужно достигать исключительно церковным путем и церковными средствами, путем органического роста и углубления соборного самосознания народа Божия и во всей церковной полноте»¹⁴.

В то же время предпринимались попытки подвести под новые явления цельную догматическую и каноническую базу, т.е. показать, что процесс модернизации религиозной идеологии является объективным следствием развития теологии в целом. Однако эти попытки ни в какой мере не затрагивали религиозно-идеалистическое мировоззрение и были не чем иным, как стремлением укрепить православную вероучительную систему. Весь процесс модернизма был подчинен обоснованию вечных хри-

¹² Гейне Г. Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. Л., 1958. С. 80.

¹³ См.: Гордиенко Н.С., Курочкин П.К. Особенности модернизации современного русского православия. М., 1978. С. 38–39.

¹⁴ Журнал Московской Патриархии. 1973. № 11. С. 58.

стианских принципов. Однако модернизм религии, приспособительная деятельность ее православных идеологов были не в состоянии остановить процесс секуляризации, а могли лишь несколько смягчить силу тех ударов, которые наносили по идеологии современного российского православия и других религиозных течений глобальные социальные преобразования в нашей стране, успехи научно-технической революции. Новыми тенденциями, обусловленными не только функционированием Церкви в условиях социалистического общества, но и обострявшейся идеологической борьбой двух мировых систем, характеризовалось также понимание православными богословами вопросов войны и мира.

В многовековой истории человечества произошло огромное количество войн и конфликтов. Естественно, возникает вопрос: почему христианство с его проповедью всеобщей любви не оградило человечество от войн? Православные богословы, объясняя причины возникновения войн, обращаются к религиозно-мистической и этической концепциям их сущности. Суть первой концепции, которую отстаивала Русская Православная Церковь в дореволюционный период, состояла в следующем: все войны возникают по воле Бога, он их посылает в качестве наказания за грехи каждого человека. Продолжительность и исход войн зависят от Бога. Смертью и мучениями, вызываемыми войнами, люди искупают свои грехи и нравственно очищаются. Устанавливающийся после войны мир – это дар Божий. В силу своей испорченной природы люди после искупления продолжают грешить, и Богу приходится рано или поздно вновь посылать им войну.

Источником греха Церковь считает грехопадение первых людей, спровоцированное злым духом (дьяволом, сатаной): они, мол, «пали не столько по сознательному и намеренному противлению воли Божией, сколько по наущению злого духа»¹⁵. Грехопадение, в свою очередь, привело не только к прекращению непосредственного общения людей с Богом, лишению их возможности непосредственного богопознания, но и к изменению природы человека, его естества. После этого падения человек, утверждают богословы, стал не тем, кем был сразу после сотворения. Он подчинился власти злого духа, стал надеяться на земные, а не на небесные силы и избирать началом своей деятельности волю не Бога, а свою. Всё это и означало появление греха, т.е. стремления человека противопоставлять себя Богу. Причиной греха, следовательно, был сам человек, злоупотребивший данной ему Богом свободой.

По своей воле человек совершил первый грех и был за это наказан. Бог наказал не только непосредственных виновников грехопадения – Адама и Еву, но и всё человечество, поэтому каждый стал грешным от рождения, каждый стал стремиться жить по своей воле, а не как определил Бог. Все люди, поучали священники дореволюционной Церкви, – великие грешники и заслуживают наказания. При этом подчеркивалось, что причина греха заключается в самом человеке, в его внутренней – от природы – испорченности, а не во внешнем воздействии со стороны злого духа. «Грех составляет всеобщее достояние рода человеческого, – утверждал богослов В. Велтистов. – Нет на земле ни одного человека, который был бы свободен от греха... С возрастом человек

¹⁵ Христианское учение о Боге и его свойствах. М., 1907. С. 72–73.

крепнет, возрастает сила греха и разнообразятся формы его проявления. Зависть, злоба, ненависть, эгоизм – неразлучные спутники человека до самой смерти. Конечно, есть лица, отличающиеся честностью, добродетельной жизнью, но и они не лишены пороков. Совершенно же свободного от греха человека мы не встречаем, сколько бы ни наблюдали то или другое общество»¹⁶.

С возникновением способности грешить в человеке началась борьба добра и зла. Под добром дореволюционные священнослужители понимали всё то, что угодно Богу, обрело свое бытие непосредственно от него и входит в цель, определенную им для мира. Абсолютное воплощение добра заключено в самом Боге. Злом же они считали всё то, что противно воле Бога, не входит в определенную им цель и представляет собой нечто случайное, чему не следовало бы быть; зло и есть грех. Люди, твердили проповедники, по своей воле дают злу возможность возрастать и умножаться, поэтому неизбежно наступает время наибольшего искажения добра и образуется очаг конфликта между добром и злом. В это время Бог и посылает войну в качестве наказания за грехи. Война есть «крайнее средство, употребляемое или, лучше, допускаемое Промыслом для исцеления нравственных недугов человечества», писал богослов М. Монстров¹⁷.

Наказывая войной, Бог дает каждому человеку и обществу в целом возможность искупить грехи. Искупление достигается через жертвы, мучения и страдания, вызываемые войной. Война перерождает людей, делают вывод священники. Следовательно, смерть на полях сражений, мучения и страдания, причиняемые войной, – это благо, даруемое Богом для обретения личного духовного спасения. Посылая войны, Бог проявляет таким образом любовь к людям.

Исходя из учения о войне как наказании Божиим за грехи человека, все войны, которые пришлось вести российскому народу, в том числе освободительные, Православная Церковь объявила роковой неизбежностью, неизбежным крестоношением, т.е. несением креста жертв, мучений и страданий, возлагаемого промыслительной любовью Бога. Естественно в таком случае, что Церковь отвергла возможность устранения войн из жизни общества до того времени, когда все люди достигнут высшего уровня духовного совершенства.

Божьим наказанием за грехи каждого русского человека объявила Церковь войну золотоордынских ханов против раздробленной и потому слабой Руси в XII в. Истребление ханскими ордами большей части русского народа, увод многих в плен были названы «Божьим батогом» для народа за грехи князей и простых людей. «Князья России, – подчеркивал историк Церкви архиепископ Ф. Гумилевский, – не щадили народа в своих властолюбивых распрях, народ в свою очередь не остался верным своему долгу. И Господь послал на Россию страшное испытание дикого монгола»¹⁸.

Некоторые священники рассматривали эту войну как наказание, посланное русскому народу за «вольные» отношения со странами Запада, в которых широко распространялись религиозные смуты. «Едва возникла опасность от наших вольных

¹⁶ Велтистов В. Грех, его происхождение, сущность и следствие. М., 1885. С. 3–4.

¹⁷ Монстров М. Уроки по христианскому православному нравоведению. СПб., 1912. С. 317.

¹⁸ Гумилевский Ф. История Русской Церкви: период второй. М., 1888. С. 5.

отношений с западными европейцами, – отмечалось в статье «Пути промысла Божия в России и порабощение ее татарами» в журнале «Маяк» (1842), – Бог послал на Россию страшную тучу татарскую, которая на два с половиной века, самые богатые религиозными смутами на Западе, сокрыла нас от Европы». По словам историка Церкви митрополита Филарета, в премудром плане Бога «иго монгольское было мерой любви, врачующей нравственные болезни российского народа»¹⁹.

Православные богословы широко популяризируют среди верующих людей легенду о патриотическом характере деятельности Церкви на протяжении всей истории. «Патриотическая деятельность Русской Православной Церкви осуществлялась с момента возникновения христианства на Руси», – утверждалось в «Журнале Московской Патриархии»²⁰.

Идеологи православия представляют Церковь как главного вдохновителя народных масс в борьбе против чужеземных захватчиков. Церковь, внушают верующим их духовные пастыри, «всегда оставалась верной защитницей Родины и вдохновительницей народа в борьбе за Отечество»²¹.

В действительности же никогда ничего подобного не происходило. Более того, поведение, например, российского православного духовенства в период золотоордынского ига было беспринципным и предательским по отношению к народу. В связи с этим адептам современного православия приходится использовать различные фальсификаторские приемы, с помощью которых они стараются так подчистить позорную страницу церковной истории, чтобы она приобрела героическую окраску.

В начальный период золотоордынского нашествия на Киевскую Русь, когда пострадали все социальные слои древнерусского общества, православное духовенство, особенно его иерархическая верхушка, почти не участвовало в оказании сопротивления захватчикам, предпочитая либо прятаться, либо сдаваться на милость победителям. В частности, бежал, оставив свою кафедру, глава Киевской православной митрополии митрополит Иосиф, прибывший на Русь в 1237 г. из Греции. Его примеру последовали епископы Рязанский, Ростовский, Галицкий и др. В дальнейшем служители культа повели себя так, что у завоевателей не было причин притеснять духовенство. С церковных амвонов российских православных храмов зазвучали призывы к верующим российским людям безропотно принимать власть Золотой Орды, служить им верой и правдой, проявляя покорность и евангельское смирение.

Таким образом, во время золотоордынского ига Православная Церковь фактически совершила акт национальной измены, став на сторону иноземных захватчиков, злейших врагов своей страны, предав тем самым интересы Родины и народа. В свете изложенного становится очевидной несостоятельность попыток идеологов современного православия представить нашим верующим людям свою Церковь в роли патриотиче-

¹⁹ Цит. по: Православная Церковь и монгольское иго // Наука и религия. 1965. № 2. С. 53.

²⁰ Журнал Московской Патриархии. 1958. № 6. С. 74.

²¹ Там же. 1945. № 12. С. 28.

ской силы, которая, мол, даже в самое тяжелое время сохраняла верность народу и которому она якобы приходила на помощь «всеми своими могущественными средствами»²².

Предательское поведение церковников Древней Руси по отношению к своему народу было продиктовано сугубо корыстными интересами. Духовенство стало на путь национального предательства, так как поняло, что ему выгоднее служить чужеземным захватчикам, нежели выступать против них на стороне народных масс, что было сопряжено с немалыми трудностями, лишениями и жертвами.

Таким же наказанием за грехи каждого российского человека были, по утверждению Церкви, нашествия немецких, польских, литовских, шведских захватчиков, армий Наполеона, а также Крымская война с турками, англичанами и французами, русско-японская война, Первая мировая война. Божьим наказанием за грехи советских людей была объявлена Церковью Гражданская война, развязанная после Октябрьской революции свергнутыми классами эксплуататоров. Священнослужители утверждали, что жертвами, мучениями и страданиями, вызванными той войной, советские люди искупают свои греховные мысли и действия, нарушившие установленный Богом порядок жизни России.

Объявляя войны Божиим наказанием, Церковь призывала солдат и офицеров храбро сражаться за веру, царя, отечество, не жалея жизни своей ради искупления грехов и обретения личного духовного спасения. Тех же, кто не участвовал непосредственно в военных действиях, она призывала помогать защитникам своей веры и смиренно переносить муки и страдания. Церковное учение о войне как наказании Божиим за грехи каждого человека скрывало от трудящихся классовый характер войн. Именно в этом выражалась социальная сущность православия.

Становление новой политической ориентации российского православия – сложный и длительный процесс. Победа Октябрьской революции, социалистические преобразования в России принудили церковных иерархов сделать первый шаг в направлении новой политической ориентации Церкви. В «Обращении к пастве» от 28 июня 1923 г. Патриарх Тихон заявил, что «Российская Православная Церковь аполитична и не желает отныне быть ни белой, ни красной Церковью. Она должна быть и будет единой соборной апостольской Церковью»²³.

Православная Церковь, считая верным разработанное дореволюционным духовенством христианское учение о войне и мире, утверждала, что войны посылаются Богом в качестве наказания за грехи и являются крайним средством, допускаемым промыслом Божиим для духовного спасения людей. Все внешние и внутренние войны, которые пришлось вести российскому народу в эпохи феодализма и капитализма, – это, в интерпретации богословов, также Божие наказание за грехи. Божиим наказанием считали они и те агрессивные войны, которые пришлось отражать нашему народу. По словам священнослужителей, Великая Отечественная война, как и всякая война, была неизбежным крестоношением. В ней верующим и неверующим давалась возможность смыть своей кровью, мучениями и страданиями вольные и невольные грехи и этим, мол, ду-

²² Там же. 1950. № 8. С. 22.

²³ Курочкин П.К. Эволюция современного русского православия. С. 127.

ховно оздоровиться. Местоблюститель Патриаршего престола РПЦ митрополит Сергий в связи с началом войны заявил: «Пусть гроза надвигается. Мы знаем, что она принесет не одни бедствия, но и пользу: она освежает воздух и изгоняет всякие миазмы»²⁴.

Победу советского народа над гитлеровскими захватчиками богословы также объясняли Божией помощью, причем утверждали, что помощь Бога в этом была более могущественной, чем в прошлом.

Миротворческая деятельность Русской Православной Церкви приняла широкий размах в послевоенный период. РПЦ выступила инициатором созыва ряда церковных форумов, посвященных проблеме участия религиозных организаций в борьбе за мир. На миротворческих конференциях выражалась озабоченность возросшей угрозой ядерной катастрофы, отмечалось, что борьба за мир является сейчас той всеобщей задачей, в решении которой должны сотрудничать религиозные деятели вместе с неверующими.

Выступая в защиту мира, осуждая апологетов ядерной войны, религиозные деятели, однако, стремились обосновать свои позиции, исходя из религиозной догматики. Их миротворческая деятельность во многом способствовала укреплению влияния религии на некоторую часть населения страны. Религиозные деятели, участвовавшие в антивоенном движении, постоянно подчеркивали, что именно религия несет людям мир и справедливость, что без веры в Бога и религиозной морали невозможно добиться успехов в борьбе за мир.

Деятели российского православия, модернизировав позицию Церкви в отношении проблемы войны и мира, исходили из того, что для защиты мира одних пацифистских выступлений недостаточно, необходимы конкретные действия. Иерархи Русской Православной Церкви призывали верующих принимать участие в борьбе за мир и социальный прогресс.

Участие Церкви в борьбе за мир отнюдь не изменяло сущности религиозного мировоззрения. Богословы РПЦ рассматривали мир как социально-нравственную категорию. Верующему или человеку, не обладающему необходимой подготовкой, порой было трудно отделить полезную миротворческую церковную деятельность от ее теоретического богословского обоснования.

Положительно оценивая патриотическую деятельность религиозных организаций в борьбе за мир, следует отметить, что главной силой в решении вопросов войны и мира было всё же не молитвословие, а советский народ, укреплявший своим созидательным трудом экономическую, политическую и военную мощь нашей страны.

© Калинин Ю.А., 2010

© Лубский В.И., 2010

²⁴ Правда о религии в России. М., 1942. С. 75.

ГЛОБАЛИСТИКА КАК СЛАГАЕМОЕ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ*

В последней четверти XX в. актуализировалось значение ранее существовавших и появилось много новых так называемых глобальных проблем, т.е. затрагивающих жизненные интересы всех народов и требующих для своего решения коллективных усилий различных государств, всего мирового сообщества. Особенностью глобальных проблем является то, что они в том случае, если не будет найдено им решение, угрожают или гибелью человеческой цивилизации как таковой, или серьезным регрессом в условиях самой жизни всего общества.

Глобальные процессы и явления современности по-разному преломляются в различных типах и формах общественного сознания, находят своеобразное объяснение в различных идеологических концепциях. Наука в их истолковании исходит из того, что эти процессы, их сущность и пути решения можно познать лишь в контексте современной исторической эпохи. Озабоченные судьбами человечества, свою оценку и возможные пути и методы решения глобальных вопросов современности пытаются дать и религиозные организации, в том числе Русская Православная Церковь.

В рассматриваемый период православная глобалистика, представляющая собой определенный комплекс богословских взглядов и трактовок всемирно-исторических проблем современности, собственно, только складывалась. В этом слагаемом православного богословия тесно переплетались различные концепции и идеи, по-своему отражавшие характерные для того этапа развития цивилизации качественно новые процессы и явления общественной жизни и предлагавшие наиболее эффективные, с точки зрения православных богословов, пути и методы решения этих важных общечеловеческих проблем. Деятели РПЦ вели усиленный поиск утонченных форм религиозной оценки глобальных проблем. Однако следует отметить, что не всегда это им удавалось, поэтому зачастую при их рассмотрении они повторяли те анализ и оценку этих проблем, которые давались в научных публикациях по данным вопросам.

В том, что православное богословие особое внимание уделяло в то время глобальным проблемам, нашел отражение тот факт, что в центре внимания общественной

* Публикуется в новой редакции по: *Колодный А.Н.* Глобалистика как слагаемая православного богословия // Православие и современность: философско-социологический анализ / под ред. Б.А. Лобовика. М., 1988. С. 266–311.

мысли оказался не отдельный человек в его уникальности и самобытности, а человечество как глобальное структурное образование, объединяющее одной судьбой всех людей планеты. Вопрос выживания человечества, существования человека как биологического вида, находящегося под угрозой тотального уничтожения, занял ведущее место в раздумьях представителей различных общественных взглядов. Считаясь с реалиями современности, православные богословы все чаще писали и говорили не только об отношении верующего к себе и к Богу, но и к ближним, круг которых для христианина ими расширился до «общенародного масштаба».

Православная глобалистика исходила прежде всего из того, что в нашем мире никакой народ и никакое государство не может существовать изолированно. Проблемы, именуемые глобальными, отмечал митрополит Филарет (Денисенко), называются так не в силу их «повсеместности», а потому что они «так или иначе затрагивают всё человечество в целом»¹.

К таким проблемам, кроме предотвращения мировой ядерной войны и прекращения гонки вооружений, богословы относили защиту окружающей среды, рациональное использование природных ресурсов, эффективное решение энергетической задачи, обеспечение всех людей продуктами питания, проведение правильной демографической политики, преодоление отсталости развивающихся стран, устранение голода и нищеты и др.

При рассмотрении глобальных проблем и их классификации проявлялся феномен объективности их существования и субъективности их оценки людьми. При этом они не всегда совпадали. Это было особенно характерно для православной глобалистики. Православные богословы соглашались с тем, что глобальные проблемы взаимосвязаны, не могут решаться изолированно одна от другой, а также, имея планетарные масштабы, не могут быть полностью решены в рамках отдельных государств, в пределах географических регионов и требуют для своего решения коллективных усилий всего мирового сообщества. Однако дальше признания этого факта они не шли. В православной глобалистике всё многообразие глобальных проблем в итоге сводилось к двум – предотвращению войны (сохранению мира) и охране природной среды. Действительно, эти проблемы (особенно первая) были наиболее острыми, решение их могло способствовать эффективному решению других проблем, поставленных научно-техническим, социально-экономическим и культурным развитием современной цивилизации.

Сведение в православной глобалистике планетарных проблем лишь к указанным двум имело объяснение. Прежде всего, эти проблемы легче поддавались истолкованию с точки зрения эсхатологической перспективы, следовательно, могли быть использованы для усиления религиозного воздействия на сознание верующих. Кроме того, всю остроту и необходимость эффективного разрешения именно проблем сохранения мира и окружающей среды остро ощущали тогда все советские люди, в том числе верующие. Церковно-богословские круги, учитывая это, пытались дать этим проблемам свое истолкование. Признавая, что экономические и социальные преобразования,

¹ Журнал Московской Патриархии. 1985. № 10. С. 38.

научно-технический прогресс, демографические сдвиги, развитие культуры способствуют сплочению разрозненно существовавшего человеческого рода в некую целостность, они рассматривали этот «своеобразный мегасинтез» как определенную божественной премудростью «предконечную» перспективу земных идеалов человека, как отражение неизреченной воли Бога, «произведшего весь род человеческий от одной крови», как отражение предопределенной Богом жизни отдельного человека не в одиночестве, а в общении и сосуществовании с себе подобными под одним Солнцем, одним небом и на одной Земле»².

Глобальные проблемы современности находились также в поле зрения католических и протестантских теологов. Особенностью их оценки был ярко выраженный алармизм. Собственно, это позволяло идеологам католицизма и протестантизма западных стран уходить от научного анализа социально-политических средств и методов разрешения глобальных проблем, ограничиваться рассуждениями об их исключительной остроте, путях выживания человека, находящегося под угрозой возможного тотального уничтожения. Пропагандируя алармизм, утверждая практическую неразрешимость глобальных проблем из-за неуправляемости научно-техническим прогрессом, теологи тем самым, с одной стороны, пытались создать такой социально-психологический климат, на основе которого формируется социальный пессимизм, служащий питательной почвой религии, а с другой, замалчивая социальные причины отрицательных последствий научно-технической революции (НТР) в условиях глубокого социально-экономического кризиса капитализма, предъявить науке счет за все социальные пороки буржуазного общества, обострение глобальных проблем.

В православном богословии в основном был преодолен имевший место в прошлом алармистский подход к истолкованию глобальных проблем. Деятели РПЦ говорили и писали не только об угрожающих развитию человечества воздействиях глобальных ситуаций, но и о причинах их отрицательных последствий. Основной предпосылкой превращения этих проблем в современную эпоху в планетарное явление и обретения ими беспрецедентных масштабов они считали резкое ускорение социально-экономического развития и нарастающее усиление научно-технического прогресса. «Глобальные проблемы порождаются также колоссально возросшими средствами воздействия человека на окружающий мир, огромным размахом его хозяйственной деятельности, носящей зачастую анархический характер»³.

Наука исходила из того, что становление глобальных проблем нельзя правильно уяснить в отрыве от изучения процессов интернационализации общественной жизни, а в социальном плане – в отрыве от деятельности класса буржуазии вообще и, что очень важно, международно-государственно-монополистической буржуазии. Конечно, проявившиеся и проявляющиеся глобальные проблемы были и остаются следствием чрезвычайного усложнения взаимодействия общества с природой, возросшего научно-технического потенциала человека, создания им таких мощных материальных, производительных и разрушительных сил, которые дают возможность преобразовы-

² Там же. 1973. № 8. С. 32–33.

³ Там же. 1985. № 10. С. 38.

вать природу в масштабах, сопоставимых с планетарными природными процессами, в значительно более быстрых темпах, чем те, которые присущи этим процессам в их естественном виде. Однако это еще не значит, что глобальные проблемы становятся от этого природными или научно-техническими по своей сущности. Тем более несостоятельной является оценка их как выражения греха, Божиего наказания и т.п., к чему в итоге сводилась интерпретация их православными богословами. Причины возникновения и обострения глобальных проблем – социальные, поэтому сущность и природу их можно познать лишь в контексте конкретной исторической эпохи.

Характерной тенденцией современного исторического развития выступает процесс интеграции человечества в единое мировое сообщество. Этому процессу сопротивлялись силы, связанные с накоплением и защитой частной собственности. В своих устремлениях они вступали в противоречие с объективной необходимостью преобразования системы международных связей, совместного решения глобальных проблем, затрагивающих такие фундаментальные условия бытия, игнорировать которые нельзя. Объективный процесс глобализации человечества требует также существенной перестройки методов и форм хозяйствования на планете, осознания того, что глобальные проблемы нельзя решить способами, применяемыми для решения локальных и изолированных тенденций исторического процесса.

Центрирующим звеном, объединяющим в единую систему все глобальные проблемы, выступает проблема человека, поэтому различное отношение к человеку, оценке его роли, места и ценности в обществе, его будущего служит прежде всего основой различных подходов к решению глобальных проблем. Наука подходит к решению вопросов глобальности происходящих в мире событий сквозь призму уникальности существования человека, смыслозначимости его бытия, но, говоря о выживании человека, находящегося под угрозой тотального уничтожения, основной акцент наука всё же делает на проблеме развития сущностных сил человека, его духовного мира.

Православные богословы также исходили из того, что будущее человека относится к глобальным проблемам. Однако различие марксизма и религии в оценке роли, места и ценности человека в обществе нашло отражение в их подходах и к решению проблемы его будущего. Человек сам по себе в православной глобалистике не выступает центром всего комплекса планетарных проблем, точкой отсчета при их решении. Человек якобы сотворен для жизни в общении с Богом, поэтому к глобальным проблемам относится всё то, что характеризует его положение в мире как венца Божиего творения, направлено на спасение его для вечной жизни. Православная глобалистика, несмотря на попытки богословов найти общие с научным пониманием планетарных проблем современности поля влияния, в своей сущности не имеет с ним ничего общего. Православное истолкование глобальных проблем современности носит теоцентричный характер, поскольку выступает не только за онтологическое подчинение человеческого бытия Божественному, но и признает Бога в качестве источника всех ценностей, в том числе человеческой жизни.

Обострение глобальных проблем в современную эпоху нельзя рассматривать как следствие деятельности всех государств независимо от их социального строя. Его нельзя также относить к «болезням цивилизации», вызванным расширением масштабов производства или увеличением численности населения. Именно противоречия капи-

талистического хозяйствования, не находящие разрешения в самих странах капитала и вырвавшиеся за последние десятилетия за пределы их национальных границ, превратившиеся в проблемы крупных географических регионов и планеты в целом, стали влиять на мировую экономику и политику, сделались актуальными для всех государств, даже для каждого человека в отдельности.

Основную причину возникновения глобальных проблем православные богословы из РПЦ также усматривали в эгоистической политике мощных государств, добивающихся господствующего положения в мире, нетерпимо относящихся к праву народов самостоятельно избирать и устанавливать социально-политические пути своего развития, использующих в своих корыстных интересах военные, экономические и иные средства принуждения, что стимулировало гонку вооружений. «Глобальные проблемы, – писал митрополит Филарет (Денисенко), – порождаются также наследием колониализма... Они углубляются посредством деятельности транснациональных корпораций, озабоченных лишь погоней за прибылью в ущерб коренным интересам народов, в чьих странах они расположены»⁴.

Однако, обсуждая глобальные проблемы, нельзя усматривать причины их возникновения в условиях современной жизни человечества. Многие из этих проблем впервые проявили себя (правда, в локальном масштабе) еще в глубокой древности. К тому же взаимодействие человека, общества и природы, как и связанные с ним противоречия, являются результатом самого процесса производства, поэтому проблемы, возникающие в ходе этого взаимодействия и связанные прежде всего с ущербом, наносимым природе человеком, могут возникать (и возникают) при любых социальных порядках. Иными словами, это явление общечеловеческого характера. Однако для гармонизации взаимодействия между обществом и природой, разрешения возникающих при этом противоречий требуется соответствующее развитие общественного индивида, которое происходит в конкретных социальных условиях и не всегда может в полной мере проявиться из-за капиталистических общественных порядков, поэтому источник возникновения проблем, относимых к глобальным, имеет и социальный характер. При этом социальный элемент, как справедливо подчеркивал В.В. Загладин, «очевидно, оказывается решающим в двух смыслах: во-первых, социальные, конкретнее, капиталистические условия развития определяют серьезность и глубину проблем, их опасность для будущего человечества; во-вторых, социальные условия определяют содержание подходов к решению глобальных проблем, к методам и результатам принимающихся в этом направлении попыток»⁵.

Рассматривая глобальные проблемы как результат сознательной и целенаправленной деятельности людей, православные богословы в итоге истолковывали наличие в мире множества несправедливостей, нерешенных проблем локального и планетарного масштаба как выражение греховной природы человека, чем, по сути, относили на второй план социально-экономическое объяснение их причин. К тому же, призна-

⁴ Там же. С. 39.

⁵ Загладин В.В. Социализм и глобальные проблемы современности // Политическое самообразование. 1986. № 6. С. 15.

вая в определенной мере роль социальных факторов при объяснении причин общечеловеческих проблем, они в то же время не ставили вопрос о неизбежности крупных социальных перемен для обеспечения эффективного их решения. Однако именно современное обострение глобальных проблем, их нерешенность, угроза существованию человечества подтверждают необходимость организации разумного международного сотрудничества, способствующего взаимодействию всех государств в эффективном их решении. Ход истории, общественного процесса всё настоятельнее требовал налаживания конструктивного, созидательного взаимодействия государств и народов в масштабах всей планеты. Не только требовал, но и создавал для этого необходимые предпосылки – политические, социальные, материальные. Такое взаимодействие было необходимым, чтобы предотвратить ядерную катастрофу для выживания цивилизации. Оно по-прежнему требуется, чтобы сообща и в интересах каждого решать и другие обостряющиеся общечеловеческие проблемы.

Православные богословы критиковали появившийся в рассматриваемый период чисто горизонтальный интерес некоторых богословских размышлений по поводу общественных явлений, т.е. сосредоточение в них внимания на социально-экономических и политических проблемах. Основное значение они призывали придавать вертикальному срезу богословия, или обращению к внутренней духовной жизни верующих, к собственно религиозным ценностям и вероисповедным вопросам. На основании этого формулировался вывод о том, что целью христианского действия является внутреннее перерождение мира человека, позволяющее после произвести какие-то преобразования в общественной жизни. «Мы хорошо знаем, что религия является одним из факторов, так или иначе влияющих на жизнь общества, – утверждал Патриарх РПЦ Пимен, – и наш долг способствовать тому, чтобы это влияние побуждало народы избирать путь жизни и справедливости»⁶.

Анализ православных источников, содержания проповедей показывает, что оценка православным богословием глобальных проблем измерениями вертикального богословия не всегда удается. Церковные мыслители зачастую вынуждены при этом обращаться к информации по этим вопросам, которая содержится в научных и научно-популярных изданиях. Это объясняется тем, что религия, как отмечал К. Маркс, «есть признание человека окольным путем, признание через посредника», т.е. Бога. Именно этим объясняется доминирование в оценке православными богословами глобальных проблем современности измерений горизонтальных над вертикальными.

Наличие в трактовках деятелями Православной Церкви глобальных проблем некоторых объективных элементов в виде качественных и количественных показателей кризисных явлений, проектов деятельности религиозных организаций по решению планетарных проблем, признание на основе конкретных показателей той серьезной угрозы, которую несет человечеству нерешенность вопросов предотвращения ядерной войны, сохранения природно-естественных основ существования человечества и др., еще не позволяли российскому православию создать стройную глобалистскую кон-

⁶ Журнал Московской Патриархии. 1981. № 8. С. 51.

цепцию, дающую реалистичное объяснение сложнейших противоречий современного этапа развития человеческой цивилизации.

Говоря о горизонтальной проекции развития человеческого общества, православные богословы зачастую общество будущего оценивали абстрактными измерениями справедливости, всеобщего участия и жизненной устойчивости. Они осуждали эгоистические интересы отдельных политических групп, направленные во вред правильному развитию и совершенствованию человеческого рода, дестабилизирующие сферу общности и согласия людей. В то же время оценивалась как справедливая деятельность таких общественных объединений, которые, участвуя в макроизменениях глобального и всечеловеческого плана, вдохновлялись идеологами «реального блага для каждого и всех в перспективе творческого развития и совершенствования»⁷.

Планетарные проблемы современности и вопросы общественного развития, получив интерпретацию в религиозной форме, так и не находили реального решения в православной глобалистике. При определении путей решения глобальных противоречий богословы уповали на такие вечные морально-этические категории, как всеобщий гуманизм, общечеловеческая солидарность и др. Конечно, нельзя отрицать непреходящее значение этих идеалов человечества, но одно дело признавать их общечеловеческую значимость, а другое – определять пути превращения абстрактных нравственных принципов в нормы человеческих отношений, определять те общественные силы, которые смогут реализовать благородные устремления человечества.

В современной глобальной проблематике возрастает необходимость дальнейшего развертывания НТР, овладения ее социальными последствиями. Использование возможностей НТР во зло или во благо человеку определяется социально-политическими условиями ее развития, приобретает различное социально-гуманистическое значение в разных общественных системах. Как глобальная проблема НТР выражается прежде всего в устранении тех отрицательных последствий для развития природы и общества, которые несет с собой научно-технический прогресс. Это прежде всего социализация и гуманизация среды, создаваемой в результате применения достижений НТР.

Отмечая роль научно-технического прогресса, с одной стороны, в развитии и совершенствовании человеческого общества, а с другой – в возникновении глобальных проблем, православные богословы уверяли, что человек сам по себе бессилен преодолеть пропасть, образующуюся между прогрессом и нравственным состоянием современного общества. Решающая роль в этом плане, по их мнению, принадлежит религии, обеспечивающей спасение и жизнь вечную, в то время как наука и техника важны только для земной, временной жизни человека.

Отрицая объективный и закономерный характер НТР, православные богословы в своих интерпретациях, проводившихся в общих рамках религиозного мировоззрения, искажали ее сущность. Они считали, что развитие научно-технического прогресса, его содержание и пути осуществления зависят от предоставленной Богом человеку своеобразной воли, способной направлять этот процесс. Свою задачу и роль Церковь видела в пробуждении совести и доброй воли людей, чтобы они использовали дости-

⁷ Там же. № 1. С. 62.

жения научно-технического прогресса на пользу миру, а не во вред ему. Утверждая возможность Церкви способствовать развитию техники, выполнять функцию научно-технической диаконии в мире, православные богословы тем самым стремились доказать, что религия в условиях современного общества не только имеет право на существование, но и совершенно необходима. Христиане поэтому должны всячески поддерживать такие общественные отношения, которые на основе достижений научного и технического развития «гарантировали бы всем людям и всем народам участие в полноте духовной и материальной жизни», движение к «Божественной полноте»⁸.

Характерной в этом отношении была концепция сустейнабельности (полноты жизни, постоянства), ставшая для богословов одним из теоретических средств уяснения смысла бытия человека, так называемого христианского служения миру. Этой концепции присущ определенный дуализм в решении проблем общественной жизни. Полноту жизни по горизонтали богословы – приверженцы сустейнабельности усматривали в сбалансированном и справедливом развитии всех общественных процессов по отношению к каждой группе людей вообще и каждой человеческой личности в частности. На основе этого они пытались, не вникая в анализ различия имеющихся в мире общественных систем, решить проблемы экологии, войны и мира, социального неравенства, материального обеспечения, природных ресурсов, источников энергии, расового и национального равенства и др. Богословы призывали «путем сотрудничества всех людей доброй воли, верующих и неверующих, деятелей науки и религии содействовать такому балансу развития, который бы был справедливым и который бы обеспечивал полноту жизни для всех и каждого в перспективе совершенствования»⁹.

При этом богословы сохраняли чисто идеалистические позиции, поскольку причины несбалансированного и несправедливого развития, наличие потребительских настроений они усматривали в эгоистических интересах людей как отражении их греховности. Выход из этого положения они видели не в социально-экономических преобразованиях, а в призыве «к воздержанности и скромности потребления», что в свою очередь отразится и на производстве, и на бережливом отношении к тому, что «вручено человеку в возделывание и управление»¹⁰.

Для христианина, как это постоянно подчеркивали православные богословы, полнота жизни по горизонтали всё же не является основной. «Для христианина, – писал известный православный автор Н.А. Заболотский, – сустейнабельность означает прежде всего полноту жизни по вертикали, то есть осуществление духовной койнонии с Богом... и, отсюда, полноту жизни в богоустановленном институте спасения – Церкви, глава которой – Христос, сила которой – благодать Святого Духа»¹¹.

Таким образом, призывая собственную жизненную полноту усматривать в полноте окружающего мира, «укреплении духа жизни и воли к жизни», обеспечении разумного существования биосферы с балансом воспроизводства и регулирования,

⁸ Богословские труды. 1971. Вып. 6. С. 222.

⁹ Журнал Московской Патриархии. 1977. № 7. С. 39.

¹⁰ Там же. 1981. № 1. С. 63.

¹¹ Там же.

установлении общества без эксплуатации и нищеты, богословы вместе с тем своим модернизированным учением о «временном земном сим бытии» пытались ввести в картину мировоззрения «всепроникающую духовную реальность божества», которую христианское самосознание «может воспринять лишь верою и любовью в надежде на ее частичное отображение в разуме через Откровение, Промысл плоды духа»¹².

Религия усматривает в человеке лишь образ Божий, а всё его развитие сводит к духовному самосовершенствованию, стремлению уподобиться Творцу и таким образом достичь Божественного идеала.

При решении вопроса о судьбах человека и человечества православные богословы использовали концепцию сустейнабельности в ее горизонтальном и вертикальном срезах и тем самым мистифицировали исторический процесс. Рассматривая человека как средство осуществления божественных предначертаний, обретение человеком Царства Божия, они рассматривали не как воздаяние или возмездие Бога, а как итог земного образа жизни человека. Такой подход формировал ложный жизненный идеал, не соответствующий природе человека. А между тем таким идеалом должен выступать цельный, действительный, всесторонний, совершенный, образованный человек. Ценность отдельного человека определяется его практической деятельностью на благо общества, а не молитвенным подвигом и аскезой, без которых христианское сознание не мыслит истинно духовное развитие личности.

Поскольку последователи Христа, по мнению православных богословов, живут во все еще противоречивом мире, который не пришел к своей конечной цели, отношение их к миру, проблема пребывания их в нем весьма сложная – они не от мира, но вместе с тем они в мире.

Следует признать, что попытки Русской Православной Церкви дать свою интерпретацию глобальных проблем, определиться в вопросе отношения к миру побудили ее по-новому подойти и к истолкованию понятия «мир». Известно, что во многих местах новозаветных книг содержится не только отрицательная оценка мира, но и утверждение о неизбежной конфронтации с ним. Поскольку «мир во зле лежит», один из авторов новозаветных книг призывает: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1Ин. 2: 15).

Указывая на собирательный характер понятия «мир», объединяющего будто бы совокупность добрых и злых сил, окружающих человека, современные православные богословы утверждали, что «зло не является сущностью мира: мир не является злым сам по себе, по своей природе, но он лежит во зле». Призывая не любить мир, отцы Церкви будто бы под миром подразумевали «некую категорию негативной духовности, а не тварную природу», а потому их отрицательные призывы будто бы «не относятся к Вселенной и к самой природе». Созданный Богом мир, по оценке самого Создателя, «весьма хорош» (Быт. 1: 31), поэтому не следует любить находящийся во зле по вине согрешившего человека мир, а не вообще мир как творение Божие, и, помня о конечном торжестве добра в истории, «вести постоянно борьбу с грехом как в самом себе, так и вокруг себя», побеждая «зло в мире» и тем самым «в качестве Божия соработника

¹² Там же. С. 64.

способствовать его преобразованию в царство Божие, имея в виду конечную цель – эсхатологическое преобразование мира Богом»¹³.

На основании этого православные богословы считают, что христианское отношение человека к видимому миру не может напоминать спокойную бесстрастность стоика или мудреца – философа, а должно быть «положительным отношением», поскольку человек, по их мнению, призван к обладанию и возделыванию мира как творения Божиего, возглавляемого им.

Целью земной деятельности человека, по мнению православных богословов, должно быть «стяжание в себе мира», выраженного в его стремлении к воссозданию порядка вещей, который был в начале творения, к восстановлению гармонии в мире, утраченной вследствие грехопадения. Необходимость активного участия христиан в решении «ко благу» планетарных проблем современности православные богословы обосновывают «творческой и промыслительной деятельностью сверхъестественной благодати», предоставившей человеку мир как «место для упражнения в христианской добродетели». «Развитие ко благу, что означает и развитие к совершенству, – отмечалось в «Журнале Московской Патриархии», – вот истинная задача и цель мира, в котором человеку и человечеству в целом принадлежит ведущая роль в синергии с Божественной волей»¹⁴.

Следовательно, в решении глобальных проблем современности традиционный и обновленческий подходы российского православия к истолкованию общественных процессов по сути совпадают, а христианский антропоцентризм замыкается в рамках того же геоцентризма.

Православная Церковь осознает, что важную роль в обеспечении ее дальнейшего существования, расширении ее влияния на верующих играет не столько «словесное выражение в форме теоретического богословствования» глобальных проблем, сколько активное участие в решении этих вопросов путем «совершения конкретных дел». «Наш опыт доказал, – писал богослов о. Виктор Боровой, – что успех христианского свидетельствования в современном секуляризированном мире может быть достигнут только в том случае, если истины ортодоксии будут нами воплощены в жизнь и доказаны, и показаны людям в нашей ортопраксии»¹⁵.

Христианское служение человеческому обществу для духовенства и мирян РПЦ в первую очередь выливается в настоящее время в служение по решению экологических и демографических проблем, проблем сохранения мира. На это прежде всего и направлена богословская и практическая деятельность православных иерархов как внутри Церкви, так и в экуменических и других мероприятиях вне ее.

© Колодный А.Н., 2010

¹³ Там же. С. 40.

¹⁴ Там же. 1978. № 10. С. 60.

¹⁵ Там же. 1984. № 1. С. 76.

ЦЕННОСТНЫЕ АСПЕКТЫ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ*

В проповеднической деятельности Русской Православной Церкви, в «Журнале Московской Патриархии», «Богословских трудах», «Православном вестнике» и других изданиях большое внимание уделялось вопросам смысла жизни человека, его общественной активности и т.п.

Обращение Церкви к этим жизненно важным для современного человека проблемам было связано с попыткой отмежеваться от наиболее темных страниц в истории христианства и вписаться в новую социальную действительность. Дело в том, что уже невозможно успешно пропагандировать религиозную картину мира и христианские мифы в их первобытном библейском варианте, поэтому вполне четко в православном богословии была намечена тенденция оставить за религией сферы философии и морали. Это предопределило актуальность критического анализа аксиологической апологии современного российского православия, тем более что она опирается на философские традиции, первоисточники которых следует искать не только в философии христианства первых веков, но и в византийской, платоновской философии. Обращение к аксиологическому аспекту российского православия обусловлено также тем обстоятельством, что именно сфера мировоззренческих интересов, отношения человека к миру, его оценки, т.е. сфера философских вопросов, а не социальные установки Русской Православной Церкви находятся в центре дискуссии апологетов религии с атеистами.

Вершиной ценностной системы православия, как и всякой религии, является безусловная вера в абсолютную реальность божества и возможность мифического богопознания. Взаимопроникновение Божественной и человеческой природы составляет специфику православного онтологизма, предопределяет всю проблематику богословия, основной которой является учение о спасении души.

В отличие от католицизма, православие делает ударение не на философском теоретизировании, а на соотношении требования спасения верой с пропагандой культа как средства приближения к Богу. В православии нет такой логической си-

* Публикуется в новой редакции по: *Арестова Н.Я.* Ціннісний аспект православного богослов'я // Ідеологія руського православ'я: критич. аналіз / [Б.О. Лобовик, Н.С. Гордієнко, М.П. Красніков та ін.; відп. ред. Б.О. Лобовик]. К., 1986. С. 95–108.

стемы доказательства бытия Бога, как в католицизме. Линия ведется на исключение проблемы Бога из сферы обсуждения, поскольку это объект веры, а не разума.

Обоснованию такого понимания Бога подчинена вся православная система ценностей, поскольку именно она в результате яркой субъективной расцветки может, по мнению богословов, использоваться для формирования у современного человека веры в сверхъестественное. Учитывая уровень образования современного человека, в том числе верующего, уже невозможно откровенно противопоставлять веру и разум, религию и науку. Такое противопоставление явно не в интересах религии, поэтому богословы пытаются спасти сферу веры с помощью иррациональных средств, влияя определенным образом на ценностные ориентации верующих.

Основой православных ценностных представлений является Символ веры, принятый еще в IV в., который содержит учение о Боге, его отношении к миру и человеку. Символ веры являет собой совокупность догматов – якобы Божественных истин, которые можно постичь только с помощью веры, без участия ума. Для обоснования религиозных ценностей богословы используют как рациональные, так и откровенно мистические средства.

Рациональные методы обоснования догматики свидетельствуют о попытке превратить веру в утонченный фидеизм, используются для обоснования вывода об отсутствии принципиальных противоречий между религией и наукой. В то же время богословы с осторожностью относятся к откровенно мистическим толкованиям ценностей, хотя без мистики религия вообще невозможна. Чтобы в этом убедиться, достаточно ознакомиться с житиями православных святых, в которых рассказывается о многочисленных творимых ими чудесах. Однако распространение вневероучительной мистики вызывает негативную реакцию богословов, поскольку она предлагает непосредственную связь со сверхъестественными силами. В связи с этим богословы, не без основания побаиваясь, что глобальный мистицизм приведет к отказу от церковного авторитета, догм и обрядов, выдвигают противоречивое по своей сути требование «разумной веры».

Объективные изменения в жизни и сознании верующих заставили православных богословов вести постоянную борьбу с элементами антропоморфизма, обращаться к духовно абстрактной интерпретации Бога как тайне, не постижимой в своей неисчерпаемости. В этом отношении характерны бездоказательные попытки утверждать, что достижения науки якобы служат обоснованию веры. Богословы распространяют утверждение о мнимом меценатстве православия по отношению к ученым прошлого, откровенно извращая при этом известные исторические факты. За человеческой мудростью признается лишь вспомогательное значение как средства укрепления веры.

Как и раньше, для обоснования мнимой тождественности религии и науки в православии используется современный богословский вариант теории двойственной истины, сформулированной еще в первой половине XX в. У науки есть своя граница, утверждают богословы: она изучает только то, что человек слышит, видит, наблюдает, но существует якобы сфера другого, особенного знания – веры, которая открывает перед нами мир духовный, мир вечный.

Невозможность опровергнуть научные открытия, перечеркнуть значение науки, ее ценность в современной жизни побуждает богословов говорить о наличии двух равноценных истин – научных и религиозных, двух ценностей – знания и веры. Одно время – в Средние века и в период перехода к Новому времени, когда религия доминировала среди форм общественного сознания, – теория двойственной истины была формой обоснования автономности, независимости научного знания от религии. Тогда она играла, безусловно, прогрессивную роль. В современных условиях возрождение подобных идей представляется глубоко реакционным и служит оправданию существования религии.

Анализ проповеднической деятельности Русской Православной Церкви свидетельствует о том, что ее проповедники всё чаще обращались к ценностной этической проблематике, более близкой слушателям, и обходили догматические темы, слишком созерцательные и тяжелые для популяризации. При этом под лозунгом возрождения учения отцов Церкви велась пропаганда мистицизма: утверждалось, что нужно изучать Священное Писание, произведения отцов и учителей Церкви, а не опираться на написанное светскими учеными и писателями, которые «не одарены Божественным умом». В конечном итоге все заигрывания с наукой сводятся к утверждению веры, которая только и дает человеку драгоценное познание путей вечного спасения.

В то же время оставалась неизменной линия на богословскую разработку аксиологической по своей сути идеи о бессмертии души, воскресении, потустороннем мире, Иисусе Христе как Богочеловеке и т.п. Понятно, что это требовало от богословов обращения к авторитетным в церковной среде мнениям св. Филарета (Дроздова), св. Тихона Задонского, В.С. Соловьёва, В.Н. Лосского и др. Православные периодические издания систематически печатали страницы из произведений этих и других религиозных деятелей. Это делалось не только для утверждения традиционности и нерушимости православных ценностных представлений, вечности и неизменности основных религиозных ценностей, но и для поиска новой аргументации. Богословы были вынуждены в известной мере признавать реальность модернизации православия в последние десятилетия и обращение к религиозному наследию подавали как свидетельство незначительности этих изменений. Однако постоянные заимствования из богословских концепций прошлого, в том числе относящихся к аксиологической проблематике, попытки заставить их «работать» в совсем других условиях без учета социально-политических ориентаций их авторов свидетельствовали об обеднении православного богословия.

«Творческая» деятельность современных богословов, зафиксированная в «Богословских трудах», «Журнале Московской Патриархии», «Православном вестнике», демонстрирует их склонность к традиционным темам. Однако уже сам отбор вопросов и метод ответа на них в современной конкретной исторической ситуации предопределяют элемент нового. Дело в том, что из концепций прошлого отбирается то, что можно использовать в современном толковании религиозных ценностей, и, напротив, замалчиваются явно реакционные, контрреволюционные черты богословских произведений прошлого. Действительно, пример с теорией двойственной истины свидетельствует о том, что идеи, которые на первый взгляд

кажутся идентичными, играют разную, даже противоположную роль в борьбе идей в зависимости от общественно-исторической ситуации.

Возрождение учения отцов Церкви, обращение к наиболее консервативным традициям православия, мистическим философским системам – всё это является не чем иным, как средством приспособления православного богословия к современности. Очевидно также направление упомянутых теоретических поисков – представить православие вне времени. С этой целью демонстрируется мнимая непоколебимость основ православия, «забываются» компрометирующие страницы его истории. Наиболее важная характеристика данного процесса – непримиримая борьба с научным мировоззрением.

Эта борьба продолжается и сегодня, изменяются лишь ее формы. В условиях господства научного мировоззрения богословы не осмеливаются на его откровенную критику, им выгоднее замалчивать именно существование научно-материалистического мировоззрения и соответствующей системы ценностей и ценностных ориентаций. Богословы признают истинной философией лишь богословие, основанное на христианском вероучении. Подчеркивая ценность богословия, П. Флоренский писал, что философия сама по себе не имеет никакой ценности, а приобретает ее, лишь превращаясь в богословие как указывающий перст на Христа и жизнь во Христе.

В отличие от католической и протестантской теологии, склонной к логическим обоснованиям своих положений, православное богословие всегда ориентировалось на тесную связь с жизнью реального человека, учет эмоциональных психологических моментов, ценностных ориентаций. По-видимому, поэтому православная философия так и не стала целиком самостоятельным направлением мысли, чем-то вроде системы философов-идеалистов, а предстает основой для всей совокупности богословских дисциплин. Православная философия – это не только конгломерат идей, концепций, но и система ценностей, которые, основываясь на вере в Бога, призваны направлять жизнь верующего, обуславливать специфику его мировосприятия.

Православным богословам приходится опираться на веру уже при обосновании основ своей онтологии, учения о Боге как особенной абсолютной субстанции, характеризующейся как рационально недостижимая ценность. В этой характеристике считаются важными не только определенные черты, которыми наделяет Бога катифатическое (позитивное, утвердительное) богословие. Большое значение придается также апофатическому (негативному, отрицательному) богословию, имеющему целью выяснить, чем же Бог не является. Доказательство того, что Богу не присущи никакие категории созданного им мира, должно подчеркнуть особенный характер Бога как ценности. Конечно, утверждается, что Бог необъятен для разума и его ценность заключается именно в этом.

Наиболее важной проблемой современное богословие считает проблему Бога-человека, которой подчинена вся философская проблематика. В ее разработку православие занимает позиции, близкие к религиозному экзистенциализму Н. Бердяева, Г. Марселя, к католическому персонализму, которые пытаются засвидетельствовать мистическую связь человека и Бога. В этом прослеживается несомненное

влияние идеалистической аксиологии на современное православное богословие и христианскую теологию в целом.

Кроме идеи Бога и проблемы Бога-человека, в православной системе ценностей важное место занимают положения о бессмертии, воскресении Христа, без веры в истинность которых не может быть и веры в Бога. Основа богословской позиции заключается в том, что дух нельзя считать функцией материи и что только грех праотцов привел к потере человеком бессмертия. Этим обусловлена реальность событий, которые описаны в Евангелиях.

Следует отметить, что утверждение о вечности и неизменности души человека как образа и подобия Бога традиционно не только для религиозных систем, но и для взглядов философов-идеалистов. Так, Анри Бергсон, интуитивизм которого импонирует богословам, писал, что практическая жизнь не совсем связана с деятельностью мозга как материального субстрата, поэтому жизнь сознания после смерти человека вполне возможна. Такую же аргументацию православные богословы доводят до логического завершения, обосновывая идеи бессмертия, воскресения, т.е. краеугольные истины христианской веры. Доказательств этого, конечно, никаких нет, приходится опять полагаться на веру.

В философском отношении православное богословие – это одна из откровенных форм идеализма, в которой дух рассматривается как что-то вечное и неизменное. Апелляция к вере приводит к отказу от рационального познания, к крайним проявлениям мистицизма. Явное преимущество отдается учениям, в которых ярко отображена мистическая гносеология. Поскольку Божественная сила якобы обнаруживает себя во всем созданном мире, познание мира отождествляется с богопознанием, которое осуществляется во время молитвы и зависит от того, чего в человеке больше – естественного или сверхъестественного. Объект познания остается неопределенным, бытие Божие не подлежит «тварному» проникновению. Субъектом познания признается душа, т.е. одно духовное взаимодействует с другим.

Путь богопознания обуславливается прежде всего верой в Бога, которая должна обеспечить верующему осуществление спасения души и уверенность в потустороннем вечном блаженстве. Познать Бога невозможно без чувства страха перед ним, моральной чистоты, изучения богословских книг, Священного Писания и, конечно, без молитвы, которой придается особенное значение. Общение с Богом заключается в откровении, в результате которого происходит сближение человека с высшей абсолютной ценностью Бога и начинается жизнь во Христе.

Современные православные богословы видят величие человека в причастности к Божественной полноте бытия, в тайне образа и подобия. Человек, как и Бог, рассматривается как существо личностное, имеющее душу, а не как слепая природа, бездушная, а потому и бездуховная. Объясняя ценность человека как его причастность через душу к Божественному бытию, идеологи православия нередко оценивают свою позицию как близкую к античной. Однако связь человека с Вселенной, в отличие от античных представлений, оказывается как бы перевернутой: вместо того чтобы деиндивидуализироваться и раствориться в Космосе, безличностной божественности, как это понимали в античные времена, человек благодаря абсо-

лютно личному характеру отношения к Богу, наделенному свойствами личности, имеет возможность персонализировать мир¹.

Богословы утверждают, что мир создан ради человека, и с его созданием возникает «первобытная Церковь». В человеке, его духовной сущности открываются те черты, которые сближают его с Творцом, т.е. творческие способности и одаренность.

Какое же творчество присуще человеку с точки зрения идеологов религии? В первую очередь, в соответствии с божественным промыслом, – осуществлять жизненный путь в согласии со своей свободой воли. Абсолютная свобода воли человеку не дана, она существует только для Бога, однако не как возможность абсолютного своеволия, а как заранее определенная гармония. Воля человека целиком зависит от воли Бога. Следующий этап творчества заключается в создании моральных ценностей. Делать добро, накапливать его в казну духовных богатств – это одно из проявлений творческой способности человека. В православной интерпретации моральное благо, добро имеют исходным пунктом любовь к Богу, порождают любовь человека к миру, в котором она существует.

Человек, которого высшие сверхъестественные силы вынуждают добровольно подчиняться творческой промыслительной воле, в своем творчестве свободно реализует наиболее полное личное моральное самоусовершенствование и делает всё возможное для совершенствования окружающих его людей. Таким образом, она служит не только личному сближению с Богом, но и «обожению» всего человечества. «И это возможно лишь в творческом порыве, в творении своей святости, духовных ценностей»².

Начало всякого зла имеет корень в свободе воли человека: «Зло рождается от воли создания, которое его распространяет»³. Зло якобы пришло в мир через волю. Так, епископ Диадок Фотикийский (приблизительно 400–474 гг.) писал, что природа добра сильнее, чем природа зла, потому что добро есть, а зла нет. «Зло существует лишь в тот момент, когда его проявляют»⁴. Основа же всякого зла, всякого греха в гордыне, в свободных действиях человека, оцениваемых как бунт против Бога.

Проблема добра и зла подчиняется идее христианского спасения. «Всё, что не имеет следа Христа в теле нашем, исчезнет бесследно в глубинах материи и от туда будет добыто лишь особенным, воскрешающим актом Божественной воли, а все, кто не имеет веры в воскресение, будут спать гнетущим сном неполной и несовершенной загробной жизни, под грузом неповторимых воспоминаний прошлой жизни»⁵.

¹ Лосский В.Н. Догматическое богословие // Богословские труды. 1972. Вып. 8. С. 155.

² Лосский В.Н. Мистическое богословие. Париж, 1957. С. 69.

³ Там же.

⁴ Слова подвижнические. Т. 1. К., 1903. С. 25.

⁵ Георгиевский А.И. О воскресении мертвых в связи с евхаристией // Богословские труды. 1976. Вып. 16. С. 43.

Таким образом, зло оценивается как определенное состояние человека, не верующего в Бога, а добро ассоциируется со спасением.

Среди современных средств обоснования религии значительное место занимают идеалистические и теологические аксиологические концепции, в которых дается интерпретация ценностного отношения человека к миру, обосновывается религиозная система ценностей, выдвигаются религиозно-идеалистические критерии ценностей человеческого бытия. Активизация аксиологических поисков является одним из проявлений антропологического направления современной богословской мысли, предопределенного распадом системы христианского мироотношения, кризисом религии.

В выступлениях богословов на страницах «Журнала Московской Патриархии» встречались неоднократные попытки осмыслить современную жизнь и духовный мир человека в русле православных представлений о ценностях. Патриарх Пимен доказывал верующим, что «...ценность земной жизни человека не ограничивается этой жизнью. Его значение заключается в том, что оно является путем, который ведет за пределы земного существования. Жизнь в своих основах, в своих безграничных глубинах принадлежит не нам, а лишь Богу»⁶.

В современной идеалистической аксиологии существуют три основные разновидности теорий: объективно идеалистические, в которых ценность характеризуется как сущность вне пространства и времени; субъективно идеалистические, в которых ценность считается лишь явлением сознания, результатом субъективного отношения человека к объектам, подлежащим оценке; натуралистические, в которых ценность интерпретируется как проявление естественных потребностей человека или закона природы в целом. Общим для этих теорий является искаженное понимание природы и сущности ценностей как явления, абсолютно обособленного от реальной действительности.

© Арестова Н.А., 2010

⁶ Коршунов А.М. Принцип отражения и активности субъекта // Дialeктика научного познания. М., 1978. С. 63.

ПРАВОСЛАВНО-БОГОСЛОВСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ПРОБЛЕМ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ*

Развитие духовной культуры общества – важная сторона социального прогресса. Советская социалистическая культура, как известно, включала наиболее ценные черты и традиции культуры и быта каждого из народов нашей страны и оказывала огромное влияние на все стороны общественной жизни. Немалый интерес к проблемам духовной культуры проявляли в советское время и деятели религиозных организаций, особенно русского православия, поэтому критический анализ отношения православия к духовной культуре был одной из актуальных задач научных исследований. В связи с этим возникла необходимость раскрыть многочисленные попытки православных идеологов исказить подлинный характер моральных и этических ценностей и представить религию и Церковь главными факторами формирования духовной культуры народа.

Православие, переживая во второй половине XX в. серьезный кризис, искало выхода из тупика с помощью модернизации вероучения, изменения трактовки ряда положений, касающихся культурного наследия прошлого и развития духовной культуры в новых условиях. Вопреки исторической правде православные богословы продолжали защищать глубоко архаичную, антинаучную концепцию, согласно которой религии и Церкви принадлежат чуть ли не все заслуги в развитии духовной культуры народов. Идеологи православия пытались доказать, что у культуры и религии много общих признаков, возвышающих личность, что религиозность – неотъемлемая черта жизни наших предков, что, наконец, вся история человечества, в том числе история развития его духовной культуры, является божественной поэмой гармонии, развертывающейся в predetermined свыше порядке. Они старались изобразить явления духовной культуры как религиозные по существу, но будто бы искаженные мирским влиянием.

Научные исследования убедительно доказали наличие тесной связи между культурным развитием общества и материальным производством. Критикуя теорию цивилизации вульгарного экономиста А. Шторха, К. Маркс отмечал, что в ис-

* Публикуется в новой редакции по: Зощ В.А. О православно-богословской интерпретации проблем духовной культуры // Атеизм и религия в современной борьбе идей / отв. ред. В.И. Гараджа. К., 1975. С. 376–389.

следовании связей между духовным и материальным производством «прежде всего необходимо рассматривать само это материальное производство не как всеобщую категорию, а в определенной исторической форме... Если само материальное производство не брать в его специфической исторической форме, то невозможно понять характерные особенности соответствующего ему духовного производства и взаимодействия обоих»¹.

Основоположники марксизма убедительно опровергли утверждения о внеисторическом характере духовной культуры и доказали, что она, испытывая определяющее влияние социально-экономического развития общества, сохраняет лишь относительную самостоятельность. Включая достижения в области науки, литературы, искусства, нравственности и т.п., духовная культура всегда отражает особенности того общества, которым она порождена.

Христианство, как и всякая религия, рассматривает человека, якобы созданного Богом, вне исторических связей. Богословы видят в развитии человеческой личности лишь самоопределение духа. В действительности же духовное содержание личности выражает ее связь с обществом. К. Маркс, рассуждая о сущности человека, определял ее как совокупность общественных отношений. Общественная сущность человека раскрывается в его социальной деятельности, выступающей в качестве движущей силы для развития духовной культуры общества.

Социальный прогресс человечества неизбежно сопровождается освобождением от устаревших идеологических форм, в том числе религии. Массовый отход от религии в процессе строительства социалистического общества – убедительное доказательство того, что религиозность человека не является врожденной, как это пытались и пытаются доказать богословы, и что религия не только не была и не может быть фактором культурно-исторического прогресса, но наоборот, тормозила и продолжает тормозить его.

В то же время нельзя упрощенно трактовать влияние христианства на развитие духовной культуры человечества. Это влияние противоречиво, связано со сложным взаимодействием различных причин исторического характера. Так, например, многие века искусство было подчинено Церкви, служило ее целям. Церковники жестоко преследовали всякую попытку художника освободить свое творчество от религиозного влияния. Однако даже в этих условиях в лучших произведениях искусства находили отражение проблемы реальной жизни, интересы, нужды и чувства как отдельных людей, так и целых социальных групп, классов. И если эти интересы, по словам Ф. Энгельса, «скрывались под религиозной оболочкой, то это несколько не меняет дела и легко объясняется условиями времени»².

Расширяя и усиливая свое влияние на народные массы, христианство тем не менее вовсе не было выразителем их нужд и чаяний: по способу решения основных общественных проблем оно всегда было антинародным. «Никогда идея Бога, – пи-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 26. Ч. 1. С. 279.

² Там же. Т. 7. С. 360.

сал В.И. Ленин, – не “связывала личность с обществом”, а всегда связывала угнетенные классы верой в божественность угнетателей»³.

Место религии в духовной жизни человека всегда находилось в зависимости от способа производства, уровня общественной практики, развития философии, литературы, искусства, конкретных наук, творческой деятельности человека. Выяснить соотношение религии с другими составными частями духовной культуры – значит выяснить, чем религия принципиально отличается от других видов духовной жизни человека.

Известно, что все виды духовной деятельности людей являются формой очеловечивания мира, познания действительности и практического влияния человека на нее. Наука, например, раскрывая закономерности развития природы и общества, дает возможность человеку использовать их в своей практической деятельности. Творческий характер имеют также литература, искусство, мораль, с помощью которых человек отражает мир духовных ценностей, проявляет и утверждает себя как творца.

Поскольку к духовной культуре относится лишь то, что служит средством познания и преобразования мира и материализуется в практике, поэтому область религии следует вообще исключить из сферы духовной культуры, ведь религиозное сознание включает не подлинные, реальные ценности, а мнимые, фантастические: спасение души, загробное блаженство и т.п.⁴ Религия претендует на создание самостоятельной системы духовных ценностей, но на самом деле она ничего не создает, более того, тормозит созидательную деятельность человека.

Российское православие, как и всякая другая религия, по своей природе является антиподом духовной культуры. Усилия его иерархов веками были направлены не на раскрытие объективных закономерностей развития природы и общества, не на выработку идеалов, зовущих людей вперед, а на фальшивую идеализацию существовавшего положения вещей, доказательство непреходящей ценности, вечности и неизменности этого положения. Развитие духовной культуры народов нашей страны в прошлом шло через преодоление пагубного воздействия на его духовную жизнь православия, восстановление и углубление объективной истинности научного и оценочного познания.

Идеологи православия с целью доказать его прогрессивную роль в истории нашей страны нередко обращались к периоду становления и развития Древнерусского государства. Несомненно, с принятием христианства укрепились торговые и культурные связи Киевской Руси с Византией. В этом состояла в определенной степени прогрессивная коммуникативная функция Православной Церкви как политического инструмента укрепления феодального государства на том этапе исторического развития нашей Родины. Однако нет никаких оснований такую относительную прогрессивность выдавать за абсолютную, утверждать, что православие было единственным источником прогресса духовной культуры на Руси.

³ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 48. С. 233.

⁴ См.: Духовна культура і релігія. К., 1972. С. 108.

В связи с этим следует сказать, что православие, как и любая другая религия, никогда не было вполне однородным и монолитным по своему содержанию. Оно включало, наряду со специфически религиозным содержанием, элементы других форм общественного сознания: политической идеологии, правового сознания, морали, искусства и т.п. Литературу, письменность, живопись, архитектуру Православная Церковь использовала для усиления своего влияния на чувства и настроения верующих, для распространения религиозной идеологии и морали. Под напором требований феодального государства она не могла в структуре своих ценностей не предоставить значительное место подлинным, нерелигиозным ценностям, в том числе культурным. Однако всегда и всюду эти ценности оттеснялись Церковью на второй план, объявлялись ею подчиненными псевдоценностям фантастического, потустороннего мира.

Современные богословы с целью сделать православие более привлекательным в глазах верующих и сочувствующих распространяют вымыслы о его исторических заслугах и определяющей роли в развитии духовной культуры народов нашей страны в прошлом и на основании этого утверждают, что православие необходимо и современному обществу.

Такие выводы построены на фальсификации истории и не выдерживают никакой критики. Во-первых, многочисленные факты неопровержимо доказывают, что духовная культура Киевской Руси представляла собой самобытное явление в историческом развитии восточных славян, которые заложили ее основу еще в дохристианский период. Во-вторых, своей специфически религиозной сущностью православие чуждо достижениям духовной культуры. Относительно прогрессивная коммуникативная роль его была обусловлена именно нерелигиозными компонентами, которые включались в религиозное общественное сознание вопреки его специфически религиозной функции.

Советские ученые убедительно доказали, что духовная культура народов Древнерусского государства была наследием восточных славян, что в основе всех завоеваний культуры наших предков с древнейших времен лежит не богопослушание, а творческий, созидательный труд человека. По этому поводу академик Д.С. Лихачёв писал: «Обычные представления об отсталости древнерусской культуры неверны. Надо различать, о какой отсталости может идти речь, в какие эпохи и в каких областях культуры. До завоевания Киевской Руси татарами-монголами в середине XIII в. ни о какой отсталости говорить не приходится. Она обладала высокоразвитой письменностью, литературой, зодчеством, живописью; в ней процветали ремесла и торговля. Она была грозным государством, с обширными международными связями и гордым патриотическим самосознанием. Отсталость резко определилась только в результате страшного разгрома Руси татаро-монгольскими ордами и двухвекового иссушающего самую душу народа тяжелого иноземного гнета»⁵.

Взаимосвязь православия с различными элементами духовной культуры, его место и роль в создании и хранении культурных ценностей наглядно раскрываются

⁵ Лихачёв Д.С. Культура русского народа X–XVII веков. М.; Л., 1961. С. 6.

при анализе конкретных этапов исторического развития народов нашей страны. В определенных исторических условиях православие то служило формой выражения социального протеста, то, корыстно оберегая нажитые эксплуатацией богатства, выступало в роли хранителя культурных ценностей народа. Так было, например, в те периоды, когда польские магнаты пытались навязать Руси католицизм, а татаро-монгольские завоеватели, опустошая земли и уничтожая население, задерживали историческое развитие Руси.

Всё это используют современные деятели Церкви. Приводя определенные исторические факты, они утверждают, что принадлежность к родному народу, любовь к Отечеству и преданность православной вере в мировоззрении верующего люда на Украине и по всей Руси были неразрывно связаны. Поэтому-де древние православные братства во Львове, Киеве и других местах Украины стояли на страже православного благочестия и заботились о том, чтобы люди «от веры своей не отрывались, так как и всенародная гибель очень близко ходит»⁶.

В самом деле, такие понятия, как «родной народ», «любовь к отчизне» и «православная вера» в определенные времена были объединены. Однако в первую очередь народ боролся за свою независимость, независимость Отечества, а потом к этому примешивалась своя христианская вера, казавшаяся лучше вражеской. Вместе с тем многие пастыри Православной Церкви во время татаро-монгольского нападения активно приумножали церковные богатства, сотрудничали с завоевателями, прислуживали им. Современные же богословы, выдавая подобное сотрудничество за «важную патриотическую миссию», в качестве примера приводят деятельность выдающегося церковного деятеля – митрополита Киевского и всея Руси Петра Ратенского († 1326) при великом князе Иване Даниловиче Калите⁷.

Татарские ханы имели в лице духовенства, освобожденного от налогов, надежных помощников в духовном закабалении страны, а утешение во всеобщем горе в проповедях духовенства только сдерживало вольнолюбивые стремления народа, гнувшего спину на землях завоевателей, равно как и на монастырских.

Только длительный внутренний прогресс консолидации народных сил, объединенных тысячелетними чувствами патриотизма и ростом национального самосознания, мог обеспечить древнерусскому народу сохранение государственности и непреложное духовное единство. Нынешние же идеологи православия все заслуги в этом деле приписывают Церкви.

Нельзя не согласиться с исследователями, подчеркивавшими, что «хотя религиозные мотивы и играли определенную роль в национально-освободительной борьбе украинского народа, однако среди основных побудительных сил, вызвавших к жизни это мощное народное движение, они не занимали “первостепенного места”, как это утверждают церковники»⁸.

⁶ Православний вісник. 1969. № 9. С. 29.

⁷ См. там же.

⁸ Гордиенко Н.С., Носович В.И., Харахоркин Я.Р. Современное православие и его идеология. М., 1963. С. 102–104.

Например, в условиях принудительного насаждения католицизма, когда, по словам Ивана Франко, «от “русинов” требовалось отречение и от русской национальной истории, и от русской письменности, и от “московской гражданки”, и от русских праздников», деятельность церковных братств была сравнительно прогрессивной. Авторитету церковных братств способствовало также и то, что они выступали против униатов, против католической экспансии на Украине. А создание Киево-Могилянской академии означало определенный успех борьбы древнекиевской философской мысли с культурной отсталостью и начало новой эпохи в истории русской философии. Киево-Могилянская академия расширила и обновила знание античного наследия Аристотеля, Платона, Вергилия, Горация, которое непосредственно изучалось ее воспитанниками. Академия стала центром философской мысли славянского мира в XVII и первой половине XVIII в., а ее профессора по своей эрудиции не уступали западноевропейским коллегам.

Выступая против колонизации и окатоличивания, украинские и белорусские проповедники (Симеон Полоцкий, Лазарь Баранович, Иоанникий Галатовский и др.) в то же время в своих проповедях проводили феодальную идеологию: они считали монархический строй неизменным, призывали народные массы повиноваться Православной Церкви и светским властям. Содействуя в определенной мере развитию просвещения на Руси, в частности на украинских землях, Православная Церковь одновременно помогала имущим классам эксплуатировать народные массы.

Таким образом, если развитие культурных ценностей в дореволюционной России и происходило в значительной степени в религиозных формах, то это вовсе не значит, что православие определяло ход и истинное содержание этого развития.

В связи с этим необходимо хотя бы вкратце рассмотреть вопрос о православно-богословской интерпретации проблем становления и развития искусства. Известно, что религиозный характер сюжета еще не делает искусство религиозным, особенно это касается живописи и скульптуры. Этому имеется множество примеров, приведем некоторые из них.

Внимание каждого, кто приходит в Львовский музей украинского искусства*, привлекают мастерски исполненные иконы давних галицких мастеров. Первое, что бросается в глаза, – святые на иконах напоминают простых людей тогдашней Галиции, одетых в крестьянскую одежду. Да и делами они занимаются земными – пасут овец, рубят лес и т.д. Художники стремились придать святым земные чувства, отобразить красоту человека и окружающего его мира.

Выдающиеся художественные достоинства, присущие некоторым произведениям искусства времен господства религии, возникали помимо богословских установок и вопреки им. Кроме того, любая религия имеет специфическую черту – объявлять истины непререкаемыми догматами. Догматы и довели всегда над сознанием художника. Однако великие мастера в своем творчестве находили возможность отобразить проявление тех или иных реальных человеческих чувств.

* В настоящее время – Национальный музей во Львове им. Андрея Шептицкого.

Объяснение этому явлению дано Лениным. Он всесторонне раскрыл закономерности, которым подчиняются все формы общественного сознания, в том числе искусство. В работе «Материализм и эмпириокритицизм» Ленин показал, что именно в реальной действительности надо искать источник художественных образов, что человеческие ощущения, научные понятия и художественные образы суть отражения вещей, явлений и событий объективного мира. Следовательно, объективность художественных образов состоит вовсе не в том, что искусство выдает их за действительность, а в том, что они заключают в себе реальное жизненное содержание. Ленин объяснил сложный, диалектически противоречивый процесс отражения внешнего мира в сознании человека, показал, как жизненный материал в ходе познания художником действительности перерабатывается, поднимается с помощью его творческого воображения на высоту образного обобщения, отливаясь в художественную форму, которая в свою очередь становится предметом непосредственного восприятия.

Разумеется, на протяжении тысячелетнего господства на Руси Православная Церковь умело использовала талант народа. Служители культа всегда улавливали в свои сети лучшие народные таланты. Над чертежами соборов работали известнейшие архитекторы, росписи на стенах храмов делали знаменитые художники, музыку для богослужений писали выдающиеся композиторы. Для верующего храм – не только помещение, где происходит отправление религиозных обрядов; это место, где он удовлетворяет свои эстетические потребности: видит мастерски выполненные иконы, слушает хор и сам поет церковные песни, является одним из участников богослужения, в котором немало театральных элементов. Церковные обряды совершенствовались много столетий. Религиозная служба, в которой музыка, произведения живописи, архитектура церковного сооружения составляют единый ансамбль, сильно влияет на психику верующего.

Обращая внимание на тесную связь искусства и религии в прошлом, богословы односторонне раздувают и абсолютизируют общие стороны, общие моменты, присущие этим формам общественного сознания. Искусство они представляют как вид духовной деятельности, подчиненный религии, как низшую, несовершенную форму постижения Бога. Так, например, один из богословов в статье «Пути русского иконописания» подчеркивал, что «лучшие люди того времени убегали от мира бесправия и печали. Многие из них шли в монастыри, где отдавали свое призвание искусству иконописания. Всю глубину своей веры благочестивые иконописцы вкладывали в святое творчество»⁹.

Этим обусловлена, как заявляют богословы, глубокая одухотворенность древнерусской иконы. Говоря о творчестве Андрея Рублёва, автор утверждал, что лечебная сила веры превратила аскетические формы домонгольской иконописи в живописно-выразительные и величественные произведения монаха подмосковного Андрониковского монастыря.

⁹ Православний вісник. 1970. № 1. С. 31.

Однако искусство, которое складывалось на Руси в условиях духовного господства православия, никогда не было полной монополией Церкви. Прекрасные творения выдающихся мастеров иконописи того времени волнуют и сегодняшнего зрителя, хотя он по убеждению зачастую и неверующий.

Родник, питающий живое искусство, во все времена один и тот же – жизнь и мечты народа, его устремленность в будущее, когда воцарится общее благо и добро восторжествует над злом.

Нельзя не согласиться с мнением всемирно известного немецкого специалиста в области иконописи Конрада Онаша, что для изображения возвышенного с давних пор существует важное правило: возвышенный предмет или возвышенное лицо должны быть выше, чем зритель. Произведения Андрея Рублёва, как и Альбрехта Дюрера, впечатляют своей простотой, завершенностью, спокойствием и внутренним величием.

Таким образом, условная форма иконного письма и религиозная тематика не помешали лучшим произведениям русской иконописи донести общественные идеалы, пафос своего времени до наших дней. В этом их непреходящая ценность.

Что касается использования религией музыки с ее особенными, присущими только ей средствами, то тут церковники чаще всего теряют свои позиции. Как искусство, сила которого прежде всего в том, чтобы отображать красоту в человеке и природе, музыка отображает стремление гармонией звука, раскрывает внутреннее содержание глубинных противоречий и несогласие человека с тогдашней действительностью.

В лучших произведениях древнерусского музыкального творчества гениально воплощен духовный мир человека той эпохи. Сквозь религиозную дымку отчетливо просматриваются непреходящие художественные ценности, далеко выходящие за пределы чисто религиозных чувств и настроений. Подлинное чудо древнерусского искусства – не в обращении к библейским сюжетам, как того требовали церковники, а в его неповторимости, в подвиге его творцов, сумевших глубоко и искренне передать свою жажду красоты и добра. Именно это определяет подлинную художественную ценность произведений, религиозная форма которых была обусловлена временем, когда профессиональное искусство вне Церкви влачило жалкое существование.

Церковное искусство, вместе с христианством пришедшее из Византии на Русь, не могло быть перенесено на русскую почву без всяких изменений. В течение XII–XV столетий русские распевщики (так называли тогда композиторов) создавали национальное певческое искусство, в XVIII в. интенсивно шло развитие светской музыки. Со времени Михаила Глинки магистральная линия великой русской музыки пошла не от церковных распевов, а от народной музыки, песен, плясок, хороводов, мелодии которых восходят к дохристианским временам. При этом в наиболее удачных музыкальных произведениях духовной музыки не оставалось места для религии.

Разумеется, в искусстве есть некоторые внешние стороны, которые вроде бы придают ему сходство с религией. Так, художественные образы в искусстве и созданные человеческой фантазией химеры религиозного пантеона – продукты вы-

мысла. Однако и те, и другие способны вызвать у человека целую гамму чувств – от тихого благоговения до безудержного экстаза. Дело в том, что искусство и религия, точнее, эстетические чувства и религиозные переживания, опираются на человеческие эмоции. Однако, как подчеркивал Д.М. Угринович, «...по сути фантазия художественная и фантазия религиозная отличаются одна от другой в корне. Одна фантазия ведет человека вперед, к достижению реальной цели, будит его энергию, направляет волю, организует и мобилизует знания и чувства. Другая фантазия уводит человека от действительности, расслабляет его, отвлекает от решения реальных задач практической жизни»¹⁰.

Эстетически-познавательная природа искусства принимается и даже иногда восхваляется православием путем софистического извращения объективно-материальной, земной сущности эстетических свойств действительности, истолкования их как неких знаков проявления сверхъестественного, трансцендентного, божественного. Одним словом, религия всегда была враждебна реалистическим элементам в искусстве, которые как раз и составляют основу и условие плодотворного развития художественных ценностей.

Рассматривая вопрос о противоречиях между настоящим искусством и до-революционным православным искусством, не следует забывать о глубоких противоречиях, которые всегда скрыты за переплетениями духовной жизни определенной эпохи.

Настоящие ценности духовной культуры не имеют ничего общего с религией. Они становятся великой силой в борьбе за свободу и независимость личности, за победу таких общественных отношений, которые на самом деле обеспечивают гармоническое развитие каждого человека, всех членов общества.

© Зоц В.А., 2010

¹⁰ Угринович Д.М. Философские проблемы критики религии. М., 1965. С. 295.

МИСТИЦИЗМ КУЛЬТОВОЙ ПРАКТИКИ ПРАВОСЛАВИЯ*

В культовой деятельности религиозных организаций, в том числе Православной Церкви, находят свое проявление и практическую реализацию их мировоззренческие установки, социальные и идеологические ориентации. Об этом заявляли и богословы Русской Православной Церкви, отмечая, что православное учение можно понять лишь путем изучения культа и содержания богослужений. «В молитвах литургии, – подчеркивали они, – находят отражение триадология (троичное богословие), христология, сотериология, эkkлeзиология, эсхатология и другие догматы, которые поддерживаются Церковью»¹.

Культовая практика православия включает в первую очередь общественное богослужение, суточные службы которого были уменьшены с девяти до трех путем объединения и определенного упрощения, а то и проведения лишь в воскресные и праздничные дни. Годовой круг богослужений в православии связан с системой разнообразных праздников и постов.

Всю жизнь верующего от рождения и до смерти сопровождают различные таинства и священнодействия. Учитывая то, что большинство верующих поверхностно знают сущность вероучения, а иногда вообще скептически относятся ко многим церковным догматам, особенное внимание в православии уделяется активизации индивидуальной культовой деятельности. Она находит свое проявление в личных молитвах, соблюдении требований поста, разных действиях религиозного характера как в храме, так и вне его.

Главную роль в культивировании мистицизма православие отводит храмовому богослужению. Поскольку в нем собранно всё, что должен думать христианин о Боге и спасении, оно рассматривается как священная одежда веры, предмет наиболее благоговейного отношения. Именно поэтому вопросы литургии постоянно обсуждаются на съездах епископов и благочинных, собраниях служителей культа, занимают одно из центральных мест на страницах православной периодики. Церковь ставит задачу постоянно повышать торжество богослужений путем не только

* Публикуется в новой редакции по: *Колодный А.М.* Мистицизм культовой практики // *Идеология русского православья* / за ред. Б. Лобовика. К., 1986. С. 141–151.

¹ Журнал Московской Патриархии. 1974. № 8. С. 24.

обогащения и обновления церковной утвари, но и проведения архиерейских служб в разных парафиальных (приходских) храмах, чин которых разработан во всех деталях. При этом служители Православной Церкви стремятся, чтобы религиозное содержание каждого обряда глубоко запало в сознание верующих, отмечая то, что через них якобы благословение Божье входит в жизнь и деятельность человека.

Как показывают наблюдения, культовая религиозность проявляется чаще всего в сохранении религиозных элементов во время выполнения календарных обрядов, отмечающих важных событий в личной жизни верующего, в посещении культовых учреждений в дни религиозных праздников. Всех форм внешнего проявления религиозности придерживаются лишь фанатично настроенные верующие. К тому же, выполняя религиозные обряды, отмечая религиозные праздники, верующие часто относятся безразлично к содержанию религиозных догматов, вкладываемых Церковью в тот или другой обряд. Для них является священным само обрядовое действие. Да и религию они знают преимущественно внешне, как систему обрядов, и придерживаются последних потому, что так делали до них.

Большинство верующих уже не выполняют индивидуальные культовые действия в домашних условиях, поэтому Православная Церковь стремится привлечь их к регулярному участию в общественных богослужениях в храме. При этом ставка делается на то, что отделка храма будет выводить их «из мира жизненной суеты» и возводить «в мир горний», служить наглядной проповедью религиозной идеологии.

Характерной в этом отношении является одна из проповедей Патриарха РПЦ Пимена, в которой он призывал верующих вернуться к давнему благоговейному отношению к храму. «Были времена, когда верующие, заходя в храм, целовали каждую его ступеньку. Были такие времена, – с чувством сожаления вспоминает иерарх. – Было и такое время, когда в святой храм верующие поднимались по ступенькам на коленях... И вот, когда мы то давнее благоговение, которое было у верующих когда-то, сравним с тем, что у нас есть в настоящий момент, то, конечно, разница огромная»².

Чтобы преодолеть это безразличие, подчеркнуть значимость посещения храма в повседневной жизни верующего, православные богословы стремятся мистифицировать храмовое сооружение, церковную утварь, осуществляемые там обряды, даже пастырей. Храм рассматривается ими как небо на земле, ворота к Царству Небесному, поскольку в нем якобы присутствуют не только пречистое тело Христа, Божия Матерь, но и святые угодники, лики которых изображены на иконах. В проповедях служителей культа отмечается, что человек через свою немощ не может вступить в духовное общение со святыми сам, без помощи храмового богослужения. Именно поэтому, если христианин хочет найти для себя «благодатный источник помощи и наставления» через такое общение, он должен регулярно посещать храм.

«Если храм Божий является небом, – подчеркивал проф. Московской духовной академии К. Скурат, – то и приходить к нему нужно по возможности чаще, и

² Там же. 1980. № 9. С. 48.

стоять в нем нужно так, как на небе, учась всему тому, что провозглашается во время богослужения»³.

Однако Церковь не устраивает простое благоговение от посещения храма прихожанами – верующий в результате посещений должен создавать храм в своем сердце.

Православные иерархи требуют от церковного клира постоянно следить за благоукрашением храмов, чтобы они вызывали у молящихся приподнятое настроение, поддерживали молитвенный дух, «подносили к небу», готовили к вечной жизни.

Православие, обосновывая необходимость сложной культовой практики, широко использует антинаучное учение о двойной психофизической природе человека. Поскольку он якобы состоит из тела и души, то и богослужение должно осуществляться и духовно, и в видимых чувственных образах, т.е. обрядах, которые через тело совершенствуют духовность жизни человека.

Актуализируя роль обрядовой практики в сохранении религиозности, богословы учитывают при этом особенности восприятия человеком действительности, действие психологического закона, согласно которому намного легче постигать духовные предметы с помощью каких-либо внешних посредников. В своих обрядовых действиях Церковь переносит голые идеи на чувственные существа, «имеющие» телесные признаки. Воздействие их на чувство верующего человека способствует тому, что он воспринимает все эти фантастические идеи как реальность с чувственными признаками. Привидения религиозной фантазии обретают в результате этих опосредованностей в эмоциях верующего свое непосредственное подкрепление.

Православные теологи часто акцентируют внимание на эмоциональном восприятии религии, поскольку, как они утверждают, «Бог недоступен человеческому разуму». Путем влияния на эмоциональный мир человека Церковь стремится остановить процесс познания им религии на его чувственной ступени, делает эти «больные чувства» содержанием всего сознания человека, защищает его от алогичных выводов религиозной идеологии. Длительное повторение такого влияния приводит к тому, что человек перестает даже осмысливать свои эмоциональные восприятия.

Церковь с помощью обрядовой практики настраивает психику верующих на ожидание чудес, благодатного действия потустороннего мира. Результат этого внушения и самовнушения верующие оценивают как подтверждение бытия сверхъестественных сил. Как справедливо отмечал русский православный богослов А.И. Осипов, для них таким образом замыкается круг: поверил – очаровался, очаровался – продолжает верить. Вот как оценила влияние на нее религиозной обрядности Анна У. из села Днепровского на Смоленщине: «В Бога я особенно и не верю, но вот когда во время пасхального хода поют церковные песни, то становится как-то не по себе... И думаешь: вероятно, что Бог всё же есть, если тебя такое чувство охватывает»⁴.

Обращаясь к чувственным формам выражения своей идеологии в религиозной обрядности, Церковь тем самым входит в противоречие с самой природой религии,

³ Там же. 1983. № 2. С. 42.

⁴ Строительство коммунизма и преодоление религиозных пережитков. М., 1976. С. 185.

своим учением о Боге, но поскольку ей приходится апеллировать не к разуму, а к чувствам человека, свои идеи она вынуждена воплощать в чувственной символике, что некоторые богословы откровенно называют «педагогическим антропоморфизмом». «Человек, для которого *чувственный мир* стал *голой идеей*, – отмечали основоположники марксизма, – превращает, опять, голые идеи в *чувственные существа*. Призраки его воображения набирают телесную форму. В его представлении образуется мир реальных, ощущаемых призраков. Именно в этом заключается тайна всех благочестивых видений»⁵.

Вместе с тем, создав мир чувственных символических действий, Церковь отмечает их непознаваемость, говорит о каком-то таинственном, непостижимом их содержании. И в этом она снова противоречит себе: как совместить тезис о непознаваемости богослужения с тезисом, что религия узнается через него?

Дело здесь в том, что для оправдания необходимости культа и в то же время утверждения непостижимой его природы Русская Православная Церковь обратилась к антиинтеллектуализму лишь в современных условиях. Раньше в этом она потребности не имела, а потому настаивала на возможности познания истин религии с помощью обрядовых форм. «Одежда, свечи, глубокие наставления, утренний рассвет, – отмечала Н.К. Крупская, – всё это было рассчитано на то, чтобы вызывать глубокие эмоции, которые придушили бы навсегда голос ума»⁶.

Когда же эти эмоции приобретают уродливые и преувеличенные размеры, человек начинает видеть действительность сквозь призму этих «больных чувств».

Длительное время в понимании обрядности в православной теологии существовал исторический подход. Его последователи во всей чинопоследовательности богослужений видели лишь отражение исторических событий, игнорируя в богослужебных действиях и словах наличие так называемого духовного содержания. Они считали, что богослужение в первую очередь является историческим явлением, и большинство обрядов, а также святых предметов создавались из практических соображений, для удобства проведения богослужения.

При всей общей ошибочности упомянутого исторического подхода он имеет и ряд позитивных моментов. Например, его сторонники пытаются объяснять всё естественными причинами, чем, собственно, срывают ореол святости с религиозной обрядности. Именно поэтому в настоящее время исторический подход стал опасен для церковников. Православная Церковь не может воспользоваться им еще и потому, что такое восприятие привело бы к признанию преемственности христианства относительно примитивных верований древних народов. Однако именно в этом идеологи протестантизма обвиняют православие, и от этого оно стремится отмежеваться.

Церковь стоит перед фактом: верующие, выполняя тот или иной обряд, не знают, в чем же нужно видеть его Божественную сущность. Именно поэтому верующих поучают находить по всему ходу литургии символические указания на жизнь

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 2. С. 193.

⁶ Крупская Н.К. О коммунистическом воспитании. М., 1956. С. 113.

Иисуса Христа, разных святых. Чтобы скрыть несостоятельность своей догматики и обрядности, придать им видимость чего-то необычного, таинственного, Церковь стала на путь замены исторического подхода к пониманию религиозной обрядности символическим подходом. «Изучение литургии и, прибавим, устава на основе лишь так называемого исторического метода, – отметил проф. Московской Духовной академии И. Козлов, – может превратить всё в нечто схоластически мертвое. Если руководствоваться лишь историческим методом, то во всем этом (богослужении. – А.К.) мы увидим лишь световые и двигательные эффекты»⁷.

Именно в символичности всех действий, выполняемых в храме во время богослужения, в символичности храма, всей его утвари, внутрихрамовой и внехрамовой обрядности Церковь призывает видеть специфичность и отличие их от всяких других действий, отделок, зданий, поступков и т.п.

Особенную роль в мистификации чувств верующих православные богословы отводят различным религиозным знакам-символам, которые якобы очищают ум и сердце, укрепляют волю, подготавливают душу к единению с Богом. Так, свеча в руках верующего символизирует якобы духовное горение его сердца, пламенную преданность его Спасителю; дым от кадила – молитву, которая возносится к небу. Особенное место среди символов Церковь отводит кресту. Мистифицированное истолкование его сводится к пропаганде идеи потусторонней жизни, поскольку крест якобы является не знаком смерти, а победой над ней, основой спасения.

Поклонение кресту возникло как чествование символа огня, который сначала добывался путем трения двух перекрещенных палочек. Именно поэтому крестная символика появилась до возникновения христианства. Следы ее археологи находят на разных континентах. В христианстве поклонение кресту распространилось лишь с IV в. Однако не все его течения восприняли культ креста. Это лишний раз подчеркивает беспочвенность версий, распространяемых о нем богословов, в том числе православных. Последние стремятся доказать необходимость поклонения не столько тому деревянному кресту, на котором, по преданию, распяли Иисуса Христа, сколько вообще крестному знамению, которому якобы он передал спасительную, животворную силу.

В наше время символический подход к истолкованию культовой практики стал доминирующим. «Символика, – поучают православные богословы, – являет собой таинственный язык, который открывает верующим то, что таинственно и незримо осуществляется в храме, открывает им глаза на определенную, имеющуюся всегда в храме реальность, которую передать непосредственно, то есть показать, нельзя. Эта реальность – начало наступающего Царства Божия»⁸.

Если в рамках исторического подхода обрядовые действия рассматриваются как своеобразная инсценировка изображенных в религиозной литературе прошлых событий, то символическое понимание обрядовых форм делает эти события независимыми от времени, якобы повторяющимися всегда, когда выполняется тот или иной

⁷ Журнал Московской Патриархии. 1959. № 1. С. 57–58.

⁸ Там же. С. 48.

обряд. Каждое праздничное богослужение в православном храме проводится так, будто бы все события, которым оно посвящено, происходили не когда-то, а происходят теперь во всей своей «вечной и спасительной силе». «Во время литургии, – отмечают православные богословы, – мы проектируемся в то место, где вечность пересекает время, и тогда мы делаемся действительными современниками тех событий, которые вспоминаются»⁹.

Именно поэтому каждое событие, которое якобы стало основой возникновения того или иного обряда, праздника, Русская Православная Церковь рассматривает не как состоявшееся давно, а как событие нынешнего дня, «событие всегда живое и действенное, а потому поучительное и спасительное». На этом основании делается вывод, что своим участием в богослужении по случаю церковного праздника человек приобщается к святости отмечаемых событий.

Символизм, к которому с 60-х годов XX в. активно обратилась Православная Церковь, не был чем-то новым для нее. Во второй половине XIX – начале XX в. о нем уже шла речь в православных изданиях¹⁰. Однако тогда символизм не нашел широкой поддержки среди богословов. В те времена православие, используя не только необразованность и социальную беспомощность народных масс, но и силу государственной власти, могло существовать, не обращаясь к символическим объяснениям обрядности. Именно поэтому идеи символизма не стали тогда определяющими. Теперь же, когда перед Церковью стоит задача скрыть явную абсурдность обрядовых действий, научную беспочвенность своей догматики и найти новые формы влияния на сознание верующего, православие активно утверждает символизм своей культовой практики. Следовательно, обращение к символическим толкованиям является отражением не силы, а духовного кризиса православия, которое всю беспочвенность своей догматики и культовой практики стремится спрятать за символическое объяснение причин, якобы их породивших. В этом находит отражение и новая тенденция модернистских направлений современного православия в сфере религиозного культа, выраженная в его усиленной мистификации. «Хотя духовное содержание церковной жизни, мистическая его сторона и скрыты под сенью чувственных символов, – отмечают богословы, – но через них всегда сообщается благодать, отвечающая таинственному содержанию этих символов»¹¹.

Символизм – проявление специфических особенностей религии как формы общественного сознания, поскольку религия – тот же идеализм, но в образной, символической форме. Превращая свойства окружающего мира в самостоятельные сущности, религия персонифицирует их, придает конкретный вид этим творениям «больной фантазии». В символическом направлении истолкования культовой практики проявились идейное бессилие православия, очевидная несостоятельность его культовой практики как священной одежды веры.

⁹ Там же. 1973. № 2. С. 52.

¹⁰ См.: *Артемьев В.С.* О символике православного богослужения. М., 1893; *Уваров Н.Н.* Христианская символика. М., 1908; и др.

¹¹ Журнал Московской Патриархии. 1973. № 8. С. 67.

Однако не все обряды и догматы Церковь может толковать как символы, поскольку это связано для нее с риском потерять веру в реальность описанной в Евангелиях так называемой спасительной смерти Иисуса Христа. Так, в православных изданиях остро осуждаются те, кто таинство Евхаристии (Причастия) понимает не как таинство, а как символическое напоминание о «Тайной вечере»; в них подчеркивается реальное присутствие Христа «в этом таинстве не только телом своим и кровью, а всей своей сущностью, то есть и душой своею, которая неразрывно соединена с его телом»¹².

Православная Церковь не согласилась также с символическим пониманием воскресения Иисуса Христа как события «сверхисторического значения», считая, что оно действительно состоялось. Это и понятно. Без веры в реальность этого воскресения христианство не может существовать как специфическое религиозное течение.

Православные теологи не только доказывают необходимость сохранения сложного религиозного культа, но и отмечают, что лишь сочетание словесной и образно-символической литургии имеет «капитальное значение». Если же отказаться от одной из них, то это якобы приведет к потере богослужением своей значимости, к гибели литургии в целом.

Развернутую систему символов, возносящую верующего к Первообразу, «открывающую возможность постижения трансцендентного божества», предоставляет Церкви культовое искусство. Православные теологи считают богослужение с широким использованием произведений искусства «наибольшим религиозным имуществом». Как отмечал А.В. Луначарский, искусство дает возможность Церкви «...втягивать людей в ее сети, создавая пышную, захватывающую и утешительную обстановку, которая побуждает приходить к церкви уже потому, что здесь получают эстетическое наслаждение»¹³.

Без использования произведений искусства в культовой практике идея сверхъестественного была бы непривлекательной, голой фразой, не воспринималась бы верующими и не имела бы на них такого воздействия, как «принаряженная идея Боженьки», формирующая у человека религиозные чувства через эстетическое переживание.

Таким образом, пользуясь потребностями человека в эстетическом переживании действительности, наполняя эти переживания мистическим содержанием, религия ищет в искусстве одно из средств продолжения своего существования, надежный канал, по которому можно донести до верующих свои мистические идеи. «Задания, которые стоят перед искусством, – подчеркивал доцент Московской Духовной академии С. Иванов, – органически входят в сферу литургийной работы»¹⁴.

Для усиления эффективности влияния на чувства верующих, овладения миром их духовной жизни Церковь использует живопись и поэзию, архитектуру и театраль-

¹² Там же. № 2. С. 61.

¹³ Луначарский А.В. Избранные атеистические произведения. М., 1965. С. 405.

¹⁴ Журнал Московской Патриархии. 1983. № 4. С. 68.

ность, хоровое и сольное пение. При этом она отмечает, что во время богослужения эти виды искусства образуют литургийное единство, согласованный ансамбль, в котором все они подчинены одной основной цели. «Образ, пение и другое перестают быть видами искусства, каждый из которых следует отдельно и независимо от других своим путем, – подчеркивают богословы, – а становятся разнообразными средствами, выражающими, каждый по-своему, одно и то же – общее содержание храма как образа преобразованного и умиротворенного мира»¹⁵. Они стремятся доказать, что лишь благодаря подчинению различных видов искусства единой культовой цели каждый из них получает полноту своего значения, свою полноценность.

Однако рассматривая искусство как «путь от образа к Первообразу», усматривая его источник в Боге, Церковь этим самым искажает действительную сущность искусства как специфической формы общественного сознания, его общественное предназначение. Она считает, что искусство должно не отображать проблематику жизни, а давать на нее евангельский ответ, отображать на земле Царство Небесное, формировать у верующего его чувства так, чтобы ему приносило наслаждение не эстетическое восприятие достопримечательностей искусства, а созерцание страданий распятого Иисуса Христа.

Как видим, Церковь искажает роль искусства в жизни человека, оценивает его не с точки зрения присущего ему художественного совершенства, а как элемент литургии. Однако это не мешает ей постоянно отмечать, что эстетические потребности человека не могут быть оторваны от его религиозных чувств, что церковному искусству присуща какая-то сверххарактерность. Так, рассуждая о церковном пении и иконописи, богословы утверждают, что их никоим образом нельзя считать искусством, что вернее было бы отнести их к сфере «сверхискусства», т.е. к сфере, которая может быть выражена понятием «откровение через особенное». Именно поэтому в проповедях служителей культа часто можно слышать предостережение от эстетического подхода к иконам, поскольку, увлекаясь художественным образом, «ярко воспроизводящим земную действительность», можно потерять интерес к Первообразу.

Что касается музыки и пения, то в своей обрядовой практике Церковь использует такие их формы, которые угнетают чувства, вызывают у слушателя страх и апатию, а не радость и смех. Всем священникам вменяется в обязанность следить за тем, чтобы эстетическая сторона музыкального искусства не доминировала над богослужебной, музыка не превращалась в самоцель и светское наслаждение, а всегда оставалась средством похвалы в адрес Бога.

Такой подход к произведениям искусства, естественно, ограничивает их художественную ценность. Искусство на службе религии теряет свою животворную силу, превращается в средство иллюстрации религиозного вероучения. Каждое богослужение в храме – это своеобразное театральное действо, в котором верующие выступают в роли действующих лиц массовых сцен. Поскольку структура этого действа воспроизводит содержание разных религиозных историй, верующий становится своеобразным их участником. Всё это влияет на силу его религиозных пере-

¹⁵ Там же. 1958. № 1. С. 50.

живаний, превращает храмовую обрядность в средство внушения и самовнушения мистических идей. «Я пел, молился, подносил хвалу Богу, – писал бывший священник А. Чертков, – и здесь уже было не до размышлений, есть ли он, или же его нет. В эти минуты я жил не разумом, а сердцем»¹⁶. Результаты именно таких внушений верующий человек рассматривает как реальное проявление потустороннего мира, подтверждение существования Бога.

Искусство через включение его в систему культа теряет всю свою полноценность. Оно теряет также всякую истинную художественность, поскольку догматизм сковывает не только творческий гений художника, но и восприятие его произведений реципиентами. Искусство, как и религия, превращается в набор готовых штампов и форм. И если при этом Церковь утверждает, что ее искусство имеет какую-то особенную природу, отличающуюся от природы светского искусства, то она права. Религия эмоционально обесцвечивает искусство, унижает его образно-мыслительный элемент.

Таким образом, религия использует искусство для «оказания на собравшихся в храме сильного впечатления – возбуждать, воспитывать и развивать у них действительную религиозность»¹⁷.

С помощью искусства Церковь получает возможность влиять на сферу подсознательного и вызывать у верующего чувства необычного, таинственного. Усилению мистической основы культовой практики способствует также символическое истолкование всего богослужебного действия. Всё это является своеобразной защитной реакцией Русской Православной Церкви, пытающейся таким способом реагировать на рост интеллектуального уровня современного верующего.

Религиозный культ является наиболее консервативным элементом религиозного комплекса, однако в нем, как упоминалось ранее, всё же происходят определенные изменения. Они происходят не стихийно, а являются следствием продуманной деятельности богословско-церковных кругов православия. Мистифицируя культовую практику, усиливая мистическое начало в богослужении, богословы пытаются таким путем преодолеть нежелательные для Церкви последствия радикального модернизма, возникшего в обрядовой сфере в 60-х гг. XX в. Они пытаются направить обновленческие тенденции в русло умеренного традиционализма, т.е. произвести изменения религиозного культа на основе своеобразного развития и обогащения церковных традиций в новых исторических условиях.

© Колодный А.Н., 2010

¹⁶ Чертков А. От бога к людям. М., 1964. С. 54.

¹⁷ Грассери Э. Психология религий. СПб., 1901. С. 195.

ПРАВОСЛАВНО-БОГОСЛОВСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРЫ*

Русская Православная Церковь (РПЦ) традиционно уделяет большое внимание вопросам культуры. Культурологическая проблематика, ранее не занимавшая сколько-нибудь заметного места в православной апологетике, активно используется для поднятия авторитета РПЦ. Обращаясь к вопросам культуры, живо интересующим нашего современника, богословы и священнослужители утверждают, что православие обеспечило прогресс отечественной культуры, предопределило ее успехи, а христианство является фундаментом духовного развития даже современного человека. Цель этих утверждений – «вписать» Церковь в общество, сделать ее элементом жизни людей. Православные богословы стремятся повысить влияние религии на формирование духовной жизни, убедить верующих и неверующих в необходимости религии для развития культуры, сформировать у них положительную установку на деятельность Церкви.

Деформация взаимосвязи культуры и религии

Вопрос о взаимосвязи культуры и религии – центральный для православной культурологии, основным содержанием которой является провозглашение религии первоосновой культуры и объявление православия главным фактором становления и развития отечественной культуры.

В современном православном сознании существует несколько различающихся в деталях воззрений на культуру и ее отношения с религией, однако все они имеют общую основу – признание главенствующей роли сверхъестественного начала в развитии культуры. Оставаясь в рамках традиционных христианских вероучительных установок, теоретики современного православия подходят к проблеме соотношения религии и культуры, руководствуясь теологией: культура, хотя и дело рук человеческих, – явление вторичное, производное от Божественного начала. Такой подход задан вероучительными догматами в решении более общего вопроса о соотношении

* Публикуется в новой редакции по: *Кирюшко Н.И.* Православно-богословские концепции культуры // Православие и современность: философско-социологический анализ / под ред. Б.А. Лобовика. М., 1988. С. 201–230.

Бога и мира, Бога и человека. Этот вопрос философия православия решала и до сих пор решает с позиций объективного идеализма.

Еще христианский неоплатоник V или начала VI в. пс.-Дионисий Ареопагит человеческий мир считал сотворенным, временным и несущественным, а горний – вечным, абсолютным, причем у него «невещественное чище вещественного». По словам прп. Иоанна Дамаскина, человек в телесной своей греховности пал по наущению дьявола, в результате «неразумная похоть стала в нем господствовать над разумным умом».

Под влиянием такого рода исходных принципов, отрывающих от человека его духовно-творческое начало и переносящих его на Бога, в православии четко определилась тенденция к раздвоению, противопоставлению различных достижений культуры. То, что связано с учением Христовым, считалось высоким, благородным, чистым. В противовес этому всё, созданное человеком, – злым, греховным, порочным; впервые четко выразил эту тенденцию еще во II в. христианский теолог и писатель Тертуллиан. «Мир, – писал он, – правда, творение Божие; но мирские дела – творение дьявола... Основание открытиям, изобретениям, искусствам положили злые духи...»¹.

В системе христианского образа жизни, разрабатывавшейся отцами Церкви, выразилось аскетическое отношение к культуре как к тому, что мешает приобщению к Богу, как к чему-то лишнему для христианина. Однако в поздней патристике такой аскетический взгляд на то, что мы теперь называем продуктами культуры, стал смягчаться: «Не материя как таковая, но влечение к низшему является причиною зла в душе; и сама по себе материя не препятствует душам устремляться к Богу»².

Такие заявления свидетельствовали о зарождении нового подхода к культуре, проявившегося по мере превращения христианства в государственную и мировую религию. Для этого подхода, ставшего позднее господствующим, было характерно стремление к преодолению представления о противоположности Божественных и человеческих дел. Поиск их единения велся на путях наделения всего сущего отпечатком творящей длани Господней. При этом приоритет в творческих деяниях оставался за Богом, самостоятельно творившим и влиявшим, по мнению богословов, на творцов культуры. Выходило, что люди, даже творя культуру, неумело копировали Первотворца. Ряд этих ортодоксальных воззрений сказался и на подходе богословов РПЦ к современным проблемам культуры и религии.

В выступлениях теоретиков современного православия вопрос о соотношении религии и культуры специально не рассматривается. Культурологические вопросы чаще всего ставятся ими во взаимосвязь с церковной историей, миротворческой и нравственной проблематикой. Однако это не означает, что деятели православия недооценивают столь важную для Церкви проблематику. Основы православной культурологии были развиты в главных чертах в трудах П.А. Флоренского, приняты современными православными богословами и стали для них своеобразной аксиомой. П.А. Флоренский особое внимание уделял разработке богословской идеи синтеза

¹ Цит. по: Дамаскин Иоанн. Точное изложение православной веры. М., 1844. С. 83.

² Тертуллиан. Творения. Т. 2. Ч. 1. К., 1912. С. 187–192.

светской культуры и церковности, религиозного мировоззрения и искусства. Решить задачу объединения этих разноречивых явлений богословы пытались с помощью своей трактовки антиномизма. Последний широко используют современные православные богословы для согласования в рамках единого учения глубоко противоречащих друг другу суждений, в частности положения об общности признаков светской культуры и религии. С помощью антиномизма даже светскую культуру они нередко провозглашают выражением или «подножием» веры в Бога.

В концентрированном виде взгляды П.А. Флоренского на культуру были изложены в его статье «Христианство и культура», написанной в 1923 г. и высоко ценимой богословскими кругами Московской Патриархии. Исходный пункт суждений, изложенных в статье, таков: культура, хотя и принадлежит миру земному, но имеет ценность прежде всего как человеческое творение сотворенной Богом души. В своем подходе к культуре П.А. Флоренский опирался на тезис о том, что «...вера в Бога не допускает веры в самодовлеющий мир и признает “мир” не сущностью, а лишь состоянием»³. За всеми явлениями культуры П.А. Флоренский прослеживал образ Христа, который «есть, прежде всего, действенное начало религии христианской, затем – христианская культура, наконец – освящение природы»⁴.

Все явления культуры приобретают вид самостоятельности «лишь тогда и лишь постольку, когда и поскольку культура вообще не устроится по образу Христову. Если в области культуры мы не со Христом, то мы неминуемо – против Христа, ибо в жизни нет и не может быть нейтралитета в отношении Бога». Такова онтология культурологических взглядов П.А. Флоренского. В них, по сути, утрачивается самостоятельный статус культуры как продукта усилий созидательной деятельности человека. Вопрос о соотношении религии и культуры решается, но за счет провозглашения последней неким несамостоятельным фантомом, сквозь который якобы просвечивает какая-то подлинная сущность.

Эти принципы культурологии П.А. Флоренского развиты современным богословием. Культура, культурная деятельность включаются теоретиками православия в концепцию христианского служения миру как служения Христу. При этом сотериологическая деятельность Церкви охватывает, по утверждениям богословов, весь мир (земной и внеземной), все добрые земные дела, в том числе культуру. «Церковь, – говорится в богословской статье, – ставя своей задачей спасение человечества, тем самым освящает культуру как форму общей жизни человечества...»⁵.

Признавая огромные творческие достижения человека как создателя удивительной культуры нашего времени, самую суть творчества богословы сводят к внечеловеческому источнику, лишают активности человека как такового, передают ее Богу. В одной из своих речей архимандрит Платон говорил: «В высшем и абсолютном значении творчество – это осуществление человеком Божественного замысла в мире»⁶.

³ Журнал Московской Патриархии. 1983. № 4. С. 54.

⁴ Там же.

⁵ Там же. 1987. № 1. С. 56.

⁶ Там же. 1986. № 9. С. 73.

Источник лучших порывов человека, его стремления к познанию, красоте, добру, созиданию переносится в сферу иллюзорного. Так, отступаясь от традиционных православных воззрений аскетического толка, согласно которым главное – сосредоточение интересов на Царствии Небесном, богослов В. Сорокин в своей проповеди говорил: «Истинная жизнь человека состоит не в ограничении знания и сил, не в условной святости и справедливости, не во временном блаженстве и довольстве, а в стремлении к знанию, блаженству, совершенству. Источник этого стремления есть сознание человеком своего Божественного происхождения»⁷.

Лучшие человеческие порывы богословы объясняют и оправдывают не только Божественным происхождением самого человека, но и включенностью самой ткани, основы культуры в определенный Божественным промыслом порядок вещей. Называя такие духовно-культурные принципы, как истина, благо, красота, справедливость, творчество, разум, архимандрит Платон в одной из своих речей утверждал: «Личный пример господина Иисуса Христа указывает... на безусловную необходимость осуществления каждым человеком этих принципов в жизни как условия включения духовного строя каждой личности и всего мирового строя жизни в единый Божественный порядок бытия»⁸. Так, отказавшись от противопоставления религии культуре, перестав считать культуру делом рук грешного человека, церковники включили ее в сферу промыслительной деятельности Бога и пошли на фактическое глубинное примирение с ней. Однако культура такого рода столь же глубоко обесценивается, лишается своего специфического содержания, а творческие порывы человека теряют свой истинный смысл.

Известно, что П.А. Флоренский не только название, но и суть культуры выводил из литургики, из церковного культа. Он писал: «Большинство культур, сообразно своей этимологии (*cultura* есть то, что имеет развиваться из *cultus*), было именно проращением зерна религии, горчичным деревом, разросшимся из семени веры»⁹.

При всем вопиющем несоответствии данного утверждения фактам культурного развития богословы всё же продолжают следовать этой для них жизненно необходимой парадигме. И в наши дни они все так же исходят из того, что «искусство, по существу, литургично, так же, как и литургическая мысль в высшей степени окрашена эстетически... Задачи, стоящие перед искусством, органически входят в сферу литургического делания». При этом речь идет не только о церковно-функциональном, культовом искусстве, но и обо всей эстетической системе ценностей, «цель которой – способствовать единению человека с Богом»¹⁰. С помощью такого рода силлогизмов церковная апологетика ставит все достижения отечественной культуры в глубинную зависимость от православной религии, считая их по содержанию и истоку не столько социальными, сколько православными. Культурные ценности объявляются производными от культа.

⁷ Там же. 1987. № 2. С. 62.

⁸ Там же. 1986. № 9. С. 76.

⁹ Там же. 1983. № 4. С. 53.

¹⁰ Там же. С. 68.

Аналогичные мысли П.А. Флоренского стали истоком для утверждений о культурообразующей роли православия. Например, такого рода приемом объясняет удивительный расцвет отечественной культуры XIX в. упоминавшийся архимандрит Платон: «Русская церковная культура во всем своем строгом величии и многообразии явилась тем фоном, на котором возник необычайно мощный творческий синтез русской культуры XIX в.»¹¹ И хотя здесь употреблена скромная характеристика церковной культуры как фона, замыслы апологетов на столь скромной характеристике не останавливаются, они стремятся хотя бы мысленно превратить православие в мощный фактор культурного прогресса.

Общее религиозно-идеалистическое понимание соотношения религии и культуры богословы конкретизируют применительно к различным видам последней. Это понимание сводится прежде всего к такому взаимодействию, которое ведет к построению особой христианской культуры. В перепечатанной современными церковниками статье П.А. Флоренского утверждается: «Научная и культурная деятельность иезуитов может заслуживать глубокого уважения по своему замыслу – дать христианству христианскую культуру... Современному человечеству нужна христианская культура, не бутафория, а серьезная, действительно по Христу и действительно культура». При этом создание христианской культуры автор мыслит из «чисто христианского материала», без попыток внести в нее «сырые куски антихристианской культуры и, не одухотворяя их изнутри, навести снаружи лаком благочестия или подкрасить под тон церковности»¹². Подобного рода мысли взяты на вооружение и современными православными богословами. «Христианская культура как интегральная система духовных ценностей, – указывается в одной из работ, – является одновременно и условием, и результатом приобщенности человека к Христу, без которого никто не может творить ничего»¹³. И если в условиях духовного господства религии в прошлом и сложилась в рамках культуры некая сфера, испытывавшая особенно сильное деформирующее влияние религиозно-иллюзорного сознания, – христианская культура, то приведенный тезис богослова означает обесценивание человеческого творчества как такового.

Эта несостоятельная типологизация культуры по религиозно-церковному признаку приводит и к другим деформациям в интерпретации ее феноменов. Так, преподаватель Московской Духовной академии о. Иоанн (Экономцев) отмечал, что если обратиться к значению свв. Кирилла и Мефодия для русской культуры, то более важным является не создание славянской системы письма, а совершенство перевода Священного Писания и богослужебной литературы. Таким образом, культуротворческая деятельность братьев-просветителей принижается в угоду узкоцерковным интересам, вуалируется роль светских элементов в функционировании духовной культуры. Характерно в этом отношении и другое высказывание того же И.Н. Экономцева: «Русское общество допетровской эпохи обязано главным образом Церкви тем, что оно получало знания, выходившие за рамки утилитарных по-

¹¹ Там же. 1987. № 3. С. 68.

¹² Там же. 1983. № 4. С. 54.

¹³ Там же. 1986. № 5. С. 54.

требностей. Более того, Церковь открывала перспективы углубления этих знаний и нравственного совершенствования»¹⁴. Так принижается духовная жизнь целого народа, замалчиваются народное творчество, успехи человека в познании мира, неповторимая народная культура.

В своих культурологических построениях православные богословы часто используют термин «христианская цивилизация», фиксирующий некоторые внешние характеристики культурной жизни, но ничего не дающий ни для сопоставительного анализа культур современных народов, ни для сравнительно-исторического анализа их культурного процесса.

С позиций подчеркивания приоритета христианской культуры П.А. Флоренский проводил линию фактического принижения светской культуры. Необоснованно считая культуру производной от религии, он писал: «Человек, не признаваясь даже самому себе в своем отпадении от Бога., старается фактически шаг за шагом отвоевывать у религии области своей автономии и, следовательно, вычеркивает соответственные стороны из религии как якобы несущественные и попавшие туда исторически случайно. Одна за другой выпадают из религии различные стороны человеческой деятельности, пока, наконец, дело не доходит до основных истин религиозной онтологии...»¹⁵.

«Выпавшие» из культуры, секуляризированные ее области и аттестуются проявлениями «антихристианской» культуры, т.е. осуждаются.

Однако личная включенность П.А. Флоренского в процессы культурной жизни не позволяла последовательно проводить эту линию и вынуждала так или иначе искать пути приближения светской культуры к культуре христианской. Завершаемый его последователями поиск их сближения привел современных апологетов православия к сложному, неоднозначному отношению к культуре, характеризующемуся принятием одних ее элементов и отказом от других.

Современный верующий и по своему культурному уровню, образованию, духовным потребностям существенно отличается от верующего первых послереволюционных лет, не говоря уже о старом времени. При этом прогресс не подлежит сомнению: в условиях советского общества у приверженцев православия, как и других конфессий, существенно возрос культурно-образовательный уровень. У многих из них, особенно у молодежи, возрос интерес к книге, кино, прессе.

Включенность верующего в жизнь общества, в общенародное творчество является основной причиной принятия им достижений и богатств современной культуры. Для объяснения изменившейся социально-культурной практики основной массы верующих богословы подыскивают соответствующие аргументы, всё чаще обращаясь к идущему еще от патристики положению о том, что необходимо примирить мир с Богом и на этой основе достигнуть единения религии и культуры.

Такого рода попытки имеют свою традицию, поскольку у православия есть длительный опыт использования многих видов культуры, приспособления их к своим

¹⁴ Там же. 1985. № 2. С. 67.

¹⁵ Там же. 1983. № 4. С. 53.

нуждам. Анализ этого опыта объясняет огромные приспособительные возможности православия по отношению к той культуре, в контексте которой оно функционирует. Так, еще на первых этапах существования православия его деятели для обоснования церковной хронологии использовали данные математики, задачами которой стали исчисление года сотворения мира, установление дат событий, связанных с жизнью Христа, и т.п. Позже на службу вселенскому православию были поставлены философия, мораль, искусство, а еще позже – даже археология. Православные богословы по-своему истолковывали естественно-научные представления из области ботаники и зоологии, географии и астрономии. Ценностью духовной культуры, которую не удавалось включить в религиозно-мировоззренческую систему или церковную практику, нередко объявлялась война, поэтому еще в эпоху раннего Средневековья церковники вели яростную борьбу против элементов культуры, противоречивших христианству. Так появились «победы», достигнутые византийской Православной Церковью в сражениях против античных школ, театров, библиотек, в гонениях на античную философию.

Исторически православие было причастно к угасанию многих прогрессивных светских явлений культуры. Позже, в эпоху, когда под влиянием общественных потребностей этот процесс был приостановлен, а затем светская культура распространилась и набрала силу, Православная Церковь перешла к ее активному использованию и освоению. В небывалой до сих пор форме этот процесс идет и в современных условиях. Как выражение этой тенденции появляются такие суждения: «Современный православный пастырь не может ограничить свои знания, свой умственный кругозор исключительно богословскими науками, ему необходима и общая культура». Причем такие требования предъявляются не только к священнослужителям, но и к рядовым верующим. Упомянутый архимандрит Платон утверждал, что «высшая созерцательная жизнь в Боге имеет условием правильное отношение... ко всей той культурной и исторической действительности, в которой каждый человек должен себя осознать и проявить, реализовав тем самым предвечный Божественный замысел о себе как о личности». В результате этой линии церковники стремятся к включению обширного круга светских явлений в систему религиозных представлений. По утверждению священника В. Федорова, «христианское осмысление роли культуры и обсуждение культуры как контекста для православного свидетельства должны быть включены в программу подготовки будущего священника»¹⁶. Исходя из практических апологетических нужд, церковники формируют новое отношение к светской культуре, понимание ее соотношения с религией. Культуру они одобряют и подчас восхваляют, но в качестве развертывания, воплощения Божественного плана. Принимается всё созданное человеком, однако ценность оно имеет как воплощение Божественного замысла, творческого акта Бога. Бог якобы наделяет человека своей созидательной энергией, которая и проступает в продуктах культуры. Именно с этих позиций и принимается РПЦ современная культура, которая не всегда прямо, но всё же выводится (в духе высказываний П.А. Флоренского) из религиозных основ. Это делается в форме поучения о решающей роли Церкви для судеб культуры, причем на самых

¹⁶ Там же. 1987. № 1. С. 56.

разных этапах ее существования. Высказываясь о Средних веках, богословы нередко подчеркивают, что христианство определило основу средневековой культуры нашей страны. Если иметь в виду мировоззренческую основу культуры, то это в целом правильно, но если говорить о реальных, объективных основаниях развития культуры, то идейный фактор объяснить ничего не может.

Богословы преувеличивают влияние религии и Церкви на развитие светской культуры и в более позднее время. «Высокие достижения русской художественной культуры XIX в., – писал один из них, – были в значительной степени обязаны духовному влиянию Церкви». П.А. Флоренский пытался соединить причинно-следственной связью несоединимые явления: «XIX век, озаменованный достижениями во всех областях русской культуры, явил в то же время величайшие образцы святости»¹⁷. Перечисляя имена ряда выдающихся представителей отечественной культуры, богослов связывал их талант и достижения исключительно с их религиозностью.

Мировоззренчески ложный подход к культурно-историческому процессу, пренебрежение могучими течениями светской культуры, далеко превосходившими по значению церковное влияние на нее, неправомерное выведение таланта верующего художника из его личной религиозности – только это и делает возможным появление подобных утверждений. К наиболее зримым крайностям приводит использование культурологических принципов П.А. Флоренского при их приложении к сфере искусства. Вот характерное в этом плане высказывание: «Красота как один из важнейших принципов, облагораживающих жизнь, также находит свое метафизическое основание во Христе»¹⁸.

Непонимание самой деятельности человека и эстетических факторов действительности как источников прекрасного, красоты приводит, наряду с другими неправильными посылами, к деформированному пониманию взаимодействия религии с искусством.

Известно, что вследствие противоречивого отношения к культуре в целом в православной богословской традиции существовали две тенденции в определении отношений между искусством и религией. Первая состояла в полном или частичном отрицании самого права искусства на существование, что обернулось многими отрицательными последствиями для искусства. Другая, возобладавшая в конечном счете, выливалась в признание искусства как вспомогательного для Церкви средства, обслуживающего ее либо по крайней мере воплощающего христианские нравственные идеалы. Исходя из такого понимания, богословы нацеливали художественно-образные средства церковного искусства на формирование у верующих эмоционально-чувственного отношения к религиозным идеям.

Позитивное решение проблемы соотношения религии и культуры в рамках самой религии не может быть найдено. Удачным этот поиск может быть лишь на путях научного исследования, из предпосылок которого исключены мировоззренчески предвзятые мнения и априорно заданные суждения.

¹⁷ Там же. № 3. С. 68.

¹⁸ Там же. 1986. № 9. С. 72.

В научной литературе существуют различные представления о соотношении религии и культуры. Часть авторов видят в религии антипод культуры, некое некультурное явление. Более обоснованной представляется точка зрения на религию как исторически преходящий элемент культуры, место которого в духовной жизни общества всегда находилось в зависимости от способа производства, определялось развитостью общественной практики, творческой деятельности человека, общественно значимых духовных ценностей.

В советских условиях влияние религии на другие элементы духовной культуры неуклонно ослабевало. Это объясняется тем, что в зависимости от социальных изменений, развития науки и распространения секуляризации изменяется место религии в духовной жизни человечества: ее роль как духовного фактора заметно слабеет. Это заставляет защитников православия искать новые формы влияния на духовную культуру.

История развития культуры показывает, что, вопреки мнению богословов, нет духовной культуры как некоего внесоциального, внеисторического явления. Есть духовная культура общества или класса на определенном этапе их развития, существующая в каждый данный момент в исторически определенных формах. Духовная культура состоит из разных элементов: постоянных и преходящих, новых и старых, истинных и ложных, прогрессивных и реакционных. Роль религии как превратного мировоззрения в культурном прогрессе в целом отрицательная. Однако понимание ее истинного влияния на различные явления духовной жизни общества осложняется тем, что в религии нередко ассимилируются элементы других форм общественного сознания. В силу этого обстоятельство православие, как и другие конфессии, всегда стремилось в целях освоения, сакрализации специфически вбирать в себя несвойственные ему нерелигиозные ценности и образования. Философские идеи, нормы общечеловеческой морали, достижения искусства, хотя и подвергались при этом религиозному переосмыслению, всё же не сливались с религией полностью, сохраняя своеобразие своего отношения к миру. Собственно, они и были истинными достижениями духовной культуры на протяжении всего существования религии, в том числе в периоды ее безраздельного господства.

Религиозное миропонимание никогда не было позитивной ценностью духовной культуры человечества. Однако на этом основании его нельзя вычеркивать из духовной культуры общества на определенных этапах его развития. Лишь рассматривая религию как элемент в системе определенных типов духовной культуры, можно раскрыть ее действительную роль в духовном развитии человечества.

Истолкование сущности и факторов развития культуры

Культурологическая позиция православия не является неизменной и постоянной. Она подвержена влиянию многообразных социальных, мировоззренческих и вероучительных факторов и существенно трансформируется под их воздействием. Эволюция этой концепции происходит по мере социально-экономического и культурного развития общества.

Традиционный для православия взгляд на культуру в модификации, характерной для раннефеодального общества, был занесен на Русь с христианством. Имея по сути характер доктрины, он господствовал вплоть до конца XVII в., когда начали происходить важные сдвиги в развитии производительных сил, знаменовавшие поворот к новому общественному строю. Укреплялись элементы нового типа хозяйствования, противостоявшие натуральному хозяйству и феодальной организации труда. Ограничивалось экономическое могущество Церкви (земельные владения), потерпели неудачу ее притязания на руководящую роль в государстве. Крепла светская культура, центр духовной жизни перемещался из монастыря в город, городской посад, главными действующими лицами на поприще культуры становились представители посадского населения и дворянства. Возрастала тяга к естественно-научному познанию мира, развивались области научного знания, свободные от диктата Церкви, опирающиеся на интеллект и опыт. В это время художественная литература отпочковывалась от житийной, агиографической, становилась всё более светской. В светском русле начинала развиваться философская мысль. Духовная культура в лице ее передовых представителей пришла к открытию ценности человеческой личности. Во всех сферах духовной жизни набирали силу светские течения, теоретически и практически оспаривавшие былую монополию православия в области культуры. Рушилась еще недавно универсальная система средневекового миропонимания.

С углублением процесса секуляризации культуры к середине XIX в. российское православие вплотную столкнулось с дилеммой, вставшей ранее перед другими ветвями христианства. В православии образовались два течения в отношении к культуре: первое, продолжавшее аскетическую линию ранней патристики, ориентировало православие на отказ от культуры, сосредоточение его только на чисто религиозно-церковных вопросах, второе стремилось к приспособлению культуры к религии.

Представителями аскетической линии были митрополит Макарий (Булгаков) и богослов М.М. Тареев. Поборники этой линии стремились сохранить православие неизменным, законсервировать его, изолировать от влияния светской культуры, которую они рассматривали как дело пагубное, результат грехопадения человека. В лучшем случае культура понималась как средство разумной организации материальной жизни человека. Духовная же сфера отнималась у культуры, становилась прерогативой Церкви. Высшее, духовное в человеке связывалось исключительно с православием.

Среди сторонников второго направления наиболее известны богослов А.М. Бухарев, ратовавший за сближение православия с культурой, позже – светские защитники религии В.С. Соловьёв (один из создателей учения о православной культуре), Н.А. Бердяев (одоначалник неохристианской концепции творчества), а также А.В. Карташёв и Л.П. Карсавин. Сторонники этого течения пытались вписать православие в принципиально новую культурную ситуацию, преодолеть всё более заметную самоизоляцию Церкви от светской жизни общества. Достижение этой цели требовало снятия остракизма в отношении к светской культуре, изменения традиционного взгляда на культурно-исторический процесс в целом. Планы церковных модернистов простирались еще дальше: использовать науку и даже светское искусство для распространения

религиозных идей в секуляризованных слоях общества того времени (конец XIX – начало XX в.). В рамках этого течения началась разработка «богословия культуры».

В новых условиях, с которыми столкнулось православие после победы социализма в СССР, его теоретики полностью отказались от консервативно-аскетического взгляда на культуру. Свое отношение к ней они во многом основывали на постулатах богословия культуры и, опираясь на них, стремились сформулировать приемлемое для верующих отношение к современной культуре.

80-е гг. XX в. принесли множество свидетельств того, как в православии формируется специфическая концепция культуры. В ходе общей эволюции РПЦ к середине этих годов практически сформировалась в основных чертах относительно целостная православно-богословская концепция культуры. Однако интерпретация культуры в ней оставалась по-прежнему ненаучной. Выступая формально по своим основным характеристикам преемницей модернистского направления, условно называемого богословием культуры, она имела значительно более широкий круг идейно-догматических источников.

Православный вариант христианского учения о культуре сложился в Византии на основе принципов религиозно-философского иррационализма. Позднее он претерпел значительные изменения, созвучные временам, и опирался на более широкую идейно-догматическую основу. Фундаментом формировавшейся в конце XX в. православно-богословской концепции культуры стали идеи патристики, славянофильства, антиномизма и церковного модернизма начала того же века. Апеллируя к святоотеческой традиции, церковные культурологи не отказывались от использования светских по содержанию идей, в частности рассуждений славянофилов и представителей внецерковной российской религиозно-идеалистической мысли. К источникам православной культурологии следует отнести также антиномизм П.А. Флоренского и отдельные модернистские идеи, почерпнутые в зарубежной теологии в ходе экуменических контактов (например, учение о сустейнабельности).

Степень реального влияния указанных идей различна, однако все они используются для прокламирования культурной значимости православия. Например, в основе требований современных апологетов православия считать религию фундаментом духовных ценностей лежит хорошо известный тезис славянофилов: «православная религия – основа общественной жизни и духовной культуры славянских народов (А.С. Хомяков и И.В. Киреевский). Развитие П.А. Флоренским идеи о культурообразующем начале религии, выведении основ культуры из культа были восприняты современным богословием и стали его доктриной. П.А. Флоренский считал в высшей степени важным для Церкви «произвести синтез церковности и светской культуры»¹⁹. Отметим, что под культурой богослов понимал лишь то, что создано под влиянием религии. Те же духовные явления, которые не были связаны с религией (понимаемой им как искусство богоделания), он именовал «гниением», «распадом

¹⁹ Там же. 1981. № 10. С. 65.

человеческой культуры». Религия с ее культом выступала у П.А. Флоренского культурообразующим началом²⁰.

«Православно-богословская концепция культуры, – отмечал М.П. Новилов, – представляет собой не более чем традиционно христианскую оценку сущности всех без исключения духовных ценностей, сформулированную еще в XIV в. исихастами в учении о божественной сущности и божественной энергии»²¹.

Идеи исихастов повлияли на формирование позиции православия в отношении культуры и непосредственно через сочинения свт. Григория Паламы и деятельность прп. Нила Сорского. Философско-религиозные положения исихазма о том, что Бог за пределами, но Божественные энергии пронизывают весь мир, что обращение к внутреннему миру человека – не уход от мира (ибо сам человек также часть мира), оказали заметное влияние на древнерусскую, в частности келейно-молчаливскую, литературу. Укреплению связей с традициями исихазма служат и получившие в последнее время распространение апелляции к Добротолюбию.

Формирующаяся ныне культурологическая концепция православия имеет ряд особенностей. Прежде всего это преобладающее положительное отношение к культуре в целом, переход к позитивной оценке культуры. Отметим, однако, что изменение богословского отношения к культуре в положительную сторону имеет явно апологетический смысл: оно предпринято ради возможности поддержать религию на новом поприще. Точно так же цель самой православной культурологической концепции не познавательная; она, строго говоря, внекультурная, поскольку является практически-ориентационной для верующих и апологетической для всей Церкви.

Среди особенностей современной позиции Церкви в отношении культуры следует назвать также некоторую десакрализацию традиционных представлений о решающей роли религии и Церкви в духовной культуре общества, которые насыщаются светскими элементами, выдаваемыми за религиозные. К православию в полной мере могут быть отнесены оценки Я.В. Минкявичюса, сделанные им в адрес другой Церкви – Католической: «Приспосабливаясь к секуляризованной культуре, Церковь старается подтянуться до ее современного уровня. В определении понятия культуры Церковь всё больше учитывает исторические и социальные аспекты, тем самым несколько смягчая ее былую теологическую мистификацию. Одновременно подчеркивается универсальная и гуманистическая природа культуры, в контекст которой претендует быть включенной сама Церковь»²². Наряду с расширяющимся использованием светских элементов культуры, рассматриваемая концепция направлена на принижение светских тенденций в развитии культуры, на полное замалчивание ее атеистических компонентов.

Определяющими чертами взгляда православия на культуру являются: ориентация на принцип провиденциализма, усматривающего во всех явлениях действие

²⁰ Богословские труды. 1977. Вып. 17. С. 106–120.

²¹ Новилов М.П. Сутність «єдиної філософії культу» // Ідеологія руського православ'я. К., 1986. С. 64.

²² Минкявичюс Я.В. Научно-техническая революция и кризис религии // Религия в век научно-технической революции. М., 1986. С. 39.

промысла Божьего; утверждение о том, что культура – это низший вид духовной деятельности по сравнению с деятельностью религиозной; эсхатологическая временная направленность, придаваемая развитию культуры.

Исключительно важная особенность современной культурологической концепции православия связана с обращением ее авторов к проблеме человека, усилением внимания к нему как к субъекту культурной деятельности. Конечно, человек рассматривается при этом как образ Божий.

По-прежнему в ходу утверждения о том, что лишь вера придает наивысшее содержание человеческой жизни, только православие ставит перед человеком благородные, высокие идеалы, спасает от узкого эгоизма, утилитаризма, прагматизма. Духовный мир человека богословы сводят к восприятию Божественной жизни, соединению с Божественным духом на земле, достижению вечного блаженства после смерти, т.е. крайне его обедняют, ограничивают вопросами религии.

Вместе с тем богословы всё чаще обращаются к проблеме человека как творца культурных ценностей. При этом, как правило, прослеживаются отказ от традиционного истолкования творчества как целиком зависящего от Бога и выдвигание на первый план принципа социально-культурной активности человека. Этому служат концепции человека как соратника Божия, устойчивости бытия человека и др. Однако и эти модернизированные взгляды проявляют свою несостоятельность и в конечном счете – тщательно замаскированную антигуманность, поскольку по-прежнему подчеркивается зависимость личности от сверхъестественного.

Разнообразие и пестрота исходных установок, сложность и противоречивость стоящих перед церковниками апологетических задач привели к тому, что современная богословская культурологическая концепция имеет непознаваемое, закрытое, мистическое онтологическое ядро и одновременно открытую для свободного толкования деятельностно-ориентационную сферу.

Сущностью культуры богословы считают религию, веру во Всевышнего. Конечным ее содержанием и ядром провозглашается Бог. По словам священника В. Фёдорова, «...вся культура, с ее техникой, с ее науками и искусствами, есть воплощенный дух, воплощенная мудрость человека, существующая по “образу и подобию” Божественной Премудрости»²³.

Именно богодуховенность теоретики православия провозглашают отличительным признаком подлинной культуры: «Всё прекрасное и высокое, несомненно, говорит о Боге, потому что от него исходит». Принося достижения человека, считая Бога источником эстетического и возвышенного, православная апологетика выхолащивает этим самую суть культуры. К потере этой сути как плода человеческой преобразующе-созидательной деятельности ведут утверждения, что якобы культура значима для человека, если она исходит от Бога. Происходит этот уничижительный для человека творящего подход из догмы о якобы определяющей роли религии в жизни общества. Христианская доктрина роли религии в истории обще-

²³ Журнал Московской Патриархии. 1981. № 4. С. 38–39.

ства включает идею Божественного управления миром, конца человечества, потустороннего царства Божия.

Мистичность православного учения о культуре позволяет не только связать воедино различные плохо сочетаемые компоненты неким антирациональным способом, но и придать всей концепции сакральный облик. Например, в чисто мистическом плане православные богословы трактуют историю отечественной культуры, изображаемую ими как поле деятельности непостижимой разумом промыслительной воли Божией.

Анализ культурологической концепции РПЦ дает возможность сделать вывод о том, что сущностными чертами рассматриваемой концепции являются метафизичность, субъективизм методов интерпретации, непонимание социальной детерминированности культуры, иррационализм и мистицизм ее мировоззренческой основы, деформация явлений общественного развития. Неизбежный вывод из православной концепции культуры состоит в принижении всего созданного человеком, умалении его творческих возможностей, подчинении человека как истинного творца культуры Богу-творцу. В иерархии пропагандируемых православием духовных ценностей реальные устремления личности стоят где-то очень низко, ибо конечной целью усилий человека церковники мыслят стремление к спасению и вечной жизни.

Культурный прогресс богословы подают как бесконечное увеличение данных человеку Богом духовных и телесных сил для достижения цели, предусмотренной Всевышним, – царства Божия. Однако царство это, согласно христианской догматике, уже существовало. Следовательно, идея культурного прогресса – это не восходящее развитие людей от низшего к высшему, а стремление вернуться к первоначальному состоянию, утраченному вследствие грехопадения Адама и Евы. Но если так, то усилия человека должны быть направлены не на познание объективных закономерностей действительности, не на ее преобразование, а на познание Божественной воли, поиски ее иллюзорного действия в истории и, соответственно, навязанной этой волей ее сущности²⁴. Ясно, что ничего общего с подлинным прогрессом эти идеи не имеют.

Православная апологетика едва ли не основным критерием культурного прогресса считала и считает религиозно-нравственное совершенствование. Подменяя подлинные цели исторического процесса христианской эсхатологией, богословы и культурному прогрессу навязывают безрадостную перспективу. Они проповедуют мысль о том, что в итоге якобы невозможен прогресс культуры без религии, без вмешательства Божественных сил. Культурный прогресс богословы рассматривают как обусловленное свыше движение общества по пути накопления духовно-религиозных ценностей, и даже в этом движении, не имеющем ничего общего с собственно культурным прогрессом, человек лишен богословами самостоятельности.

Однако в действительности культурный прогресс не определяется достижением иллюзорных Божественных целей. Поступательное движение культуры связано с всё более полным овладением человеком окружающим миром, свободным рас-

²⁴ Православний вісник. 1972. № 3. С. 15.

крытием человеческих способностей, всесторонним развитием личности. Если это происходит, то культура человечества обогащается новыми, более совершенными и качественно более высокими достижениями. Неотрывно от этого процесса постоянное освобождение от пережитков, негативных явлений. В сжатом виде культурный прогресс – это поступательное развитие человеческой культуры, направленное на качественное изменение и совершенствование ее содержания, ускорение темпов развития разных сфер культуры и духовное, интеллектуальное совершенствование личности. Ничего общего с православным пониманием это не имеет, поскольку для православия культурный прогресс – это приближение человечества к Богу, взятое в эсхатологической перспективе.

Вопрос о движущих силах развития культуры издавна волновал людей. Привлекает он внимание и наших современников. Учитывая это, православная апологетика стремится дать ответ и на этот вопрос. Источником развития культуры она провозглашает волю Бога, деятельность сверхъестественных сил. Прогресс культуры осуществляется якобы в соответствии с волей Всевышнего как выражение Божественного провидения.

Основным фактором прогресса культуры провозглашается, конечно, православие. Ему приписываются исторические заслуги в развитии культуры. В нем учат видеть движущую силу интеллектуальной и художественной жизни, источник письменности и образования, науки и искусства. «В Церкви, – утверждал православный богослов, – родилась российская национальная культура»²⁵.

Научная оценка прогресса культуры исходит из того, что он определяется в итоге развитием общественного производства, является отражением закономерной смены общественно-экономических формаций – процесса, который подготавливается не только социально-экономическими, но и идейными факторами. Однако идеалистический и метафизический подходы богословов к объяснению общественных явлений не дают им возможности увидеть подлинную общественно-историческую обусловленность движения культуры, поэтому природу и функции культуры они изображают в превратном виде. Игнорируется материальная основа развития культуры. Главное, что составляет подлинную идейную основу духовной культуры (научные и философские знания, высокогуманные нормы светской морали), выдается за второстепенное, производное от религии. В связи с этим механизм формирования и передачи культурных ценностей от поколения к поколению толкуется ошибочно. Культурный прогресс в богословских представлениях – это не прогресс науки, техники, морали, искусства, очеловечивания природы, а распространение религии и религиозной морали, а потому и основным носителем культурного прогресса провозглашается религия.

Однако религия как превратное мировоззрение никогда не играла и не могла играть прогрессивно-стимулирующую роль в поступательном движении культуры. Богословское выделение ее в качестве определяющего фактора прогресса культуры страдает методологической несостоятельностью, поскольку фиксирует лишь внеш-

²⁵ Журнал Московской Патриархии. 1983. № 9. С. 79.

ние, поверхностные проявления культурного развития, не затрагивая его подлинных, глубинных механизмов. Богословы утверждают, например, что православие стало цивилизаторским для Древней Руси фактором, и именно поэтому к нему потянулись люди. Однако само введение христианства на Руси было вызвано теми же причинами, что и быстрый рост культуры того времени, – развитием исторически более прогрессивных общественных отношений, переходом от изжившего себя родового строя к феодальной государственности.

Путь к пониманию сущности духовной культуры открывается с подходом к ней как к деятельности, а не духовности, имеющей внешний источник в виде сверхъестественного. Именно деятельность общественного человека выступает культурообразующим фактором в отношении сферы духовной жизни вообще.

Понятие духовной культуры всегда выражало широкое, многогранное и сложное по структуре явление. Оно включает продукты духовного производства, т.е. продукты общественного сознания, а также язык, ритуалы и т.п. Под духовной культурой следует понимать совокупность всего достигнутого обществом в сфере политического и правового сознания, нравственной и художественно-эстетической жизни, науки, философии, общения. Как отмечалось, исторически преходящим элементом культуры является религия. Слагаемые духовной культуры показывают не приобщенность человека к «миру горнему», а характер, уровень и глубину отображения и освоения людьми окружающей действительности. Развитость (или неразвитость) элементов духовной культуры указывает на ступень достигнутого людьми уровня овладения действительностью.

Для понимания социальной обусловленности и значимости культурных явлений необходимо прежде всего определить их место в системе общественных отношений. Это относится, конечно, и к религии в целом, и к православной ее разновидности в частности. В течение ряда веков православие оказывало широкое и многостороннее воздействие на культуру. Религия и в православном ее варианте поддерживала в культуре элементы антинаучной идеологии, была в системе культуры ценностью отрицательного характера. Прогресс же отечественной культуры был и остается связанным с прогрессом в познании и практике. По мере того как исчезают социально-экономические и политические предпосылки производства и воспроизводства религиозности, религия всё больше утрачивает роль существенного элемента духовной культуры, резко сужается область религиозного влияния в сфере культуры. То же происходит с православным объяснением самой культуры, ее источников развития, ее истории.

© Кирюшко Н.И., 2010

ПРАВОСЛАВНАЯ МОРАЛЬ В ЕЕ НАУЧНОМ ОСМЫСЛЕНИИ*

Вопросы морали всегда занимали важное место в православии. Однако этическая направленность православного вероучения особенно отчетливо проявилась в начале 80-х гг. XX в.: более 70% статей, опубликованных в 1980–1984 гг. в «Журнале Московской Патриархии», были посвящены религиозно-нравственным поучениям, а 80% проповедей священников в той или иной мере касались нравственной проблематики.

Повышенный интерес современной Православной Церкви к нравственным проблемам неслучаен. Он объясняется прежде всего тем, что старые представления о Боге, сотворении мира и человека и другие вероучительные каноны не пользуются уже былой популярностью. Успехи естествознания и общественных наук вытесняют идею Бога из сознания человека, опровергают религиозные представления о мире и богословскую апологетику религии, порождая сомнения и скептицизм среди рядовых верующих в отношении истинности религиозного миропонимания.

Выдвижение на первый план морального учения в православии повсеместно сопровождается падением авторитета догматики. Церковь вынуждена во многом отступать от своих позиций, чтобы сохранить влияние на массы. Как известно, для нее всегда были дороги не столько догматы сами по себе, сколько власть над людьми. Деятели Церкви уже давно поняли, что если они будут отстаивать все пункты своего учения, то окажутся не в состоянии защитить главное. Основной упор на моральное учение в религиозной пропаганде объясняется еще и тем, что вопросы морали близки, понятны и доступны массовому сознанию. Нравственная сфера представляется идеологам православия особенно удобной и эффективной для религиозной пропаганды. Более того, религиозные моральные поучения легче модернизировать, поскольку они лишены конкретности и допускают самые различные толкования. Пользуясь этим, церковники придают религиозным моральным поучениям такое звучание, которое в данный момент воспринимается лучше всего.

Всё же усматривать причины пристального внимания богословов и церковников к морали только в этом было бы не совсем верно. Такой подход порождает

* Публикуется в новой редакции по: Саух П.Ю. Православная мораль: методологические принципы ее критики // Вопросы атеизма. Вып. 22. К., 1986. С. 85–92.

мнение, что раньше православные идеологи придавали проблемам морали меньшее значение, а усиление их внимания к моральной проблематике является всего лишь тактическим шагом. В результате возможны односторонние выводы и в оценке модернизации православия. Между тем мораль – это та область, в которой позиции Церкви всегда были наиболее сильными. В советских условиях возникали лишь новые факторы, которые стимулировали повышенное внимание к проблемам морали. Более того, как никогда ярко проявился кризис религии в сфере интерпретации морали, которая выступает в представлениях религиозных идеологов не только как пружина нравственного прогресса, но и как основа общественного прогресса в целом. Отрицание религии связывается в религиозном сознании с гибелью истинной – религиозной – морали. Ставится под сомнение возможность общественного прогресса вообще. Эти представления стимулируют проповедь религиозной морали как единственно истинной, как основы общественного прогресса общества.

Однако задача богословов и церковников весьма усложнялась тем, что в советских условиях принципы коммунистической морали всё более проникали в жизнь. Опосредованное отражение в религии находила и тенденция к расширению сферы действия моральных факторов в жизни советского общества, сокращению административного регулирования взаимоотношений между людьми. На фоне привлекательности принципов коммунистической морали богословы еще активнее стремились доказать социальную значимость морали религиозной. При этом интенсивно шел поиск таких методов защиты религиозной морали, с помощью которых можно было бы обесценить принципы коммунистической морали. Для доказательства значимости религиозной морали православные богословы пытались придать религиозную окраску общечеловеческим моральным нормам, лежащим в основе коммунистической морали.

Как известно, мораль тесно связана с внутренним миром человека, его переживаниями. Учитывая, что психологический характер морали облегчает идеологам православия воздействие на социально-нравственные чувства человека, богословы и церковники предлагают человеку, оказавшемуся в конфликтной, или пограничной, ситуации, религиозный способ ее разрешения. При этом путь создания тревожной духовной атмосферы считается наиболее эффективным для поддержания и закрепления религиозности. Действительно, человек, нашедший в своей жизни удовлетворение и радость, не нуждается в религиозном утешении. «Бытие религии есть бытие несовершенства»¹. Неслучайно в церковной проповеди так много говорится о страданиях, несчастье, преподносятся многочисленные «примеры из жизни» о различных невзгодах. Поиск проявлений несовершенства в жизни людей, различных конфликтных ситуаций – необходимый компонент религиозной проповеди и одна из важнейших предпосылок «доказательства» «гуманизма» и «оптимизма» религиозного мироощущения.

Наряду с этим моральное богословие всё более выходит за рамки индивидуального, сугубо личностного. Объектом его пристального внимания становят-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 388.

ся социально-политические вопросы. Столь необычный поворот связан с духом времени, возрастанием роли моральной ответственности за судьбы человечества. В условиях обострения идеологической борьбы между капитализмом и социализмом Русская Православная Церковь не может остаться нейтральной в оценке тех или иных социально-политических проблем. Круг тем, затрагиваемых в богословских трудах и проповедях ее священнослужителей, очень широк: не только глобальные проблемы защиты мира, охраны окружающей среды, научно-технического прогресса, но и проблемы семейно-бытовые, морально-этических отношений в повседневной жизни, борьбы с алкоголизмом и т.д. Акцентируя на них внимание, Церковь представляет любовь, радость, мир, честь, благодать, милосердие, кротость, воздержание от разного рода пороков как плоды веры в Бога, а всё, что не укладывается в эти понятия, объявляет следствием отступления от веры Христовой.

Социально-политическая окраска идеологии современного православия укрепляет позиции церковников в толковании нравственной проблематики. Во-первых, она дает православию возможность выйти за рамки культовой деятельности и включиться в различные, весьма авторитетные общественно-политические движения; во-вторых, позволяет представлять религиозную мораль как общественно значимую в глазах не только верующих, но и неверующих людей. Богословы и церковники показывают вечный и непреходящий характер религиозных моральных ценностей, утверждая, что без них человечество регрессирует. Войны и распад семей, загрязнение окружающей среды и распространение алкоголизма объявляются нередко следствием отхода людей от Церкви Христовой, забвением ее вероучения². Нельзя, однако, утверждать, что деятели религии не признают за атеизмом его нравственного потенциала. Богословы Русской Православной Церкви, например, считают, что «высшая нравственность и аскетизм возможны и вне христианства»³, а потому, подчеркивают они, необходимо с уважением относиться «к тем духовным ценностям и нравственным установкам, какими руководствуются нехристиане в поисках добра и праведности»⁴. При этом деятели Церкви утверждают приоритет религиозной морали над светской на том основании, что религиозная мораль дана в Священном Завете и потому является абсолютно совершенной и будто бы обладающей большей эффективностью воспитательного воздействия.

Всё это делает задачу критики религиозной морали особенно актуальной, настоятельно диктует необходимость уделять больше внимания нравственной проблематике в литературе, а также в пропагандистской деятельности, повышать уровень критики религиозно-моральных представлений.

Эффективность критики религиозной морали может быть достигнута лишь при условии четкого уяснения того, что необходимо подчеркивать как ложное и что разъяснять как истинное, каким образом показывать несостоятельность

² Журнал Московской Патриархии. 1981. № 3. С. 37.

³ Там же. 1980. № 1. С. 60.

⁴ Там же. № 11. С. 47.

религиозно-нравственных «истин», с каких методологических позиций подходить к объяснению заблуждений тех, кто считает религиозную мораль опорой нравственности. Необходима определенная методологическая модель критического анализа религиозно-моральных взглядов и настроений, на которую следует опираться в воспитательной работе.

Раскрывая сущность религиозной морали и осуществляя ее критику, важно исходить из марксистско-ленинского учения о формах общественного сознания, согласно которому религия и мораль – различные явления общественно-исторической и духовной жизни. Как формы общественного сознания, они различаются по происхождению, содержанию и функциям.

Это позволяет сделать вывод, что между религией и моралью не существует обязательной вечной связи. Безусловно, религия, как и другие формы общественного сознания, оказывала весьма глубокое воздействие на мораль. Однако никогда, даже в пору своего безусловного господства в сфере идеологии, она не представляла собой действительную, первичную основу появления моральных норм. Таковую основу представляли экономические условия. Религия же могла лишь придавать некоторую направленность нравственным нормам и их пониманию, освящать определенные нормы именем Бога. Нет никакой необходимости верить во что-то сверхъестественное и поклоняться ему, чтобы быть нравственно чистым, добрым, гуманным человеком. Развитие духовной культуры в советском обществе наглядно свидетельствовало, что религия закономерно отмирает там, где мир несправедливости и угнетения заменен истинно гуманным миром, где над человеком не господствуют чуждые ему силы, где потенциально безграничное богатство человеческой сущности приобретает все возможности для своего полного раскрытия и всестороннего развития. Освобождаясь от религии, общество идет не к кризису морали, а к ее расцвету.

Однако при всей принципиальной важности такого противопоставления религии и морали и тех выводов, которые при этом делаются, этим нельзя ограничиться. Связь морали и религии, даже определенное их переплетение – факт исторический, поэтому категоричность и односторонность в оценке взаимоотношения религии и морали нежелательны, они притупляют критику религиозной морали. Философский анализ морали и религии показывает, что образованию их связи способствовали не только социальные и гносеологические предпосылки, но и некоторые существенные особенности этих двух форм общественного сознания. При всем их различии они всё же по-своему отражают общественное бытие и удовлетворяют различные потребности того или иного общества. Именно в этом состоит общая основа взаимосвязи и взаимовлияния религии и морали.

Для научно обоснованной критики религиозной морали крайне важно знание ее мировоззренческой основы. Методологической основой религиозной морали является идеалистическое по своей сути учение о том, что окружающий мир создан Богом для подготовки человека к переходу в потусторонний мир, где будет вечная жизнь. «Христианство, – подчеркивал митрополит Алексий, – как и другие

религии, утверждает первичность духовного начала, – не только в плане бытия, но и во всех направлениях жизни»⁵.

Общечеловеческая значимость религиозной морали, о революционизирующей силе которой любят говорить богословы, сводится на деле к иллюзорному социальному протесту. В условиях социализма эта «значимость» выражается в том, что она тормозит развитие коммунистических общественных отношений. Через все догматы христианства проходит идея воспитания в людях кротости, покорности и смирения. Религия мистифицирует социально-нравственные чувства человека. Эта мистификация заключается в подмене их источника: им объявляется не человек, а Бог. В религии искажается направленность этих чувств, поскольку главным эмоциональным фактором, определяющим все отношения между людьми, провозглашается отношение не к людям, а к Богу. Причины тех или иных переживаний, их мотивы изображаются богословами как результат непосредственного проявления Божественной воли в сознании человека. Наконец, религия искажает объективную ценность тех или иных чувств человека, поскольку провозглашает, например, страдание, смирение и даже страх перед Богом нравственно ценными человеческими переживаниями.

В религиозной морали следует выделить две тесно связанные, но не тождественные друг другу части. Одну из них составляют принципы, наставления и поучения, по своему происхождению и исходному содержанию не связанные с религией, а присвоенные ею. Они обнаруживают свой подлинный смысл, лишь освободившись от религиозных наслоений (примером может быть нравственный принцип «кто не работает, тот не ест»). Вторую часть представляют идеалы, нормы и оценки, неотделимые от главных религиозных идей и вне религии смысла не имеющие (например, христианская заповедь «не сотвори кумира своего»).

В критике религиозной морали необходимо исходить из ее классового характера. Религиозная мораль и в своем богословском выражении, и в сознании и поведении рядовых верующих, будучи в одних случаях более, а в других – менее осознанной ее носителями, поддерживает основы эксплуататорского строя. Господствующие классы усиленно внедряли и внедряют религиозную мораль в массы трудящихся, потому что это способствует их интересам. Религиозно-нравственные призывы к покорности и смирению весьма импонируют эксплуататорам, тем более что подлинные творцы этих богатств сами признают справедливость таких призывов. В связи с этим К. Маркс отмечал, что религия всегда превозносила такие моральные качества, как «трусость, презрение к самому себе, самоунижение, смирение, покорность, словом – все качества черни»⁶.

Недооценка в некоторых случаях сложности социально-психологической природы морали не позволяет убедительно показать, каким содержанием наполняются религиозно-моральные идеи, чем они обусловлены, как эти идеи преломляются в сознании верующих, каково воздействие религии на самого человека. В связи

⁵ Там же. № 1. С. 60.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 204.

с этим не всегда делается четкий вывод о том, что главной причиной нарушения и ослабления социальных связей личности с обществом является ущербный жизненный опыт, жизненная практика человека. Религия освящает этот процесс. Религиозное воздействие на человека состоит прежде всего в стимулировании и закреплении его отчуждения от мира действительности.

В критике нравственных ценностей религии недостаточно ограничиваться лишь констатацией внутреннего алогизма религиозных концепций и библейских моральных поучений, раскрытием антигуманного, антиобщественного и антинаучного смысла религиозной морали. Важно прежде всего показать, почему человек принимает те или иные моральные нормы религии, хотя они абстрактны, противоречивы, антигуманны, антиобщественны и антинаучны, почему те или иные моральные требования оказываются созвучными представлениям верующих.

В условиях всеобщей модернизации религиозной идеологии учет главных тенденций обновления и пересмотра различных богословских доктрин, равно как и конкретных способов интерпретации основных религиозных представлений, имеет исключительное значение и для критики религиозной морали. Для повышения эффективности критики религиозной морали одного только знания традиционных религиозно-нравственных принципов недостаточно. Возникает необходимость всестороннего изучения наиболее устойчивых приемов и способов модернизации этих принципов применительно к каждому отдельному религиозному объединению, к каждой типологической группе верующих.

Научно-атеистическая литература нередко содержит главным образом анализ и критику религиозной этики, доктрин старых и новых богословов, при этом обходит стороной анализ и критику религиозной морали, обнаруживающей себя в повседневной жизни верующих. Изучение обыденного морального сознания верующих показывает, что атеисты порой отталкиваются (и не только в своих теоретических работах, но и в устной воспитательной пропаганде) не от реальной жизни, а от богословских сочинений, в которых влияние религии на нравственный мир преувеличено. Основная масса верующих ныне не считает принципы религиозного нравоучения главными, руководящими правилами своего поведения, строит свое настоящее и будущее вне жесткой связи с целью достижения небесного блаженства. Под влиянием новой действительности у верующих постепенно формируется и новое отношение к жизни, растет и крепнет реалистическое понимание своих интересов и обязанностей.

Важно также учитывать, что верующие воспринимают критику моральных принципов религии как следствие непонимания атеистами подлинных ценностей этих принципов. В этой связи методологически необходимо показывать ошибочность попыток отстоять чистоту религиозных моральных норм, принципов и идеалов с таких позиций, а также подчеркивать недействительный, абстрактный характер этих норм, принципов и идеалов применительно к переустройству современной общественной жизни. Так, например, противоположность религиозной и коммунистической морали должна раскрываться через выяснение истоков религиозной морали, ее содержания, способа обоснования истины и характера отражения действительности.

Важнейший методологический принцип предполагает правильное соотношение негативного и позитивного аспектов критики религиозной морали. К сожалению, в научно-популярной атеистической литературе и в практике атеистической работы критический аспект преобладает над позитивным и удерживает еще достаточно прочные позиции. В действительности же именно с позитивным аспектом связано повышение эффективности критики религиозной морали. Ф. Энгельс учил, что «атеизм как *голое* отрицание религии, ссылающийся постоянно на религию, сам по себе без нее ничего не представляет и поэтому сам еще является религией»⁷. Нередко это важнейшее методологическое замечание упускается из виду. Пропагандисты атеизма, случается, ограничиваются лишь констатацией гуманистического характера коммунистических моральных идеалов, полагая, что уже одного противопоставления идеалов коммунистической морали социально-нравственным идеалам религии достаточно, чтобы обесценить религиозную мораль в глазах верующего. Однако простое противопоставление религиозных и коммунистических моральных идеалов не выявляет в полной мере социально-психологические истоки религиозно-нравственных представлений, не дает возможность показать, что религия в конечном счете является иллюзорным протестом против социальных пороков.

При всей важности критики религии необходимо обстоятельнее, глубже изучать и пропагандировать коммунистические нравственные ценности. Крайне важно широко и полно показывать нравственные ценности атеизма, его созидательную роль в развитии и укреплении нравственных устоев общества и личности. Атеизм, будучи не только отрицанием Бога, но и утверждением ценности реальной жизни человека, формирует оптимистическое восприятие мира, позволяет по-новому осознать призвание, роль и смысл жизни человека, его интересы и пути достижения свободы. Это – возвращение человеку того содержания, «которого он лишился благодаря религии»⁸.

© Саух П.Ю., 2010

⁷ Там же. Т. 36. С. 161.

⁸ Там же. Т. 1. С. 592.

МОДЕРНИЗМ И КОНСЕРВАТИЗМ НРАВСТВЕННОГО БОГОСЛОВИЯ ПРАВОСЛАВИЯ*

Современное богословие, в том числе православное, настойчиво учит своих приверженцев осмысливать явления общественной жизни сквозь призму религиозной морали. Его теоретики всё чаще подчеркивают, что нет истинных христиан, «жизнь которых была бы изолированной от жизни соотечественников, представляла бы нечто замкнутое и самодовлеющее»¹.

Расставляя с учетом современного миропонимания верующих новые акценты в нравственном богословии, Русская Православная Церковь таким образом пытается вписать консервативное существо религиозной морали в идеалы и ценности социализма, сохранив свое влияние на верующих.

Нравственность, отмечал В.И. Ленин, служит для того, чтобы «человеческому обществу подняться выше»². О смысле и значимости этого служения свидетельствует тот факт, что мораль фиксирует в себе оценку общественных отношений к нормотворчеству такого типа человеческого поведения, которое и оказывается способным выводить общество на качественно новый уровень функционирования. В этом состоит, так сказать, экспертная служба морали, обращаясь к которой можно выявить ценности, определить степень полезности того или иного факта, состояния, достигнутого уровня обществом в целом и каждым человеком в отдельности, а потому и позволительно именовать мораль особым измерителем человека, голосом, повествующим о жизни и потребностях людей, характере их связей с обществом.

Христианство заявляло и продолжает заявлять о своих притязаниях на роль высшей инстанции, призванной свершить гармонизацию человеческих отношений. Однако это еще не объясняет, почему в православии доминирует нравственная нота, прибегая к которой Церковь и излагает свои социальные ориентиры. Определенную ясность в выяснение сути этой проблемы вносят знания о самой

* Публикуется в новой редакции по: *Терещенко Ю.И. Модернизм и консерватизм нравственного богословия православия // Православие и современность: философско-социологический анализ / под ред. Б.А. Лобовика. М., 1988. С. 231–265.*

¹ Журнал Московской Патриархии. 1985. № 1. С. 70.

² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 41. С. 313.

морали как специфической форме общественного сознания. Нормы морали, как известно, распространяются на всех людей независимо от их воли, что уже само по себе в незрелом сознании создает основу для представлений о всесильности и вместе с тем о неземном происхождении морали. На такой ход мыслей оказывает воздействие и то обстоятельство, что мораль проста и доступна для понимания каждому человеку, неизменно участвует в принятии решений, формировании мыслей, чувств и желаний, наконец, является потребностью человека в самоутверждении и самовозвышении над обстоятельствами жизни. Всё это, конечно, учитывают богословы, уделяя проблемам морали столь большое внимание.

Выражение социальной ориентации Церкви

В концентрированном виде православное понимание морали традиционно излагается так называемым нравственным богословием как «учение о нравственной жизни человека, какой она должна быть по закону Божию, открытому в слове Божии и раскрытому в учении Православной Церкви». Причем логика этого раздела богословия конструируется так, что центральное место в нем занимает вопрос о богооткровенности, богословности принципов христианской нравственности, из которых и выводятся затем конкретные предписания как обязательные вехи на пути верующего к религиозному идеалу.

Практика вычерчивания высших и низших человеческих побуждений, внутренних (вера, надежда, любовь) и внешних (культовых) видов богопочитания является традиционной для нравственного богословия. С учетом такой дифференциации Церковь и вменяет верующим широкий круг обязанностей, следуя которым, якобы можно заполучить разнообразные добродетели. При этом в разряд высших разумеется, попадают те добродетели, которые обязаны своим происхождением «сверхъестественному закону», дарованному людям самим Богом и запечатленному в Библии. Остальные, так называемые общие правила, уходящие своими истоками в жизненный опыт людей, объявляются второстепенными, так как не зовут никого заглаживать грехи перед Богом.

Таким образом, нравственные идеи вне христианства оказываются чем-то вроде формальных понятий, весьма отдаленных от реальных потребностей верующих. Глубокими же по смыслу и значению они якобы становятся для человека тогда, когда начинают увязываться с идеями Христа, оцениваться и санкционироваться мерками его жизни. Именно поэтому, говорят богословы, перед православной этикой стоит непреходящая задача – убедительно и настойчиво раскрывать каждому значение единства Божественного и человеческого, благодаря чему идеи человеческого ума обогащаются «сердечной теплотой», а религиозная вера благотворно воздействует на общую культуру человечества.

За утверждениями такого характера четко прослеживаются претензии богословов на исправление и гуманизацию социальной жизни. Их подтекст, собственно говоря, и сводится к тому, чтобы пронизать мораль туманом мистического «Я», вынудить человека заниматься самообузданием, искоренением своих грехов, идущих якобы от бездуховной природы. Морализаторство – это прежде всего мистифика-

ция морали, попытка вывести ее из внеземного, метасоциального, представить ее «предметом лишь умственного верования». И в наши дни в различных вариантах богословы обыгрывают заимствованное из дореволюционных гимназических учебников утверждение: «Нравственность без религии есть дерево, оторванное от своего корня; религия без соответствующей нравственности – дерево без плода»³.

Однако плоды дерева религии, впитавшие в себя соки тех пластов общественной жизни предыдущих формаций, которые вскармливают человеческую слабость, неспособны даровать людям силу, творческую энергию, радость жизни. Да и назначение этих плодов вовсе иное – производить эффект удовлетворенности, мнимой радости человека от раболопной любви к Богу, примирения с теми обстоятельствами жизни, которым он не в силах противостоять. Как свидетельствует история христианства, с помощью плодов такого сорта вскармливались лишь социальный индифферентизм, примиренческое отношение к эксплуататорскому строю, который человека унижал, оскорблял, поработщал. Таков общий дух традиционной ориентации нравственного богословия, приобщение к которому преподносится церковнослужителями в качестве свидетельства нравственного богатства человека и общества в целом.

Не оставаясь в стороне от грандиозных по своему масштабу задач нашего народа, последователи православия в абсолютном своем большинстве в советских условиях не воспринимали устаревшие социальные и социально-этические воззрения Церкви. Прослеживались интенсивные поиски путей нравственного избавления богословия от так называемого знака минус по отношению к общественной, тем более политической жизни. На самом деле, если исходить из него, то человек верующий и сегодня должен бы неустанно заниматься самообузданием, весьма далеким от потребностей социальной практики и личных потребностей.

В каком же направлении ведется этот поиск? Что делают богословы для того, чтобы плоды дерева религии, а вместе с ними и вечные истины христианства подлежали «усвоению разумом не абстрактной личности, а личности конкретной, живущей в соответствии с историческим контекстом», т.е. верующим наших дней⁴?

Решающим в этом теоретики Церкви считают превращение богословия из специальной науки в средство постижения самой реальности. По их замыслу, это возможно, когда вечные истины христианства преломляются сквозь призму «исторических и культурных факторов»⁵, сочетаясь с принципами советского общества, в результате чего христианин будет представлять собой в секулярном обществе наглядное свидетельство того, что значит «высокое призвание служения Богу».

Усилиями богословов во многом именно такого порядка и вырабатывался социально-нравственный стержень концепции христианского служения миру, призванной удовлетворять религиозные потребности современных верующих, прежде всего потребности, связанные с кругом гражданских обязанностей, поэто-

³ Курс православно-христианского нравоучения. Харьков, 1982. С. 39.

⁴ Журнал Московской Патриархии. 1985. № 2. С. 22.

⁵ Там же. № 1. С. 63.

му предметом забот Церкви, указывали богословы, выступают бесконечные житейские хлопоты прихожан.

Синонимом переосмысления и нравственного санкционирования богословами всевозможных социальных преобразований следовало считать, по мнению П.К. Курочкина, понятие «социальная этика». Как известно, отношение верующего к обществу, согласно традиционному членению нравственного богословия, – прерогатива раздела «христианской этики, изучающей с христианской точки зрения проблемы, которые возникают из жизни человека и общества»⁶.

Исследователи религии единодушны в том, что с переходом РПЦ на патриотические позиции ее богословы произвели весьма значительные смещения акцентов в интерпретации морали, в результате чего была создана видимость соответствия православной этики социально-моральным принципам коммунизма. В 60-х гг. XX в. смещение этих акцентов производилось с такой интенсивностью, что в научно-атеистической литературе они были расценены как «богословские выражи»⁷, в результате которых в социальной этике была произведена такая рокировка отношений *человек–Бог* и *человек–общество*, что вопросы спасения отодвигались на второй план. Это вело к девальвации христианских добродетелей, установлению приоритета нравственности над догматикой. Более того, социально-этические «богословские выражи» наталкивали здравомыслящих прихожан на осмысление своего поведения в мире безотносительно к сверхъестественным силам. Они подталкивали верующих к вопросу: сообразуются ли модернизированные предписания религиозной морали, например, с идеалом христианина «будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный» (Мф. 5: 48)? Подобные вопросы не могли оставаться без реакции со стороны руководства Московской Патриархии: многие церковники и богословы хорошо понимали, что религиозная вера, пытающаяся опереться на разум, может быть отвергнута самим разумом.

Корректировка отмеченных попыток модернизировать нравственное богословие началась после завершения работы Поместного Собора в 1971 г. и свелась к сочетанию богословского традиционализма и модернизма в богословско-проповеднической деятельности. Позднее «рационализм» богословской интерпретации явлений социально-нравственной жизни получил на страницах церковной печати оценку как такой период в жизни Церкви, который себя полностью исчерпал, удостоверив при этом не «только свою несостоятельность, но и принципиальную ошибочность»⁸.

На юбилейном торжестве, посвященном 175-летию основания Ленинградской Духовной академии, ее ректор архиепископ Кирилл говорил по поводу богословского модернизма: «Такое богословие становится бременем неудобноносимым, связывающим живое сознание Церкви, а нередко и искажающим ее содержание»⁹.

⁶ Там же. 1968. № 1. С. 79.

⁷ Новиков М.П. Новые тенденции в идеологии и деятельности православия. М., 1979. С. 25.

⁸ Журнал Московской Патриархии. 1976. № 3. С. 64.

⁹ Там же. 1985. № 2. С. 23.

Считая недопустимым в богословии «крайности неумеренного консерватизма и неумеренного новаторства», руководство Церкви решало вопрос защиты «христианских истин от искажений со стороны человеческого разума» с помощью мистических традиций православия – метода, испытанного на протяжении многих столетий. Для этого была развернута настойчивая проповедь молитвы, сопровождаемая внушением, что она – свет души христианина, «путь к моральному восхождению и творению добра», проповедь «таинственного созерцания», «собственного мистического опыта», неукоснительного соблюдения евангельских заповедей, которые нельзя заменить ни «соблюдением норм общечеловеческой этики, ни добродетельностью самой по себе»¹⁰.

В богословских публикациях 80-х гг. XX в. находило выражение всё традиционно важное, по мнению их авторов, для укрепления основ нравственного богословия. Всё чаще на страницах церковной печати можно было встретить рассуждения о единении верующих с Богом путем «выделения из мира», превращения «в существенно иных по сравнению с теми, кто не знает Христа»¹¹.

Суть подобных суждений в концентрированном виде протоиерей проф. А.А. Ветелев излагал так: «Вне Церкви человек постепенно морально дичает, так и не раскрыв свои нравственные задатки и духовные возможности, хотя, быть может, и продолжает внешне сохранять и приличный вид, и всё, что необходимо для существования и положения в обществе в современных условиях»¹².

В целом руководство Церкви и богословы стремились, по словам одного из них, к сочетанию стабильности и мобильности в жизни Русской Православной Церкви, в том числе в вопросах нравственного богословия. Причем в этом сочетании, как и в крайних формах богословского консерватизма и модернизма, ведущей оставалась идея предопределенности человеческих добродетелей. Православные теоретики не упускали случая подчеркнуть: главное для Церкви – вести человека по пути его «обожения»; не познание и преобразование мира, а постижение Божественных истин превращает его в свободного и ответственного за «приумножение земного блага».

Однако «свобода в границах воли Божьей – это препятствие, а не условие для раскрытия человеком своих нравственных качеств. Мораль, моральная свобода не может быть каким-то дарованием, а проявляется как нечто специфически связывающее личность и общество в целое, удостоверяя фактом своего существования, что общественное и личное – не чуждые одно другому, а в своей нетождественности взаимобратимые сущности»¹³.

Принцип стабильности и мобильности особенно широко православные моралисты использовали для своеобразной, с учетом велений времени, интерпретации царства Божия – одной из фундаментальных догматических и социально-этических

¹⁰ Богословские труды. 1968. Вып. 4. С. 218.

¹¹ Православний вісник. 1984. № 1. С. 22.

¹² Богословские труды. 1975. Вып. 14. С. 76.

¹³ Петропавловский Р.В. Мораль и включение индивида в общество // Мораль и современность. М., 1984. С. 60.

идей христианства. С тональностями этой интерпретации, ставившей целью обоснование тождественности идеалов социализма и христианства, вероятно, лучше всего ознакомиться на примере работы проф. А.А. Ветелева «Царство Божие»*, являвшейся частью курса нравственного богословия, прочитанного им в Московской духовной академии. Обратим при этом внимание на то, как путем «стабильности и мобильности» в толковании идеи царства Божия автор стремился усилить звучание традиционных нравственно-вероучительных положений православия и предложить церковнослужителям такие аргументы, которые в современных условиях убеждали бы верующих, что царство Божие – это всегда желанная «жемчужина, которую... нужно искать; найдя, ничего не пожалеть, чтобы приобрести ее».

Как известно, в христианстве обычно под царством Божиим понимается, во-первых, весь мир, царство внешней природы; во-вторых – жизнь верующих на Земле как царство благодати; в-третьих – пребывание блаженных «на Небеси» как Царство Славы. Традиционно в ортодоксальном православном богословии последнее представлялось непреходящим и высшим, путь к которому лежал через уход от брэнного мира, духовное самоусовершенствование, личное спасение. В новых условиях в богословских интерпретациях Царство Славы представало не изолированно от других царств, и А. Ветелев сосредоточивал основное внимание на том, как надо верующему вести себя, чтобы Царство Божие ни в коем случае не сводилось к одному внутреннему самообоснованию, не было вдали от людей, вне общения с ними. Обновляться, настаивал богослов, непременно надо в той обстановке, где приходится жить и работать, среди людей, окружающих нас. И делать это следует так, чтобы должным образом приумножались земные блага – гарантия спокойной, радостной, счастливой жизни потомков. Церковь, таким образом, вносит в жизнь «зерна и ростки нового общества», а ее деятельность превращается в залог установления на земле Царства Божия, которое во многом тождественно идеалам коммунизма.

Так совершается богословское обогащение идеи царства Божия «новым смыслом и глубоким содержанием». Из нее мобильно устраняется безнадежно устаревшее (отказ от мира, проповедь индивидуализма и т.п.) при сохранении стабильной приоритетности положения о благотворном воздействии Церкви на «всю область земных отношений и условий земного существования людей»¹⁴.

В собственно этическом плане это находит выражение, в частности, в современной богословской интерпретации аскетизма – одного из ведущих понятий религиозной морали. Проповедь аскетизма, как известно, была призвана понуждать христианина «открывать виновность перед Богом», осознавать свое моральное несовершенство, очищать сердце от мирской скверны, что якобы позволяет человеку достигать духовных успехов, проявлять так называемые общежительные добродетели (милосердие, сострадание, дружелюбие), тем самым удостоверяя на практике такие кардинальные признаки христианской нравственности, как само-

* Ветелев А.А. Царство Божие // Богословские труды. 1975. Вып. 14. С. 62–76.

¹⁴ Богословские труды. 1976. Вып. 16. С. 176.

пожертвование и самоотверженность. Кстати, из этого проистекает и объяснение того, почему в проповеднической деятельности православных моралистов доминирует тема спасительного сострадания, хотя и переосмысленная под тем углом зрения, что верующим якобы не следует пренебрегать радостями земной жизни, буквально придерживаться в жизни аскетических предписаний.

Осуждая излишний аскетизм, современная православная этика настойчиво доказывает, что аскетический идеал в том его виде, как он трактовался ранее, вообще не имеет никакого отношения к истинному христианству, однако современный аскетизм, безусловно, причастен к воспитанию человека в духе дисциплинированности, организованности, сдержанности. «Современная аскеза, – подчеркивали богословы, – это всецелая отдача себя служению в семье, на производстве, в общественных отношениях, своим соседям, своему городу, отечеству, наконец – всему миру». Словом, это деятельность, предполагающая «раскрытие любви к окружающему миру»¹⁵.

Существо нового аскетизма богословы преподносили верующим чаще всего так. Жизнь христианина в миру – это путь тернистый, с нравственными опасностями на каждом шагу. И если, живя в условиях «духовных опасностей», верующий выходит победителем порока, то он заслуживает «большой награды и чести, чем пустынник», и должен с еще большим рвением направлять свою «духовную энергию» на борьбу с грехами в себе и мире. Стало быть, главное для «чад православия» – отнюдь не уход из мира, а участие в решении тех проблем, которые волнуют общество и человечество, и «не пустыня, а весь мир должен быть местом воплощения христианской святости»¹⁶.

Причины, побуждавшие православных богословов к подобного рода модернизации религиозной морали, вполне понятны: это не только принятие принципов социалистического общества, но и боязнь потерять верующих, которых всё меньше привлекали нравственные предписания Церкви, особенно в их традиционном виде. По данным, например, Ивано-Франковского отдела научного атеизма Института философии АН УССР, 69,8% общего числа опрошенных верующих полагались во всех случаях жизни только на себя и помощь того коллектива, в котором работали, и лишь 21,2% считали, что Бог вмешивается в их земную жизнь.

В связи с этим богословы были вынуждены включать нормы коммунистической морали «в моральный кодекс христианина как его неотъемлемую часть», не забывая вместе с тем прибегнуть к всевозможным оговоркам и прежде всего к утверждению о том, что коммунистическая мораль стоит ниже христианской, потому что не зовет человека к любви, к Богу. Естественно, эти оговорки могли порождать у верующих сомнения в истинности норм коммунистической морали, которым они были всё более привержены. И всё же сама сущность коммунистической морали, пусть даже в таком урезанном виде, вынуждала богословов говорить о ее зависи-

¹⁵ Журнал Московской Патриархии. 1976. № 3. С. 50.

¹⁶ Там же. 1981. № 4. С. 37.

мости от естественного источника – советского образа жизни, о том, что «основы жизни нашего общества содействуют процветанию в человеке хороших качеств»¹⁷.

Конечно, эти признания не отменяли традиционные представления религиозной этики, но они углубляли их противоречивость. Действительно, как можно отстаивать христианский принцип безоговорочного посвящения жизни Богу, который и якобы создает человеку возможность творить добро, и одновременно признавать благотворное воздействие на мораль со стороны советского общества, следовательно, и тех, кто в Бога не верит, – атеистов; отстаивать принцип отречения от мира, заниматься стяжением смирения, обеспечивающим якобы возможность взойти на «вершину нравственного очищения», и в то же время говорить о приверженности коммунистической нравственности, активном отношении к социальным проблемам?

Богословско-церковные круги Московской Патриархии не могли не заниматься переосмыслением традиционных принципов нравственного богословия, религиозной морали, сложившихся в совершенно иных социально-исторических условиях. Однако с позиций религиозного мировоззрения и религиозной морали невозможно было адекватно выразить те принципиально новые нравственные отношения, которые были присущи советскому обществу, поэтому модернизация морально-этических воззрений, принципов и норм оказывалась весьма противоречивым выражением новых социальных ориентаций Русской Православной Церкви.

Интерпретация нравственных отношений

Осмысление морально-этических представлений находится в прямой зависимости от понимания характера нравственных отношений, образующих некое поле связей между людьми, которые, собственно, и обеспечивают определенную степень их готовности к должным актам поведения. Взятую широко систему таких отношений принято обозначать понятием «моральный климат» или «моральная атмосфера».

В нравственных отношениях марксистская этика выделяет две стороны: субъективную (мотивы, чувства, стремления, убеждения) и объективную (реализация намерений, потребностей, целей), каждая из которых существует и обнаруживает себя не иначе, как одна через другую, пребывая тем самым в органическом единстве. Иными словами, нравственные отношения представляют собой своеобразный механизм превращения идеального в материальное и наоборот. Неслучайно поэтому, когда заходит речь об обязанностях и требованиях общества к человеку, непременно возникает вопрос о нравственных отношениях, претворение которых в практику происходит с помощью моральных норм-установок и моделей общества, связанных как с отражением существующих в нем связей, так и с утверждением их существования. Организуя и обеспечивая с помощью конкретных норм мотивацию деятельности и всемерно ее активизируя, моральные отношения побуждают тем са-

¹⁷ Православний вісник. 1983. № 6. С. 17.

мым человека принимать во внимание все возможные установки и модели со стороны общества и коллектива.

Какие же моральные отношения декларирует и поощряет современное русское православие? Почему его поведенческие установки нередко вступали в противоречие с установками социалистического общества? Прежде всего, отметим ту последовательность, в которой моральные отношения выстраиваются православной этикой. В начале этой очередности стоит отношение к Богу, далее – к самому себе, и наконец, – к ближайшему и дальнему. В разряд последних зачисляются богословами также проблемы брачно-семейных отношений, именуемые «частными обязанностями по отношению к ближним».

Отношение к Богу, творцу нравственного закона, выдается православной этикой за первый признак христианской морали, причем признак такого качества, без которого «нравственность суть только праздные мечтания и, как таковые, мешающие жить»¹⁸.

По этой причине по отношению к данному виду отношений часто применяется термин «богопочитание», в смысл которого вкладывается «размышление о Боге, расположение и чувствование к Нему, и выражение их в... словах и действиях, и общественное служение Ему, и должное поклонение Ему в духе и истине». В устах православных моралистов сверхъестественное и вера в него – это «уверенность в невидимом, как бы в видимом, в желанном ожидаемом, как бы в настоящем». В целом же вера в сверхъестественное выдается за живой источник, из которого христианину рекомендуется черпать уверенность в своей правоте, силу и счастье.

Другим требованием, соблюдение которого якобы дарует человеку внутреннюю силу, важнейшую нравственную опору, объявляется надежда на Бога. Она отождествляется с ожиданием встречи со сверхъестественным, стало быть, приобретает для верующего роль высшей моральной ценности. Через надежду, утверждают богословы, «христианин входит в непосредственное общение с главным источником всякой силы – самим Богом», благодатно заполучая от него чувство страха в качестве некоего источника жизни и духовного стража от каких-либо нравственных отступлений от веры. Это чувство, уверяют богословы, не угнетает, а только приводит в состояние духовной сосредоточенности. В нем-то и содержится способ сохранения радости и благодати святого причастия¹⁹.

Утверждения такого характера (а их постоянно провозглашают богословы) свидетельствуют о верности апологетов Церкви традиционным стереотипам религиозного поведения, препятствующим человеку преодолевать страх, лишаящий его способности сознательно управлять своими действиями, трезво оценивать возникающие жизненные ситуации, ведь отношения, рождаемые не разумом, а страхом, обуславливают слепую покорность и видимую уважительность, тогда как истинная мораль основывается на автономии человеческого духа.

¹⁸ Журнал Московской Патриархии. 1983. № 4. С. 54.

¹⁹ Там же. 1982. № 10. С. 75.

Наконец, вслед за верой условием необходимого отношения человека к Богу объявляется любовь к нему, которая должна выражаться в горячем стремлении соединиться с ним как с высочайшим благом, ибо только Богу ведомо, в чем заключается суть добра, равно как и пути его достижения. Таким образом, любовь к Богу выдается православной этикой за своеобразный фокус, в котором «заключается средоточение сущности христианской нравственности», а значит, основа гуманных отношений между людьми, черта христианского идеала, хотя на деле, как писал Л. Фейербах, христианская любовь используется всецело для того, чтобы снять противоречия между религией и нравственностью²⁰.

К любви богословы апеллируют как к психолого-моральному чувству всеобъемлющего характера, норме и правилу поведения. Причем такая двухмодальная сущность любви признается истинной, когда она выражает отношение верующего к сверхъестественному, к Богу. Тем самым из любви как бы вымывается такое свойство, как сознательная склонность к чему-то, что, собственно, предопределяет ее моральную сущность, а взамен этого утверждается слепое раболепие перед Богом. Следовательно, из человеческих отношений искренность исключается, поскольку в противном случае основной объект любви – Бог – остается без своего ореола священства.

Вера, надежда, любовь – это не только цепочка переходящих друг в друга требований православия об отношении человека к Богу, но и добродетели, которые друг друга опосредуют. Неслучайно поэтому и широкое их использование церковнослужителями для конструирования всевозможных назидательных напутствий. Кстати, христианство в полном соответствии с этими добродетелями, именуемыми высшими, практикует и дифференциацию грехов, понимаемых как деяния против морального Закона Божия. Так, грехами против веры объявляются холодность, равнодушие, сомнение, скептицизм; против надежды – самонадеянность, малодушие, лжеупование, отчаяние; против любви к Богу – самолюбие, или гордыня, привязанность к земному, неблагодарность Всевышнему, леность в деле служения Богу и т.д.

Непосредственной борьбой со всеми перечисленными грехами и должен верующий засвидетельствовать свое внутреннее богопочитание, у которого внешняя сторона – это крестное знамение, преклонение головы, творение молитвы, соблюдение постов, церковных праздников и т.д. В комплексе такое богопочитание считается показателем полноты нравственной жизни верующего. Когда же этого комплекса нет, тогда и нравственность уподобляется телу без души, становится мнимой, безжизненной, превращается в фарисейство и ханжество.

Абсолютное большинство последователей православия не приемлют внутренних Церковью требований о необходимости целиком посвятить свою жизнь богопочитанию, постоянно «мыслить и чувствовать, желать и действовать так, как требует Бог», иными словами – пребывать в положении, когда «и уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2: 20). Материалы конкретно-социологических исследований показывали, например, что в настоящее время жизненные установки

²⁰ Фейербах Л. Сущность христианства. М., 1965. С. 284.

большинства верующих весьма далеки от того, чтобы полагать сущностью своего морального усовершенствования растворение ума, сердца и воли в образе Божиим.

Отвергая указанные богословские требования, верующие тем самым не приемлют и наставления Церкви о необходимости воспринимать удовлетворение жизнью в качестве гордыни, ведь согласно ее предписаниям гордость оборачивается для человека потерей чуткости, появлением безразличия к другим людям, склонностью к жестокости, раздражительностью, зависимостью, неверием, пристрастием к обогащению, честолюбию и даже жадностью к пище. Происходит это потому, полагают богословы, что «гордый человек тешится своими преимуществами и желает новых». На основании этого и делается вывод, что гордость – это главный признак «духовной слепоты», которая «отвергает целительное врачевство (Бога и Церкви. – Ю.Т.), отравляет других смертельным ядом»²¹.

Гордость, которую богословы всячески стремятся вытравить из жизни верующих людей, вполне можно назвать столбовым морально-психологическим нервом человека, так как она – не только осознание им ответственности перед собой как личностью. Гордость не мыслится в отрыве от потребности человека в самосохранении, самореализации и самоутверждении. Неслучайно в меру развития личности это чувство постепенно превращается для нее в устойчивое и осознанное эмоционально-нравственное отношение к себе как социальному существу с кругом определенных прав и обязанностей. Гордый – это всегда сильный, непримиримый по отношению к злу человек, поборник добра и справедливости, его не поставишь на колени, не заставишь быть лицемером, покорным и смиренным. Своей активностью добиваясь социально значимых результатов деятельности, такой человек осознаёт свою силу, следовательно, не испытывает потребности в защите от сверхъестественного, перестает искать творца на небе. Он любит себя за правдивость и честность, принципиальность и справедливость, что находит свое выражение в морально оправданном чувстве личного достоинства и чести. В основе такого переживания лежит потребность человека в максимальной реализации своих возможностей, выполнении долга перед другими и собой, стремлении оставить добрый след в реальной жизни и памяти потомков²².

Словом, с любовью человека к самому себе связаны ценности, без которых немислима моральная чистота и духовное богатство. И путь к этому – настойчивая работа человека над собой, требовательность и взыскательность к себе.

Наставляя верующих видеть во всем знак, проявление Божественной первопричины, церковнослужители тем самым добиваются от своих последователей погружения в мир религиозно-психологических переживаний, мир иллюзорного самовыражения. Однако мотивация обязанностей христианина по отношению к самому себе преподносится таким образом, чтобы с верующего не снималась ответственность за то, как реализуются личностные задатки и способности. Прихожан напутствуют так: «Каждый человек имеет свою миссию на земле, какую-то

²¹ Журнал Московской Патриархии. 1983. № 7. С. 237.

²² Шимановский Д.С. Моральное самосознание личности. М., 1986. С. 28–38.

красоту, чем он и должен послужить миру» связывая такое «послушничество», разумеется, с главной задачей Церкви – «еще здесь, на Земле, украсить, преобразовать, богоуподобить человека, ищущего вечного спасения»²³.

Вот почему, следуя такому заданному образу жизни, верующий не должен, выходит, искать ее новый образ, т.е. создавать этот образ своими усилиями, а значит, исключать из жизни творчество, которое всегда является попыткой выйти за пределы достигнутого.

Этим обусловлено и обесценивание православием значения творческого труда – реальной основы моральных отношений, без которых немислимо преодоление равнодушия, нетребовательности человека к себе и другим людям. Человек, которому доставляет большее удовольствие вечно копаться в самом себе, чем собственными силами строить целый мир, быть творцом мира, оказывается, попросту говоря, неспособным бороться с чужими пороками и собственным несовершенством во имя добра и справедливости в их конкретно-историческом содержании. Тем самым человек лишает себя возможности реализовывать личное самопознание в достойном образе жизни, являть нравственную мудрость, подчинять жизненный опыт принятию гуманистических решений.

Приглушая неприемлемый для современного верующего взгляд традиционного христианства на труд как проклятие Бога за первородный грех Адама и Евы, как средство искоренения из души человека дурных мыслей и чувств, богословы теперь всячески подчеркивают: «Труд – это та потребность, которая сообщает физическому существованию человека полноту жизненных ощущений», «возвышает человека в его собственных глазах», поэтому труд должен сознаваться целью как в первоначальном воспитании человека, так и во всей последующей жизни, быть средством исцеления от нравственного измельчания, от духовного убожества и физической дряхлости.

Усиленно обыгрывается также положение о том, что труд как социальный принцип отнюдь не противоречит христианскому вероучению, что Церковь оказывает позитивное воздействие на трудовое воспитание людей. В большинстве случаев это преподносится так, что человек вовсе не «пыль на стопах Господа», а сотрудник Бога, призванный своим трудом «участвовать в творении нового, до него небывалого». А грехом труд считается в одном только случае: когда человек «истощает себя эгоистическими своекорыстными целями»²⁴.

Православные богословы напутствуют верующих быть честными в отношении к труду, укреплять плодами труда землю, находить счастье в живой деятельности и т.д. Охотно ссылаются они при этом на библейские поучения: «Кто возделывает землю свою, тот будет насыщаться хлебом»; «Пойди к муравью, ленивец, посмотри на действия его, и будь мудрым» (Притч. 12: 1; 6: 6), подчеркивая при этом призыв Христа: «Придите ко мне, все трудящиеся и обремененные, и я упокою вас» (Мф. 11: 28), который свидетельствует якобы о традиционном обращении

²³ Журнал Московской Патриархии. 1983. № 4. С. 51, 66.

²⁴ Богословские труды. 1976. Вып. 16. С. 196.

христианства к трудящимся. Говоря о том, что Христос был сыном плотника, образцом физического и духовного труда, богословы под последним подразумевают служение «в винограднике», т.е. религиозную деятельность.

Однако общий смысл всех наставлений о труде сводится у православных моралистов к тому, чтобы представить его в качестве обязанности человека перед Всевышним, свидетельства соучастия христианина «в творении спасительной жизни с самим Творцом». Сущность такого понимания труда излагается в журнале «Православный вестник» устами «истинного» христианина: «Я хочу, чтобы в моей жизни не осталось ни одной минуты, которые я бы считал менее религиозными, нежели те, которые я проводил на молитве, я молюсь Богу трудом моим»²⁵.

Итак, правилом для верующего должна быть работа не для того, чтобы приносить пользу людям, а чтобы трудом угождать Богу. Однако у такого понимания труда нет ничего общего с его истинным моральным смыслом как самоценности и средства самовыражения личности. Труд – категория историческая и, разумеется, связывать его с Богом, по словам Ф. Энгельса, можно только насильственно²⁶.

Введение же Бога в естественный процесс трудовой деятельности потребовало от богословов для решения апологетических задач, вживания религиозной веры в советский образ жизни.

С таких же позиций богословы интерпретируют отношение к ближнему. При этом они обычно ссылаются на то, что якобы истоки такого отношения содержатся в любви человека к Богу, выполнении божественного закона: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею»; «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф. 22: 37, 39). Соблюдение этих заповедей и создает якобы предпосылки для повсеместного утверждения человеколюбия, превращения христианина в «соль земли», а деятельность его – в средство «очищения окружающего мира от любого зла»²⁷.

Обоснование таких утверждений, как правило, разворачивается в схему, за которой прослеживается чисто человеческий стиль мышления: все люди – дети одного небесного Отца, т.е. братья друг другу; обо всех заботится Бог. Следовательно, если будешь любить Бога, то будешь любить и всех тех, о ком заботится Промыслитель. Таким образом, для самого мира, в окружении которого живет и которому служит Церковь, важно, «чтобы всё лучшее в нем приобщалось к церковной жизни, было бы воцерковлено»²⁸.

Современные богословские истолкования отношения к ближнему в основном остаются прежними: любить человека надо не как самоценность и не как высшую ценность для других, а лишь как творение Божие и потому, что так велит Всевышний. Естественная же любовь к людям сама по себе, если не проявляется она сквозь призму любви к сверхъестественному началу, не то что не признается, а решитель-

²⁵ Православный вестник. 1982. № 10. С. 19; 1984. № 11. С. 12.

²⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 594.

²⁷ Журнал Московской Патриархии. 1980. № 1. С. 30.

²⁸ Настольная книга священнослужителя: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 13.

но отрицается. «Наша любовь к ближнему, – внушают прихожанам в церквях служители культа, – прежде всего должна быть направлена на то, чтобы помогать ему в достижении богоподобия»²⁹.

Вот для этого, оказывается, верующему и надо «избирать волю Божию даже тогда, когда она противоречит желанию окружающих людей». А в тех случаях, когда приходится «обращаться за помощью к людям, не забывать о помощи Божией» в силу якобы того, что «люди сами нуждаются в помощи, сами ничего не знают о своем завтрашнем дне». Такие наставления искажают реальный характер связей между людьми, создают превратное представление о причинах антиподов и аномалий нравственности, принижают значение общественного мнения – одного из главенствующих компонентов в механизме функционирования нравственности как специфического регулятора поведения человека.

Чтобы представлять Церковь как институт, который проявляет особую заботу о нравственных отношениях между людьми, богословы порой прибегают даже к расчленению понятия «любовь» на две части: одна из них – печаль и волнение, когда человек «любит плохо», а вторая – радость, когда «ближнему хорошо». Такая манипуляция с понятием «любовь» устраняет из него то, что свойственно любви, – стойкое эмоциональное переживание положительного отношения к кому-то, а вместе с этим – чувство долга и, естественно, моральную ответственность за его благополучие. В результате любовь превращается попросту в свидетельство человеческой пассивности, безразличия к жизни. Такая деформация этого благородного чувства не может содействовать установлению нормальных межличностных отношений, позитивно воздействовать на человека с тем, чтобы он самостоятельно, как бы изнутри, через свободное индивидуальное волеизъявление проявлял отзывчивость и внимание к другому человеку, готовность оказывать ему материальную, физическую и духовную помощь, свидетельствовать как предметную, так и духовно-психологическую сторону добродетели и, подчеркнем особо, удостоверить их органическую взаимосвязь.

Традиционно выставляя на первый план духовно-психологическую сторону добродетели, Церковь, как известно, связывает ее со сверхъестественным, т.е. с тем, что не является реальным источником благородного нравственного чувства любви. А переживается оно как радость от сознания солидарности и убежденности во взаимовыручке. Конечно, подобного рода переживания свойственны и самому творцу добродетели: он также испытывает удовлетворенность, чувство здорового самолюбия, собственного достоинства, сознания выполненного долга и чистой совести, без чего немыслима полнокровная нравственная жизнь.

Таким образом, очень важно, чтобы каждый человек обогащался позитивным опытом общения, убеждаясь, что истоки его – это коллективные «координаты» его общественного бытия, рождающие своеобразное возбуждение жизненной энергии. Последняя и обуславливает ощущение радости человека от взаимопонимания и заинтересованности в контактах с другими людьми, поэтому неудивительно, что,

²⁹ Православний вісник. 1979. № 8. С. 30.

«заземляя» внеисторическое и антигуманное по своей сущности требование заповеди всеобщей любви, православные моралисты вынуждены всё чаще придавать ей социальное звучание. Согласно их современным суждениям, заповедь «возлюби ближнего, как самого себя» не может быть до конца понята, если руководствоваться лишь представлением о человеке как индивидууме, потому что «человек замышлен и создан общественным, многоличностным существом»³⁰.

Следовательно, круг ближних в таком случае расширяется до общенародного масштаба. Среди таковых оказываются все члены общества независимо от того, православные они, инаковерующие или даже атеисты. Этим обусловлены богословские требования уважительного отношения к тем духовным ценностям и нравственным установкам, какими руководствуются нехристиане в поисках добра и справедливости, и, что следует подчеркнуть особо, настойчивые призывы к свершению так называемой социальной и практической диаконии. Богословы мыслят ее как выход верующих «за церковную ограду» в целях служения человеческому обществу для достижения мира и справедливости, а фактически – для решения в широких масштабах задачи миссионерства, христианизации общества, противления процессу секуляризации³¹.

Обращает на себя внимание и такое обстоятельство: с учетом задач социальной диаконии производится переосмысление богословами и того, что традиционно признается православной этикой как нравственный подвиг, – любви к врагу, которая якобы ведет к пробуждению совести тех, у кого она дремлет. Руководствуясь тем, «что зло и обида не утихают и не исчезают от взаимной обиды, а только терпением и покорностью побеждается зло», «христианин должен сносить обиды», а его покорность – «признак не малодушия, а мужества души»³². Потому и выходит – «кто любит врагов своих, в том совершилась любовь Божия. В нем – Царство Божие». Словом, любовь к врагу для православных моралистов – это средство своеобразного нравственного вразумления, доказательство преодоления христианином «рабства по плоти», удостоверение факта духовного прозрения в высшей степени. И разумеется, свидетельство любовной благожелательности верующего по отношению ко всем людям, что само по себе противоречит здравому смыслу, ведь потворствовать каждому, кто творит зло, аморально, равносильно предательству по отношению к нравственным интересам и потребностям других людей.

Естественно поэтому, что современные апологеты православия стремятся приглушить и всячески скрыть такую суть любви к ближнему. Ради этого они и практикуют дифференциацию понятия «враг», выделяя в одну группу врагов общества и государства, объявляя любовь к ним явлением, несовместимым с нравственностью, в другую – личных врагов, по отношению к которым любовь якобы должна проявляться во всем объеме. При этом обиды от личных врагов верующим предлагается рассматривать как «самое удобное средство к уплате... долгов перед

³⁰ Журнал Московской Патриархии. 1983. № 5. С. 72.

³¹ Красников М. Мораль без будущего: нравственный прогресс, атеизм, религия. М., 1984. С. 56–61.

³² Православний вісник. 1974. № 7. С. 17.

Богом и за те бесчисленные грехи перед Ним, и за те обиды, которые... причиняются окружающим». А предпосылками, удостоверяющими готовность верующего к такому подвигу, объявляются всё те же смирение, кротость, именуемые в нравственном богословии «признаком мужественности души». Таковым считаются также борьба верующих за «чистоту языка от осуждения, порицания, лжи, злоречия», их усилия, направленные против зависти, пристрастия к шуткам, смеху, самопревозношению, высокомерию, подозрительности и т.д.

Разумеется, никто не возражает против воспитания у людей вежливости, сдержанности, непримиримости ко лжи, пустословию, высокомерию и других черт характера, возводящих преграды для налаживания нормальных взаимоотношений в обществе. Однако это отнюдь не дает каких-либо оснований отрицать необходимость принципиального отношения к той или иной личности, воспитания непримиримости и целеустремленности в борьбе с каждым и всеми, кто поступками и деяниями своими наносит материальный и моральный ущерб обществу, государству, конкретным лицам.

Слезливая доброта, в которую обычно облачается христианская любовь, отнюдь не может быть подвигом, являющим собой, по словам Ф. Энгельса, «венец жизни, отданной людям»³³. Подвиг рождается предельным напряжением воли и силы, а не сентиментальностью и расслабленностью. Без таких усилий попросту немислимы преодоление трудностей и достижение того общественно значимого результата, который по своим масштабам намного превосходит результаты обычной жизнедеятельности. Вот почему важно, чтобы социально значимые мысли человека непременно выражались в конкретных волевых усилиях, подкреплялись высоким профессионализмом. Неслучайно смелость, самоотдача, отвага, решительность ассоциируются в нашем сознании с понятиями «умелый», «знающий», поскольку знание, умение, опыт не только укрепляют основы морально-волевого качества – смелости, но и принимают даже часть ее функций на себя. Мастерство, компетентность обычно рождают уверенность человека в своих силах, делают более эффективными его действия и поступки.

Несколько по-новому в нравственном богословии переосмысливаются и так называемые частные обязанности христианина по отношению к ближнему, под которыми подразумеваются вопросы отношения Церкви к женской эмансипации, решение задач брачно-семейного характера.

Богословы детально разрабатывают программу внутрисемейных отношений, которая в основном совпадает с традиционными воззрениями нравственного богословия. Например, первым шагом к счастливой семейной жизни христиан, как и раньше, считается необходимость того, чтобы жена смиренно стала на второе место, уступив возможность мужу взять тяжесть и ответственность быть главой семьи. Целесообразность свершения этого «самого простого» для женщины и одновременно «самого тяжелого» шага обосновывается традиционными ссылками

³³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 41. С. 115.

на Библию, в которой сказано, что «муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви» (Еф. 5: 23).

Однако главенство мужа (и это всячески оговаривают в настоящее время богословы) не означает, что жена ниже его по нравственному или личному своему достоинству. Оговаривается также, что нельзя отождествлять главенство мужа в семье с тиранией, унижением и угнетением жены. Чаще всего оно сводится сегодня к деятельной, так сказать, любви, доказательством чему снова служит библейское наставление о том, что муж обязан любить свою жену, «как и Христос возлюбил Церковь и предал Себя за нее» (Еф. 5: 25). А от жены в ответ на эту любовь требуется безоговорочное повиновение своему мужу, как Церковь повинуетеся Христу.

Итак, выходит, что главными во взаимоотношениях мужа и жены должны быть верность слову Божьему, неукоснительное следование его предписаниям. При этом условии женщина «вкусит праздничные радости первого дня брака», «сохранит любовь и духовное единство семьи». А если она будет к тому же обладать внутренней привлекательностью, нравственной чистотой, женской скромностью и стыдливостью, стойкостью и самоотверженностью, то станет и властвовать над мужем.

Признание такого «равенства» не мешает сохранению Церковью традиционного воззрения на женщину как «немогущий сосуд», поэтому, как и прежде, церковнослужители поучают, что «женщине свойственна подвластность... природным стихиям в ней самой и вне ее». И решающую роль в этом играют ее слабый самоконтроль, безответственность, страстность, недальновидность в суждениях, словах и поступках. «Почти ни одна женщина, – подчеркивается на страницах «Настольной книги священнослужителя», – от этого не свободна». Следовательно, приходит к выводу православный автор, женщина часто бывает рабой своих страстей, симпатий и антипатий, своих желаний, поэтому и нужен над ней глаз да контроль мужчины³⁴.

В связи с этим напрашивается вопрос: почему так упорно держится Церковь за свои традиционные воззрения на женщину? Представляется, что ответ однозначный: она стремится сохранить религиозный тип семьи – «малую Церковь», в которой женщина играла бы ведущую роль в деле христианского воспитания молодежи.

Необходимы также некоторые соображения в связи с богословскими утверждениями, что лишь христианская семья прививает людям качества общечеловеческой нравственности (трудолюбия, доброты, честности, скромности и т.п.). Эти качества, несомненно, образуют основу нравственного развития, но суть вопроса в том, когда они проявляются в семье достаточно выразительно. Конечно, это происходит тогда, когда члены семьи оказываются способными выражать свое отношение к существующим в жизни противоречиям, делать сознательный выбор должных средств преодоления недостатков и всевозможных жизненных препятствий. Умения именно такого характера и составляют свидетельство моральной зрелости человека, постоянной направленности на работу во имя блага общества. И рождаются

³⁴ Настольная книга священнослужителя. Т. 4. С. 292.

они, конечно, не на путях постижения истин христианства в условиях «домашней Церкви», а благодаря разумному единению членов семья с интересами общества. Только таким образом и может быть исключен диссонанс семейно-религиозного воспитания и современной цивилизации.

Отмеченными богословскими обоснованиями нравственная значимость религии для семейных отношений, конечно, не исчерпывается. Богословы нередко эту значимость обосновывают ссылками на осуждение Церковью распадов семей, фактов недоброжелательности во взаимоотношениях между детьми и родителями и т.д. Однако бичевание подобных явлений ведется таким образом, что они оказываются следствием потери людьми внутреннего и внешнего богопочитания. На основании этого делается вывод, что именно Церкви принадлежит роль определяющего воздействия на климат нравственного развития семьи, а социальные факторы (законодательное учреждение равенства между мужчиной и женщиной, общественно-политическая деятельность, рост миграции и т.п.) воздействия на семью якобы не оказывают, а если и оказывают, то лишь в негативном плане.

Следовательно, претензии Церкви на приоритетное решение брачно-семейных отношений, хотя этого богословы или нет, ориентированы против современного здорового типа семьи, поскольку деятельность женщины в такой семье представляет собой ценность такую же, как и деятельность мужа, а взаимоотношения между супругами свойственны эмоциональная близость, взаимопомощь и взаимопонимание, поэтому советская семья не может принимать установочные ориентиры «домашней Церкви».

Говоря о сути современных богословских интерпретаций нравственных отношений в целом, следует выделить ряд их аспектов. Данные интерпретации строятся таким образом, чтобы обосновать решающее воздействие религии на различные сферы нравственной жизни людей, а значит, укрепить традиционные воззрения Церкви на ее главенствующую роль в деле нравственного оздоровления общества. Для этого богословы используют разнообразный набор приемов софистики, что позволяет, с одной стороны, определенным образом скрашивать неприемлемый для большинства верующих дух ортодоксально-этических предписаний Церкви, создавать видимость соответствия последних реальным запросам и потребностям жизни, а с другой – сохранять неизменной «сетку» выходных «высших», т.е. сверхъестественных, эсхатологических целей нравственного богословия. Так православные богословы стремятся отстаивать незыблемость системы христианской саморегуляции, которая вынуждает верующего неустанно заниматься обузданием своей якобы греховной с момента рождения природы, сообразовывать жизнь так, чтобы руководствоваться в ней Божьими предписаниями.

В многословных морализаторских наставлениях церковнослужителей практически нет места для признания позитивно нравственными ценностями оптимизма, веры человека в собственные силы, достоинства человека, стремления его к здоровому соперничеству и т.д. Не обладая такими качествами, человек оказывается неподготовленным к личностному прочтению окружающей действительности как раскрытой книги «человеческих сущностных сил, чувственно представшей... чело-

веческой психологии», к восприятию насущных потребностей общества в качестве велений долга, совести, достоинства и чести.

Отмеченное дает основание упомянуть о проблематичности появляющихся в атеистической литературе пожеланий определенным образом уточнить тезис о несовместимости религиозной морали с нравственными нормами социализма, заменить его положением об узости, ограниченности религиозной морали. Однако дело не в узости одного и широте другого. Сущность нашей нравственности, выраженная в коммунистическом идеале, предполагает и проектирует сознательную активность человека в решении объективно обусловленных задач общественного развития.

Таким образом, исходя из того, что Церковь живет одновременно и традиционной, и обновляющейся жизнью, церковно-богословские круги Московской Патриархии добиваются от верующих такого понимания религиозно-этических проблем, которое учитывало бы дух времени, однако при этом не выходило за пределы религиозного комплекса. Эти попытки сакрализации социалистической нравственности – непреодолимое препятствие на пути религиозного модернизма, еще одно из свидетельств необратимости идейного кризиса религии, ее морали.

© Терещенко Ю.И., 2010

ПРАВОСЛАВНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИИ: ЭВОЛЮЦИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ВЗГЛЯДЫ*

В российском православии нет отдельной богословской дисциплины, которая содержала бы более или менее развернутое изложение его общественно-исторических взглядов, хотя идея создания такой дисциплины (исторического богословия) обсуждается среди церковных деятелей. Преломляясь сквозь призму принятых в данной конфессии вероучительных догматов и этических установок, православная историческая концепция находит фрагментарное отражение в догматическом, апологетическом и нравственном богословии, соответствующих теологических сочинениях и диссертациях, трудах по истории Церкви, публикациях, в которых затрагиваются вопросы историко-церковного, экуменического и политико-социального характера. В них применяется методологический принцип, согласно которому любое событие, человеческая история в целом интерпретируются как деяние Бога через людей, осуществление заранее предусмотренного им плана спасения человека.

Провиденциализм православные служители культа использовали не только для объяснения истории, прошлой и настоящей, но и для теоретического обоснования общественной активности Церкви (христианского служения миру), ее социально-политических позиций. Объявляя достижения социального прогресса, в том числе завоевания социализма, проявлением Божественной воли и мотивируя этим свое положительное отношение к нему, богословы стремились представить христианскую религию носителем передовых идей, подчеркнуть ее адекватность эпохе, благотворное влияние на жизнь общества, а заодно и закрепить в сознании верующих старую идею о Боге как «господине истории». Подобный метод истолкования общественной действительности, призванный создать видимость естественного, органического единства православного вероучения и социальной ориентации Церкви, поддержки ею прогрессивных движений современности, объективно был направлен на упрочение религиозной веры, что повышало значение критики

* Публикуется в новой редакции по: *Филоненко Н.В.* Православная концепция истории: эволюция и современные взгляды // Православие и современность: философско-социологический анализ / под ред. Б.А. Лобовика. М., 1988. С. 128–155.

как общего содержания православно-христианской концепции истории, так и тех ее конкретных понятий и представлений, которыми оперировали богословы.

Основные принципы данной концепции были заимствованы из Библии и развиты церковными апологетами и отцами Церкви. Попытки сконструировать вариант истолкования истории общества имели место у Евсевия Памфила, автора первой «Церковной истории», в сочинениях Иеронима и других церковных писателей и богословов III–IV вв., стремившихся с помощью библейско-провиденциалистского истолкования истории народов Средиземноморья и Западной Азии обосновать господство христианства. Наиболее полно эта концепция была разработана видным теологом и философом Августином Блаженным (Аврелием; 354–430), впервые применившим в трактате «О граде Божием» фундаментальные христианские положения для объяснения мирового общественного развития.

История, по мнению Августина, единый процесс, движущийся от акта Божественного творения к эсхатологическим временам – Страшному суду и Царству Божию. Считая мир продуктом целесообразной деятельности Бога, Августин с позиций откровенного мистицизма интерпретировал причины и ход развития человеческого общества. Лейтмотив его учения состоял в том, что всё в истории: судьбы народов, власть императоров, возникновение, расцвет и гибель государств, войны и т.д. – определено и предусмотрено Божественным планом. «Никоим образом нельзя подумать, – писал он, – чтобы Бог судил оставить вне законов и провидения своего царства человеческие и их положения, господственные и подчиненные»¹. По этой причине Августин признавал законность Римской империи, оправдывал частную собственность и рабство, призывал к покорности властям. В его учении содержались практически все элементы теологии порядка, с помощью которой идеологи различных христианских Церквей на протяжении многих веков откровенно защищали и освящали социальное неравенство, угнетение, эксплуатацию.

Развитая Августином провиденциалистская трактовка истории ставила в зависимость от Бога волю и поступки человека, его свободу. Грехопадение Адама и Евы, с которого началась история, в корне извратило духовную природу людей, поработило их волю, вследствие чего они лишились способности творить добро. Правда, воля человека осталась свободной и после первородного греха, но она «имеет настолько силы, насколько того пожелал и насколько то знал наперед Бог»².

Только действие верховной благодати освобождает от греха и позволяет достичь спасения. Из этого утверждения вытекала мысль об абсолютном предопределении – религиозно выраженное признание невозможности независимой от Бога деятельности и, следовательно, отрицание способности общества к саморазвитию.

Положения о том, что сила и стремление человеческой воли определяются желанием и провидением Бога, что люди получают свободу по благодати, а не благодать по свободе (как учил Августин), вели к крайне неудобному для христианских теологов выводу об ответственности Бога за существование зла в мире, под-

¹ Творения блаженного Августина. Ч. 3. К., 1906. С. 260.

² Там же. С. 256.

рывали основы церковного учения о нем как существе всеблагом и всемогущем. В этой связи богословы вынуждены были смягчить присущий концепции Августина явный фатализм за счет признания в человеке некоторых оставшихся после первородного греха элементов добра и свободы, однако поставив их реализацию в рамки того же сверхъестественного промысла. В той или иной форме эта поправка была внесена в теологические системы большинства христианских течений, включая православие.

Православно-христианское богословие, взяв на вооружение учение Августина и очистив его от фаталистических крайностей, издавна занимает компромиссную, более эластичную позицию в вопросе о соотношении промысла Божьего и человеческой воли. Человек, согласно православной традиции, получив от Бога дар свободы, может сам выбирать между праведностью и грехом, добром и злом и тем самым определять свою будущую участь – вечное спасение или осуждение на муки в аду. Божественное предопределение состоит в том, что все возможные действия человека, выбор им жизненного пути в целом якобы «от века» лишь предузнаны Богом и не означают ущемления человеческой свободы.

Этой линии православные богословы придерживаются и сейчас. Мнение о человеке лишь как о «слепом орудии Божественного вдохновения», по их словам, чуждо православию, которое предполагает «сознательное и трезвенное действие разумной человеческой воли в согласии с Божественной волей»³. «Благодать, – подчеркивается в церковных документах, – не подавляет личную свободу человека... Свободное принятие благодати происходит всегда во взаимодействии Господа с человеком в силу благодатного божественного воздействия...»⁴.

Столь сбалансированная трактовка, как видим, не отменяет идею сверхъестественной детерминированности поведения человека, но несколько сглаживает, камуфлирует заключенные в христианском учении о промысле противоречия (откуда зло, если Бог всемогущ и всеблаг?), делает их менее заметными для верующих и даже порождает у части из них ощущение некоей духовной свободы.

Отстаивая тезис о свободе, называя ее «шедевром Творца», богословы в то же время настойчиво проводят мысль о том, что из-за своей внутренней греховности обычный, «данный» человек сам не в состоянии надлежащим образом распорядиться предоставленной ему свободой, из-за чего и проистекает всякого рода зло. Причина зла в человеке, не устают повторять они, кроется в его «нежелании подчинить свою волю воле Божественной», в «греховном злоупотреблении падшим человечеством дарованной ему свободой». Противостоять этим аномалиям невозможно без помощи «благодати Святого Духа» – без нее «нет спасения, нет истинного христианства»⁵. В некоторых богословских сочинениях это положение подчеркивается по-прежнему особенно жестко: «на пути добра без помощи Божественной благодати нельзя сделать ни шага».

³ Журнал Московской Патриархии. 1984. № 11. С. 67.

⁴ Там же. 1980. № 9. 65.

⁵ Там же. 1986. № 6. С. 4, 33.

Таким образом, несмотря на богоподобие, на заложенные Творцом определенные потенциальные наклонности к добру (они-то, как учат православные священнослужители, и открывают дорогу к добрым делам и, в конечном счете, к богообщению), человек является существом слабым и беспомощным. Он постоянно сползает в трясину греха и зла и сам без «промыслительной десницы» не может ни достичь спасения, ни рассчитывать на успех в мирских, житейских делах.

Все эти, весьма далекие от истины, антигуманные по своему характеру религиозно-этические представления, преподносимые подчас в духе мистически осмысленной диалектики, проецируются и на общечеловеческую историю.

Последняя в свете богословской теории предстает как бы ареной двойного действия: творящей благо и гармонию воли Бога, с одной стороны, и сеющей вражду и дисгармонию воли человека – с другой. Выступая в качестве противостоящих и в то же время обуславливающих друг друга начал, они в своем взаимодействии образуют исторический процесс во всех его проявлениях. Не только в глобальном масштабе, но и в каждом историческом факте, любом общественном явлении или событии, поучают церковные социологи, следует видеть результат такого взаимодействия.

Однако общее течение человеческой истории определяется таинственным, неведомым людям путем свыше, так как их свобода может развиваться лишь в границах воли Бога. История является таковой лишь потому, что ее направляет Господь, и служит его цели – соединению небес и земли под властью Христа, поэтому всё, что происходит в мире и обществе, включая различные бедствия и социальные потрясения, предлагается воспринимать именно с этой точки зрения и по-христиански смиренно. При этом всякая ответственность за существование в мире социального зла с Бога снимается и приписывается человеку, его греховности. Определяющая роль материальных условий жизни общества игнорируется, они в лучшем случае объявляются второстепенными, «внешними», а народ – единственный творец истории – рассматривается не как самостоятельная движущая сила общественного развития, а как послушный исполнитель воли Бога, смиренный и богобоязненный, внимающий Церкви и многочисленным святым.

Насаждая новую религию, киевский князь Владимир руководствовался отнюдь не «благодатным озарением Святого Духа» или личной жадой «истинной веры», а прежде всего реальными политическими соображениями. В христианстве, впитавшем в себя идеологию классового общества, княжеско-боярская верхушка видела надежное средство закрепления господства складывавшегося в X в. феодального уклада общественной и государственной жизни, упрочения внутреннего и внешнего положения Киевской Руси. Это, кстати, по-своему признавали и некоторые видные церковные историки, заявляя, что при крещении своего народа киевский князь действовал «не только как равноапостольный», «но и как государь, сознававший настоятельную необходимость этой веры как государственной» (это мнение

историка, профессора Московской Духовной академии, академика Петербургской академии наук Е.Е. Голубинского, 1834–1912)⁶.

Идеологическому обеспечению этой необходимости во внутривосполитическом плане как раз отвечало христианское толкование социальной действительности с его идеей богоданности всякой власти, культом повиновения и послушания и т.д.

Нашествие Золотой Орды, разорившее русскую землю и надолго поставившее княжества в унижительную зависимость от нее, породило в массах чувство растерянности и обреченности, что было истолковано православными богословами и историками как требующая смиренного восприятия карательная акция грозного, но всеблагого небесного судьи за «самочиния и грехи». В «Истории Русской Церкви» архиепископа Филарета (Гумилевского) утверждалось, что по Божественному мудрому плану золотоордынское иго было даже «мерею любви», врачующей нравственные недуги русского народа⁷.

Во второй половине XIV в., когда национально-освободительная борьба русского народа, оплотом и руководителем которой стала Москва, приобретала все более организованный характер и появилась уверенность в возможности успешного противостояния врагу, православные иерархи изменили тон своих поучений. Под влиянием новых объективных условий они перешли на позиции поддержки политики московских князей, отказались от суждений о «карающей деснице Господней» и необходимости смирения и начали оценивать борьбу против золотоордынского ига как благословляемое Богом дело. Общий исход национально-освободительной борьбы, ее конкретные перипетии изображаются в церковных изданиях, в том числе современных, в том же духе Божия промысла.

В конце XVI – начале XVII в., с возникновением экономических и политических предпосылок для установления абсолютной монархии, складывался вариант православной концепции, согласно которому акцент был сделан на личности царя как исполнителе земных дел Бога. В литературе того времени утверждалось, что царская власть и есть именно тот пункт, где происходит встреча воли Бога с исторической действительностью, а в проповедях духовенство стало поучать народ подчиняться этой власти беспрекословно, так как она от Бога и только одна она угодна ему. Соответствующей была и процедура обнародования царской воли – «высочайшие указы» священнослужители объявляли в храмах.

С образованием в начале XVIII в. абсолютистской империи Православная Церковь окончательно превратилась в покорного исполнителя воли самодержавия, стала государственным «ведомством» с духовными и политическими функциями. С тех пор и вплоть до революционных событий 1917 г., а фактически до разгрома контрреволюции в начале 20-х гг., ее руководящие официальные идеологи, опираясь на провиденциалистское понимание истории, продолжали обосновывать богоустановленность и незыблемость самодержавной власти. Московский митрополит Филарет (Дроздов, 1782–1867), церковно-административную и богословскую дея-

⁶ Голубинский Е. История Русской Церкви. Т. 1. Ч. 1. М., 1901. С. 154, 181.

⁷ Филарет (Гумилевский), митр. История Русской Церкви. СПб., 1894. С. 157.

тельность которого всячески восхваляют современные деятели православия, писал: «Царская наследственная власть есть и для народа благопотребный и благотворный дар Божий: поелику благодать Божия беспристрастна и премудрость Божия всеобъемлюща, и потому, если Бог дает царю дар, от которого зависеть должна судьба народа, то, без сомнения, дает провидя, предустроя тем благо всего народа»⁸.

Верноподданически настроенные богословы доказывали, что «монархический принцип как государственная верховная власть наиболее полно соответствует высшим запросам человека как существа нравственно свободного и разумного, обеспечивая ему наибольшую широту в условиях общегосударственного существования, свободного, индивидуального самоопределения»⁹.

Под прикрытием провиденциализма Православная Церковь всеми имевшимися в ее распоряжении средствами насаждала идеи, угодные господствовавшим классам. Вот лишь некоторые высказывания на этот счет, взятые из дореволюционных церковных изданий: «Иисус Христос ни одним словом не отвергает частной собственности...»; «Трудовая жизнь бедных людей и обеспеченное положение богатых – в руках Провидения и неслучайные явления. На то и другое есть воля Божия, выдвигающая одних перед другими»; «Неравномерное распределение собственности есть дело всемудрого и всеблагого промысла Божия о людях»; «Социалистическое верховенство народа совершенно несогласно с учением Божественного откровения» и др.

Отмеченные религиозно-идеологические установки не были «псевдохристианской проповедью», каким-то «историческим заблуждением» или уклоном от «истинного христианского пути», якобы несовместимого с социальной несправедливостью, как о том нередко говорят защитники православия, повторяя доводы небезызвестной теории «достоинства христианства и недостойности христиан». Во-первых, они вытекали из самой сущности религиозного понимания общественной действительности, мотивировались Библией и христианской догматикой. Насаждая их на протяжении многих веков, Церковь реализовывала заложенные в ее вероучении возможности, свойственные этому вероучению принципы и идеалы применительно к условиям общества того типа, общей теорией и моральной санкцией которого является религия. Во-вторых, эти установки обуславливались социальными позициями Православной Церкви, которая в то время сама была крупным собственником. Как справедливо отмечал Ю.П. Зуев, совпадение классовых интересов господствовавших социальных групп, царизма и Церкви было той объективной основой, которая вызывала у них необходимость апелляции к «Божьему промыслу» как к центральной идее богословского оправдания тогдашней действительности¹⁰.

⁸ Филарет (Дроздов), митр. Богом цари царствуют. М., 1880. С. 4.

⁹ Восторгов И.И. Что такое монархия? // Восторгов И.И. Полн. собр. соч. Т. 4. М., 1916. С. 561.

¹⁰ Зуев Ю.П. Социально-исторический процесс и критика его богословской интерпретации. М., 1986. С. 11.

Оказавшись в исторически беспрецедентных социально-политических условиях после победы Октябрьской революции, Церковь под их влиянием вынуждена была встать на путь постепенного вхождения в это общество. После упрочения и окончательного утверждения советской власти руководство Московской Патриархии, возглавляемое митрополитом Сергием (Страгородским), заявило о лояльном отношении к рабоче-крестьянскому государству. В опубликованном в июле 1927 г. по данному поводу «Послании пастырям и пастве» этот важный шаг, официально засвидетельствовавший политическую переориентацию Русской Православной Церкви, получил всё ту же провиденциальную мотивировку: в свершившейся революции «действует та же десница Божия, неуклонно ведущая каждый народ к предназначенной ему цели», а потому прихожане и клир должны принять новую власть и, сохраняя верность православию, сотрудничать с ней «не за страх, а по совести». Подлинные причины переориентации, как известно, были иными.

Заявив о лояльности к советскому политическому строю и прибегнув к лозунгам социального нейтрализма, который теоретически мотивировался ссылками на аполитичность учения Христа, надысторичностью Церкви и трансцендентной сущностью ее социального идеала, Церковь, во-первых, пыталась вписаться в новые условия, а во-вторых – реабилитировать себя за былое угодничество перед буржуазно-помещичьим государством. В целом, однако, церковно-богословские круги Московской Патриархии продолжали придерживаться ортодоксального понимания общественно-исторического процесса и пропагандировали его довольно длительное время (практически до середины 50-х гг.) без каких-либо изменений.

Положение существенным образом изменилось на рубеже 50–60-х гг. XX в., когда в православии начали активно развиваться модернистские тенденции. Затронув различные стороны деятельности Церкви, они особенно зримо проявились в ее подходе к проблемам современной общественной действительности. Среди высокопоставленных православных идеологов, прежде всего сторонников «социальной этики», сложилось мнение, что «для христианства в его отношении к общественной проблематике нет и не должно быть нейтральной зоны, которая не имела бы религиозного коэффициента»¹¹.

Преобладающими, а в дальнейшем и вовсе типичными становились заявления: «Все христиане... не должны замыкаться от мира, пребывать в своеобразном гетто, не должны игнорировать историческую действительность, но обязаны идти в мир и проповедовать Слово Божие»¹².

При этом православные теологи исходили из того, что хотя Церковь и «не от мира сего», является надклассовым, деполитизированным институтом, а пропагандируемые ею евангельские идеалы вечны и абсолютны, а потому несравнимы ни с чем земным, это не значит, что она может оставаться безучастной к тем общественным условиям и проблемам, которые окружают и волнуют современно-

¹¹ Журнал Московской Патриархии. 1962. № 6. С. 38.

¹² Там же. № 11. С. 47.

го верующего. Подлинное христианство, согласно этой точке зрения, должно стоять выше политики, но в то же время и не должно полностью отвлекаться от нее. «Церковь ответственна за истинно христианскую оценку этих проблем, – отмечалось в одном из официальных богословских докладов, посвященном рассмотрению ряда международных вопросов, – и за истинно христианский выбор путей к их разрешению»¹³.

Вне этих новых подходов не могли, естественно, остаться социальный уклад и идеалы советского общества, в котором жили и трудились православные верующие. Начиная с 60-х гг. в Русской Православной Церкви интенсивно нарастал процесс религиозно-нравственного одобрения советской действительности, в которой, по уверениям священнослужителей, реализуются «идеалы, принесенные в мир воплощенным Словом». По примеру богословов-обновленцев 20-х гг. XX в. идеи социализма были объявлены «созвучными» основам христианского нравственного учения, верующие призывались активно включаться в строительство новой жизни, ибо она якобы отмечена печатью «царства Божия». В церковной литературе появились суждения, существенно отличные, а то и совсем противоположные тем, которые пропагандировались прежде: «Любовь к человеку побуждает христианина свободно и сознательно участвовать в построении лучшего общества и видеть в этом осуществление своей веры»¹⁴. Что касается содержащихся в Новом Завете и других книгах Священного Писания утверждений о вечности и незыблемости социального неравенства, его богоустановленности, то их смысл либо переиначивался, либо они просто замалчивались.

Такова в самых общих чертах та эволюция, которую претерпело российское православие за сравнительно небольшой отрезок времени и в своем подходе к современной социальной действительности, и в ее богословском «освещении». Эта эволюция, с одной стороны, еще раз свидетельствует о зависимости теологических оценок и толкований религиозных «вечных истин» от общественной среды, гражданских и социальных взглядов верующих и самого духовенства, которому в настоящее время также не чужды идеи социального прогресса, а с другой – показывает, насколько нежизнеспособной и непопулярной среди прихожан оказалась проповедь спасения в отрыве от общественных условий, исторической реальности.

Причины обращения российского православия к актуальной общественной проблематике, как и его общей социально-политической переориентации, широко освещены в трудах советских исследователей (П.К. Курочкина, Н.С. Гордиенко, М.П. Новикова, Ю.П. Зуева и др.), поэтому нет нужды на них останавливаться. Отметим лишь, что этот поворот обнаружил явную устарелость традиционных христианских социально-нравственных ориентиров, которые в новых условиях оказались неприемлемыми и чуждыми для большинства верующих. Руководящие деятели православия убедились, что сводить роль Церкви к положению уединенного, оторванного от «суетного» мира, реальных жизненных проблем монастыря,

¹³ Там же. № 6. С. 36.

¹⁴ Там же. 1965. № 9. С. 79.

населенники которого заняты лишь рассуждениями о преимуществах православного вероучения или помыслами о перспективах потустороннего бытия, – дело ущербное для нее самой. «Только глубокая отзывчивость ко всем насущным потребностям человечества, – подчеркивал еще в середине 60-х гг. один из иерархов РПЦ, – способна возбудить в современном мире спасительную жажду Слова Божия»¹⁵.

Сама объективная логика современного общественно-исторического развития побуждает православных богословов к ассимиляции прогрессивных социально-политических, нравственных и других идей, чтобы, представив их как «созвучное» или даже идентичное выражение внутреннего содержания христианского вероучения, стабилизировать положение Церкви, укрепить ее влияние на верующих.

Современные православные иерархи и богословы вынуждены были, хотя и сдержанно, но всё же критически отзываться о неблагоприятной деятельности Церкви в дореволюционный период и в первые послереволюционные годы. Они указывали на ее недостатки, «воспринятые в эпоху византизма», упрекали «историческое православие» в ориентации паствы на индивидуалистический путь спасения, уход во внутренний мир и игнорирование социальных проблем. «Сегодня, – констатировал «Журнал Московской Патриархии», – Церкви призваны по-новому исповедовать свою веру, покаяться в том, что христиане порой молчали перед лицом несправедливости и угроз миру»¹⁶.

Одновременно критической оценке и пересмотру подверглись некоторые прежние философско-исторические установки. По мнению современных адептов православия, традиционно-ортодоксальные системы богословия и «исторические Церкви», включая их собственную, отрицали необходимость коренных социальных преобразований, «никогда не были на стороне революции по той простой причине, что они были... пленниками статического понимания раз навсегда утвержденного порядка на Земле»¹⁷. А это, как считается в настоящее время, было не только неправильным с чисто теоретической, религиозно-философской точки зрения, обязывающей рассматривать все изменения в обществе в конечном счете как внешнее проявление глубинных Божественных предначертаний, но на практике приводило христианство к острой конфронтации с действовавшими в мире общественными силами, оборачивалось для него невосполнимыми потерями, о чем, в частности, наглядно свидетельствует опыт РПЦ советского периода истории.

Православные богословы признают, что «в сознании современного христианина история и эсхатология разошлись», а секуляризация сознания современного «члена Церкви способствовала обособлению религиозной жизни, ограничению этой жизни воскресным посещением храма и, в лучшем случае, личным выполнением церковных предписаний», поэтому свою задачу богословы видят в том, чтобы искать пути и средства «преодоления этой внутренней секуляризации». В качестве средств, могущих способствовать решению данной насущной для Церкви задачи,

¹⁵ Там же. 1964. № 11. С. 12.

¹⁶ Там же. 1983. № 10. С. 52.

¹⁷ Там же. 1966. № 9. С. 78.

следует, по мнению российских богословов, более углубленно раскрыть связи мистического и практического аспектов диаконии и разъяснить их верующим.

Провозгласив концепцию общественной активности Церкви, ответственности верующих за «мирские дела», богословы обновили трактовку проблемы взаимодействия Божьего промысла и свободы человека. «Чтобы устранить чуждые христианству фаталистические взгляды, надлежит показать истину соответствия Промысла проявлениям человеческой свободы» – такая задача была поставлена перед православными богословами еще в начале 60-х гг.¹⁸ С тех пор был сделан настолько значительный шаг в сторону либерализации деятельности человека, что богословы стали утверждать: «современный человек всё более убеждается, что... он в силах выработать такой социальный, экономический и политический порядок, который бы служил благу всего человеческого общества»¹⁹.

В своих рассуждениях об участии человека в современной истории богословы, как отмечалось, неизменно указывают на его «сотрудничество» с Богом, «синергию человеческих усилий с Божественной волей», т.е. стремятся представить человека не пассивным элементом, а христиански активной личностью, которая способна достичь успехов не на путях традиционной аскезы, а благодаря проявлениям естественной жизнедеятельности, без которой нет истории. При этом церковные мыслители заимствуют соответствующие построения дореволюционной религиозно-идеалистической мысли, в частности славянофильства, «либерального богословия» (П. Светлова, В. Экземплярского и др.). Допускаются также явные компиляции из современной научной социологии, которым придается теологическая форма. Так, митрополит Минский и Белорусский Филарет, говоря о взаимодействии человека с социальной средой, заявлял: «Воспринимая и усваивая опыт предшествующих поколений, будучи в некоторой степени детерминированным этим опытом, он (человек. – Н.Ф.) активно вступает в жизнь, вкладывая в каждое свое деяние частицу своего творческого “Я” и тем самым оказывая определяющее влияние на течение бытия в настоящем и будущем поколениях. В этом созидательном труде в пользу будущего, в пользу прогресса во всех его проявлениях человек является подлинным соработником, соделателем Божиим в творении»²⁰.

Стремление РПЦ согласовать социальную активность человека с основными положениями вероучения привело ее к обновленному толкованию вопроса о цели развития общества. Из идейно-мировоззренческого арсенала раннего христианства и российского религиозного обновленчества конца XIX – начала XX в. была извлечена идея «царства Божия» в его земном осуществлении, которую начали соотносить с новыми социально-экономическими и культурно-идеологическими условиями.

Лидеры православия учили, что сведение «царства Божия» только к его духовному и эсхатологическому аспектам выглядит малопривлекательным для совре-

¹⁸ Там же. 1962. № 9. С. 74.

¹⁹ Там же. 1981. № 2. С. 47.

²⁰ Там же. № 12. С. 37–38.

менных верующих, ограничивает влияние Церкви, поэтому они стали говорить о двух этапах этого царства – земном и трансцендентном, подчеркивать высокую ценность земной жизни, заявлять о том, что полноправным «гражданином небес» может стать тот, кто является «добрым гражданином Земли», так что «тот, кто хочет наследовать царство Божие, должен входить в это царство, находясь здесь, на земле»²¹.

Подобный подход обусловлен взглядами массы верующих, которые чутко реагируют на позиции церковного руководства в важнейших вопросах современности.

Вместе с тем мировоззренческий фундамент православной философии истории в общем остается незыблемым. Всякое изменение существа «вечных и неизменных истин Божественного откровения» расценивается богословами и дальше как «ложь, преступление против правды Божией, ересь»²², поэтому, как и много веков назад, в ее основе лежат провиденциализм, идеи телеологии и эсхатологии, духовно-нравственного «перерождения» индивида как необходимой предпосылки общественного прогресса. Всё это делает православно-церковную концепцию общественного развития не только ненаучной, но и глубоко противоречивой, непоследовательной, а человека, уверовавшего в истинность постулатов религиозной трактовки истории, – обреченным на духовную несвободу, раздвоение сознания, дезориентированным в своих жизненных стремлениях и выборе средств их достижения.

© Филоненко Н.В., 2010

²¹ Пимен, Патриарх Московский и всея Руси. Слова, речи, послания. М., 1977. С. 116.

²² Журнал Московской Патриархии. 1985. № 2. С. 22.

ПРАВОСЛАВНО-БОГОСЛОВСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ НАЦИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ*

Национальные отношения находятся в постоянной динамике. Каждый этап их развития ставит новые теоретические и практические проблемы. Они специфически отражаются в богословских учениях, сознании рядовых верующих.

Объяснение происхождения и сущности социально-этнических общностей, а также отношений между народами ведется богословами различных религий с позиций теологической концепции общественной жизни, в основе которой лежат религиозные идеалистические принципы креационизма и провиденциализма. Суть последних применительно к области наций и национальных отношений заключается в том, что происхождение народов и все изменения в отношениях между ними связываются с Богом и ставятся в полную зависимость от его воли. «Развитие народов, – писал православный богослов А. Лавровский, – осуществляется под влиянием могущественной силы Божественного провидения»¹.

Исходя из библейских утверждений, что «Бог произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу Земли» (Деян. 17: 26), «умножает народы и истребляет их; рассеивает народы и собирает их» (Иов. 12: 23), современные христианские богословы придерживаются точки зрения, что национальное развитие невозможно без вмешательства Бога, который управляет жизнью не только отдельного человека, но и целых народов. Провиденциализм, по их мнению, выступает в виде какого-то непостижимого человеческим умом плана, навязанного свыше развитию отношений между народами.

Посредством обращения к провиденциализму идеологи различных религиозных направлений игнорируют внутренние закономерности возникновения и смены социально-этнических общностей и привносят в национальные отношения агностические элементы. Богословская трактовка промыслительного характера отношений между народами в своей основе объективно-идеалистическая, она несовместима с их современным научным объяснением. В действительности же возникновение, развитие и смена социально-этнических форм общности людей

* Публикуется в новой редакции по: *Шуба А.В.* Религия и национальные отношения. К., 1983.

¹ *Лавровский А.* Опыт изъяснения взаимного отношения между Божественным откровением и разумом человеческим. СПб, 1980. С. 19–20.

осуществляется согласно общим объективным закономерностям, имеющим специфическое проявление у разных народов.

Исходные положения интерпретации происхождения народов в христианских религиях основаны на библейских сказаниях, которые богословы считают своеобразными «этнографическими таблицами», имеющими целью прояснить вопрос происхождения народов и их расселения в Древнем мире. Согласно Библии, после Всемирного потопа на земле был «один народ» (Быт. 11: 6). Все люди жили вместе, составляя единое человеческое общество. Они говорили на одном, понятном для всех языке, так как в то время «на всей Земле был один язык и одно наречие» (Быт. 11: 1).

Чтобы помешать людям строительством Вавилонской башни достичь поставленной цели, противоречащей промыслу Бога, он «рассеял их... по всей Земле» (Быт. 11: 9), разрушил имевшееся ранее единство, смешал языки, превратив всё в «хаос наций»².

В результате смешения языков, как утверждает далее Библия, единое ранее человеческое общество было разделено на множество отдельных народов. После долгих перемещений они расселились «в землях их, каждый по языку своему, по племенам своим, в народах своих» (Быт. 10: 5). Каждому народу, согласно библейским сказаниям, Богом определена своя судьба, место проживания. Им предписано также «ходить своими путями» (Деян. 14: 16), т.е. иметь свои особенности и историю.

Комментируя отрывки из Библии, в которых говорится о происхождении народов, богословы постоянно ссылались на сверхъестественную природу исторических форм социально-этнической общности людей. В этом процессе усматривалась чудодейственность Бога, промыслительный характер изменений в жизни народов.

Идея промысла Божьего в области отношений между народами поддерживалась богословами Русской Православной Церкви. Профессор-богослов Л. Парийский писал: «Разделение человечества на народы совершилось в глубокой древности, в полном согласии с планами Божественного домостроительства»³. Всё дальнейшее развитие и смена социально-этнических общностей осуществляются также в строгом соответствии с «Божественными предначертаниями».

Библейская картина происхождения народов и возникновения многоязычия на протяжении длительного исторического периода была и остается предметом богословских рассуждений. «Библейская этнография», по мнению идеологов Церкви, подтверждает точку зрения о первоначальном единстве человеческого рода, последующем его разделении, промыслительном характере истории того или иного народа. Однако исторические исследования на основе археологических поисков и архивных документов убедительно свидетельствуют, что человеческое общество никогда не было единым, даже в первобытные времена. Уже на ранних этапах раз-

² См.: Богословские труды. 1975. Вып. 8. С. 165.

³ Журнал Московской Патриархии. 1970. № 3. С. 41.

вития человеческого общества люди жили изолированными друг от друга группами. У них никогда не существовало единого языка, а современное многоязычие – это не результат Божественной воли, а следствие длительного и противоречивого исторического развития народов.

Несмотря на то что марксистско-ленинская теория наций и национальных отношений научно объясняет происхождение всех социально-этнических общностей людей, церковные деятели в своих рассуждениях по-прежнему опираются на библейский миф. Для них, как подчеркивал православный богослов В.Н. Лосский, «Вавилонская башня актуальна и по сей день». Некоторые богословы пытаются трактовать проблему происхождения народов и возникновения многоязычия не буквально, а символически, не выходя, конечно, при этом за рамки основных библейских положений.

Несмотря на отдельные незначительные модернистские тенденции, богословская интерпретация происхождения народов в основе своей отстаивает библейское понимание их природы. Вся богословская интерпретация происхождения, развития и смены социально-этнических общностей людей, начиная с родов и племён и заканчивая национальными образованиями, пронизана идеями креационизма и провиденциализма. Примечательно, что толкование проблем происхождения народов в духе библейского мифа представляет определенную трудность для всего современного христианского богословия⁴.

Христианское богословие мистифицирует не только проблему происхождения, но и сущность исторических типов общности людей. В богословских работах и трудах околоцерковных философов значительное внимание уделяется рассуждениям о сущности социально-этнических общностей людей в целом и нации в частности.

Всех мастей философы от религии, а также богословы различных христианских направлений отличительным признаком социально-этнических общностей в самом широком смысле всегда считали и продолжают считать духовное начало. Эта черта сближает их с различными западными теориями наций, стремящимися определить национальное не через социально-классовые признаки, а через духовные факторы. Некоторые богословы и философы-идеалисты трактовали исторические формы общности людей как основанные на вере в Бога. Так, российский религиозный философ и мистик В.С. Соловьёв считал, что «сущность народа, как и отдельного человека, определяется тем, во что он верит»⁵.

Абсолютизируя роль религии в духовной жизни народов, представители религиозно-идеалистической философии предпринимали усилия для доказательства того, что определяющим признаком национальной общности и важнейшим элементом ее структуры является вера в сверхъестественное. Только религия, по их

⁴ См.: Богословские труды. 1961. Вып. 2. С. 29, 214.

⁵ Соловьёв В.С. Польская национальная церковь // Соловьёв В.С. Соч. Т. 8. СПб., 1911. С. 84.

мнению, обеспечивает народу его национальное развитие. Н.А. Бердяев писал: «Народ как нация утверждается лишь религиозно»⁶.

Православное богословие и российская идеалистическая философия постоянно подчеркивали, что одним из главных признаков конкретной нации является не религия «вообще», а определенное вероисповедание; национальные различия обусловлены прежде всего исповедуемой религией. Так, для россиян характерной является принадлежность к православию. Представители Русской Православной Церкви утверждают, что «россиянин по рождению» обязательно должен быть «православным по крещению». Таким образом, православное богословие в союзе с российской религиозной философией обосновывало идею и формировало представление о неотделимости и тождестве национального и религиозного, «российскости» и «православности».

Стремление к отождествлению национального и конфессионального свойственно в большей мере богословию, чем обыденному религиозному сознанию. Идеологи Русской Православной Церкви, опираясь на религиозно-идеалистическую философию, формировали и формируют у рядовых верующих представления и взгляды, направленные на отождествление национальной и религиозной принадлежности. Главное отличие теоретического, богословского подхода от обыденного при решении данного вопроса заключалось в том, что первый был сознательным, преднамеренным, а второй – неосознанным, стихийным.

Из религиозно-идеалистической концепции тождества национального и конфессионального следовали далеко идущие апологетические выводы, по сути подменявшие совершенствование и развитие российской нации необходимостью укреплять православную религию. Человек, порвавший с православием или переменивший свои религиозные взгляды, считался утратившим связь со своей нацией.

Одним из методологических пороков богословской интерпретации нации является то, что последняя считается категорией не исторической, а вечной. Религия обращается к нациям и народам «вообще», не выделяя исторические типы социально-этнической общности людей (род, племя, народность, нацию), не указывая на известные различия между ними, не упоминая об их исторически преходящем характере, зависимости от социально-экономического строя. Утверждения богословов о вечности нации, первейшим и неотъемлемым атрибутом которой является духовное начало в виде определенной религии, ведут к отрицанию возможности отмирания религиозности, по крайней мере до тех пор, пока будут существовать национальные различия.

Даже в условиях господства научно-материалистического мировоззрения в советском обществе православные богословы по-прежнему тяготели к отождествлению национального и религиозного, считая, что «православная вера – вера наших предков»⁷.

⁶ Бердяев Н.А. Русские мыслители: А.С. Хомяков. М., 1912. С. 212.

⁷ Православний вісник. 1968. № 8. С. 16.

Господствуя на протяжении тысячелетий в сознании представителей определенного народа, та или иная религия внешне выступала как признак его этнического единства. Это породило иллюзию ее неразрывной связи с национальным и стало основой теоретического обоснования тождества национального и конфессионального.

При отсутствии конкретно-исторического подхода к анализу типов социально-этнических общностей, а также игнорировании социально-классовых признаков и их ведущей роли определенная религия внешне может выглядеть, особенно в условиях антагонистического общества, неотъемлемым атрибутом национальной принадлежности.

В богословских и религиозно-философских концепциях нации, где социальные факторы не только не выделяются, но даже затушевываются, появляется возможность сведения сущности нации только к совокупности этнических признаков и выдвижения конфессиональных различий на первое место. Однако подлинно научный анализ социально-этнических форм общностей людей во всей их сложности и динамичности возможен только с позиций марксистско-ленинской методологии, которая неопровержимо доказывает, что исторические типы общностей имеют социальную, а не духовно-религиозную основу.

Направленность богословской интерпретации происхождения и сущности наций и национальных отношений во многом зависит от общественного строя, в котором существует та или иная религия, от степени ее влияния на ход общественных событий, а также от реальных связей между народами в данный исторический период.

Так, в дореволюционной России национальный состав населения отличался значительной пестротой, а национальный вопрос – необычайной сложностью. Одни социально-этнические общности (россияне, украинцы, белорусы, народы Прибалтики, Закавказья, а также некоторые народы Поволжья) на основе развития капитализма сложились в нации, другие находились на разных стадиях феодального и даже родоплеменного строя, следовательно, на уровне донациональных образований. Неодинаковые темпы социально-экономического развития разных народов царской России существенным образом сказывались на уровне их национального и культурного развития.

Национальный вопрос был тесно связан с вопросом религиозным. Россия была не только полиэтническим, но и поликонфессиональным государством. В ней существовало около 50 различных религиозных направлений. Национальные отношения и межконфессиональные связи были всецело обусловлены характером общественно-экономического строя. Главенствующей нацией в дореволюционный период были россияне, а «первейшей и господствующей» религией – православие. Православные верующие были наиболее многочисленной религиозной группой. По данным первой всеобщей переписи населения России 1897 г., они составляли 69,35% всех верующих.

Исходя из тождества религиозного и национального, а также из истинности и абсолютности Православия, Церковь поддерживала великодержавный шовинизм, идею превосходства русского народа над другими народами. Утверждение

национальной исключительности русских получало в православном богословии религиозное обоснование, закрепляло и усиливало в сознании верующих одновременно национальную и конфессиональную нетерпимость к «иноверцам» и «иноплеменникам». Национальные отношения в дореволюционной России, основанные на принципах вражды и недоверия, превратно отражались в религиозном сознании верующих, усиливали степень религиозности.

Существовало и обратное воздействие религии на национальные отношения. Нередко межнациональная конфронтация усиливалась различиями в религиозных воззрениях. Межконфессиональная вражда накладывалась на национальные связи, проникала из идеологической области и культовой практики в бытовую сферу, отрицательно сказываясь на отношениях между отдельными людьми и целыми народами. Отождествляя национальную и религиозную принадлежность, православные верующие переносили межконфессиональные отношения на отношения национальные.

Различия в вероисповеданиях и конфессиональная нетерпимость углубляли пропасть, существовавшую в отношениях между народами Российской империи. Полиэтничность и поликонфессиональность, их переплетение вели к тому, что дореволюционная Россия представляла собой узел конфессионально-этнических противоречий. В результате развития этнических процессов и эволюции религий связь национальных и конфессиональных факторов находилась в постоянной динамике, что усиливало сложность национального вопроса и религиозной обстановки.

Значительную роль в осуществлении национальной политики царское самодержавие отводило Православной Церкви, которая была призвана способствовать духовному порабощению народов, входящих в состав Российской империи. На Православную Церковь возлагалась миссия проповеди христианства «во свидетельство всем народам» (Мк. 13: 10). По мнению официальных государственных лиц и богословов, принявшие православие становились не только членами Церкви, но одновременно русскими. Недаром обращенным в православие давали взамен прежних российские имена и фамилии. «Переход из одной религии в другую, – сказано в обзоре переписи населения России в 1897 г., – сопряжен и равносителен приобщению данного лица или данной группы лиц к другой или к другим национальностям»⁸.

При переходе в православие обряды прежних религий признавались недействительными. Например, если супруги вместе обращались в православную религию, то над ними одновременно с обрядом крещения совершалось и таинство бракосочетания по православному обряду. Обращенные в православие получали при крещении определенные льготы, всю полноту гражданских прав, равные шансы при поступлении на работу, в учебные заведения и т.д.

⁸ Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г.: общий свод по империи. СПб., 1905. С. 15, 32.

Церковь использовала самые различные способы и средства в деле насаждения православной религии среди нероссийского населения, прибегая к обману, подкупам, штрафам, грубому нажиму. В отношении вероисповеданий развитых в экономическом отношении народов царское правительство и Православная Церковь применяли более тонкие методы христианизации и русификации. В отношении же слабо развитых народов и их религиозных верований царили насилие и произвол.

Православная миссионерская деятельность велась не столько в интересах Церкви, сколько в экономических интересах господствовавших классов империи. Ею занимались как отдельные священники Православной Церкви, так и целые общества, специальные духовные миссии, монастыри, конфессиональные школы. Существовали специальные миссионерские издания Русской Православной Церкви («Миссионерское обозрение», «Православный благовестник»), при Синоде был учрежден специальный миссионерский совет.

Христианизация и ороссиянивание, осуществлявшиеся насильственно, в том числе православными миссионерами, воспринимались народами России крайне враждебно, нередко встречали упорное сопротивление местного нероссийского населения, вызывали и усиливали не только конфессиональную, но и национальную нетерпимость. «Нечего удивляться, – писал В.И. Ленин, – что эта ненависть к тем, которые запрещали даже употребление родного языка и обрекали на безграмотность массы народа, переносилась на всех великороссов»⁹.

Идеологи самодержавия и Православной Церкви на протяжении всего периода русификации национальных окраин России пытались скрывать свою национальную и конфессиональную нетерпимость к народам-иноверцам, свое участие в осуществлении национальной программы самодержавия. Они утверждали, что христианство является такой религией, которая несовместима ни с конфессиональной, ни с национальной нетерпимостью.

Православное духовенство ныне отрицает, что Церковь, проводя в те времена миссионерскую деятельность, подвергала народы насильственному ороссияниванию, национальному угнетению. Богословы, преувеличивая заслуги Церкви, утверждают, что она «способствовала собиранию населявших нашу Родину народов в единое государство, православные миссионеры способствовали развитию национальной культуры и письменности народов царской России»¹⁰.

Высоко оценив деятельность миссионеров, Церковь многих из них (Стефана Пермского, Трифона Вятского, Гурия Казанского, Софрония Иркутского и др.) прославила в лике святых. Православие пытается представить их как национальных героев русского народа.

В православной периодике немало места отводилось рассказам о распространителях православной религии среди других народов. Давая в целом положительную оценку деятельности миссионеров, некоторые современные богословы вы-

⁹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 35. С. 115.

¹⁰ Журнал Московской Патриархии. 1962. № 11. С. 61–62.

сказывали даже сожаление, что православные священники «не сумели привить христианство национальному духу азиатских народов, не смогли сделать христианство основой их жизни»¹¹.

Как видно, участие Православной Церкви в обосновании и проведении национальной политики царизма, в национальном и духовном порабощении народов России было не ее собственно религиозной функцией, а одной из форм служения самодержавию, имело не столько религиозные цели, сколько политические. В.И. Ленин осознал, что национальный вопрос в России тесно связан с религиозным, поэтому, касаясь одного из них, он обязательно имел в виду и другой. Вскрывая реакционный характер союза царского самодержавия и русского православия в деле угнетения «иностранцев» и «иноверцев», Ленин выдвинул требование отменить привилегии, связанные с принадлежностью к господствовавшей русской нации и православной религии, провозгласить равенство, установить всеобщее и прямое избирательное право для всех граждан «без различия вероисповедания и национальности»¹².

В условиях советского общества богословы были вынуждены идти на обновление многих традиционных учений, переориентацию направленности своих интерпретаций всех общественных явлений, приводить их в соответствие с требованиями времени. Они довольно активно модернизировали свои учения о национальных отношениях, стремясь учесть современный уровень их развития, дать такое объяснение отношениям между социалистическими нациями, которое не только не исключало бы, но даже обосновывало и утверждало существование Бога.

Модернизация учения о нациях и национальных отношениях осуществлялась Православной Церковью с целью представить религию в глазах верующих такой идеологией, которая якобы способствует в СССР разрешению национального вопроса и оказывает положительное воздействие на развитие социалистических наций.

Что касается библейских положений, касающихся отношений между народами, то одна их часть до сих пор понимается богословами буквально, другая истолковывается символически, третья вообще умалчивается. Буквальное понимание библейского текста сохраняется там, где менее выражены противоречащие современной науке взгляды на происхождение народов, связи между ними; символически интерпретируются те места, буквальное понимание которых несовместимо с мировоззрением современного верующего; умалчиваются же религиозные положения, которые вносят вражду в отношения между народами и компрометируют религию.

Важнейшая задача современного богословия заключается в том, чтобы найти наиболее удачные способы сочетания традиционалистского и обновленного истолкования отношений между народами, дать такое объяснение

¹¹ Там же. 1956. № 4. С. 69.

¹² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 85.

национальным процессам, где были бы воедино слиты библейские принципы и представления современного верующего о развитии национальных отношений. Религиозный модернизм, осуществляемый в отрыве от Священного Писания, с одной стороны, и игнорирующий запросы современных православных верующих – с другой, не только не укрепляет религию, но даже разрушает ее. Однако, несмотря на умеренный характер обновления богословия, модернистские тенденции в интерпретации национальных отношений явно преобладали над традиционалистскими.

Православная Церковь постепенно переходила к осознанию отношений между советскими народностями и нациями как предмета богословской интерпретации. В церковной печати появлялись материалы, в которых православные богословы пытались дать религиозное объяснение установившимся дружественным отношениям между народами Советского Союза. При этом отстаивался тезис о том, что христианская религия является «интернациональной» и вполне может выступать идеологическим фундаментом формирования дружественных отношений между народами страны. Абсолютизируя роль первоначального христианства, Церковь объявила дружбу народов евангельской идеей, по воле Божией реализованной в советском обществе. Вся дальнейшая эволюция учения Церкви о национальных отношениях осуществлялась в направлении поисков аргументов для обоснования положения, что «христианская религия дала человечеству идею братства людей и равенства народов»¹³.

Однако было ли раннее христианство подлинно «интернациональным», проповедовало ли оно равенство, братство и дружбу всех народов и есть ли основания объяснять сложившиеся межнациональные отношения в СССР, прибегая к раннехристианским идеям? Христианство зарождалось в полиэтнической среде Римской империи. Распространение новой религии осуществлялось под флагом забвения национального: в христианстве «нет ни эллина, ни иудея» (Колос. 3: 11). Этот лозунг не связывал христианскую религию ни с одной этнической общностью.

Пренебрежение национальной принадлежностью было призвано скрыть конфессиональную и конфессионально-национальную нетерпимость народов Рима и способствовать тем самым утверждению и распространению христианства. Стирая национальные различия, христианство открывало себе дорогу к превращению в мировую религию.

Провозгласив равенство «как отрицательное равенство перед Богом всех людей как грешников», раннее христианство призывало их к внутриконтрессиональному единству. В отношении же других народов и их религиозных верований ни о каком равенстве не могло быть и речи. На нехристиан эти призывы не распространялись, следовательно, нехристианские народы по-прежнему считались врагами. В христианстве, писал Л. Фейербах, «... национальные различия исчезли, но вместо них появилось теперь различие веры, противоположность христианско-

¹³ Николай, митр. Слова и речи. Т. 4. М., 1957. С. 295.

го и нехристианского, и эта противоположность раскрывалась в истории резче и с большей ненавистью, чем национальная рознь»¹⁴.

Раннему христианству нельзя отказать в наличии в нем демократических идей, в стремлении к равенству и братству. Однако «первые начатки равенства» (Ф. Энгельс) выражались в религиозной форме и носили не всеобщий, а узкоконфессиональный характер, «работали» только в границах конфессиональной общности. За пределами христианских общин «братство во Христе» превращалось в религиозную нетерпимость. Внутриконфессиональное единство было прямо пропорционально силе межконфессиональной нетерпимости. Библейское требование «возлюби ближнего» касалось в основном «единоверных братьев», т.е. последователей христианства. С его противниками поступали по принципу «кто не со мною, тот против меня» (Лк. 11: 23).

Естественно, становление догматики раннего христианства не могло запечатлеть своеобразие национальных и конфессиональных отношений того периода. Библия, исходя из деления народов на «избранных» и «неизбранных», а верующих – на «правоверных» и «неверных», выдвинула своего рода национализм в религиозной форме. В дальнейшем такая градация распространилась на социально-этнические общности более высокого порядка.

Ссылка богословов на библейское положение, согласно которому в христианстве «нет различия между иудеем и эллином потому, что один Господь у всех» (Рим. 10: 12), еще не доказывает интернациональный характер христианства, а только свидетельствует о его космополитизме. Христианство, как и всякая религия, выдвигает на первый план прежде всего конфессиональную принадлежность человека. По мнению богословов, главным, на чем основываются отношения между народами, является их религиозная вера.

Не доказывает интернациональный характер христианства и последующая его история. Выдвинув еще в период своего зарождения идеи внутриконфессионального равенства и братства, христианство не смогло последовательно провести их в жизнь. Оно оказалось не в состоянии предотвратить множество войн между христианами, устранить классовый гнет и эксплуатацию в среде единоверцев. Рассматривая равенство, Ф. Энгельс пришел к выводу, что «с победой христианства этот момент отступил на задний план, наиболее важной стала прежде всего противоположность между верующими и язычниками, праведными и еретиками!»¹⁵

Более того, христианская религия сама способствовала разжиганию вражды и ненависти между народами, служила средством социально-экономического, политического, национального и духовного порабощения трудящихся. В.И. Ленин писал, что как только христианство превратилось в государственную религию, его последователи «забыли» о «наивностях» первоначального христианства с его демократически-революционным духом¹⁶.

¹⁴ Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 2. М., 1955. С. 306.

¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 636.

¹⁶ См.: Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 33. С. 43.

Идеи братских отношений между людьми, целыми народами и нациями имеют внерелигиозную природу, и религия не может выступать подлинным регулятором национальных связей, непосредственно участвовать в протекании тех грандиозных перемен, которые произошли в жизни социалистических наций. Эволюция отношений различных религий к национальным проблемам в социалистических условиях шла по линии усиления проповеди дружественных связей между представителями не только различных наций, но и религий. Святейший Патриарх Пимен отмечал, что «...несходство в самосознании последователей разных религий отнюдь не означает невозможность для них иметь взаимопонимание, согласие и сотрудничество»¹⁷.

Православные богословы всё реже употребляли такие понятия, как «иноверец», полностью отказались от термина «инородец», которые в прошлом несли на себе печать национального и религиозного антагонизма. Они избавлялись от всего, что свидетельствовало о компрометирующей связи русского православия с национальной политикой самодержавия в условиях дореволюционной России.

Одним из приемов современной апологии православной религии является преувеличение ее роли в становлении и развитии российской народности, формировании национального самосознания россиян. При этом православные богословы, игнорируя принцип конкретно-исторического подхода в оценке того или иного исторического события, усматривают «самое благотворное» и «облагораживающее» влияние именно православной религии на отношения между народами, начиная с введения христианства и заканчивая современностью.

Церковники пытаются представить религию чуть ли не главным элементом истории русского и других народов, основой их национальной культуры. В обращении к истории и тенденциозном истолковании исторических фактов Церковь видит удобное и эффективное средство оправдания и защиты современного православия. Патриарх Пимен, подчеркивая важность этой проблемы, писал, что «необходимо чаще обращаться к истории Церкви в поисках уроков и вдохновений для строительства жизни церковной в условиях современности»¹⁸.

Одной из наиболее популярных тем на страницах православной печати является тема объединительной роли Русской Православной Церкви. Современное православное богословие всячески преувеличивает интегративную функцию религии применительно к становлению государственного единства и национальным процессам. Пренебрегая объективными социально-экономическими и политическими предпосылками этих процессов, Церковь рассматривает религию в качестве решающего фактора сохранения единства Российского государства и видит в ней силу, которая на протяжении всей его истории вдохновляла народ на борьбу за независимость и государственную целостность.

¹⁷ Журнал Московской Патриархии. 1977. № 8. С. 30.

¹⁸ Там же. 1978. № 8. С. 3.

Несмотря на то что роль православия и Церкви в этнических процессах не всегда была однозначной, богословы настаивают лишь на положительной ее роли в истории народов России, в деле объединения страны и освобождения от гнета интервентов и захватчиков. «На всем протяжении своего тысячелетнего бытия Русская Православная Церковь жертвенно осуществляла деятельное много-различное служение на благо нашего возлюбленного Отечества, на благо ее народов», – отмечалось в «Журнале Московской Патриархии»¹⁹.

Однако если обратиться к фактам, то оказывается, что религия играла не всегда одинаковую роль в жизни народов нашей страны: в одни периоды Церковь и духовенство становились на путь измены своей Родине, в другие – занимали патриотические позиции. Например, в период нашествия Золотой Орды Церковь не только не выступала вдохновителем национального освобождения, но, наоборот, всячески утешала верующих, призывала их к покорности и смирению. За верное служение хану церковники получали от него определенные льготы, освобождались от уплаты дани. Дореволюционные историки РПЦ на основе анализа летописей приходили к откровенному выводу, что духовенство в тот период обязано было «одушевлять князей и всех граждан к мужественному сопротивлению врагам», но оно, к сожалению, не оказалось «на высоте своего призвания»²⁰.

Заметим, что богословы обходят эти факты и всячески стремятся представить Православную Церковь в качестве такой организации, которая сама постоянно стояла на патриотических позициях и звала к патриотизму своих последователей.

В советских условиях российское православие поддерживало те основные принципы, которые провозглашают и проводят в жизнь Коммунистическая партия и Советское государство в области отношений между нациями и народностями страны. Эта внешняя привлекательность модернистской интерпретации национальных отношений делает религию менее уязвимой для научной критики.

Включая национальные отношения в круг модернистски интерпретируемых явлений общественной жизни, богословы не ставили перед собой цель внести какой-либо вклад в разработку этого вопроса. Единственной задачей было стремление «оживить религию», облагородить ее в глазах как верующих, так и неверующих, усилить свое влияние на них. Внецерковная деятельность православного духовенства во многом совпадала с национальной политикой Советского государства.

Сравнивая традиционалистскую и модернистскую теории наций и национальных отношений православного богословия, можно обнаружить их сходные и отличительные черты. Общее состоит в том, что обе концепции предполагают бытие Бога, основаны на идеях креационизма и провиденциализма, основных принципах и догмах христианской религии. В ортодоксальном и обновленном богословских учениях об отношениях между народами используется религиозно-церковный понятийный аппарат, который не представляет собой какую-либо определенную систему.

¹⁹ Там же. 1980. № 5. С. 5.

²⁰ См.: Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. Т. 2. Ч. 2. М., 1900. С. 14.

Главное и принципиальное их различие состоит, во-первых, в том, что в до-революционном богословии, в отличие от современного, отсутствовал вопрос о равенстве наций; во-вторых, богословская интерпретация национального вопроса в условиях царской России была направлена на оправдание и защиту национальной политики самодержавия, а модернистская – на защиту самой религии.

Религиозный модернизм последней четверти XX в. в интерпретации национальных отношений стал своеобразной реакцией на усиление процессов интернационализации в советском обществе, церковно-богословским обоснованием и выражением стремлений современных верующих к укреплению дружбы между народами. Однако разрешение национального вопроса в Советском Союзе, формирование, расцвет и сближение социалистических народностей и наций, становление новой исторической общности – советского народа – произошли не в результате Божественного предопределения, как твердят об этом богословы, а на основе глубоких социально-экономических преобразований, произошедших в нашей стране.

© Шуба А.В., 2010

ЭВОЛЮЦИЯ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ПРАВОСЛАВНЫХ МОНАСТЫРЕЙ (от восточноправославного оригинала до киево-русской модели)*

История украинских православных монастырей для нашего современника во многих отношениях остается настоящей *terra incognita*. И дело не только в длительном отсутствии объективной, мировоззренчески неангажированной информации о монастырях, не в их закрытии или ликвидации в советский период, но и в самом монашестве, специфике монастырского уклада жизни, который концептуально ориентирован на отгороженность от мира, самоизоляции. В интерпретации этой проблемы пока что преобладают крайние взгляды: с одной стороны, гиперболизация религиозной, духовной роли монастырей, монашества, их культурно-образовательной миссии с позиций конфессиональной апологетики; с другой – недооценка или тенденциозное преуменьшение значения отечественных монастырей, монашества в контексте кардинальной перестройки духовности восточнославянского мира, которая своими последствиями выходит далеко за рамки простого изменения «религиозного кода» – языческого на христианский.

При этом важно уяснить, насколько этот христианский институт уже на стадии своего становления формировался как средство качественного и всестороннего обновления всех сфер киево-русского сообщества; как трансформировались духовные доминанты под давлением политических, социальных, духовных реалий Киевской Руси; что сохранилось, что не воспринялось в ходе внедрения восточнохристианского оригинала; как складывались особенности отечественной монашеской корпорации и т.п.

Восточнохристианские рецепции идеи аскетизма, которая появилась в Киевской Руси незадолго до и вместе с принятием христианства, преподносили доктрину монашества как полное отречение от мира, посвящение себя Богу, как «житие, – по словам Василия Великого, – бездомовое, без града и без стяжания. Будь свободен, разрешившись от всех мирских попечений: да не свяжет тебя вождение жены, ниже попечение о детях. Невозможно бо быть сему в Божием воинстве...»¹. Добровольное отречение от мира ради служения Богу и личного

* Публикуется в новой редакции по: *Климов В.В.* Еволюція вітчизняних монастирів: від східно-православного оригіналу до киево-руської моделі // *Людина і світ.* 1989. № 1.

¹ *Василий Великий.* О подвигах иноческих (Предисловие) // *Василия Великого, архиепископа Каппадокийского, Богоугодные труды:* в 4 кн. Кн. 2. М., 1790.

спасения квалифицировалось как духовный подвиг очищения души от земных помыслов и предусматривало довольно конкретный путь реализации этой цели: молитву, пост, бедность, безбрачие, изолированную общинную жизнь, некорыстность и т.п. Квинтэссенцией истинного монашества стали бедность, благочестие, послушание.

Духовные и телесные подвиги монахов порождали у верующих, в массе своей лично не готовых к таким жизненным ограничениям, чувство уважения не только к насельникам монастырей, но и к самому христианству. Такой наглядный, убедительный способ распространения, утверждения новой веры среди недавних язычников, очевидно, во многом предопределял благосклонное отношение властей Киевской Руси к монастырям и монашеству. Вероятно, ориентируясь на благоприятную реакцию населения на монастыри, а не только на собственные интересы и расчеты, киево-русские князья оказывали содействие их строительству.

Бесспорно, истинное монашество как подвижничество – дело чрезвычайно тяжелое и, как свидетельствует история отечественной и зарубежной аскетики, было по силам лишь отдельным подвижникам. При столкновении с реалиями жизни суровые монастырские уставы претерпевали существенные изменения еще при жизни основателей этого религиозного института; со временем тенденция смягчения суровых предписаний первых уставов приобрела масштабы, даже угрожавшие самой сути восточнохристианского монашества.

Критический подход, который начал формироваться в среде киево-русского монашества уже на стадии его становления, привел к постепенному формированию особенностей отечественной монашеско-монастырской корпорации, утверждению самостоятельной, независимой позиции ряда монастырей по отношению не только к далекой Византии, но и близким ее ставленникам – киевским митрополитам-грекам. Эта черта во многом определила своеобразие позиций наших монастырей и в культурной сфере, превратив их в ходе христианизации в фактически ключевые духовно-культурные центры, которые во многом определяли динамику дальнейшего этнокультурного прогресса Руси.

Первичная стихийность привнесения на Русь аскетической идеи и монашеской практики дает основания предположить, что сюда могли попасть не только и не столько монашеско-монастырские прамодели, созданные восточными отцами монашества, аскетической традицией IV в. Кризис монастырских институций восточнохристианских регионов (палестинского, сирийского, александрийского, греческого, византийского) повлиял прежде всего на отход монашества от аскетической идеи, вызвал его обмирщение, поиск «облегченных» форм иночества. Эти трансформации прадавней идеи монашеского образа жизни, которые по времени совпали с распространением христианского подвижничества на Руси, усиленные понятным миссионерским стремлением преподать внедряемое среди неопитов монашество в посильном, облегченном, привлекательном виде, привели к тому, что первоначальная практика сложилась у нас в форме, далекой от суровых, аскетических правил, созданных в свое время свв. Антонием, Пахомием, Василием Великим и другими.

Свидетельством того, что первые монастыри Киевской Руси были ориентированы именно на такую облегченную организацию жизни, было преобладание здесь келиотства – отдельного проживания монаха в келье, которое практически не регулировалось уставами или правилами, когда инок подвергал себя (или не подвергал) каким-то ограничениям в меру своей совести и собственных представлений о монашестве. Такое предположение находит подтверждение в высказываниях авторитетных в истории отечественной христианской мысли деятелей Церкви, засвидетельствовавших несоответствие имевшихся в то время в Киеве монастырей аскетическому идеалу. Имеются в виду обстоятельства жизни пресвитера церкви Свв. Апостолов, «русина», будущего первого отечественного митрополита Киевского Иллариона, «мужа благого и книжного», которому для аскетических подвигов не подошел ни один из существовавших в то время киевских монастырей, поэтому он вынужден был молиться в собственноручно выкопанной пещере на холме возле Днепра, где позднее был заложен Печерский монастырь²; свидетельство одного из основателей Печерского монастыря Антония (Антипа из Любеча, что на Черниговщине), который, согласно летописи, пройдя школу монашеской аскезы на Афоне, по возвращению в Киев также «не полюбил» здесь ни одного монастыря, не нашел настоящего монашеского подвижничества и вынужден был создавать монастырь по своему пониманию «ангельской жизни» черноризца³. Недовольство существовавшими порядками в киевских монастырях видится и в поручении прп. Феодосия Печерского привезти из далекого Студийского монастыря устав, известный довольно суровыми предписаниями монашеской жизни.

Очевидно, следует согласиться с мнением церковного историка Е.Е. Голубинского о «ненастоящем», «эфемерном» характере части отечественных монастырей первоначального их периода⁴. Для отражения атмосферы того времени справедливым будет и мнение, высказанное украинским историком академиком М.С. Грушевским относительно начал христианизации: «Для русской общности монашество, восточный аскетизм, умертвление тела были вещами совершенно чужими, с природной языческой точки зрения – просто дикими», которые «в свежей, молодецкой русской общности... никакой почвы не имели». Обращение к аскетизму на Руси в тот период было присуще, по мнению историка, «русскому меньшинству» с его «неофитским запалом» (перевод с укр. наш. – В.К.)⁵.

После прп. Феодосия Печерского удержать монашество Украины в пределах суровых предписаний с разным успехом пытались прпп. Иов Почаевский, Иов Княгинецкий, Иван Вишенский и др. Однако широкой поддержки они не получили, так и оставшись в истории украинского монашества

² Літопис руський. За Іпатським списком / перекл. Л. Махновця. К., 1989. С. 95.

³ Там же. С. 95–96.

⁴ Голубинский Е.Е. История Русской Церкви. Т. 1. 2-я пол. тома. М., 1881. С. 452–453.

⁵ Грушевський М. Історія України-Руси: в 11 т., в 12 кн. Т. 3. К., 1993. С. 414.

подвижниками-одиночками, которые вызывали почтительное отношение, но не стремление подражать.

В контексте компаративного рассмотрения отметим также, что практика строительства монастырей в отдаленных от цивилизации местах (пустынях, глухих лесах, пущах и т.п.), свойственная православному Востоку, не приобрела, за незначительными исключениями, распространения в христианизированной Руси. Несмотря на то что летописи упоминают желание некоторых иноков поселиться в отдаленных местах, «по дебрям и по горам», а месторасположение целой сети старинных, вероятно, дохристианских и послехристианских пещерных келий, открытых украинскими археологами на окраинах Киева, это подтверждает, всё же подавляющее большинство монастырей было основано в городах, селах или близ них, что заметно облегчало жизнь монахов и помогало им решать хозяйственные вопросы. Заметим также, что большинство монастырей Киевщины, Переяславщины, Черниговщины, Галичской земли было построено князьями и, разумеется, там, где пожелали основатели. Таким образом, география монастырей отображает скорее княжеские соображения удобства, желание укрепить свой авторитет, чем монашеские стремления оградиться от мира. Те немногочисленные монастыри, которые были в свое время построены по инициативе самих монахов (Киево-Печерский, скит Манявский, Бизюков монастырь, Святогорский Успенский и некоторые другие), еще и сегодня своим местонахождением указывают на стремление их основателей изолироваться от «греховного мира».

К своеобразным чертам украинских православных монастырей, безусловно, следует отнести их общественно значимую деятельность. В этом вопросе едва ли не с наибольшей силой проявилось противоречие между идеей монашества как таковой и практикой ее реализации в Киевской Руси, а со временем – на Украине.

Сердцевиной монашества являются, как уже отмечалось, отречение от мира, самоизоляция и посвящение своей земной жизни спасению собственной души. «Ненавидь все мирское и удаляй его от себя. Подражай тем, которые скитались в горах и пустынях ради Бога. Не связывай себя делами земного мира»⁶, – поучали наиболее авторитетные идеологи монашества. Духовное совершенствование монаха, согласно их установкам, находится в прямой зависимости от его способности порвать с суетным, греховным миром, сосредоточившись на молитве, послушании, посте и т.п. Однако при всей скрупулезности перечня действий, рекомендованных инокам восточнохристианскими авторитетами – свв. Антонием Великим, Иоанном Дамаскиным, Ефремом Сирийским, аввой Даниилом и другими, у них тяжело найти хотя бы какие-то указания на необходимость монашеского общественного служения – просвещения, изучения и распространения наук, лечебного дела, летописания, переписывания книг, устройства библиотек и т.п.

Более того, с точки зрения последовательного соблюдения монастырских уставов и поучений отцов монашества подобная деятельность должна была рассцениваться как отклонение от нормы и заслуживала осуждения. И не только потому,

⁶ Настольная книга священнослужителя. Т. 6. М., 1988. С. 533.

что предусматривала общение с внемонастырским миром, но и потому, что любое неурегулированное монашескими правилами занятие – от созерцания до производства материальных и духовных ценностей – таило в себе угрозу разрушения аскетического образа жизни. Даже профессиональная работа допускалась лишь как необходимость и не должна была достигать уровня мастерства, чтобы не возбуждать у инока гордыню, самолюбие, не отвлекать от мыслей о Боге, поэтому более полезной для монахов считалась работа неквалифицированная, монотонная, физически тяжелая, грязная. Киево-Печерский патерик как о подвижничестве сообщает о работе прп. Феодосия Печерского в пекарне⁷, которая в монашеской среде считалась тогда наиболее унижительной.

Руководящим обобщенным положением, которое регламентировало отношение монахов к внешнему миру и деятельности в нем, стало правило IV Вселенского (Халкидонского) Собора 451 г.: «Монашествующие в каждом городе и стране... да соблюдают безмолвие, да упражняются только в посте и молитве, оставаясь на тех местах, в которых удалились (от мира); да не вмешиваются ни в церковные, ни в жизненные дела и да не принимают в них участия, оставляя свои монастыри разве только когда позволено будет епископом города по необходимости»⁸ (курсив наш. – В.К.).

Как же выполнялось это правило в условиях Киевской Руси? Во время распространения здесь идей монашества и монастырей стали известными уже не только положительные характеристики этого религиозного института, но и критические мнения, оценки в его адрес. В частности, монашество подвергали критике за выход из-под контроля светских и церковных властей, общества; за узость корпоративных интересов; за корыстолюбие, нежелание предоставлять реальную помощь нуждающимся; за отступления от аскетических принципов, проявления аморальности и т.п. Нередко, впрочем, эти упреки имели конъюнктурный характер, отражая стремление оппонентов преуменьшить авторитет монашества, приобретенный в догматических и иконоборческих дискуссиях V–VIII вв., ограничить или отобрать монастырские богатства и землевладения.

Таким образом, Киевская Русь уже имела возможность внедрять институт монастырей критически, взвешенно, учитывая слабые стороны и недостатки восточнохристианской практики. Не без поучительных уроков истории отечественные монастыри в лихую для украинских земель годину (войны, голод, пожары, эпидемии и т.п.) проявляли, как правило, не корпоративный эгоизм отгороженного от мира ордена, а христианское милосердие, спасая потерпевших не только сочувствием, но и конкретной помощью – хлебом, солью, приютом, лечением и т.п., что народом было достойно оценено.

По нашему мнению, важную роль сыграл и трезвый практицизм великих князей Киевских в религиозных вопросах, который в свое время ярко проявился в ре-

⁷ Киево-Печерский патерик / изд. проф. Д. Абрамовича. К., 1931 (репринт: К., 1991. С. 46).

⁸ Церковные определения, составленные Святым и Вселенским Собором, собравшимся в Халкидоне // Деяния Вселенских Соборов: Собор Халкидонский, Вселенский 4-й. Т. 4. Казань, 1865. С. 328 (Правило 4).

шении христианизировать Русь. Создавая монастыри, власти предрежающие усматривали в них институт необходимый, выгодный, и не только в деле пропаганды и распространения новой веры, но и в укреплении государства и общества. А это, в свою очередь, предусматривало выход монастырей и их насельников за границы сугубо религиозно-целевых функций и, в определенной мере, подключение их к деятельности, значимой для всего общества.

В этом, как и в любом другом, направлении деятельности монастырям была присуща чрезвычайно важная черта, генетически вытекавшая из самой сути монашества, – убедительность, которая шла от морального права аскета-праведника учить христианским правилам других. В будничной жизни верующий не видел никого более близкого к его собственным представлениям об истинно православной жизни, чем монашество. И хотя реальная жизнь монахов, как и духовенства, обнаруживала декларативность многих предписаний, для непосвященного в это закулисы рядового верующего монастырь оставался воплощением града Божьего на земле, отражением града Небесного. Этим были обусловлены авторитетность, убедительность иноческих поучений среди верующих, значение монастырей как центров распространения христианских ценностей. Видя убедительное по святости «житие монашеское приличное, общежительное» в Межигорском монастыре под Киевом, как отметил в свое время известный исследователь украинского казачества, член-корреспондент Петербургской академии наук А. Скальковский в 1841 г., казачья Рада (Совет) Запорожской Сечи в 1683 г. отнюдь не случайно постановила «завсегда на будущие времена», что священнослужители в Покровском кафедральном соборе (главный храм Сечи) должны быть только из Межигорского монастыря, во всех сечевых приходах «священнодействовали и отцами духовными были» только монахи этого монастыря⁹. Есть основания утверждать, что религиозные предписания и нормы во внутрисечевой жизни запорожской вольницы в ряде случаев действовали значительно результативнее, чем гетманские грамоты, оказываясь иногда чуть ли не единственным эффективным регулятором разбушевавшейся, стихийной, непредсказуемой, далеко не всегда управляемой казацкой массы.

Существенным толчком к постепенному включению монастырей в общественно значимую деятельность стала относительно высокая концентрация в монастырях грамотных людей, обусловленная богослужебными, богословскими, проповедническими и миссионерскими нуждами. Немаловажно и то, что монахи, не всегда отягощенные поисками хлеба насущного, имели возможность учиться грамоте, изучать языки, читать и переписывать библейскую, богослужебную, богословскую, вероучительную, полемическую и историческую литературу. Длительное время кроме монастырей не было, собственно, никакой иной структуры, где бы существовали такие относительно благоприятные по тем временам условия для подобных занятий, ведь даже войны, княжеские междоусобицы зачастую не нарушали ритм и образ жизни этих религиозных учреждений.

⁹ Скальковский А. История новой Сечи или последнего Коша Запорожского. Т. 1. Одесса, 1885. С. 126.

Из монастырской среды выдвигались мыслители и общественные деятели, художники и историки, писатели и переводчики, дипломаты и врачи, что объяснялось не только изначальными, собственно религиозными нуждами, но и запросами всего общества. В течение продолжительного периода украинской национальной истории вершин в самых разнообразных областях жизнедеятельности по большей части достигали именно воспитанники монастырей. Имена прпп. Нестора Летописца, Иллариона Киевского, Феодосия Печерского, Алипия Печерского, Агапита Печерского, Ивана Вишенского, Елисея Плетенецкого, свт. Петра Могилы, Димитрия Ростовского (Туптало), Георгия Конисского, Феофана Прокоповича и многих других – убедительное тому подтверждение.

Целые периоды отечественной истории проходили под знаком выдающейся деятельности того или иного религиозного деятеля-монаха. Один из них, прп. Феодосий Печерский, по словам М.С. Грушевского, был выдающейся личностью XI в., оставил наиболее глубокий след в истории указанного периода. Другой – архимандрит Киево-Печерского монастыря Елисей Плетенецкий – в исключительно сложных политических условиях, опираясь на поддержку запорожского сечевого казачества, сумел превратить монастырь из «твердыни украинского аскетизма» в «первостепенную культурную силу»¹⁰, ведущий научно-культурный центр Украины и восточноевропейского православия.

Тесная включенность монастырей, как и религии, Церкви в целом, в реалии тогдашней жизни была условием и одновременно причиной того, что даже религиозная их деятельность приобретала часто гражданское звучание, становилась общественно значимой, существенным образом влияла не только на религиозную, но и на социально-политическую, национальную, культурную жизнь народа. Вспомним: потребность религиозного противодействия католическому наступлению в конце XVI в., включение в эту деятельность украинских православных монастырей, монахов не только существенно повлияли на религиозную ситуацию, расстановку сил на украинских территориях того периода, но и вызвали невиданный национально-культурный подъем среди народа.

Продолжительный период застоя, упадка, обнищания в православии, когда чуть ли не единственным активным занятием монастырей были их судебные тяжбы за имения и другую собственность, сменился резким качественным обновлением многих сфер национальной жизни. Потребность защиты православной веры послужила причиной ускоренного развития богословской, религиозно-полемиической литературы, проповеднической деятельности, церковного права и книгопечатания. Вместе с ними, по словам М.С. Грушевского, на Украине «вдруг просыпается сильное культурное и просветительское движение»¹¹, вокруг религиозных братств, монастырей сплачивались литературные, научные, художественные силы. На качественно новый уровень вышли литература, в частности полемическая, публицистика, образование, книгопечатание, переводческое дело, жи-

¹⁰ Грушевський М. Культурно-національний рух // Жовтень. 1989. № 4. С. 96.

¹¹ Там же. С. 97.

вопись и гравировка, архитектура, творческие и образовательные связи с другими странами и культурами. Формировался национальный литературный язык.

Этот могущественный национально-культурный подъем, реализованный в значительной мере украинским монашеством, еще больше поражает, если припомнить, что до конца XVI в. даже такой богатый монастырь, как Киево-Печерский, не очень обременял себя созданием культурных структур или благотворительностью: здесь не было ни школы, ни библиотеки, ни типографии, ни больницы. Да и общая нравственно-психологическая атмосфера в монастырях была далекой от суровых правил подвижничества: по оценке церковного историка XIX в. профессора С.Т. Голубева, невежество, дармоедство, пьянство, разврат были в те времена почти будничным явлением. Монастырская жизнь находилась в крайнем упадке. Принципы и правила монашеского общежития, заложенные преп. Феоodosием Печерским, были настолько забыты, что архимандрит Киево-Печерского монастыря Елисей Плетенецкий в начале XVII в. вынужден был, преодолевая сопротивление иноков, внедрять здесь скитский устав Иова Княгинецкого из далекой Галиции, где еще сохранялся давний афонский аскетизм.

Нельзя не отдать должное деятельности монастырей и в тех важных для общества направлениях, через которые осуществлялось формирование общественного мнения, утверждались те или иные социально значимые ценности, осуществлялось патриотическое, национальное, моральное воспитание. Такая деятельность украинских православных монастырей оставила глубокий след в национальной истории. Продолжительная борьба украинского этноса против иностранных и иноверных захватчиков (католической Речи Посполитой, мусульманских Турции и Крымского ханства, языческих религий монголо-татар и т.п.) в будничном сознании народа, по сути, идентифицировала православную веру и народность, превратила в тождественные лозунги борьбу за национальную независимость и веру. Поэтому, например, принципиальная и героическая борьба нескольких десятков провинциальных православных монастырей Правобережной Украины против польско-католического прозелитизма за верность православию в XVIII в. фактически выходила далеко за границы сугубо межцерковного противоборства и делала такую позицию монастырей патриотически, национально, социально значимой, была весомым вкладом монашества в национально-освободительную борьбу украинского народа.

Другой пример – церковное книгопечатание в Киево-Печерском монастыре. Это также был тот случай, когда внутрицерковная заинтересованность в развитии книжного дела совпала с общественным интересом: наряду со сугубо религиозной, церковной проблематикой книги отображали идеалы общества, моральные ориентиры, отношения людей к своей истории, родословной, культурным ценностям, закладывали основы национального самосознания, способствовали распространению грамотности и культуры. Немыслимые для рукописной книги тиражи, разнообразие, сравнительно низкая стоимость печатных книг оказывали содействие распространению этих идей и ценностей в самых отдаленных регионах, среди различных слоев населения.

Вдовольно мощной в первой половине XVIII в. типографии Киево-Печерского монастыря этим делом занимались не монахи-ремесленники, которые лишь выполняли обременительное монашеское послушание, а люди творческие, высокообразованные – Памво Берында, Захария Копистенский, Тарасий Земка, Лаврентий Зизаний и другие, которые стали гордостью не только православного монашества, но и национальной науки и культуры, олицетворяя собой плодотворнейший период украинской духовности. Они считали возможным отступление от жесткой схемы официальных предписаний, канонов и догматов, начав в интересах самой же Церкви распространение православного вероучения понятным, простым и доступным языком. Отдельные фрагменты Священного Писания, церковного богослужения, учебные пособия переводились на украинский разговорный язык. Такой подход нашел понимание и поддержку киевского митрополита Петра Могилы. Практика объединения элементов славянского и украинского разговорного языков фактически создавала фундамент для будущего украинского литературного языка, содействовала противодействию процессам полонизации. Таким образом, и в этом случае чисто религиозная цель – сделать православное вероучение доступным, понятным, осмысленным – приобретала общественное значение.

Не была ли эта деятельность монастырей случайным, незапланированным, сопутствующим следствием действий, ориентированных на сугубо религиозные цели? Едва ли возможен обобщенный и однозначный ответ на этот сложный вопрос. Особенно он сложен в отношении деятельности, не предусмотренной монастырскими уставами, официальными указами и движимой нередко субъективно-неформальными факторами (индивидуальными вкусами, увлечениями, склонностями, способностями, талантами монахов, игуменов, митрополитов). При одних религиозных деятелях общественно значимая деятельность монастырей набирала силу, при других – почти замирала. Одни из них видели в такого рода деятельности средство укрепления и возвышения монастыря, авторитета Православной Церкви в народе и государстве, другие – лишние затраты.

Заметим, что значительное количество монастырей Украины длительный период имело лишь по несколько монахов (нередко по 3–5), а не по 500–800, как Киево-Печерская лавра. Всё свободное от собственно монастырских обязанностей время монахи малочисленных, бедных монастырей вынуждены были использовать не на летописание или литературные упражнения, а на добывание средств к существованию: пахать, сеять, косить, жать, молотить и т.п. Православных монастырей с такими условиями, как в Киево-Печерской лавре, на Украине было мало. Можно назвать еще Киево-Михайловский Златоверхий, Киево-Софиевский, Межигорский Спасо-Преображенский, Киево-Братский училищный Богоявленский, Почаевский Успенский, Новгород-Северский Спасо-Преображенский, черниговские Елецкий и Троице-Ильинский и некоторые другие монастыри.

История почти каждого из них, как и Украины в целом, включает подъемы, упадок, запустение, которые снова сменялись медленным и трудным возрождением. За почти семь столетий, начиная с 1096 г., Киево-Печерский монастырь, например, горел, разрушался в ходе войн и вследствие землетрясений более десяти раз. Казацкий Межигорский Спасо-Преображенский монастырь лишь в XVIII в.

уничтожался почти до основания трижды – в 1717, 1764, 1787 гг., причем последний, самый разрушительный пожар произошел в ночь накануне визита в монастырь Екатерины II. Неисключено, что этим варварским уничтожением памяти о монастыре, связанном с Запорожской Сечью, кто-то хотел «согреть сердце» русской императрицы. Межигорский монастырь продолжительное время не только был религиозно-духовным опекуном Запорожской Сечи, но и имел специальный военный госпиталь (*шпиталь*), где находили приют и получали лечение раненые, престарелые запорожские казаки и просто обездоленные.

Масштабы общественного служения зависели, однако, не только от материально-финансовых возможностей или готовности к этому монастырей, но и от самого содержания деятельности. Активным было монастырское книгопечатание: книги киево-печерской, почаевской, черниговской печати были хорошо известны на Балканах и в Москве, Литве и Молдове, Беларуси и Болгарии. Такой же масштабной в отдельные периоды была образовательная деятельность – воспитанники Киево-Могилянской академии с базовым для нее Братским училищным монастырем составляли кадровый церковный, научный, культурный, образовательный потенциал не только Украины. По подсчетам историков, в период 1721–1755 гг. в семинариях Российской империи учительствовали около 170 выпускников Киево-Могилянской академии. За 60 лет XVIII в. (к началу правления Екатерины II) педагогов-украинцев в Московской академии было около 95 человек – втрое больше, чем россиян. С 200-летней деятельностью Киево-Могилянской академии связано большинство духовных достижений украинского народа в XVII–XVIII вв. в философии и лингвистике, литературе и истории, образовании и публицистике.

Таким образом, институт монастырей, монашества в процессе своего становления и развития на украинских землях испытал существенные изменения по сравнению с первичным, древневосточнохристианским прототипом, эволюционировав от первичной, в определенной мере идеальной аскетической модели в сторону приближенной к реальной жизни, жизнеустойчивой религиозной организации. Украинские монастыри, их насельники в реальной жизни оказывались органически связанными с историей, интересами, стремлениями своего народа, нации и государства. Более того, они продолжительное время были своеобразными индикаторами общественно-политической и духовной ситуации на Украине, прямо или опосредованно влияя на нее. В значительной степени это было связано с существовавшей общехристианской практикой кадрового формирования высших эшелонов церковной власти исключительно из числа монахов. В XVIII в. выходцы из украинских монастырей не только возглавляли церковные кафедры Российской империи, но и были организаторами науки, высшего образования, членами дипломатических миссий, творцами национальной культуры, авторами литературных произведений, переводчиками, инициаторами перехода от рукописной к печатной книге. До середины 60-х гг. XVIII в. монастыри пытались активно отстаивать национальные особенности Православной Церкви на Украине, ее самобытность, традиции автономии, старинные «права, вольности и привилегии».

Таким образом, если взять лишь первые семь веков реализации идеи монашества как «христианского жития совершенство» (Петр Могила) на украинских зем-

лях, то нужно констатировать, что эта идея воплощалась здесь сложно, критически, с многочисленными отступлениями от изначального восточноправославного образца. Причинами были не только факторы внецерковного характера, не только противоречивость самой идеи монашества, но и стремление сделать так, чтобы этот институт более соответствовал интересам православной общности Украины, даже если это несколько расходилось с установками первичной восточнохристианской модели.

В настоящее время с исторического расстояния в несколько веков видно, что эти отступления, изменения, дополнения были составными элементами создания украинского монашества, особенностями православных монастырей Украины. Показательно, что именно та деятельность монахов прошлого, которая иногда шла вразрез с каноническими предписаниями, сегодня считается чуть ли не виднейшей заслугой монастырей перед украинским народом.

© Климов В.В., 2010



Католицизм в его функциональности

БРЕСТСКАЯ УНИЯ: О ЧЕМ СВИДЕТЕЛЬСТВУЮТ ЕЕ УРОКИ?*

До настоящего времени уния как метод и форма объединения Церквей вызывает неоднозначную реакцию и оценку, в первую очередь со стороны церковных историков, как греко-католических, так и православных. Литература, в которой затрагивались вопросы Брестской унии (в 1596 г.), не всегда отражала добросовестную научную точку зрения. Можно согласиться с тем, что часто выводы делались тенденциозно, в соответствии с политической стратегией заинтересованных государств и Церквей. Нужно признать, что не раз и украинские исследователи из-за нехватки необходимых архивных материалов или в соответствии со своими мировоззренческими позициями оценивали Брестскую унию партикулярно. Таким образом, можно сказать, что эта тема окончательно еще не освещена и не исследована. 400-летие Брестской унии (в 1996 г.) могло бы стать благоприятным поводом для объективного сотрудничества тех, кто «за», и тех, кто «против», для выведения некоего общего, «всеукраинского» знаменателя.

Оценивать такое событие, как Брестская уния, чрезвычайно ответственно. Обьективное рассмотрение истоков и реализации идеи церковного единения на Украине возможно лишь в контексте сравнительного анализа всей истории украинского народа (а не отдельных ее сегментов или периодов) с позиций утверждения его национального бытия и менталитета, укрепления его государственности, развития его культуры и приумножения его духовности. Кроме того, есть ряд семиотических, юридических и даже стилистических наслоений, которые осложняют или затуманивают сам предмет анализа. Например, термин «уния» (лат. *unio* – единение, союз) в церковном понимании означает объединение двух или нескольких Церквей. При этом в греко-католической литературе идет речь об унии непосредственно с Римом, т.е. Апостольским Престолом (в большинстве интерпретаций), либо о повороте к состоянию, когда христианская Церковь была Вселенской, Единой и возглавляемой якобы Римским Папой как «наместником Христа на земле».

В связи с этим возникает вопрос: кто же был субъектом Брестской унии – две Церкви (Православная и Католическая в Польско-Литовском государстве, в ко-

* Публикуется в новой редакции по: Яроцкий П.Л. Берестейська унія: про що свідчать її уроки // Віче. 1991. № 6. С. 112–126.

торое входила Юго-Западная Русь того времени) или две иерархии (украинско-белорусский православный епископат и верхушка папского Рима)? От правильного акцентирования этого вопроса зависят правильное определение характера и сущности самой унии, адекватность понимания ожиданий ее субъектов и полученных ими результатов. Если это была уния Украинско-Белорусской Православной Церкви (какой она была в то время) с Польской Католической Церковью, то, очевидно, она не увенчалась успехом.

Унионистическая идея возникла с самого начала раскола Единой Вселенской христианской Церкви в 1054 г. Восточная Церковь с тех пор стала называться Греко-Кафолической Православной, т.е. Вселенской, верной принципам ортодоксального христианства. Западная избрала название Римо-Католическая, что означало – Римская Вселенская Церковь. Итак, обе Церкви претендовали на вселенскость и, естественно, ортодоксальность, правоверность. Киевское христианство, Церковь Руси-Украины с самого начала своего возникновения и становления были открыты как православному Востоку, так и католическому Западу. Кроме того, как отмечал украинский историк М.С. Грушевский, «...от галицкой жизни XII–XIV вв. отчетливо видим соединение украинско-византийских основ жизни с западными влияниями. Здеешнее украинское гражданство не чуждалось их, живя в тесных отношениях с западными своими соседями. Поэтому не видим здесь такого ужаса перед католицизмом, католической верой, который греческое духовенство пыталось привить в Восточной Украине»¹.

Унионистические импульсы исходили не только от папского Рима, они находили благоприятную почву и на православном Востоке, и на Украине. При этом, конечно, не всегда идея унии облагораживалась евангельскими истоками («один Бог, одна вера, одно крещение»). Католическая Речь Посполита, иезуиты, которые в предбрестское десятилетие были учителями и идеологами королевской власти и польской шляхты, активно внедряли в государственную политику известную триаду: «одно государство (польское), одна вера (католическая), один народ (польский)». Именно в таком смысле польская сторона, очевидно, подходила к Брестской унии, именно так понимала ее характер и конечную цель. Следует отметить, что это была не первая попытка в истории христианства вообще и Украинской Церкви в частности подчинить идею церковной унии если не политическим намерениям, то меркантильным расчетам или амбициозным устремлениям. Сколько же было попыток создания церковных уний на Украине? Насчитывается, по крайней мере, пять или даже шесть.

Венгерский король Андрей II, выпрашивая в 1214 г. у Папы Иннокентия III королевскую корону Галиции для своего пятилетнего сына, заверял Папу, что предпринимает этот шаг из-за домогательств вельмож и народа подчиненной ему страны, «желая находиться в единении и подчинении Римской Церкви с тем только, чтобы нам разрешено было сохранить свой греческий обряд». Н. Чубатый, украинский церковный историк, называет это событие первой церковной унией, которая была «исторической эфемеридой», заключенной из политических мотивов².

¹ Грушевський М. Ілюстрована історія України. Київ; Львів, 1913. С. 138.

² Чубатий М. Західна Україна і Рим в XIII ст. в своїх змаганнях до церковної унії. Львів, 1913. С. 16–18.

Вторая попытка внедрить церковную унию приходится на годы правления Галицко-Волынского князя Даниила Романовича, когда на Русь накатилась волна татаро-монгольского нашествия. Вопрос о защите от него был включен Папой Иннокентием IV (1243–1254) в повестку дня II Лионского собора, созванного в 1245 г. Православный архиепископ Петр Акерович, прибывший на этот собор, обратил внимание на опасность, угрожавшую Западу, и просил помощи для Руси. Невзирая на готовность князя Даниила отдать себя под благословение Римского Престола, чтобы вместе с западными христианами сопротивляться монгольскому нашествию, даже после коронации его Папой обещанная помощь ему не была предоставлена, поэтому князь Даниил «разорвал отношения с Папой, оставил мысли об Унии. <...> Таким образом, и на этот раз не состоялось соединение Русской Церкви с католической, а не состоялось оно потому, что Даниил, начав его, не учитывал потребности церковные, а имел в виду выгоду политическую». Такой вывод сделали греко-католические авторы в своем исследовании, приуроченном к 300-летию Брестской унии³. Очевидно, нет никаких оснований осуждать или критиковать действия князя Даниила. Поступил он в данном случае как дальновидный политик, гибкий дипломат и, в конечном итоге, как патриот, приоритетом политики которого была защита Отчизны, а не церковные интересы Пап.

XVI Вселенский Собор в Констанце (1414–1413) открыл новые возможности для заключения унии. На этом соборе была представительная делегация украинско-белорусских православных епископов во главе с новоизбранным в 1415 г. против воли Константинопольского Патриарха митрополитом Киевским и Литовским Григорием Цамблаком. Там он произнес речь, в которой приветствовал Папу и выражал желание объединить под его началом Церкви. Однако переговоры не увенчались успехом⁴.

Первое фактическое соединение состоялось на Флорентийском соборе в 1439 г., однако необходимо признать: это было объединение Церквей, которое диктовалось политическими мотивами (лишь турецкое нашествие на Константинополь склонило императора и Патриарха к единению с Римом). Оно не выдержало испытания временем и было непрочным. На Украине Флорентийская уния открывала возможности для установления и расширения связей (как церковных, так и культурных) с Римом и европейским Западом, однако Польша не была заинтересована в том, чтобы Церковь на Украине укреплялась и процветала, поскольку приоритетом польской церковной и государственной политики были полонизация и окатоличивание Украинской Церкви, а также денационализация украинского народа.

Такое событие, как Брестская уния, имело определенные предпосылки. XVI век – темная, гнетущая эпоха в истории Православной Церкви на Украине и в Белоруссии. Одним из наиболее негативных аспектов был светский патронат над ней – «дарование» королями «столиц духовных» и «хлебов духовных», т.е. иерархических положений в Церкви (важной, ключевой для ее жизнедеятельности митрополичьей кафедры,

³ Очерк истории унии Русской Церкви с Римом. Львов, 1896. С. 12.

⁴ Ортинский І. Хрищення, хрест і харизма України. Рим; Мюнхен; Фрайбург, 1988. С. 108.

а также епархиальных кафедр и должностей монастырских архимандритов), особам светским, привилегированным, заслуженным перед государством и королем. Эти королевские избранники не имели «духовного призвания», не всегда понимали и ценили церковную службу, заботились лишь о материальных выгодах, которые давали им высокие церковные должности. Вследствие этого происходили деморализация и дезорганизация на низших ступенях церковной жизни, прежде всего в парафиях (приходах), которые оказывались под опекой местной шляхты.

Епископы не могли примириться с тем, что церковные братства, используя предоставленные им Восточными Патриархами ставропигию и право контроля над епископами, вмешиваются в жизнь Церкви. Патриархи, фактически оказавшись заложниками турецких султанов, которые ловко манипулировали ими для осуществления своей внешней политики в отношении Украины, Польши и Москвы, не имели возможности и сил плодотворно влиять на израненный организм Православной Церкви на Украине. Все это дезорганизовало церковную жизнь, что, в свою очередь, отразилось на национальной и культурной жизни украинского народа.

Византийская культура в условиях литовско-польской государственности теряла свою ценность, становилась все менее востребованной и полезной, непригодной вне церковного обихода. Ее византийские источники, как отмечал М.С. Грушевский, высохли, она повторяла давно пройденное, не шла в ногу со временем и культурным прогрессом. Именно это лишало ее возможности конкурировать с латинской польской и западноевропейской культурой. В XV и XVI вв. продолжился переход ведущих слоев украинского народа на латинский обряд, что означало исчерпание и потерю интеллектуальных сил Украины. Чувствовалось влияние протестантизма, который именно тогда распространился в Западной Европе, а также в Польше и на украинских землях. Переход в протестантизм останавливал латинизацию, но усиливал полонизацию украинской шляхты. Иезуиты, которые буквально хлынули на Украину, стали главным фактором денационализации страны. Украинская жизнь перелицовывалась по польским образцам. Следовательно, дезорганизация церковной жизни, упадок украинской культурной среды, несмотря на старание церковных братств поддерживать и питать его, вызвали глубокий кризис в украинском обществе.

Современные греко-католические исследователи акцентируют внимание на трагической ситуации конца XVI в., когда Православная Церковь была поставлена перед выбором: продолжать неравную и безнадежную борьбу за свое существование в окружении Римо-Католической Церкви, зная, что выжить невозможно, а украинскому народу угрожают неминуемые окатоличивание и полонизация, или с пойти на унию с Римом, чтобы сохранить традиционный православно-византийский обряд, изменив лишь зависимость от Константинопольского Патриарха на омофор Римского Папы.

Удалось ли достичь основной цели объединения в том виде, в котором ее поставили инициаторы и творцы Брестской унии? Стала ли уния с Римо-Католической Церковью решающим фактором национального самосохранения украинского народа, противодействием его переходу в католичество и полонизации?

Во времена Брестской унии ее инициаторов и творцов (православных епископов во главе с Киевским митрополитом Михаилом Рагозой) беспокоил переход украинской элиты в Римо-Католическую Церковь. Они надеялись, что уния станет сред-

ством подъема образовательного уровня Церкви и тем самым поможет предотвратить такой переход в латинство.

Вновь созданная Униатская Церковь, однако, не имела действенных средств для удовлетворения религиозных потребностей своей элиты, и, как считает проф. Папского Ориентального Института в Риме София Сеник, «переход в латинский обряд продолжался, часто при активном содействии польского духовенства, главным образом иезуитов в их школах»⁵. Не мог положить этому конец и Рим. Декрет Папы Урбана VIII от 7 февраля 1624 г., который запрещал переход русских мирян и духовных лиц в латинский обряд, не был принят в Польше ни королем, ни иерархией. Частично модифицированный (в дальнейшем позволялся лишь переход мирян), он был опубликован, но последствия его для Украинской Церкви были незначительны. «Душехватство», как тогда говорили, продолжалось: иезуиты опустошали Украинскую Церковь, вычерпывая из нее в первую очередь просвещенные слои, а уния ничего не могла сделать. «Это было одной из неудач унии и досадным разочарованием для иерархии уже в начале XVII ст.»⁶

Главной причиной унии группы православных епископов с Римом было их стремление поднять статус своей Церкви в пределах польско-литовской Речи Посполитой. «Однако эта цель никогда не была достигнута. Когда Габсбурги получили Галицию (1772), Униатская церковь после веков откровенных и скрытых притеснений находилась в состоянии упадка»⁷. Слово «униат» означало в определенной степени низший ранг греко-католиков по сравнению с настоящими римо-католиками, с которыми объединились прежние «схизматики». Это очевидное принижение было санкционировано церковным правилом, согласно которому униату позволялось стать римо-католиком (но не наоборот), поэтому процветание «высшего» обряда (латинского) за счет более «низкого» (православного) было естественным явлением. В социальном плане Греко-Католическая Церковь тоже стояла ниже, чем Римо-Католическая. Вся знать и мещане в больших городах Галиции были римо-католиками. Все униаты были феодальными подданными. «В униатской церкви богатство и образование были привилегией небольшой прослойки монахов-василиан, которые монопольно занимали высшие должности в церковной иерархии и отмежевались от основной массы священников и верующих»⁸.

В сущности, до 1848 г. между украинцами – греко-католиками и поляками – римо-католиками в Галиции существовали небольшие различия, поскольку значительная часть греко-католического духовенства «ассимилировалась с польской культурой и польскими политическими идеалами»⁹. Польский язык был языком преподавания и разговорным в греко-католических семинариях почти до 1848 г. Положение изменилось лишь после «весны народов» (1848), когда греко-католическое духовенство Гали-

⁵ Ковчег: зб. статей з церковної історії. Львів, 1993. С. 62.

⁶ Там же. С. 63.

⁷ Там же. С. 68.

⁸ Там же.

⁹ *Znak*. [Krakow]. 1985. № 365. S. 44.

ции под воздействием украинской общественности стало постепенно освобождаться от пропольских настроений. Это изменение не было вызвано развитием внутренних церковных процессов. «Окончательный отход духовенства от полонофильства – результат влияния украинского общества на Церковь, а не наоборот. <...> При поддержке вновь созданной светской интеллигенции греко-католическое духовенство раз и навсегда отмежевалось от польского национального движения»¹⁰.

Среди современных зарубежных исследователей Брестской унии есть широкий и достаточно противоречивый спектр взглядов относительно ее характера, истоков, причин и следствий. Проанализируем некоторые из них. Тереза Ханчевска Геннель (Польша) считает, что цели, поставленные инициаторами унии в конце XVI в., не только не были достигнуты на протяжении всего следующего столетия, но и привели к абсолютно противоположным последствиям: во-первых, собственно унии обеих Церквей (Православной и Римо-Католической) не получилось; во-вторых, взаимная вражда православных, униатов и римо-католиков проявилась во время войны Украины с Польшей, в которой религиозные элементы переплелись с общественными, национальными; в-третьих, лишь героическое сопротивление исповедников унии в XVIII и XIX вв. насилию российского царизма сделал Униатскую Церковь глубоко народной, национальной, украинской¹¹.

Другую точку зрения представляет И. Ортинский, который считает, что благодаря Брестской унии «Украинская церковь не стала ни латинской, ни польской, но осталась католической, вселенской. Брестская уния окончательно завершила победу вселенскости, отделила “дела веры от вопросов культуры”, хотя тогда их отождествляли, не умея как следует их различать, в частности, из-за горячности, которую вызывала антиреформаторская реакция католического мира». И. Ортинский полагает, что Брестская уния имела особенное значение в истории и культуре украинского народа, потому что она заключалась именно тогда, когда в Европе господствовал клич «Прочь от Рима!». Это были времена Лютера, Кальвина, Цвингли, Генриха VIII, т.е. период возникновения различных течений протестантизма – лютеранства, кальвинизма, англиканства, а Украина шла против этого течения, потому что Брестская уния была не признаком слабости, а наоборот, выражением «обстоятельного и полного здоровья украинского христианства»¹².

Однако и этот греко-католический автор не может не согласиться с тем, что «большое дело унии делит украинский народ на два противоположных лагеря: “воссоединившихся” (униатов) и “невоссоединившихся” (православных)». Это, утверждает он, привело к братской вражде, которая обострялась из-за фанатизма, незнания, растерянности, чужой агитации и нерассудительной субъективности. Взаимная борьба украинцев-православных и украинцев-униатов, которая приобрела историческое обозначение «Русь уничтожает Русь», ослабила весь народ и создала предпосылки для экспансии соседей. Россия использовала любой случай, чтобы бороться против объе-

¹⁰ Ковчег: зб. статей з церковної історії. С. 77.

¹¹ Пам'ятки України. 1992. № 2–3. С. 7–8.

¹² Ортинський І. Хрищення, хрест і харизма України. С. 114.

динения Церквей, Польша тоже пыталась явно или скрыто противостоять унии или по-своему ее понимать и интерпретировать. Несмотря на то что Папа Урбан VIII запретил самовольный или принудительный переход униатов в римо-католичество, а наследники Урбана VIII на папском престоле повторяли этот запрет, Римо-Католическая Церковь в Польше никогда не придерживалась таких предписаний, поэтому значительная часть украинского православного духовенства и шляхты видела в унии угрозу и относилась к ней враждебно.

В оценке Брестской унии особое место отводится роли запорожских казаков, которые полностью отождествляли себя с православной верой. Благодаря гетману Петру Сагайдачному в 1620 г. возродилась православная иерархия на Украине, а национально-освободительная борьба украинского народа 1648–1654 гг. под предводительством Б. Хмельницкого шла под лозунгами защиты православия и ликвидации унии. Именно поэтому И. Ортинский дает такую оценку казакам: «Большой ошибкой было наставление украинских казаков, которые тогда представляли огромную политическую и военную силу украинского народа, считая себя защитниками его прав и веры. Их убеждения исходили из двух положений. Во-первых, речь шла о борьбе против польских панов, которые поработали украинское население. Во-вторых, они были тесно связаны с украинской верой, русской верой, то есть с традиционным выражением христианства византийско-украинского обряда, с украинской Церковью и ее обычаями. Католицизм – это была Польша, а именно – “враждебная Польша”. Слово “католик” и другие близкие к нему понятия, как, например, “иезуит”, в глазах многих украинцев, в частности казаков, были чем-то несовместимым с украинским духом. Здесь и нужно искать причины, почему во многих слоях населения проявлялась склонность в сторону Москвы, которая считалась истинно православной, т.е. подобной истинной украинской вере»¹³.

София Сенник, профессор, доктор славянской церковной истории Папского Восточного Института в Риме, принадлежащая к Чину святого Василия Великого (ЧСВВ), пишет: «Отношение польского государства к унии было двусмысленным. Уже сам факт принадлежности униатской церкви к католической требовал ее поддержки. Но любая Русская Церковь – с иерархической структурой и особенным обрядом – препятствовала ассимиляции русского населения, да еще в условиях роста в Польше, как везде в Европе, национального сознания, была скорее нежелательной, поскольку ее существование было как бы единственным препятствием на пути к пониманию между Польшей и казаками и втягивало Польское государство в расточительные войны. Польша никогда не оставляла убеждения, что уния в лучшем случае – лишь компромисс на дороге обращения православных русинов в латинских поляков... Польскому костелу еще тяжелее было отречься от мечты, что уния является лишь переходом в латинский обряд»¹⁴.

Стоит обратить внимание на эволюцию самого названия Униатской Церкви на протяжении четырех веков. Современный украинский исследователь М. Мариневич

¹³ Там же. С. 115.

¹⁴ Ковчег: зб. статей з церковної історії. С. 61–62.

считает, что неоднократные изменения ее названия свидетельствуют о «рефлекторности наших исторических реакций». Речь идет о том, что после Брестской унии, которая возникла в первую очередь как защитная реакция на притязания со стороны польского католицизма, униатские полемисты особенно подчеркивали православный характер своей Церкви. В Австро-Венгрии, когда Церковь стала называться Греко-Католической, ударение ставилось на первой части слова (греко-), что в условиях католической окружающей среды имело важный идентифицирующий смысл. Однако с тех пор как Львовский собор 1946 г. главным соперником этой Церкви провозгласил российское православие, соответственно изменилась и реакция: чрезвычайный вес приобрело слово «католическая» в названии Церкви, «греко-» в последнее столетие стало вообще выпадать, а с 1956 г. употреблялось название Украинская Католическая Церковь (УКЦ).

В связи с этим исследователь логично ставит вопрос о том, что «украинские церкви должны лишиться разрушительной для народа рефлекторности»¹⁵. Уточним, что наименование УКЦ (или УГКЦ – Украинская Греко-Католическая Церковь) не встречается в канонических документах Апостольского Престола, в частности ватиканских конгрегаций, под юрисдикцией которых находится эта Церковь. Нынешний Понтифик в своих посланиях адресует к «украинскому католическому сообществу», не употребляет название УГКЦ и использует наименования «Католическая церковь восточно-византийского обряда» или «Католическая церковь украинско-византийского обряда», т.е. не выделяет ее как отдельную национальную Церковь, акцентируя внимание лишь на особенностях обряда.

Брестская уния, по оценке Н. Чубатого, должна была решить болезненный для украинского народа и его Церкви вопрос: каким образом обновить церковную культуру русинов-украинцев через оригинальные источники гуманистической культуры? «Единственным способом добраться до источников гуманистической науки, минуя польские коридоры и источники проникновения гуманистического образования, был контакт с Римским престолом..., чтобы оттуда получать духовное спасение для украинской нации. Церковное объединение с Римом давало оправданную надежду, что Рим соответствующим запрещением Папы остановит колонизацию украинской молодежи, осуществляемую при помощи иезуитских коллегий»¹⁶.

Вместе с тем Н. Чубатый констатирует, что планы иерархии обновить Церковь путем ее подчинения Римскому Папе все же не убеждали всех украинцев после досадного опыта жизни в католической Польше на протяжении двухсот лет. «Было бы нехваткой научной беспристрастности, – пишет он, – закрывать глаза на тот факт, что на протяжении XVIII столетия иерархия Украинской католической Церкви и верхушка влиятельного ордена Василиан были в значительной мере колонизированы, а их связь с украинским народом преимущественно церковно-формальной»¹⁷.

В конце первой половины XIX в. все еще стоял вопрос о национальной идентичности греко-католиков, однако даже решительного желания не стать поляками

¹⁵ Пам'ятки України. 1992. № 2–3. С. 111–112.

¹⁶ Чубатий М. Історія християнства на Русі-Україні. Т. 1. Рим; Нью-Йорк, 1965. С. 11.

¹⁷ Там же. С. 13.

оказалось мало для его решения. Если греко-католики Галиции – не поляки, то кто они? Ни революция 1848 г., ни политические баталии 60-х гг. XIX в. не дали ответ на этот вопрос. Однако Церковь искала основы самоопределения, и это наложило отпечаток на ее существование.

Историческая реальность предоставляла лишь два выхода: быть или австрийскими русинами (т.е. ограничить нацию территориально Галицией, Буковиной, Закарпатьем), или великоукраинцами (т.е. отождествлять себя с украинской нацией в Надднепрянской Украине). В Галиции австро-русинское решение вопроса не выкристаллизовалось так, как в Закарпатье, но подспудно оно существовало, преимущественно в церковных кругах, особенно в 30–70-х гг. XIX в.

С тех пор греко-католическая верхушка сумела четко выразить прогабсбургскую политическую линию. Греко-католики в Галиции имели православное лицо, римо-католическое гражданство и просвещенную австрийскую душу. На практике духовенство подчеркивало свою «австрийскость». В литургических вопросах священники вынуждены были оглядываться или на Восток, или на Запад, поскольку сама по себе Греко-Католическая Церковь не имела шансов развиваться как самостоятельная религиозная традиция.

Анализ состояния Униатской Церкви в XVII–XVIII вв. приводит к выводу: господствующие круги Речи Посполитой (как церковные, так и светские), которые сначала способствовали распространению и утверждению унии, сами не верили в ее религиозную ценность и церковную самостоятельность. Они пытались использовать унию как своеобразное переходное состояние, своего рода чистилище для православных, чтобы таким образом более легко перевести их в католицизм. Во Львовской, Галицкой, Каменец-Подольской униатских епархиях, в западной части Волыни униатское духовенство презиралось так же, как православное в Киевском, Брест-Литовском, Минском воеводствах. В Галиции, которая с 1772 г. оказалась под властью Австрии, сложились благоприятные условия для греко-католиков. Постепенно, особенно во второй половине XIX в. и в XX в., Греко-Католическая Церковь интегрировалась в галицкое общество, стала восприниматься им как национальная Украинская Церковь. Среди униатского духовенства, воспитанного в лучших культурных традициях и материальных условиях, появились образованные и энергичные личности, которые думали не только об интересах Церкви, но и о подъеме народного образования, национальной культуры (вспомним деятелей «Руської трійці» священников М. Шашкевича, И. Вагилевича и Я. Головацкого, а также митрополита Левицкого, каноника И. Могильницкого).

Безусловно, могучей фигурой в истории Греко-Католической Церкви был митрополит Андрей Шептицкий, который возглавлял ее 44 года (1901–1944). Не только украинские, но и зарубежные исследователи оценивают его как деятеля, который пытался «подчинить национальные вопросы церковным интересам» и имел большие заслуги в укреплении украинского образования, культуры, динамизации и расширении влияния Греко-Католической Церкви. Возможно, митрополит А. Шептицкий несколько иначе, учитывая требования времени и изменение обстоятельств, понимал завещание Папы Урбана VIII: «*O mei Rutheni, per vos ego orientem spero convertendum*» («О, мои русины, через вас хочу весь Восток повернуть»). Он неумолимо повторял, что роль Греко-Католической Церкви на Украине особенная, потому что именно она

должна быть инициатором единения Запада и Востока. Эта идея экуменизма в замыслах и планах митрополита А. Шептицкого сводилась в первую очередь к активной «унионной акции» в отношении Православной Церкви и даже протестантских течений. Митрополит понимал сложность и трудности в осуществлении этого плана (следует подчеркнуть, что он отстаивал именно идею экуменизма, а не унии, как единственного средства оздоровления духовного состояния украинского народа и примирения, сближения всех украинских Церквей). А. Шептицкий, как и Киевский православный митрополит П. Могила, понимал насущную потребность в примирении православных и греко-католиков. Он был готов осуществить первые шаги в продолжении «универсальной унии» и образовании Украинского Патриархата, не претендуя на верховенство в нем греко-католиков.

Митрополиту А. Шептицкому пришлось жить и управлять Греко-Католической Церковью в сложных условиях. На протяжении второй половины XIX в. и особенно в 20–30-е гг. XX в. остро стоял вопрос о ее самостоятельности. Греко-католицизм как автономное течение в лоне католицизма все чаще атаковался и обвинялся в ереси. Иезуиты бросали в лицо греко-католикам: «Ваше стремление к автономии является вашим наибольшим грехом», поскольку «в Католической Церкви не может быть никакого сепаратизма, никакой автономной церкви». Уния в планах польского католицизма не оправдала себя. «Грехом» Греко-Католической Церкви в Галиции считалось то, что она пыталась жить для своего народа, а не для славы Римо-Католической Церкви. Именно из-за этого уже на церковном поприще греко-католики перестали общаться с римо-католиками, росло отчуждение, усиливалась вражда между украинцами и поляками. Идея унии как объединения самостоятельных Церквей была окончательно похоронена и превратилась в свою противоположность, став причиной их противостояния.

Деятельность католических «воскресенцев» (филиал ордена иезуитов, которому поручалась миссия полного обновления греко-католицизма в Галиции), иезуитская реформа ордена василиан (ЧСВВ), попытка ввести celibат греко-католического духовенства – это только первое наступление римо-католицизма на греко-католицизм. За пределами Галиции (на Холмщине, Подляшье, Полесье, Волыни) в 30-х гг. XX в. Апостольский Престол внедрял «новую унию» – «wschodniego obrzadku» («восточного обряда») среди православных, отстранив от этой акции греко-католическое духовенство. Эта уния была подчинена непосредственно ордену иезуитов и польским католическим епископам. Для ее осуществления собирали представителей разных католических монашеских орденов всей Западной Европы. В сущности, эта акция была нацелена и против Брестской «схизматической унии» и ее сторонников и предполагала их окончательную латинизацию и окатоличивание. В Галиции в этих сложных этноконфессиональных и политических условиях Греко-Католическая Церковь должна была придерживаться верноподданства Риму, под юрисдикцией которого она находилась, и в то же время хранить собственную национальную самобытность.

400-летие Брестской унии высвечивает сложный, тернистый путь, который прошла Греко-Католическая Церковь на Украине. Не будем в рамках данной статьи останавливаться на ее «катакомбном» периоде во второй половине XX в. в условиях советской действительности (это тема отдельного исследования), скажем лишь, что тоталитаризм, применяя репрессии и осуществляя ликвидацию Греко-Католической

Церкви, засвидетельствовал свою слабость и проиграл в борьбе с ней, по сути подняв ее на постамент христианской Голгофы и национальной мартирологии.

О чем же свидетельствуют уроки, которые вытекают из опыта Брестской унии и всей последующей истории украинского народа?

1. Идея унии возникла сразу после раскола Вселенской христианской Церкви в 1054 г. Киевское христианство, Церковь на Руси-Украине были открыты как православному Востоку, так и католическому Западу. Однако идея церковного объединения в истории христианства вообще и украинской Церкви в частности постоянно затмевалась политическими намерениями, меркантильными расчетами, амбициозными устремлениями. Православная Церковь на Украине не раз становилась заложницей соседних государств, которые пытались удержать ее в сфере своего влияния. Они все делали для того, чтобы не допустить ее объединения с Вселенской Церковью или навязать ей такую церковную унию, с помощью которой можно было бы дезорганизовать Украинскую Церковь, денационализировать украинский народ.

2. Брестская уния имела определенные предпосылки, внешние и внутренние. XVI в. – эпоха Реформации и Контрреформации – для Православной Церкви на Украине стал наиболее гнетущим периодом ее истории. Светский патронат, неспособность православных Патриархов Востока благоприятно влиять на больной организм Православной Церкви, угроза латинизации и полонизации украинцев, огромное политическое влияние Москвы, которая претендовала на место и роль «третьего Рима» в восточном христианстве, – все это требовало соответствующей реформы православия на Украине. Это понимали православные епископы и выдающиеся светские личности (князь К. Острожский и другие), которые видели единственный выход в церковной унии, форму проведения которой, однако, понимали по-разному.

3. Уния как метод и форма объединения Церквей не оправдала себя. Это в настоящее время признают все церковные авторитеты, как православные, так и католические, которые стоят на позициях экуменизма. Уния вызвала глубокий религиозный кризис, который вышел за пределы XVI в., остро отразился на всей истории украинского народа, спровоцировал долговременные церковные и национальные конфликты. Однако религиозная борьба не была целиком деструктивной. Два религиозных лагеря – униаты и православные – были поставлены перед необходимостью заботиться о подъеме образования, мобилизации интеллектуальных сил для литературной полемики, перестройке своих школ. И первые, и вторые стали пользоваться средствами гуманистической культуры, которая приближала к себе сторонников и противников религиозного объединения под эгидой Римского Папы. Необходимость «исправления, дополнения и продолжения» Брестской унии на новой основе – объединения обеих Церквей украинского народа на принципах создания Киевского Патриархата, единого для Православной и Греко-Католической Церквей, поняли выдающиеся иерархи – православный митрополит П. Могила и униатский митрополит И. Рутский, хотя осуществить эти планы им не удалось. Если церковное руководство того времени при неблагоприятных для Церкви условиях все же находило путь к киевскому христианству, то не должно ли это служить

примером и стимулом для улучшения межконфессиональных взаимоотношений, сближения и налаживания сотрудничества всех Украинских Церквей в условиях независимого украинского государства?

4. Греко-Католическая Церковь за свою почти 400-летнюю историю пережила периоды расцвета и упадка, динамизации и кризисов. Для иностранных правящих структур, под властью которых находилась Украина, она была нежелательной и все время ими притеснялась. Выразительно национальный характер Украинской Греко-Католической Церкви, ее интеграция в украинское общество вызывали негативную реакцию со стороны всех поработителей украинского народа: польской шляхты, католических иезуитов, российского самодержавия, сталинского тоталитаризма и государственного атеизма.

5. Греко-католицизм для многих поколений украинцев после Брестской унии стал традиционной, а впоследствии – национальной Украинской Церковью, так же как православие является национальной Церковью для части прежних греко-католиков, их детей и внуков, крещенных и воспитанных уже Православной Церковью после ликвидации УГКЦ в 1946 г. на так называемом Львовском соборе. В этой ситуации необходима осознанная толерантность, уважение к конфессиональному выбору верующих. Самой историей Украине определено быть многонациональным и многоконфессиональным государством, а близким по Символу Веры христианским Церквям (Православной, Греко-Католической, Римо-Католической) – сотрудничать для блага всего украинского народа и украинского государства. В настоящее время открываются благоприятные возможности для действенного экуменизма этих Церквей и других религиозных объединений на Украине, формулу которого четко и недвусмысленно выразил Папа Иоанн Павел II: православный Восток и католический Запад – это легкие, которыми должно дышать современное христианство.⁶ Было бы трагической ошибкой с тяжелыми последствиями для общенационального дела как искусственно создавать какую-то «единую Украинскую Церковь», «одну государственную религию», так и расчленять территорию Украины на сферы преобладающего конфессионального влияния (Запад – Украинская Греко-Католическая Церковь; Восток и Юг – Украинская Православная Церковь, находящаяся в каноническом и молитвенном единении с Московским Патриархатом; Центр – Украинская Православная Церковь Киевского Патриархата) или создавать еще одну автокефальную Церковь в Галиции. В то же время было бы несправедливо и антидемократично лишь по признакам подчиненности той или иной Церкви или религиозной организации своим заграничным центрам – Римской курии, Московскому Патриархату, протестантским международным центрам – ставить под сомнение их украинскую идентичность или отказывать им в патриотизме. Вся территория независимой Украины должна быть свободной для функционирования любой Церкви, если она стоит на позициях христианской морали, украинской гражданственности, утверждения соборности украинского государства.

© Яроцкий П.Л., 2010

«РАЦИОНАЛИЗМ» НЕОТОМИСТСКОЙ ФИЛОСОФИИ*

Современные неотомисты утверждают, что их философская система основывается на гармоничном единстве разума и веры. Французский религиозный философ, ведущий представитель неотомизма Жак Маритен (1882–1973) считал, что неотомизму удалось объединить «...веру и разум, теологию и философию, сверхъестественные и естественные добродетели, духовное и мирское»¹, устранив их антагонизм. В неотомизме это единство обуславливается тем, что бытие, реальный мир считаются одновременно и естественным, и сверхъестественным.

Итак, материальный мир, являющийся естественной стороной бытия, бытием «второго порядка», выступает в качестве объекта познания человеческого (естественного) разума. «Истинное» бытие сверхъестественно, сверхразумно, его реальность трансцендентна. Это мистическое бытие недоступно рациональному познанию и постигается верой в откровении, являясь предметом теологии. Теология изучает бытие «первого порядка» и тем самым раскрывает первосущность бытия. Наука и философия своими теоретическими средствами изучают предметный, материальный мир, являющийся следствием первопричины, первосущности (Бога), тем самым разум подтверждает догматы веры о мудрости Бога, сотворившего мир. Принципы веры безусловны, абсолютны, принципы разума относительны, преходящи, как преходящи и материальные объекты, исследуемые наукой.

В этом единстве естественного и сверхъестественного познания мира главенствующая роль принадлежит сверхчувственному, сверхразумному, сверхъестественному познанию – откровению. Чувственное и рациональное познание неотомисты считают ограниченным, неполным, поверхностным. Подлинная познавательная ценность разума обнаруживается, по их мнению, в том случае, когда, постигая духовную сущность вещей, человек приближается к познанию абсолютных трансцендентных ценностей. В конечном счете критерием ложности или истинности знаний, полученных интеллектом человека, является не соответствие

* Публикуется в новой редакции по: *Коротков Н.Д.* Религиозная вера и «рационализм» неотомистской философии // Критика философской апологии религии / под ред. Б.А. Лобовика. К., 1985. С. 71–88.

¹ *Mariten J.* De Bergson à Thomas d'Aquin. P., 1944. P. 133.

их действительности, а совпадение их с принципами веры, хотя о соответствии научных данных действительности неотомистские философы говорят как о необходимом условии познания.

Все эти принципы неотомистской философии облечены в наукообразную форму, за которой скрывается их подлинный теологический смысл. Взята хотя бы томистское понимание естественного разума, т.е. интеллекта человека. Разум является Божественным даром, свойством души, а потому он обладает способностью приближаться к познанию высших ценностей, хотя в этом стремлении он никогда не достигает полноты знания. Возможности человеческого интеллекта обнаруживаются в теоретическом познании реального мира научными и философскими средствами.

В русле неотомизма разрабатываются концепции, по-разному интерпретирующие роль научного знания в духовной жизни современного общества. Одни из них пытаются отделить науку от философии и теологии, доказывая, что она не оказывает существенного влияния на последние. Другие, сводя ее к чисто эмпирическим исследованиям, считая научные факты лишь материалом для философии и подтверждением догматов теологии, тем самым умаляют, а точнее, отрицают теоретическое, рационалистическое значение науки. По мнению французского религиозного философа, историка средневековой философии Этьена Жильсона (1884–1978), рационалистические теории, результаты научных поисков вырастают из веры, и в них нет ничего такого, чего бы не было в Откровении. Поскольку в основе всех вещей лежат Божественные идеи, которые являются первоначальными формами вещей, постольку наука, изучающая эти материальные вещи, не выходит за рамки «трансцендентной определенности». Однако наиболее распространенной точкой зрения в неотомизме является внешнее признание роли науки в познании и использование ее результатов в философских и теологических концепциях для подтверждения истин веры. Эта интерпретация, по нашему мнению, наиболее адекватна потребностям современной христианской теологии и Католической Церкви. Она находит доброжелательный прием у некоторых ученых западных стран, полагающих, что неотомизм является поборником науки.

В настоящее время нет по сути ни одной отрасли научного знания, которая не стала бы объектом «исследования» неотомистских философов. Ватикан вменяет в обязанность идеологам католицизма контактировать с наукой, не отвергать научные теории и гипотезы, а истолковывать их в духе теологических принципов. Физика и биология, антропология и психология, история и астрономия, археология и логика, другие науки стали объектами теологической обработки неотомистов. Ныне миф о научности томистской философии Церковь поддерживает не только заигрываниями с наукой, но и пересмотром их взаимоотношений в прошлом. Более двух веков католицизм осуждал учение Галилея, ибо его идеи обосновывали несостоятельность геоцентрической системы, а это подрывало теологические догмы. И вот в 1983 г. Ватикан публично объявил, что Церковь ошибалась в оценке открытия Галилея, что его учение не противоречит библейским мифам. Разумеется, это вынужденное отступление. Игнорировать научный прогресс, роль науки в XX в. уже невозможно. Правда, отступая от позиций откры-

того обскурантизма, Церковь пытается представить дело таким образом, будто сами ученые собственные открытия истолковывали в ложном свете, что и вызвало негативную реакцию со стороны Церкви. Галилей и Ньютон, по мнению неотомистов, совершили ошибки не открытиями, а ложными выводами из них, обусловленными приверженностью к «ложной» философии – материализму. В этой связи Жак Маритен и швейцарский философ, проф. Юзеф Бохеньский утверждают, что томизм в прошлом и неотомизм в настоящее время выступают не против научного знания, а против философии, проникнутой материализмом и атеизмом. Авторитет науки тем выше, чем теснее она связана с теологией, чем прочнее опирается на истины веры.

С одной стороны, неотомисты ратуют за то, чтобы наука не прибегала к философии, не преступала порог своей области исследования, за которым утрачивает компетентность и авторитет. Речь идет о том, чтобы оградить естествознание, научное знание в целом от союза с материалистической философией. Неотомисты много рассуждают о том, что наука и теология компетентны и автономны каждая в своей области – первая изучает материю, вторая дух, и в силу этого они не могут противостоять друг другу, они лишь взаимно дополняют друг друга. Такая интерпретация науки и ее места в системе знания искажает и сущность науки, и предмет ее исследования. Предмет науки не ограничен материальными объектами. Психология, общественные науки исследуют и духовные сферы деятельности человека и общества. А это значит, что даже самые модернистские концепции томизма отводят науке ограниченное место, запрещая ей вторгаться в область исследования духовных явлений.

Вместе с тем неотомисты считают прогресс науки маловажным, не определяющим развитие духовной жизни общества фактором. Научные теории они относят к разряду преходящих, относительных, не затрагивающих фундаментальные принципы бытия, поэтому теология, имеющая дело с вечными принципами абсолютного бытия, не должна связывать себя с теми или иными научными теориями, которые не могут обогатить теологию, но способны нанести ей ущерб. Подобное дистанцирование вполне понятно: каждое научное открытие так или иначе выносит приговор теологическому обскурантизму, на фоне науки религиозные представления выглядят несостоятельными и примитивными, а потому неотомистские тезисы о «союзе» веры и разума, религии и науки в любом их истолковании всегда призваны оградить религию от науки. Конечно, современный неотомизм не безразличен к науке, он заинтересован в истолковании научных теорий и открытий в чисто теологическом духе. Сосредоточивая внимание на еще не открытых и не объясненных наукой явлениях, он изображает научное знание как ограниченное, неспособное постичь универсальные вечные принципы.

Неотомисты осуждают «крайности» тех ученых и философов, которые чрезмерно полагаются на науку и тем самым отвлекаются от «подлинных трансцендентных духовных ценностей», дегуманизируют человеческую жизнь. Нередко они обвиняют ученых в том, что те создают ложные противоречия между наукой и религией, потому что игнорируют томистское разграничение сфер компетенции разума и веры. Ученых, заверяют неотомисты всегда будет подстере-

гать заблуждение; как только они переступят порог своей области, они окажутся некомпетентными в отношении сфер, затрагивающих мировоззренческие проблемы. В этом просматривается очевидное намерение лишить науку мировоззренческого содержания.

Неотомизм истолковывает научное знание с позиций теологии, и с этим обусловлена вся противоречивость и непоследовательность неотомистской концепции научного познания, которая отчетливо просматривается в его отношении к философии позитивизма. Последний подвергается резкой критике за сведение науки к фактам, неспособность теоретического осмысления эмпирических исследований и сущности вещей. С этими замечаниями нельзя не согласиться, однако и сами неотомисты предлагают ученым не выходить за рамки эмпиризма, констатации фактов. Объяснение критического отношения неотомистов к позитивизму заключается в том, что «культ науки», создаваемый позитивизмом, по их мнению, подрывает авторитет веры и ведет к материализму. Разумеется, позитивизм далек от материализма, а его разновидность – прагматизм – теоретически смыкается с религией. Неотомистов не устраивает в позитивизме его субъективно-идеалистический момент, который может принижать роль Бога в творении реального мира.

Неотомистская концепция науки – это не набор абсурдных положений. В ней своеобразно отражены и реальные процессы научного познания, его сложности и не решенные на сегодняшний день проблемы. Компетентность каждой отдельной науки и в самом деле ограничена предметом и методами ее исследования, в силу чего ее выводы и принципы неправомерно переносить в другую частную науку, безоглядно объяснять ими качественно отличные процессы. Верно также, что наука включает не только аксиоматические положения, но и гипотезы, ее знания на каждом этапе развития носят относительный характер. Однако из всего этого неотомисты делают односторонний вывод: научное знание ограничено, некомпетентно в познании «высших истин бытия», поэтому, как отмечал Ю. Бохеньский, когда ученый вторгается в область философии или теологии, он обнаруживает свою беспомощность. Теология же и философия, изучающие духовные сущности, согласно томизму, не ограничиваются собственными сферами – им предписывается активно вмешиваться в область научного знания, согласовывать данные науки с теологическими принципами. Теологии вменяется в обязанность выполнять функцию опекуна науки, осуществлять надзор за ее развитием.

Современные неотомисты не оставляют без внимания ни одно сколь угодно значительное открытие в науке. Открытия в физике, биологии, космогонии они пытаются обратить в аргументы, подтверждающие истинность неотомистской философии. Идет ли речь о теории «расширяющейся Вселенной» или теории относительности, биологической теории эволюции или взаимопревращении элементарных частиц, неотомисты своей интерпретацией настолько извращают эти естественно-научные концепции, что в результате история науки предстает иллюстрацией и подтверждением догматов религии. Эволюционная теория, которая в прошлом отвергалась Католической Церковью как ложная и кощунственная, сегодня выдается за вполне согласующуюся со Священным Писа-

нием. Оказывается, Божественное творение человека и его эволюционное происхождение не противоречат друг другу. Бог остается творцом, ибо он создает человеческую душу со всей ее индивидуальностью на стадии эмбриона. Кроме того, католические теологи и неотомистские философы пытаются доказать, что научное мышление, развитие науки позволяют более содержательно прочесть текст Библии. С их точки зрения нет ничего удивительного в том, что представления о природе и самом человеке меняются, – эта способность к совершенствованию заложена Богом в человеческой душе. Главное состоит в том, что смена представлений подтверждает одну истину – первосущностью и основой мира является Бог.

В рамках данной статьи нет необходимости подробно останавливаться на томистской концепции души, так как она по существу является философским изложением антинаучного христианского представления о духовной деятельности человека. Отметим лишь, что для неотомистов все формы познавательной деятельности человека выступают как свойства души, причем разум занимает низшую ступеньку по отношению к вере.

Как правило, неотомисты объектом своей интерпретации избирают те естественно-научные проблемы, которые имеют непосредственное мировоззренческое значение, а точнее, те научные положения, которые опровергают религиозную картину мира². В связи с этим вопросы о происхождении человека, его сущности, происхождении жизни представляют для неотомистов особый интерес.

С каждым годом археология, палеонтология, химия, биологические науки дают всё больше фактического материала, позволяющего более полно объяснить закономерный, естественный процесс саморазвития материального мира, органического мира и человека, а это значит, что у философствующих теологов остается всё меньше вопросов, которые в силу недостаточной научной исследованности были почвой для схоластических мистификаций. Прогресс научного знания сужает объект религиозного, превратного отражения мира.

Однако прогресс науки – это не простое приращение знания, а сложный и противоречивый процесс, в ходе которого новейшие открытия не только разрешают поставленные вопросы, но и выдвигают новые. Как отмечал В.И. Ленин, «...человек не может охватить – отразить – отобразить природы всей, полностью, ее “непосредственной цельности”, он может лишь вечно приближаться к этому»³, и в процессе этого движения «неполное, неточное знание становится более полным и более точным»⁴. Эту диалектическую противоречивость познания, его ограниченность, обусловленную уровнем общественного развития в каждый исторический период, неотомисты истолковывают как неспособность разума, научной мысли раскрыть закономерности мира, сущность бытия.

² Гараджа В.И. Критика теологической интерпретации науки // Наука и теология в XX веке. М., 1972. С. 334.

³ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 164.

⁴ Там же. Т. 18. С. 102.

Неотомисты претенциозно утверждают, что наука может изучать физические свойства человека, но непричастна к смыслу жизни человека, его моральным ценностям, духовному миру. Эта сфера бытия, согласно неотомизму, может быть постигнута в свете трансцендентных ценностей, через соотнесенность человека с Богом. «Достижение конечной цели и смысла своей жизни, – писал А. Бруннер, – человек находит в Боге»⁵. Связь человека с Богом «всегда духовна», поэтому, считал он, научное знание «ни сегодня, ни в будущем» не сможет раскрыть тайну бытия мира и человека. Это один из софистических приемов современных томистов, с помощью которого фальсифицируется роль научного знания и обосновывается вечная необходимость религии, веры, устранение которых якобы привело бы к бездуховности в жизни человека и общества. «Абсолютизация науки, – предупреждал Якоб Гоммес, – ведет неминуемо к умалению высших духовных ценностей, а последнее чревато социальными катастрофами, которые не способен предвидеть разум»⁶.

Из этого следует, что прогресс науки для неотомистов – это источник бедствий не только отдельной личности, но и общества в целом, ибо он подрывает само существование религиозного мировоззрения. Английский философ-марксист Дж. Льюис в ответ на это заявлял: «Мы отвергаем концепцию, согласно которой корень порока и вообще всего того дурного, что из него проистекает, ... должен быть объяснен не рациональным путем, не с помощью научного знания, а только ссылкой на некое мистическое вселенское бедствие, некий непостижимый недостаток в устройстве мира, от которого мы не в силах избавиться даже в своем воображении, но из-за существования которого мы должны, исполненные чувства стыда, низко склонять свои головы и слепо верить религиозным учениям»⁷. Конечно, в неотомистской концепции научного знания прямо и открыто весьма редко проводится идея теологической предопределенности социального развития, но в конечном счете эта концепция является фундаментальной для выяснения познавательных и творческих, преобразовательных возможностей человека.

В целом неотомистская концепция научного знания базируется на двух типах аргументов. Во-первых, явления материального и духовного порядка, которые еще недостаточно изучены наукой, объявляются недоступными разуму, и этим подчеркивается бессилие разума человека перед могуществом Творца, постижимым лишь с помощью веры. Это так называемая эксплуатация «белых пятен» науки, которые всегда будут ей присущи. Во-вторых, производится теологическая интерпретация научных фактов для «подтверждения» библейской мифологии. Не имея возможности игнорировать научные открытия, неотомисты мистифицируют их.

⁵ Brunner A. Grundfragen der christlichen Philosophie. Leipzig, 1975. S. 252.

⁶ Hommes J. Der Technische Eros. Freiburg, 1955. S. 270.

⁷ Льюис Дж. Наука, вера и скептицизм. М., 1966. С. 208.

Так, успехи в исследовании космоса расширили научные представления о Вселенной, существенно дополнили научную картину мира. Антинаучный характер библейских мифов о Божественном сотворении мира стал очевидным для верующих. Однако неотомисты, как это ни парадоксально, изображают триумф науки, человеческого разума как Божье провидение: поскольку разум человека – это Божье творение, утверждают они, всё открытое человеческим разумом является проявлением величия разума и воли Творца. Вместе с тем даже подобная теологическая интерпретация, по мнению католических теологов, чревата «рационалистическим оптимизмом» и ведет к умалению трансцендентных ценностей. Наиболее консервативно настроенные теологи пытаются истолковать выход человека в космос как аргумент в пользу идеи величия сотворенного Богом миропорядка, среди которого человек в наибольшей мере обнаруживает свою ничтожность, а потому нуждается в покровительстве Бога. По мнению западногерманского неотомиста Йозефа де Фриза, только томистская концепция гармонии веры и знания дает возможность правильно оценить познавательные возможности разума, и отступление от ее основных положений «...роковым образом скажется на ориентации всей жизни – повлечет за собой отрицание души..., отрицание Бога»⁸.

В основе неотомистских выкладок о гармонии науки и религии лежат самые разнообразные софистические приемы. Одним из них является метафорическое толкование библейских текстов. Так, дни Божественного творения мира предлагается понимать как периоды, охватывающие миллионы лет. По словам католических теологов, современный человек «по-новому прочитывает Библию», и «наука лишь подтверждает ее истины, переводя их на свой специфический язык». Подобная интерпретация библейских мифов таит в себе опасность превращения священных текстов в объект научного анализа, способного обнаружить их несостоятельность, поэтому неотомисты концепцией гармонии веры и разума упреждают вторжение науки в область религиозной веры, объявляя последнюю сверхразумной, недоступной рациональному познанию.

Ограниченность познавательных возможностей науки неотомисты объясняют тем, что она исследует лишь материальный мир, констатирует факты, не выходя за пределы эмпирии. Однако многообразные виды духовной деятельности давно уже стали предметом научных исследований. Столь же архаично неотомистское представление о науке как исключительно эмпирическом знании. Теория относительности, теория атомного ядра – это не просто констатация существования физических объектов, а теоретическое объяснение закономерностей физических процессов.

Согласно неотомистской схеме, более высоким уровнем интеллектуально-го познания является философия. Ей неотомисты отводят роль истолкователя данных, полученных наукой. Философия, подобно науке, изучает естественную сторону бытия. Философия и наука добывают знания с помощью «естественного

⁸ Vries J., de. Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. München, 1958. S. 185.

разума», но, в отличие от науки, философия представляет систему теоретического знания, получаемого не эмпирическим путем, а средствами абстракции.

То, что философия оперирует абстракциями и черпает данные для своих выводов из частных наук, само по себе не вызывает возражения. Действительно, данные естественных и общественных наук используются, обобщаются философией, приводятся в целостную систему знаний, приобретая мировоззренческий характер. Марксистская философия развивается в тесном взаимодействии с естественными и общественными науками, использует их эмпирические и теоретические знания для более широких обобщений, решения собственных проблем. Вместе с тем научная философия, вырабатывая общий метод познания, вооружает им частные науки. Неотомизм же претендует на такое решение вопроса о взаимоотношении науки и философии, при котором ценность научного знания всецело определяется философской интерпретацией.

Заметим, что неотомисты считают истинными философскими концепциями те, которые основываются на теологических принципах Фомы Аквината (Аквинского), и хотя современные схоласты пытаются провести разграничение между теологией и философией, сделать это чрезвычайно трудно, поскольку неотомистская философия построена на теологических принципах. И неслучайно поэтому в решении кардинальных мировоззренческих и гносеологических вопросов неотомистская философия сливается с теологией, точнее, поглощается ею.

Как утверждают неотомисты, ценность философского знания, его преимущество перед научным знанием заключается в том, что оно «силой ограниченного человеческого интеллекта приближается к постижению духовного бытия, сущности абсолюта»⁹, но без веры обойтись не может. Подобные оценки, выраженные в самых разных формах и проливающие свет на сущность неотомистского отношения к рационализму, свойственны представителям всех течений неотомизма?.

Неотомисты полагают, что все частные науки изучают мир естественных объектов, раскрывают их физические свойства, оставляя неисследованной духовную основу этих объектов. Целью рационального познания объявляется постижение духовного, трансцендентного в физическом, естественном, поэтому разум, реализованный в науке, оказывается ограниченным, «бездуховным», а данные науки приобретают позитивную ценность лишь в том случае, если они согласуются с «вечными принципами» томистской философии, которые, в свою очередь, основаны на вере. Из всего этого следует, что знание, полученное рациональным путем, должно быть согласовано с иррациональными представлениями.

Как видим, в неотомистской гносеологии философия является связующим звеном между наукой и теологией. Именно необходимостью философского обоснования веры объясняется отношение неотомистов к философии как высшему порядку рационального знания. Интерпретируется же эта позиция в довольно сложной схеме. Философия как общая теория бытия познает не вещи, а духов-

⁹ Coreth E. Metaphysik. Innsbruck, 1961. S. 191.

ную основу вещей, «исследует естественное бытие с помощью естественного разума», чтобы открыть для себя «трансцендентное бытие, Божественный разум», – отмечал Ю. Бохеньский¹⁰. Подчеркивая, что философия является наукой не о единичных вещах, а об общем, универсальном и в силу этого представляет теоретическую ценность для частных наук, неотомисты создают видимость рациональности их философской системы.

Анализируя структуру познавательного процесса, неотомисты обстоятельно разрабатывают положение о том, что раскрытие внутренней сущности вещей начинается с познания их внешних свойств. В этом плане акцентируется тезис, согласно которому оперирующая абстрактным мышлением философия, отвлекаясь от индивидуального бытия вещей, познает их сущность, недоступную чувственному познанию и не во всей полноте раскрываемую частными науками. Нельзя, конечно, согласиться с неотомистской оценкой роли научного знания в этой схеме, но в принципе сама идея о том, что философское знание, отвлекаясь от частного, второстепенного в вещах, познает их сущность, является верной. Из этого проистекает иллюзия рационального характера неотомизма, его положительного отношения к интеллектуальному знанию.

Эта иллюзия подкрепляется скрупулезной разработкой формально-логических схем, с помощью которых анализируется (не всегда безуспешно) структура абстрактного знания. Неотомисты, заимствуя из других философских систем концептуальный и понятийный материал, не без основания выделяют в абстрактном мышлении три ступени постижения сущности принципов материального мира. К первой относится способность интеллекта отвлекаться от частного в индивидуально-чувственных вещах и создавать имматериальный образ вещи. К более высокой, второй ступени абстракции неотомисты относят математическое знание, в котором отвлеченность выражается в фиксировании только количественных определенностей вещей, без качественных характеристик. Высшей, третьей ступенью абстрактного мышления выступает метафизическая абстракция, в которой отвлеченность достигает такого уровня, когда в понятиях разума воплощается только «интеллигибельная» (духовная) сущность материи, но не сама материя. В метафизической абстракции, по мнению неотомистов, разум достигает своей вершины, ибо «покидает материю» и открывает «имматериальную субстанцию», т.е. первосущность, первооснову бытия, иными словами, Бога. Обычно неотомисты упрекают своих критиков в том, что они неправомерно отождествляют их философию с теологией и не признают того факта, что томистская система якобы построена на «органичном единстве» чувственного, рационального и сверхразумного познания.

Разумеется, неотомизм интегрирует в своей системе отдельные рационалистические положения современных философских систем, но рациональное при этом неизменно подчинено иррациональному, научное и философское знание подчинено религии. Нет сомнений в том, что современные неотомисты испыты-

¹⁰ *Bochenski J. Wege zum philosophischen Denken. Basel; Wien, 1969. S. 80.*

вают потребность в использовании естествознания и рационалистических традиций философии, но эта потребность обусловлена необходимостью осовременить методы и способы обоснования апологии религии.

Ранее неоднократно подчеркивалось, что сущность неотомистского рационализма сводится к подтверждению теологических догм с помощью науки и философии. Таким образом, неотомистская гносеология ориентирована не на выработку принципов и методов познания закономерностей объективного мира, а на онтологические проблемы – постижение первосущности бытия, т.е. доказательство всеми доступными средствами того, что в основе мира лежит Божественная, вечная и неизменная сущность.

Использование рациональных средств для обоснования сверхъестественного неизбежно порождает неустранимые противоречия в неотомистской системе. Использование научных, интеллектуальных способов для доказательства бытия Бога представляет серьезную опасность как для неотомизма, так и для теологии в целом. Этим обусловлены попытки неотомистов создавать схемы градаций бытия и ступеней познания, которые в конечном счете призваны обосновать единственную идею: не все виды бытия доступны познанию человеческого разума. Таким образом, тщательно разработанные логические схемы неотомистской философии являются бесплодной схоластикой, игрой в научность и не представляют никакой положительной ценности для интеллектуального прогресса.

Подобно тому, как неотомистский реализм оказывается псевдореализмом (на самом деле, признавая реальность бытия, он разделяет его на естественное и сверхъестественное, поэтому Бог оказывается первоосновой, а материя – результатом его творения), неотомистский рационализм оборачивается псевдорационализмом. Это подтверждается и интерпретацией сущности интеллекта. Для неотомистов он является свойством имматериальной души. Не будучи связанным с каким-либо телесным органом, интеллект как продукт абсолютного Божественного разума обладает способностью познавать сущность, т.е. духовные субстанции вещей. Эта идея оформляется скрупулезно разработанной философской терминологией, но ее антинаучность не может быть скрыта даже самими способами постулирования, ибо она является лейтмотивом всей философии неотомизма. Сама идея единства философии и теологии говорит о том, что неотомизм основывает свои философские принципы не на результатах интеллектуального познания объективного мира, а на антинаучных иррациональных религиозных представлениях. Де Фриз, например, считал, что «философская мудрость – это мудрость второго порядка», она всегда ниже мудрости Божественной, а потому нуждается «в опеке со стороны теологии»¹¹.

Подчинение философского знания догматам веры, утверждают неотомисты, необходимо и даже полезно для самой философии, которая в теологии обретает свой подлинный смысл. Поскольку высшее, сверхъестественное бытие недоступно человеческому разуму, философия неизбежно должна обращаться к теологии,

¹¹ Vries J., *de*. Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. S. 39.

которая сверхразумными средствами постигает Божественные истины. Согласование философских истин с теологическими считается необходимым для философии, в противном случае она неизбежно будет впадать в заблуждение. «Знания, полученные философией и путем откровения, – писал Ю. Бохеньский, – открывают нам одну истину, истину единого бытия, первосущностью которого является Бог»¹². На этом основании делается вывод: философские истины не могут противоречить теологическим догматам, если же противоречие возникает, то это первый признак ложности философского знания.

Таким образом, критерием истины философского знания является соответствие не объективной реальности, практике, а Божественному разуму. Эту зависимость философии от теологии неотомисты именуют «негативной регуляцией», подчеркивая тем самым, что философия вполне автономна в поисках истины интеллектуальными средствами, но в случае получения ошибочных выводов прибегает к услугам теологии, которая наставляет философию на путь истины, отвергая то, что противоречит религиозной вере. Познание разума должно вести к вере.

Столь жесткая субординация ставит философию в прямую зависимость от теологии, обесценивает интеллектуальное знание, поэтому неотомисты пытаются уравновесить эту явную теологическую тенденциозность рассуждениями об автономии философского познания, его собственной сфере, в которую не вторгается теология. Более того, неотомисты, вопреки собственным исходным положениям, пытаются доказать, что принципы философского познания формулируются самой философией, полагающейся на достижения человеческого разума, а не на авторитеты. За философией и наукой признается не только автономия, но и все возрастающая роль в обществе. По утверждению Ю. Бохеньского, противоречие, возникающее «между наукой и каким-либо другим человеческим авторитетом», должно непременно решаться «в пользу науки»¹³. Конечно, речь не идет при этом об авторитете теологических догм, ведь наука и философия не компетентны в сфере трансцендентных ценностей.

Неотомистское учение о роли философского и научного знания в концептуальном отношении глубоко противоречиво. Обусловлена эта противоречивость синкретизмом и эклектикой, с помощью которых неотомисты пытаются примирить несовместимые элементы – науку и религию, разум и религиозную веру. Вполне естественно, что научная критика неотомизма сосредоточивает свое внимание не на частных его положениях, которые вне контекста томистских схем могут быть и верными идеями, а на основополагающих принципах, составляющих сущность его онтологической и гносеологической системы.

В философии неотомизма можно найти всё: признание реальности бытия и диалектики материального мира, активного характера интеллектуального познания и неспособности его постигнуть конечную сущность бытия. Однако строго научный анализ неотомистской философии показывает, что ее реа-

¹² *Bochenski J.* Op. cit. S. 80.

¹³ *Ibid.* S. 67.

лизм не только не близок философскому материализму, но явно противоположен ему. О какой реальности, объективности материального мира может идти речь, если основа бытия объявляется духовной, трансцендентной сущностью, а предметный мир – лишь продуктом, результатом этой сущности? Как можно говорить о диалектике материального мира, которая предполагает его саморазвитие, если сущность бытия объявляется неизменной, тождественной самой себе? Неотомисты признают изменения в материальном мире, но отрицают его саморазвитие, ибо для них источником всех изменений является высшее трансцендентное начало – Бог.

В своей основе неотомизм враждебен подлинному рационализму, поскольку прогресс науки, научной философии не оставляет места религиозному мировоззрению и основанной на нем схоластической философии. С момента своего возникновения томистская философия своим острием была направлена против научного знания. Она была и остается непримиримым и последовательным противником рационалистической философии. И неслучайно философский рационализм Р. Декарта, И. Канта, Г.В.Ф. Гегеля и других мыслителей является объектом критики неотомистов.

Борьба неотомистов против рационализма обычно выступает в форме критики идеализма и агностицизма, однако критике подвергается не идеализм вообще, а субъективный идеализм. Критикуя субъективный идеализм и агностицизм, схоласты видят их основной порок в отсутствии непосредственной апелляции к трансцендентным ценностям. Иными словами, неотомизм подвергает субъективный идеализм критике «справа», но изображает при этом свою позицию как подлинный реализм, основывающийся на признании реальности мира и на доводах разума.

Объявляя о своей приверженности рационализму, неотомисты ссылаются на то, что в теории познания они следуют принципу, согласно которому сущность реального мира постигается с помощью разума. Однако, строго следуя принципам неотомистской философии, нетрудно обнаружить, что познавательные возможности разума в ней ограничены трансцендентным, которое доступно не разуму, а вере. В этом вопросе, как это ни парадоксально, неотомизм, вопреки своим заверениям об отрицательном отношении к агностицизму, солидаризуется с ним, признавая недоступность конечной сущности мира человеческому разуму. Разумеется, принцип сверхразумного познания сущности бытия нельзя принять за философский – он насквозь теологически иррационален.

Неотомистская критика кантовской «вещи в себе» по существу не способна преодолеть ни агностицизм, ни идеализм его философии. Принципиальная незавершенность интеллектуального познания – это и есть один из вариантов философского иррационализма, проявляющегося в агностицизме. Что же касается борьбы схоластов с субъективным идеализмом, то она подчинена теологическим целям. Кантианство для неотомизма неприемлемо потому, что реальное существование объекта оно соотносит с познавательными способностями субъекта. Для неотомистов же реальное существование объекта определяется исключительно высшим Божественным началом, т.е. в субъективном идеализме неотомистов

мисты видят угрозу своим теологическим принципам. Однако непримиримого антагонизма при этом всё же нет, поскольку субъективный идеализм с его агностицизмом в конечном счете смыкается с религией. В.И. Ленин отмечал, что субъективно-идеалистические школы махизма и прагматизма, прикрываясь научнообразной фразеологией, игрой в критику объективного идеализма, «преблагополучно выводят из всего этого бога»¹⁴. И. Кант сам признавал, что ему пришлось ограничить знание, чтобы оставить место вере.

Критическое отношение неотомистов к идеализму обусловлено их враждой к рационализму, который присущ многим школам субъективного идеализма. И, безусловно, критикуя материализм и идеализм, неотомисты пытаются выдать свою схоластическую философию за единственно истинную, лишенную крайностей идеализма и материализма.

Основной критический заряд неотомисты обрушивают на марксистско-ленинскую философию, которая является подлинной преемницей завоеваний человеческого интеллекта в истории научной и философской мысли. Далее кратко рассмотрены те аспекты неотомистской фальсификации диалектического материализма, в которых ярко проявляется иррациональная сущность неотомизма.

Первое, в чем обвиняют неотомисты марксистскую философию, это сведение познания исключительно к постижению физических реальностей. По их мнению, диалектический материализм «не выходит за пределы физического», поэтому ему недоступно постижение сущности, которая является высшим духовным принципом. Теория познания диалектического материализма объявляется незавершенной, поскольку не включает богопознание.

Второй недостаток диалектического материализма неотомисты видят в том, что марксисты, признавая бесконечность процесса познания, тем самым якобы признают ограниченность рационального познания и невольно впадают в агностицизм. Основным пороком марксистской философии, считают схоласты, является то, что она игнорирует познание высших трансцендентных ценностей, т.е. Бога. Как видно, критика неотомистами диалектического материализма ведется с позиций теологии, которая свои принципы конструирует не на доводах разума и общественно-исторической практики, а на слепой вере в сверхъестественное. Неотомистский «рационализм» на деле оказывается теологическим иррационализмом.

Разумеется, диалектический материализм, основываясь на данных науки и практики, отвергает неотомистский тезис о трансцендентности бытия, рассматривая его как философскую апологию религии, но приписывание марксистской философии агностицизма является дешевой фальсификацией сущности ее гносеологии. Диалектический материализм рассматривает познание как отражение реальностей материального мира, поскольку в объективной действительности нет трансцендентных реальностей, сверхъестественных сил. Объяснение природы человеческого познания как активного, целенаправленного процес-

¹⁴ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 363.

са отражения действительности органично связано в марксизме с признанием сложности и противоречивости познавательного процесса. Человечество не может раз и навсегда познать мир объективной действительности во всей его полноте и глубине. Подчеркивая, что материалистическая диалектика отвергает «вечные истины», Ф. Энгельс писал: «... все приобретаемые нами знания по необходимости ограничены и обусловлены теми обстоятельствами, при которых мы их приобретаем»¹⁵.

Абсолютизируя момент относительности человеческого знания, неотомизм пытается обосновать тезис о том, что марксистской философии недоступно познание «вечных», «высших» истин, и на этом основании обвиняет ее в агностицизме, несостоятельности ее рационалистической концепции. В качестве «альтернативного выхода из рационалистического тупика» неотомисты предлагают дополнить разум религиозной верой, а это и есть иррационалистический подход к постижению сущности мира.

© Коротков Н.Д., 2010

¹⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 302.

КАТОЛИЧЕСКАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ В УСЛОВИЯХ СОЦИАЛИЗМА*

Католическая Церковь преобладает ныне в странах Западной Европы, Южной Америки и Африки. В СССР география этого вероисповедания ограничивалась Прибалтикой (Литва и частично Латвия), а также западными областями Белоруссии и Украины. Роль и место католицизма в идеологической и политической жизни современного мира определялись и определяются в значительной мере тем, что он имеет международный центр – Ватикан.

Римская курия контролирует всю деятельность Римо-Католической Церкви. В Католической Церкви свыше 1,5 млн священников, монахов, монахинь. Этот широко разветвленный и отлаженный церковный аппарат призван укреплять в мире духовную власть Папы. Статус суверенного государства активно используется Ватиканом в целях идеологического и политического проникновения в различные сферы общественной жизни и расширения влияния католицизма во всем мире.

Деятельность Ватикана на международной арене особенно активизировалась после II Ватиканского собора (1962–1965), призвавшего Католическую Церковь развивать диалог с современным миром. Ватиканская дипломатия добивается самого широкого участия в деятельности различных международных организаций. В период после данного Собора значительно усилилась деятельность Ватикана, направленная на расширение дипломатических отношений и контактов с иностранными государствами. Ватиканская дипломатия стремится участвовать в международной жизни не только как выразитель интересов государства Ватикан, но и как представитель всего католического мира. Эта тенденция заметно усилилась с приходом к руководству Католической Церковью Папы Иоанна Павла II.

Католическая Церковь контролирует множество организаций верующих: «Католическое действие», «Христианская рабочая молодежь», «Католический союз молодежи» и т.д. Согласно уставам всех этих организаций, в них существуют специальные секции, которые объединяют даже малолетних детей. Под влиянием и финансовым контролем Католической Церкви находится огромное количество газет, журналов, издательств, зрелищных заведений.

* Публикуется в новой редакции по: *Фомиченко В.В.* Тенденции изменения католической религиозности // Современная религиозность: состояние, тенденции, пути преодоления. К., 1987. С. 92–109.

Одним из главных догматов в католической теологии является догмат о первенстве в Церкви Папы Римского и его непогрешимости. Это означает, что любой Папа непогрешим во всех его общественно-политических акциях, поскольку не существует критерия для различения, когда Понтифик выступает как «учитель» всех христиан, а когда – в другой роли.

В католицизме больше, чем в других христианских течениях, распространен культ Девы Марии. Она изображается заступницей всех страждущих, самой любящей Матерью. Верующим, особенно женщинам, постоянно внушается, что они должны воспитывать в своих детях любовь к Деве Марии и, следовательно, к Богу с самого раннего детства. Культ Богородицы способствует подогреванию религиозности, поскольку, согласно требованиям Католической Церкви, верующие во всех жизненных ситуациях должны полагаться на заступничество Девы Марии. Современный католицизм продолжает укреплять этот культ, что, в частности, нашло отражение в программной папской энциклике «Редemptor hominis» («Искупитель человека»), опубликованной в марте 1979 г. Целью Церкви, подчеркивается в ней, является активизация религиозного воспитания детей в семье. При этом верующей женщине, естественно, отводится решающая роль.

Учитывая происходящие в мире перемены, пытаюсь приспособиться к новым условиям классовой борьбы, придать требованиям рабочего класса христианскую мотивацию, Римско-Католическая Церковь вносит в свою социальную доктрину соответствующие коррективы. Так, частная собственность уже не объявляется раз и навсегда данной Богом. Допускается даже возможность обобществления средств производства, однако путем реформ, а не революционными методами. Отрицая необходимость классовой борьбы, Церковь утверждает, что классовые противоречия можно разрешить с помощью «гармонического сотрудничества между бедными и богатыми». Следует подчеркнуть, что социальная доктрина Ватикана все общественные проблемы рассматривает с точки зрения моральных норм. И это неслучайно: выдвигая на первый план нравственную сторону социально-экономических проблем, Церковь пытается представить себя как «наставницу общества».

В вопросах войны и мира руководство католицизма выступает за разоружение, за мир. Ватикан не может не считаться с тем, что во всем мире, в том числе в Римско-Католической Церкви, растет протест против гонки ядерных вооружений. Не только рядовые верующие, но и многие священники принимают всё более активное участие в массовых антивоенных движениях, поэтому неслучайно советы епископов США, Бельгии, Италии, Нидерландов, ФРГ, Англии объявили ядерную войну «смертным грехом».

Вместе с тем высшие иерархи Католической Церкви, учитывая противостояние в мире двух общественных систем, естественно, вынуждены лавировать. С одной стороны, они выступают за переговоры о ликвидации ядерных вооружений, а с другой – считают, что такие переговоры неэффективны из-за «идеологий, которые видят в классовой борьбе движущую силу истории». Оказывается, мирная Европа возможна, если она будет «христианской от Урала до Атлантики», поскольку атеизм якобы ведет к «нравственным деформациям, регрессу культуры, необратимой катастрофе». В сплошной евангелизации народов усматривает Ватикан гарантию мира и безопасности в Европе, а следовательно, и во всем мире.

Как известно, еще в 60–70-х гг. XX в. в левокатолических движениях, особенно в Латинской Америке, получили распространение идеи, оправдывавшие участие католиков в национально-освободительном движении, борьбе за революционное преобразование общественных отношений. Уже в конце 60-х гг. Ватикан подверг резкой критике то левокатолическое духовенство, которое выступало на стороне сил национально-освободительного движения, и призывал верующих не доверять революции, поскольку не ее разрушительные силы, а только постепенно осуществляемая «реформа структур» может удовлетворить законные чаяния трудящихся.

В 1984 г. высшие иерархи Ватикана сделали еще одну решительную попытку запугать левокатолическое движение в Латинской Америке, издав «Инструкцию по некоторым аспектам теологии освобождения». Вся она была пронизана антикоммунистическим духом. В ней отвергался революционный путь борьбы за освобождение трудящихся от социального гнета, налагался запрет на участие духовенства в прогрессивных политических, антиимпериалистических движениях.

Отношение Ватикана к современным социальным проблемам целесообразно рассматривать, анализируя новейшие папские энциклики. Примером абстрактных, далеких от реальной действительности рассуждений по социальным вопросам являются папские энциклики «Редemptor hominis» («Искупитель человека», 1979) и «Лабorem exercens» («Совершая труд», 1981). В первой утверждалось, что мораль современного человека значительно отстает от темпов развития материального производства. Эта отсталость происходит якобы от того, что люди перестали верить в Бога, не совершенствуются, не ищут спасения у Бога. Преодолеть разрыв между техническим прогрессом и нравственной отсталостью можно якобы только с помощью религии. Соблюдение во имя вечного спасения моральных требований Церкви, нравственное совершенствование противопоставлялось классовой борьбе и освобождению трудящихся от эксплуатации.

Чтобы создать у мировой общественности впечатление притеснений, преследований верующих в СССР, дискредитировать советскую демократию, католическая пропаганда муссировала вымыслы о судебных процессах над ними, о «трагедии» узников, отбывавших наказание за веру. Пропагандировался тезис о «госатеизме», «насильственной атеизации» населения. Ленинскому принципу свободы совести настойчиво противопоставлялось его буржуазное понимание. В условиях обострившейся идеологической борьбы католическая пропаганда пыталась посеять в сознании советских людей сомнения относительно духовных ценностей реального социализма, внушить идеи религиозно-националистического характера¹.

Следует отметить, что идеологи католицизма, клерикальная эмиграция особые усилия прилагали к тому, чтобы доказать, будто католицизм, униатство способствовали пробуждению национальных чувств, развитию духовной культуры литовского, украинского, белорусского народов. Делались попытки отождествить религиозное и национальное. Клерикальный национализм стремился подорвать морально-политическое единство советского народа, оживить религиозно-националистические предрассудки. Идеология католицизма, как и любая другая религиозная идеология, преследует цель «...оживить

¹ Правда. 1986. 2 окт.

религию, поднять спрос на религию, сочинить религию, привить народу или по-новому укрепить в народе религию»².

Для подогревания религиозности верующих, протаскивания буржуазно-националистических идей Ватикан использовал общехристианские и конфессиональные церковные юбилеи. В католической пропаганде это направление усилилось в связи с предстоящим церковным юбилеем – 1000-летием введения христианства на Киевской Руси. Утверждалось, что до введения христианства на Руси не было вообще культуры, что культура и религия – понятия тождественные, что корни христианства на Украине католические, а не православные (на том основании, что на время введения христианства на Руси православия как такового не существовало). При этом делался вывод о некоей «мистической душе» украинского народа, его «богоизбранности», «католическая» Украина противопоставлялась «православной» России.

Так было и с 1100-летием со дня смерти (885) св. равноапостольного Мефодия – одного из просветителей и религиозных деятелей древних славян Балканского полуострова и придунайских земель. Имя св. Мефодия неразрывно связано с именем его брата – св. равноапостольного Кирилла. Их исторической заслугой является создание упорядоченной славянской азбуки, что, безусловно, имело большое значение для развития письменности и литературы. Славянские народы чтят их прежде всего как деятелей культуры.

Ватикан же, клерикальные центры Запада пытаются использовать имена свв. Кирилла и Мефодия в своих идеологических и политических целях. В энциклике «Славорум апостоли» («Апостолы славян», 2 июня 1985 г.) они провозглашались «апостолами славян», а в специальном «апостольском письме» от 31 декабря 1980 г. – «небесными сопокровителями Европы». Свв. Кирилл и Мефодий изображались миссионерами католического образа, которые хотели повернуть славян в сторону Рима, объединить Церкви под эгидой Пап, сплотить Европу на христианских началах. Однако известно, что оба они находились в конфронтации со сторонниками Папства, которые их преследовали. Св. Мефодия даже заключили в тюрьму, а после смерти изгнали всех его учеников из церковного округа, где он был епископом. В миссионерской деятельности свв. Кирилл и Мефодий внедряли то, чему Католическая Церковь неустанно противилась вплоть до 70-х гг. XX в., – богослужебную практику на национальном языке. Измышления об экуменизме свв. Кирилла и Мефодия, их особой приверженности Ватикану понадобились для того, чтобы воскресить идеи унии, союза католицизма и православия, поддержать замыслы восстановления униатства на Украине.

Католическая пропаганда в Советском Союзе велась дифференцированно, с учетом особенностей различных слоев населения. Основными ее адресатами были служители культа, активы религиозных объединений, религиозные экстремисты, рядовые верующие. Однако часть религиозных программ была рассчитана на неверующих, в частности молодежь. На ее приобщение к религии делалась особая ставка.

Значительное место в радиопропаганде Ватикана занимали вопросы формирования религиозного мировоззрения. Под рубрикой «Господь Бог, человек, мир»

² Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 19. С. 90.

излагались основы христианского вероучения, католическая догматика, преподносились теологические интерпретации проблем происхождения природы, общества, человека, морали, совести и пр. Подвергались нападкам научное мировоззрение, теория общественного развития.

Программы передач «Радио Ватикана» состояли, как правило, из политической информации, трансляции месс, бесед, лекций, комментариев, информации о деятельности униатских организаций, хроники Ватикана, рекламы новой клерикальной литературы. Одним из характерных приемов, которым пользовалась ватиканская радиопропаганда, была эмоциональность религиозной программы. Для большего воздействия на слушателей передачи сопровождалась записями церковной музыки, праздничных месс в различных храмах стран Запада. Для создания атмосферы достоверности и доверительности ватиканская радиопропаганда стремилась установить контакты со своими слушателями, призывая их писать в редакции радиопрограмм и обещая взамен религиозную литературу, церковные календари, сувениры и т.д. Налаживание переписки с верующими было четко разработанной программой усиления влияния католической пропаганды на советских людей.

Объектом воздействия католической пропаганды в те годы часто становилась молодежь. Клерикальные «ловцы душ человеческих» пытались использовать в интересах Церкви возрастные особенности молодежи. Пропаганда Ватикана рекомендовала, как лучше опутать молодежь паутиной религиозных иллюзий, как более эффективно для Церкви использовать переломные моменты в жизни молодого человека в период формирования его характера. Рекомендовалось в таких ситуациях вести душевные беседы о смысле жизни, счастье, справедливости, настойчиво разъяснять, что только религия способна раскрыть смысл человеческого существования.

Служители Церкви (от рядового священника до высших иерархов) осознавали, что невозможно рассчитывать на успех в воспроизводстве религиозности, не завоевав авторитет у молодежи. Римо-Католическая Церковь стремилась держать в поле своего зрения даже досуг молодежи. Так, например, при Ватикане был создан комитет по вопросам спорта и туризма. Руководители этого комитета усматривали свой долг в поисках «теологических и религиозных перспектив туризма». По инициативе Церкви проводились социологические исследования среди молодежи, целью которых было укрепление влияния религии на подрастающее поколение.

Итоги многих таких опросов были чрезвычайно знаменательными, они показывали, что молодежь – довольно хрупкая опора Церкви. В ее среде все чаще проявлялись отчужденность по отношению к религии, нежелание тратить лучшие годы на раздумья о «перспективах» потусторонней жизни, о христианских идеалах. Большая часть молодежи в западных странах настойчиво искала и находила свое место в борьбе за социальный прогресс.

Церковники, спекулируя на неудовлетворенности молодежи духовной жизнью западного общества, пытались оживить ее интерес к религии, поддержать пошатнувшийся престиж Церкви. Католическая пропаганда использовала возрастную специфику молодого поколения, его максимализм, стремление к справедливости, отсутствие политического опыта, недостаточную идейную зрелость, чтобы внушить ему мысль о религии как истинном носителе нравственного идеала и гуманизма.

Не оставляла без внимания католическая пропаганда и советскую молодежь. Более половины эфирного времени молодежных передач радиопропаганды Ватикана была рассчитана как на верующую, так и на неверующую советскую молодежь. Авторы циклов передач «Новообращенные нашего времени», «История древней христианской Церкви» пытались возбудить интерес интеллигенции и студенчества к истории Церкви, привлечь их внимание к известным и малоизвестным деятелям науки и культуры, политикам, дипломатам, военным, которые прошли путь от неверия к принятию религии. Религия в молодежных передачах трактовалась как важнейший элемент современной культуры. Пропагандировались не только христианские ценности католического толка, но и ценности нетрадиционного характера. Просматривалась попытка внедрить в молодежной среде дух богоискательства, моду на мистицизм.

Для верующей и неверующей молодежи католическая радиопропаганда вела циклы «Литургия для юношества», «Христианское мировоззрение для молодежи», «Иисус Христос и дети», направленность которых можно охарактеризовать как стремление сформировать у молодых людей прозападные религиозные ориентации. Навязывалась мысль, что советский образ жизни, научное мировоззрение, процессы интернационализации и секуляризации являются главным препятствием духовного роста молодежи. Ватиканская пропаганда рекомендовала советской молодежи глубже вникать в христианский гуманизм, являющийся якобы гарантией достойного будущего, основой «подлинного бытия человека». Будущее молодежи без религии она отвергала, настаивая на том, что только религиозность может обеспечить свободное развитие личности.

Одним из важнейших направлений приспособления католицизма к условиям советского общества было его стремление «вписаться» в современную жизнь советских людей. Существенным элементом эволюции католицизма следует считать приспособление догматов, моральных заповедей и культа к советской действительности. Католическое духовенство учитывало такие ее факторы, как подъем общей культуры, рост грамотности, образования, духовной культуры масс, научно-технический и социальный прогресс, развитие искусства, огромная работа партии по идейной закалке, марксистско-ленинскому просвещению трудящихся нашей страны. Большинство католических священнослужителей призывали верующих быть хорошими гражданами, добросовестно трудиться, бережно относиться к общественной собственности и т.п. Так, в «Литургическом молитвеннике», изданном в Литве в 1968 г., указывалось, что ныне католик должен даже исповедоваться, «уважал ли он общественную собственность»³.

Вместе с тем нельзя не заметить, что призывы католического духовенства к верующим быть хорошими производственниками, не нарушать трудовую дисциплину, не увлекаться употреблением спиртных напитков, воспитывать детей в религиозном духе и т.д. имели и обратную сторону. Оказывалось, что только Церковь заботится о человеке, его хлебе насущном, воспитании, внутреннем мире. По логике церковников, только верующий человек может быть хорошим гражданином, тружеником и семьянином. Как видно, католическое духовенство спекулировало (и далеко не безуспешно) на морально-этических проблемах. Оно пыталось брать на себя роль чуть ли не единственного за-

³ См.: Католицизм-77. М., 1977. С. 197.

щитника нравственности и широко пропагандировало христианское понимание смысла жизни, долга человека, его счастья и др.

Анализ религиозной жизни католических общин на Украине показывал, что ксендзы, касаясь проблем, имеющих отношение к социальной практике, чаще всего прибегали к трансформации социального в теологическое. В своих проповедях католическое духовенство стремилось усиливать психологическое влияние на рядовых верующих путем формирования группового религиозного мнения о неверующих, не говоря уже об атеистах. Неблагоприятное общественное мнение о них сводилось к упрекам в аморализме, поскольку, как утверждалось, высоконравственными людьми могут быть только верующие. Нередко в богослужениях звучали мотивы христианской заботы о всепрощающей «любви к врагам» – падшим грешникам.

Вот как некоторые ксендзы (например, в Винницкой области) разъясняли прихожанам, к чему может привести неверие. Некая Мария «забыла костел». И что же? Хозяйство расстроилось, дети неухожены, дом пришел в запустение, а сама хозяйка начала отлынивать от работы и приобщаться к спиртному. А далее следовала назидательная тирада: лишь христианская нравственность, вера в Бога обеспечивают «очищение» человека, являются единственным тормозом, удерживающим от дурных поступков. Именно религиозное мировоззрение, навязывалась мысль, прививает верующим высокие духовные идеалы.

В проповедях часто звучали наставления, как себя вести верующим в той или иной жизненной ситуации, в семье, в быту. Нередко в костелах после богослужения, отправления тех или иных обрядов ксендзы проводили назидательные групповые беседы с верующими. Большое значение они придавали также личным контактам с верующими, стараясь никого не обойти своим вниманием, дать совет, утешить, оказать моральную поддержку, укрепить в вере. Всё это способствовало повышению авторитета священнослужителей среди значительной части верующих. «Ксендз сказал», «ksenдз посоветовал» – иногда можно было слышать от некоторых верующих для оправдания тех или иных своих поступков, действий.

Пытаясь усилить свое влияние на сознание верующих, Католическая Церковь была вынуждена пойти на некоторые реформы в литургии. Одним из новшеств было использование национального языка для богослужения. Отметим, что это нашло широкое распространение в католических общинах Литвы и Латвии. Что же касается западных районов Белоруссии и Украины, то здесь богослужение по-прежнему вели преимущественно на польском языке. В некоторых костелах, например на территории Винницкой и Житомирской областей, при богослужении использовали польский и украинский языки одновременно.

С помощью подобных новаций католическое духовенство стремилось охватить всех верующих литургическим просвещением. Ставилась цель приобщить верующих к совместным молениям и культовым действиям с ксендзом. Стремясь приспособиться к возросшему культурному уровню верующих, католическое духовенство исключало из практики некоторые архаичные элементы, например «дуновение» ксендза на ребенка, «помазание» его слюной, «кормление солью при совершении таинства крещения» и т.д.

Во избежание ослабления позиций Католической Церкви и потери верующих духовенство вынуждено было идти на упрощение некоторых положений. Так, понимая,

что многие католики не соблюдают отдельные религиозные требования, например посты, духовенство не настаивало на строгом их соблюдении, и ксендзы рекомендовали поститься верующим только несколько раз в году. Допускалось причащение без поста (причем разрешался прием пищи в тот же день до причащения), богослужение отправлялось несколько раз в день, но могло переноситься и на вечер, чтобы привлечь работающих людей, занятых утром. Крещение детей ксендзы осуществляли на дому в тех случаях, когда родители не венчались, хотя участились случаи отказов крестить ребенка некрещенных родителей и восприемников (названных родителей).

Католическая Церковь пересмотрела вопрос о смешанных браках. Следуя ватиканской установке, в частности апостольскому посланию Папы Павла VI «Смешанные браки», она уже не требовала письменного соглашения будущих супругов, в котором обе стороны – католическая и некатолическая – обязывались детей крестить в костеле и воспитывать их в духе католицизма. Теперь же некатолическая сторона не связывается никакими обязательствами, хотя Церковь, когда речь идет о смешанных браках, более благосклонно относится к невестам-католичкам. Духовенство отдает себе отчет в том, что воспитание детей в такой семье будет в надежных руках, поскольку воспитательная работа с детьми в семье ложится практически на плечи матери, а коль скоро она верующая, следовательно, и воспитывать своих детей будет в религиозном духе. Однако, как показали исследования в Винницкой области, в отдельных случаях верующие родители не только препятствовали своим детям вступать в брак с некатоликами, но и запрещали им иметь дружеские отношения со сверстниками из семей неверующих.

Пытаясь усилить влияние на верующих, католическое духовенство особое внимание уделяло поддержанию религиозной обрядности, использованию искусства для придания ей красочности, торжественности, зрелищности. «По части воздействия на массы при помощи искусства ксендзы – большие мастера»⁴. Архитектура, живопись, скульптура, декоративное и ораторское мастерство, музыка, сольное и хоровое пение, а в рассматриваемое время – использование технических средств (магнитофонов, репродукторов, усилителей, магнитофонных записей, электрического освещения и т.п.), – всё это сильно воздействует на верующих, особенно женщин и детей⁵. Таким образом, костел использует обрядность как одно из средств усиления своего влияния на верующих, закрепления их религиозности.

Известно, что семья, семейно-бытовая сфера – это тот последний рубеж, на котором еще удерживается религиозность в нашей стране. Религиозная семья является основным очагом сохранения и каналом воспроизводства религиозности. Католическая Церковь особое внимание уделяет насаждению религиозности в семье, религиозному воспитанию детей и женщин. И главным звеном в психологическом давлении на семью католическая община считает женщину. Именно через нее духовенство стремится добиться того, чтобы неверующие члены семьи, особенно молодежь, мужчины, посещали костел.

⁴ Крупская Н.К. Вопросы атеистического воспитания. М, 1961. С. 86–87.

⁵ См.: Тудор С. День отца Сойки. М., 1949. С. 171.

Рассматривая семью как основной канал своего влияния на подрастающее поколение, католическое духовенство стремилось закрепить в стране религиозность через культ Девы Марии. Именно Богородице отводится больше всего места в католической богослужебной практике на том основании, что такова католическая традиция. Деву Марию, навевается мысль, любили наши предки, и пусть же хвала ей и сегодня звучит в костелах и семьях. О стремлении Римо-Католической Церкви укрепить культ Девы Марии в среде верующих свидетельствуют и организационные меры по реализации идей конституции «О литургии», декрета «О служении и жизни священников». Так, в «Литургическом молитвеннике» еще больше «часов» отводится Деве Марии.

Большинство верующих в католической общине – это женщины, поэтому особую важность приобрела атеистическо-воспитательная работа с ними. Общеизвестно, что в советском обществе вопросам укрепления семьи придавалось огромное значение. Именно ей принадлежала важная роль в воспитании подрастающего поколения, утверждении советского образа жизни, формировании нового человека, и достижения советской страны в этой сфере бесспорны⁶. Однако формирование новой семьи – непростое дело. Это сложный процесс, и тут есть свои проблемы. Потенциал семьи в идейно-воспитательной работе огромный, но он использовался не в достаточной мере.

Как показывали наблюдения, тактика католического духовенства, стремившегося к евангелизации семьи, катехизации детей и молодежи, сводилась к религиозной интерпретации семейно-бытовых отношений. Семья рассматривалась как «христианская гавань», «духовно-созидающая ячейка», врачующая и оздоравливающая отчужденную личность в условиях секуляризованного общества и научно-технической революции. Следует подчеркнуть, что и в официальных католических документах по вопросам семьи прямо указывалось, что «христианская семья может и должна стать местом спокойного и гармоничного развития личности».

Как показывали исследования, в конце 80-х гг. проблемы религиозного воспитания детей, роли семьи и матери в этом затрагивались примерно в 70–80% проповедей в католических общинах, в то время как вопросы борьбы за мир, гражданского долга, патриотизма – не более чем в 10%. Так, в беседах с отдельными служителями культа в Винницкой и Житомирской областях выяснилось, что католическое духовенство считало наиболее важной проблему воспитания детей. Для того чтобы «не столкнуться с проблемой, что делать с детьми», их нужно, оказывается, «воспитывать с малых лет в религиозном духе», что «снимет» все «больные» вопросы. «Радость бытия современного человека, – говорилось в одной из проповедей (костел г. Житомира), – не в материальном благополучии. Всё это прах. Богатство жизни человеческой – в вере Божией, радости за детей, приобщившихся к религии и оберегаемых Богом». В другой проповеди (Винницкая область) внушалась мысль, что «здоровая семья – это семья религиозная. И ее нравственные устои будут крепнуть, если дети регулярно будут посещать костел».

Следует отметить, что идеологи католицизма рассматривают семью как важное средство укрепления религиозности. Так, например, на V сессии Синода Церкви были приняты важные в этом отношении решения, в которых отмечалось, что христианская

⁶ Материалы XXVII съезда КПСС.С. 51.

семья есть «школа любви к Богу», главная задача которой – религиозное воспитание. В этом русле наблюдалась активизация деятельности католического духовенства и в нашей стране. Оно стремилось усилить свое влияние прежде всего в молодежной среде. Иногда имели место попытки создания при костелах кружков художественной самодеятельности, оркестров, хоров и даже религиозного обучения подрастающего поколения. Религиозность прививалась через семейное воспитание, этим занимались также бывшие монахини по желанию якобы самих детей и т.д.

В некоторых католических приходах создавались различного рода неформальные группы, оказывавшие влияние на верующих. Одной из таких форм влияния были *рекколлекции*. Для наиболее ревностных верующих читался цикл бесед по разъяснению смысла и значения приближающегося религиозного праздника. Следует отметить, что в эти группы верующих включались и их дети. Другая разновидность неофициальных групп – *министранты* (от лат. *министрум* – служба), их цель – привлечение подростков и юношей к богослужению с предварительным обучением.

Свою целевую установку – привлечение как можно большего числа молодежи к богослужебной практике – имеет и *белянство*: из семей верующих выделяются девушки, которые на больших религиозных праздниках в белом одеянии изображают Деву Марию. Кроме того, в некоторых католических общинах функционируют группы *девяткарий*, включающие пожилых женщин, не обремененных домашним хозяйством и воспитанием детей. Эти женщины выполняют роль своеобразных наставниц в религиозном воспитании белянок.

В ряде приходов были попытки создания групп *ружанцев*. Их кружки организовывались главным образом по половозрастному признаку (отдельно группы девушек, молодых женщин, юношей). Эти группы включают по 15 человек. Если не набирается такое количество девушек, юношей или женщин, то допускается создание и смешанной группы. Во главе ее стоит руководитель – зелятор или зеляторка. Религиозная жизнь в ружанских группах строго регламентирована. Собрание ружанцев проводится не реже одного раза в месяц, согласно плану, который разрабатывается руководителем с последующим утверждением его всеми членами ружанской группы. Организация групп ружанцев предназначена для ревностного соблюдения религиозного образа жизни. Ружанцы с помощью общей молитвы, в целом обращенной к «христианскому подвигу Девы Марии», должны удерживать себя в верности Богу и ограждать ближних от «зла» светской жизни, почитать Богородицу, ее добродетель, любовь и непорочность, не только воздерживаться от тяжких грехов (моральной распущенности, пьянства, воровства и т.д.), но и предостерегать от этого других верующих.

Углубляющийся кризис религии католическое духовенство стремится преодолеть за счет оживления проповеднической деятельности, театрализации богослужений, пропаганды церковных обрядов, усиления религиозной работы в семье, среди женщин.

© Фомиченко В.В., 2010

ЧЕЛОВЕК В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИХ КОНЦЕПЦИЯХ КАТОЛИЦИЗМА*

Проблема взаимоотношений человека и общества в философии католицизма в значительной мере определяется решением вопроса о соотношении между трансцендентными и земными ценностями в христианском мировоззрении. В наш век бурного научно-технического, культурного и социального прогресса вопрос о земных ценностях, т.е. значении социальных форм жизни личности, приобретает особую актуальность для Католической Церкви, ее организаций и идеологической системы. Католическая Церковь и ее идеологи, объяснявшие в прошлом эксплуатацию человека наказанием за первородный грех прародителей, а деление общества на антагонистические классы – богоизбранностью людей, сегодня не могут открыто полагаться на эти аргументы и в своих социально-философских концепциях вынуждены прибегать к новым доводам и более утонченным интерпретациям, целью которых по-прежнему является оправдание основных устоев капитализма – частной собственности и социального расслоения.

То, что современная философия католицизма вынуждена больше внимания уделять интерпретации человека с учетом земных, социальных ценностей, в значительной степени обусловлено ориентацией сознания верующих, которые начинают видеть пути к достижению свободы личности не в мистико-эсхатологических ценностях, а в борьбе против социального зла, экономического и политического гнета трудящихся, существующего в западном обществе. По признанию II Ватиканского собора (1962–1965), социальное учение Римо-Католической Церкви находится в явном противоречии с общественно-исторической практикой современности и оказывает прямое влияние на падение престижа Церкви среди верующих и упадок веры среди трудящихся. «Люди нашего времени, – отмечалось на Соборе, – больше чувствительны к социальной справедливости, чем к какой-либо другой естественной или сверхъестественной ценности...»¹.

Функцию интерпретации человека в контексте его социально-структурных связей и отношений выполняет социальная философия католицизма. В отличие

* Публикуется в новой редакции по: *Коротков Н.Д.* Социальный аспект проблемы человека в религиозной философии. К., 1978. С. 156–261.

¹ *Казанова А.* Второй Ватиканский собор. М., 1972. С. 237.

от антропологических, этических концепций, социально-философское учение католицизма в большей мере связано с политической и идейной жизнью общества, поэтому категории социальной философии католицизма по своей форме детеологизированы, они в определенной мере ассимилируют элементы различных философских и социологических систем, в результате чего создается видимость их научной ценности и актуальности.

Разумеется, социальную философию католицизма нельзя сводить к социальной доктрине Ватикана, но, проводя различие между ними, следует учитывать, что все они основываются на одних и тех же социальных принципах, содержанием которых является, в конечном счете, апология западных общественных отношений.

В качестве социально-философской и методологической основы своей социальной доктрины Католическая Церковь взяла теологически интерпретируемые принципы антропоцентризма, естественного права и иерархии ценностей. Антропоцентрическая ориентация католицизма, претендующая на возвышение человеческой личности как носителя духовных ценностей, ведет к мистификации как сущности бытия человека, так и общества, подмене социальных проблем проблемами этико-спиритуалистическими. Католическая Церковь, оказавшись перед необходимостью изложить свои взгляды на социальные проблемы, волновавшие человека, сформулировала их с позиций внеисторического, антропологического понимания, обусловленного сущностью христианской теологии.

Одним из теоретических источников, на основе которого конструируется социально-философская концепция взаимоотношений человека и общества, является учение о естественном праве, которое на протяжении веков использовалось в философии в самых различных целях. Естественным правом, заложенным самой природой в человеке, обосновывалась необходимость устранения монархического строя или, напротив, его сохранения. Католицизм дал свою, теологическую интерпретацию естественного права. Согласно этой интерпретации, Бог – творец мира, человека и общества – установил между ними определенный порядок, которым определяется судьба как человека, так и общества в целом. Естественное право, таким образом, является не чем иным, как выражением установленного Богом естественного вечного закона. Этот естественный закон и вытекающее из него естественное право, по мнению идеологов католицизма, нашли свое выражение в Священном Писании.

Разрабатывая социальную доктрину католицизма, Папа Лев XIII (1878–1903) придал такое толкование естественному праву, согласно которому капиталистический общественный строй полностью основан на Божественном естественном законе и столь же полно соответствует человеческой природе. Такая постановка вопроса требовала уточнения социальной позиции Церкви по таким проблемам, как эксплуатация трудящихся, отсутствие социального и политического равенства и справедливости в капиталистическом обществе. Формулируя свои взгляды по этому вопросу, Лев XIII в своей энциклике «*Rerum novarum*» (первые слова лат. текста: «*Rerum novarum...*» – «Новых вещей...», 1891) выводил имущественное, социальное и политическое неравенство между людьми в капиталистическом обществе из естественного закона, который предполагает, что от природы люди

имеют различную физическую и умственную одаренность: «В человеческом обществе всегда будет существовать очень большое и глубокое неравенство. Неравными являются способности, прилежание, здоровье и силы, а отсюда неизбежно как следствие неравенство в социальном положении, в профессии. Такое положение целесообразно как для отдельного человека, так и для всего общества» («*Rer. nov.*»).

Исходя из того, что социальное неравенство человека предопределено естественным неравенством, а последнее – Богом, социальная доктрина католицизма тем самым объявляла общественный строй капитализма наиболее соответствующим Божественной природе человека. Тезис о теологической предопределенности и естественной необходимости эксплуататорского общества, поработавшего трудящихся, в социальной доктрине католицизма дополнялся и социально-экономическими обоснованиями. Известно, что ни Фома Аквинат (или Аквинский), ни Августин Блаженный (Аврелий Августин) в своих социально-философских концепциях не выводили частную собственность на средства производства из Божественного предопределения или естественного закона. Для Августина частная собственность и вытекающее из нее рабство – это институт земной власти, а не Божественной, и существуют они в силу греховной природы человека, нарушившего Божественные законы. Даже Аквинат, ратовавший за иерархию социального строя, не связывал частную собственность с актом Божественного творения, считая ее плодом земной жизни человека, впавшего в грех.

В этом отношении интерпретация социальных проблем в «*Rerum novarum*» знаменовала отступление от многовековой христианской традиции, до конца не утратившей хилиастических мотивов. Энциклика впервые провозглашала частную собственность на средства производства нормальным состоянием общественного устройства, основанным на естественном праве человека. Частная собственность представлялась как форма проявления свободы личности. По мнению Льва XIII, право частной собственности обусловлено онтологическим приоритетом человека над обществом, что означает первичность человеческого творения по отношению к обществу, которое создано для того, чтобы через него было проявлено Божественное начало в человеке.

Игнорируя исторические факты, энциклика объявляла частную собственность атрибутом деятельности человека, позволяющим ему господствовать над природой и отличать себя от животных. Поскольку вне господства над природой немыслима человеческая личность и ее свобода, частная собственность выдается за первое и необходимое условие свободы личности. «От природы исходит право индивидуальной собственности; его не может, следовательно, упразднить общественная власть» («*Rer. nov.*»).

Идея, согласно которой частная собственность является критерием и гарантом человеческого достоинства и свободы личности, занимает доминирующее положение в социальной доктрине католицизма и с особой настойчивостью подтверждается и развивается применительно к новым условиям в энцикликах и других документах преемников Льва XIII. Первая половина XX в. характеризовалась вступлением капитализма в период общего кризиса, обострившего противоречия

экономической, социальной и духовной жизни. Это нашло своеобразное отражение в социальных концепциях католицизма.

Папа Пий XI (1922–1939), отстаивая идею, согласно которой «право частной собственности люди получили от природы, и, следовательно, от создателя»¹, вынужден был искать новые аргументы для ее защиты. В этой связи он высказывал мысль о том, что частная собственность, хотя и может быть источником злоупотребления со стороны отдельных лиц, отступающих от норм христианской морали, всё же является гарантом личной свободы человека и общего блага, т.е. имеет две функции – индивидуальную и общественную. «Именно для того чтобы созданные вещи могли надежно и упорядоченно приносить пользу людям, – писал Пий XI, – природа произвела раздел благ, который осуществляется посредством частной собственности» («Quad.a.»).

В основу социального учения Римо-Католической Церкви о взаимоотношениях человека и общества положена томистская метафизическая концепция о соотношении между субстанциальным и акцидентальным видами бытия. Согласно томизму, субстанциальным, самосущим бытием обладает человеческая личность. Человек как целостная самосущность в своем существовании независим от сущности никакого другого бытия, кроме Бога. Общество также представляет собой целостное и реальное бытие, но, будучи вторичной реальностью по отношению к личности, существует только в субъектах, обладающих самосущностью, поэтому общество как таковое обладает вторичным, не самосущим, производным, или акцидентальным, бытием².

Однако субстанциональное бытие личности реализуется только в обществе и вне его не может реализоваться, поэтому оно является единственным условием достижения блага для всех отдельных личностей, т.е. является общим благом³. Каждая отдельная часть целостного организма общества для сохранения своего собственного бытия должна быть подчинена общему порядку, который обеспечивает общее благо. Общество и его политическая организация направлены на сохранение общего блага, которое предполагает сотрудничество всех индивидов, групп, классов и является гарантией автономии личности, сохранения ее самоценности и свободы.

В социальном учении католицизма эти категории томистской философии переводятся на язык социологических категорий, актуализируются применительно к социальным и политическим реальностям западного общества. Они наполняются классовым содержанием, благодаря чему социальная философия католицизма по своей идеологической функции превращается в религиозную разновидность буржуазной философии. Пий XI откровенно провозгласил принципами социального учения католицизма защиту частной собственности, сохра-

«Quadragesimo Anno» («Сороковой год») – энциклика Папы Римского Пия XI от 15 мая 1931 г., посвященная 40-летию опубликования энциклики «*Rerum Novarum*» и развивающая католическую социальную доктрину. – (далее в тексте – «Quad.a.»).

² Coreth E. *Metaphysik*. Innsbruck, 1961. S. 631–633.

³ См.: Ярошевский М. Личность и общество. М., 1973. С. 323–326.

нение «общего блага» и классовое сотрудничество, которые будто бы обеспечивают благо каждого человека и всех классов. По его утверждению, «подлинное сотрудничество всех ради общего блага установится лишь тогда, когда все будут глубоко убеждены, что они суть члены одной большой семьи, дети одного небесного Отца и образуют во Христе одно единое тело, членами которого они соответственно являются...» («Quad.a.»).

Однако идеологи католицизма, учитывая, что безоговорочная защита частной собственности и антикоммунистическая направленность социального учения могут вызвать отрицательную реакцию со стороны рабочего класса и других трудящихся классов, вынуждены были осудить чрезмерное злоупотребление частной собственностью со стороны отдельных капиталистов. Начало обновлению социальной доктрины и приспособлению ее к новым условиям было положено Папой Иоанном XXIII (1958–1963), который в энциклике «*Mater et magistra*» («Мать и наставница», 1961, на тему «Христианство и социальный прогресс») поставил задачу дать «новое развитие социального вопроса в свете христианского учения». Учитывая популярность идей научного коммунизма в рабочей среде, Папа отказался как от открытого осуждения коммунизма, так и от подчеркнутого восхваления частной собственности. В новой энциклике было отмечено, что современное общество «является творением частной инициативы отдельных граждан, которые либо работают индивидуально, либо кооперируются различными способами для достижения общих интересов» («*Mat. et mag.*»).

Кооперированная деятельность отдельных граждан в энциклике рассматривалась как экономический фактор, противостоящий частному капиталу и ограничивающий его чрезмерные претензии, но в действительности под «кооперативной деятельностью» Католическая Церковь понимала государственно-монополистические объединения, основанные на той же частной собственности и той же эксплуатации личности. Идеальной моделью общества в энциклике названо наличие «взаимодополняющих» экономических форм деятельности – частнокапиталистической и государственно-монополистической.

Мнимое преимущество этой социальной модели состоит в том, что она будто бы позволяет оградить интересы личности как от произвола частного предпринимательства, так и от государственного всевластия, угрожающего свободе личности. «Там, где отсутствует личная инициатива, властвует политическая тирания...», а «там, где отсутствует или является недостаточным обязательное участие государства, наблюдается нездоровый беспорядок, эксплуатация слабых сильными или лицами, менее считающимися с остальными» («*Mat. et mag.*»). Следует при этом отметить, что, освещая социальные проблемы современности, Папа предпочитал не использовать понятие «частная собственность», заменив его понятием «личная инициатива». Однако главное состоит в том, что социально-экономические процессы, происходившие в западном обществе, изображались им как демократизация общества и гуманизация личности.

Однако если рассматривать вопрос о переоценке ценностей, отраженной в «*Mater et magistra*», следует в первую очередь остановиться на теории социализации. В энциклике социализация называется «одним из типичных аспектов,

характеризующих нашу эпоху... как прогрессивный рост человеческих взаимоотношений». Источниками социализации являются научно-технический прогресс, более высокая производительность и более высокий жизненный уровень граждан. Иоанн XXIII пытался представить этот процесс как результат не завоеваний рабочего класса, а «вмешательства общественной власти» будто бы для установления подлинно человеческих отношений, позволяющих «удовлетворить многогранные личные права, в частности те права, которые называют социально-экономическими» («*Mat. et mag.*»).

Однако, строя свою социально-философскую концепцию на признании естественного характера частной собственности, Иоанн XXIII вынужден был учитывать, что во имя им же декларируемой свободы личности, во имя общего блага необходимо обуздать неконтролируемое развитие частной собственности и подавить отрицательные факторы ее воздействия на человека и общество.

Статус частной собственности при этом Папа уже не обосновывал тем, что она вытекает из природы человека. Он даже был вынужден признать, что человеческая личность может развиваться, утверждать свое достоинство в условиях общества, свободного от эксплуатации, свободного также в своей основе от господства даже религиозной идеологии. Это положение занимает скромное место в документах Церкви и, тем не менее, является свидетельством кризиса социально-философской мысли католицизма, неспособности католических идеологов с помощью своих традиционных концепций дать ответ на важнейшие проблемы современности, волнующие человека.

В апостольском послании «*Octogesima adveniens*» («Призыв к действию», 1971) новый Папа Павел VI (1963–1978) проводил мысль о том, что христианскому достоинству личности могут соответствовать различные существующие социальные структуры, если в них не нарушается стремление к общему благу. Допуская, что «христианин может руководствоваться правом выбора в своих устремлениях» и в своей социальной ориентации, и что Церковь «не связывает свой социальный идеал ни с одной из существующих социальных структур» («*Oct. adv.*»), Церковь вместе с тем предупреждала католиков, что коммунистическая идеология дегуманизирует личность, уничтожает христианские моральные ценности. И в этом нельзя не видеть того, на какие социальные идеалы ориентирована социальная доктрина католицизма.

В числе теоретических постулатов социальной философии католицизма, вытекающих из естественного права и определяющих социальный статус человека, предстают основные принципы ее учения о государстве. Государство, как и общество, выводится из необходимости удовлетворения природных, естественных потребностей человека, предопределенных Богом. «Человек рожден, чтобы жить в обществе, – писал еще Лев XIII, – ибо... он в одиночку не может ни обеспечить себя всем необходимым и полезным для жизни, ни достичь совершенства ума и сердца; Провидение создало его, чтобы он объединился с себе подобными как в домашнее, так и в гражданское общество...» («*Reg. nov.*»). Общество нуждается в регламентации человеческих отношений и человеческой деятельности, которая достигается

с помощью Богом установленной власти. «Власть происходит от природы, творец которой – Бог» («*Rer. nov.*»).

Государство, олицетворяющее власть над человеком и регламентирующее его отношения в обществе, по мнению идеологов католицизма, является неотъемлемым «атрибутом человеческой личности». «По самой своей функции государство должно заботиться об общем благе», – утверждал Лев XIII («*Rer. nov.*»). Общее благо он рассматривал как условие для утверждения блага личности.

Таким образом, католическая философия человека является исходным пунктом концепции государства. При этом государство, как и другие институты общества, в католическом социальном учении рассматривается вне исторического процесса, вне его классовой природы. Церковь проповедует, что буржуазное государство защищает интересы личности независимо от ее классовой принадлежности (т.е. является надклассовым) и основывается на принципах христианской морали, выполняет в обществе интеграционную функцию. «Среди многих и важных обязанностей правительств... самой главной является одинаковая забота о гражданах всех классов при строгом соблюдении законов так называемой распределительной справедливости», – провозглашалось в энциклике «*Rerum novarum*». При этом Церковь исходила из того, что естественное различие между людьми является причиной их социального неравенства, а потому независимо от форм государственного правления «между гражданами всегда будет существовать подобное неравенство в общественном положении, без которого общество не может существовать...» («*Rer. nov.*»).

Новый подход к интерпретации сущности государства и его роли в жизни современного человека был провозглашен в последней энциклике Иоанна XXIII «*Pacem in teris*» («Мир на Земле», 1963). Однако главной особенностью новой концепции Иоанна XXIII стало то, что «равные природные достоинства государств» в ней были выведены из «равного природного достоинства людей». «Не существует людей высших по природе и низших по природе. Все люди равны по природному достоинству. Следовательно, не бывает и государств высших по природе и низших по природе. Все государства равны по природному достоинству. Это организм, членами которого являются люди» («*Pac. in ter.*»).

Как далеко пошел Папа Иоанн XXIII в обновлении социально-философских и теологических концепций взаимоотношений человека и государства? Тезис о природном равенстве людей действительно звучит новаторски в церковной литературе и создает впечатление прямой противоположности утверждению, сформулированному в «*Rerum novarum*» о том, что «различия в положении общественных классов требует сама природа». Однако противоположность эта только кажущаяся. Между концепциями, изложенными в энцикликах разных Пап и в разное время, есть и различие, и преемственность.

Различие очевидно, а преемственность состоит в том, что более тонкой теологической интерпретацией социальных проблем Иоанн XXIII проводил те же идеи, что и Лев XIII, но адресовал их человеку XX в. Прежде всего, в «*Pacem in teris*» подтверждался традиционный тезис католической философии о том, что законы, регулирующие отношения между людьми в обществе, надо искать там, где их «написал Создатель», т.е. в богоданной «природе человека». Однако равенство

людей по «природе» рассматривалось не как категория социальной философии, не как социальное равенство, а как теологическая категория, как равенство в духе, равенство людей перед Богом независимо от их классовой и социальной принадлежности, поэтому в той же энциклике отмечалось, что «людям присуще право свободной инициативы и право на труд», права и обязанности человека определяются «естественным законом». Таким образом, речь идет о недвусмысленном признании того, что «естественный закон» является основополагающим теоретическим исходным принципом католической социальной философии и в соответствии с его содержанием в качестве предпочтительных общественных структур рассматриваются те, которые основываются на «частной», «свободной» инициативе, а точнее – на частной собственности и наемном труде рабочих, которым предполагается «гарантировать» право на труд.

Папа Иоанн XXIII, как и его предшественники, строил свою концепцию в соответствии с философским тезисом об онтологическом и теологическом «первенстве», присущем человеческому бытию по отношению к обществу, «первенстве», основанном на «Божественной» природе индивида. «Согласно основному принципу этой концепции, человеческие существа, – утверждал Папа, имея в виду Божественную природу человека, – являются и должны являться основой, целью и субъектом всех институтов, в которых воплощается общественная жизнь» («*Mat. et mag.*»). Как видно, философская основа социального учения осталась прежней, а интерпретация этого учения изменилась, повторив и зафиксировав изменения в обществе. Либерализация социального учения Церкви не приблизила его к разряду антикапиталистических и не отдала от идеологии господствующих классов буржуазного общества.

Социологический (концептуальный) плюрализм католицизма обнаруживает свою несостоятельность в современном общественно-историческом процессе. В условиях буржуазного государства не сосуществуют и не могут сосуществовать общественная и частная виды собственности, а распределение благ всегда зависит от формы собственности, господствовавшей в обществе, которая определяет функции и структуру государства.

В энциклике «*Populorum progressio*» («Прогресс народов», 1967) Павел VI развивал идею государственного вмешательства в экономическую жизнь общества для улучшения материальных условий жизни людей, повышения культуры, образования; словом, предлагал довольно большой перечень социальных, экономических, политических мер, которые в конечном счете должны были бы способствовать развитию личности. Павел VI пошел дальше признания недостатков и слабых сторон института частной собственности, заявив, что она не носит абсолютный характер и ее полезность надо рассматривать в контексте общего блага и развития личности. Он считал, «что невозможно совершенствование человеческой личности без улучшения социально-экономических структур» («*Pop. pr.*»). Целью экономических программ должны стать ликвидация неравенства, освобождение человека от многообразных форм социальной ограниченности. Все эти требования действительно укладываются в русло современных представлений о прогрессе, ибо развитие личности в них связывается непосредственно с развитием социальных условий, в ко-

торых функционирует личность. Идея прогресса – это прежде всего идея свободы личности, улучшения жизнедеятельности человека.

Однако как же собирався Павел VI реализовать принципы своей социальной программы в жизни, ведь именно этой цели он посвятил свою энциклику? Оказывается, установление «человеческих отношений» и «человеческих условий» не требует коренного преобразования капиталистических отношений, коренных изменений в социальной структуре. Предполагается, что достаточно будет активного участия общественных властей и государства, которые призваны заботиться об общем благе. При этом понятие общего блага берется в самом широком и неопределенном смысле, позволяющем толковать его с самых различных классовых позиций и вкладывать в него любое социальное содержание. Естественно, интерпретация этого документа Церкви может быть самой различной, она зависит как от философских, политических, этических позиций тех, кому адресована энциклика, так и от той общей теологической формы социальной философии, которая несет на себе печать абстрактности и антропологизма.

«Новаторство» социальной концепции Павла VI было ограничено рамками теологического мышления, поэтому оно не могло стать программой реальных социальных действий для развития физических и духовных сил личности.

Социально-философские концепции католицизма, модифицированные и адаптированные к современности, действительно способны усвоить элементы социологических теорий или даже сами теории, пользоваться их категориальным аппаратом при анализе актуальных проблем социального развития. Однако, вводя в свой обиход термины «гармоничное развитие физических и духовных способностей личности», «социальная вовлеченность личности», эти концепции не становятся более научными. Все они остаются религиозно-идеалистическим осмыслением социальных проблем, проблем сущности человека, а потому не дают ответа человеку на вопрос: каким образом, какими средствами может быть обретаена реальная свобода личности?

Все проблемы свободы человеческой личности Католическая Церковь связывает с двумя задачами: улучшением, реформированием капитализма в целях его гуманизации и рехристианизацией общества, семьи, личности. Из этого круга проблем не выходят документы II Ватиканского собора и послесоборные папские энциклики. В соборной конституции «*Gaudium et Spes*» («Радость и надежда»), например, отмечалось, что капиталистическое общество должно вознаграждать труд рабочего так, «чтобы обеспечить человеку средства, необходимые ему и его семье для достойного материального, общественного, культурного и духовного положения». Каким образом может быть обеспечена достойная жизнь семьи и личности в условиях капиталистической эксплуатации трудящихся, массовой безработицы – на этот вопрос социальная доктрина католицизма предпочла не давать конкретного ответа.

Энциклики и другие документы Ватикана показывают, что признание научно-технического, экономического, социального, культурного прогресса, как и прогресса личности, свидетельствует об эволюции социально-философских теорий католицизма, но эта эволюция имеет свои теологические и социально-исторические

границы. Она не выходит за пределы религиозного мировоззрения и социальных основ буржуазного общества. «Сам по себе научно-технический прогресс выдвигает человеческие проблемы мирового масштаба, которые могут быть решены только в свете искренней и активной веры в Бога, являющегося началом и концом человека и мира» («Mat. et mag.»). Социальная доктрина католицизма в своем модифицированном виде не была выражением антикапиталистического или «третьего» пути, она отвергала идею построения общества, в основе которого лежали бы принципы социального равенства, гуманности, деятельных возможностей человека, понятия не в их мнимой, трансцендентной, а в действительной общественно-исторической сущности. Обращением к «высшим духовным ценностям, в которых обнаруживается подлинное бытие личности» («Mat. et mag.»), Церковь стремилась компенсировать беспомощность своей социальной программы.

Социально-философские концепции католицизма шире социальной доктрины Ватикана. За пределами доктринального учения социально-философская мысль католицизма отличается большим концептуальным разнообразием. Диапазон этих концепций довольно широк – в нем представлены и традиционные, и модернистские подходы к осмыслению социальных проблем человека.

Католическая социально-философская мысль даже в своих радикально-модернистских концепциях отвлекается от социально-исторической характеристики человека, поскольку человек для нее – это не субъект истории, не творец своей судьбы, а лишь вовлечен в историю Творцом. А поскольку сущность исторического процесса находится якобы вне человека, в трансцендентном, человек не может познать закономерности социального развития, и будущее общества остается всегда для него тайной. Мирское будущее человека, признавал католический теолог Карл Ранер (1904–1984), всегда остается открытым вопросом, ибо имманентное завершение истории свободного духа есть ее трансцендентное завершение. Исторический процесс, утверждал он, – это самоизлияние Божественной благодати, проявление трансцендентности, поэтому он не может быть выражен категориально, т.е. является недоступным научному познанию.

Значение религиозно-философской концепции К. Ранера надо оценивать прежде всего с учетом содержащегося в ней того нового, что знаменует тенденцию эволюции социально-философской мысли католицизма. А этим новым как раз является ориентация его философии на человека и «земные ценности». Именно эта сторона его философии оказала и оказывает влияние на состояние современной религиозной философии. В этой связи исследователи католицизма указывают на то, что идеи К. Ранера оказали заметное влияние на социальную доктрину Ватикана, стимулировали ее поворот в сторону антропологизма. Папа Павел VI вынужден был открыто признать, что в современную эпоху «человеческая личность целиком осознала самое себя и свою свободу, а основополагающим типичным мотивом ее деятельности стало стремление к абсолютной автономии и к освобождению от трансцендентных связей»⁴.

⁴ Минкявичюс Я.В. Католицизм и нация. С. 27.

В энциклике Папы Павла VI «*Populorum progressio*» уже не скрывалось, что развитие человеческой личности, борьба за свободу личности не сводятся только к духовной свободе и нравственному совершенствованию, чем ограничивались прежние социально-религиозные концепции, а включают свободы социально-экономические, политические. Для христианина это означает «быть свободным от нужды, найти лучшее обеспечение собственного существования, здоровья, иметь постоянное занятие..., одним словом действовать, познавать больше, обладать большим, чтобы стать кем-то большим, – вот стремление современных людей...» («*Pop. pr.*»).

Таким образом, Папа Павел VI рассматривал человеческую личность, ее совершенствование в прямой связи с социальным прогрессом, прогрессом науки, техники, культуры. Что всё это означает для социальной доктрины? Не превращается ли она в детеологизированный вариант социальной философии? Со всей определенностью можно ответить, что эволюция социальных концепций христианства не выходит за пределы теологических принципов. Смысл социального прогресса, прогресса личности в этих концепциях обуславливается трансцендентными ценностями, а плоскость социального бытия человека является фрагментом целостного бытия, которое возвышается над земными ценностями.

Сфера социального бытия человека рассматривается идеологами католицизма в контексте социальной структуры общества, но в этой структуре ими замалчиваются основные ее социальные элементы – общественные классы. Все эти рассуждения о социальной справедливости не идут дальше констатации фактов действительности, а идея социального прогресса рассматривается в духе эволюции капиталистического общества, улучшения условий труда, быта, системы просвещения и здравоохранения, т.е. в чисто социально-реформистском плане. Однако такой подход и знаменует собой поворот в социальной философии католицизма от рассмотрения человека в «трансцендентном измерении к измерению его в социальном ракурсе»⁵. Христианству придается такое значение, когда оно превращается из веры в личное спасение отдельного человека в религию социальной деятельности человека.

Эта тенденция социально-философской мысли католицизма нашла свое особенное отражение в «политической теологии» И. Метца. Само сочетание понятий «политика» и «теология» является противоестественным для богословской дисциплины, предметом которой были и остаются сугубо догматические вопросы. Однако И. Метц этим названием пытался показать, что христианство по своей глубинной сущности обращено не только к трансцендентному, но и к миру человека, его повседневной общественно-практической и политической жизни. Само по себе признание И. Метцем социально-политической значимости христианства ведет к такой интерпретации автономии личности, в которой фактически не остается места для творческого акта Бога. Земная история наполняется чисто человеческим содержанием, где личность функционирует как член общества. Человек, погружен-

⁵ Современная буржуазная философия и религия. М., 1977. С. 308.

ный в мир социальной действительности, решает свои проблемы без участия Бога и тем ставит под сомнение абсолютную ценность трансцендентного, этой основы христианского мировоззрения.

Однако антропоцентрическая ориентация концепции И. Метца основана не на игнорировании, а на признании социальной ценности трансцендентного. В основе его концепции лежит идея о двухмерности человеческой личности. «Человеческая личность может быть понята и раскрыта в двух измерениях: трансцендентном и земном, социальном. Игнорирование этих двух аспектов и абсолютизация одного из них ведут к искаженному представлению об онтологической сущности человека»⁶.

По мнению И. Метца, интерпретация бытия человека, ориентированная только на трансцендентные ценности, оказывается недостаточной, так как в ней не уделяется должного внимания автономии мира личности, в котором проявляются такие ее свойства, как «свобода выбора, стремление к творчеству, активная социальная и политическая деятельность»⁷.

Автономия мира человека – это сфера его социальной и политической деятельности, без которой невозможны прогресс самой личности и совершенствование политической, экономической и социальной организации общества. Политическая теология И. Метца обращена как раз к этому «автономному миру человека», деятельность которого разворачивается в реальном социальном мире с его экономическими и социальными проблемами.

Задачу своей политической теологии И. Метц видел в том, чтобы отыскать Бога в мире социальной и политической деятельности человека. В соответствии с этим он считал неприемлемым взгляд, согласно которому «человек выступает как самоопределяющееся существо»⁸.

Сущность человека определялась у него не параметрами земной истории, а эсхатологической надеждой, которая открывает перспективу спасения личности через избавление, поэтому все виды социальной и политической жизнедеятельности человека он рассматривал как реализацию Божественного принципа избавления от греха, искупления трудом. Обосновывая принцип социальной активности человека ветхозаветным мифом о греховности рода человеческого, И. Метц рассматривал историю человечества как своеобразные ступени освобождения от греха и приближения человека к Богу.

Концептуальная неоднозначность социальной ориентации политической теологии позволяет интерпретировать ее в самых противоположных политических смыслах. Радикально настроенные философы и теологи видят в ней средство для санкционирования политической деятельности христиан в борьбе за социальную справедливость, улучшения экономических и социальных условий жизни современного человека.

⁶ Metz J.B. Christliche Antropozentrik. München, 1969. S. 37.

⁷ Metz J.B. Zur Theologie der Welt. Mainz, 1968. S. 49.

⁸ Ibid. S. 40.

Традиционалисты в концепции И. Метца находят приемлемыми для себя положения, согласно которым современный социальный прогресс является не отрицанием, а подтверждением возрастающего значения трансцендентных ценностей для человеческой личности. Именно с этих позиций пытался изобразить человека в век бурного прогресса католический теолог и философ В. Ранненберг. «В головокружительном темпе прогресса современной науки и техники, – писал он, – создается впечатление, что человек вытесняет Бога и сам устанавливает господство над миром»⁹.

Однако это ложное впечатление, предупреждал автор: господство человека в мире – это результат не конкуренции человека с Богом, а результат единения с Богом, результат того, что человек – это высшее творение Бога и только ему доступны такие свершения. С этой точки зрения он считал несостоятельными концепции Ж.-П. Сартра, Ф. Ницше, поскольку в них прогресс человеческой личности рассматривался вне трансцендентных ценностей, вне связи человека с Богом. По его мнению, отрицание связи человека с Богом влечет за собой отрицание духовного начала в личности, превращение ее в частицу механизма материального мира. Иными словами, В. Ранненберг предупреждал, что поиски сущности человеческого бытия за пределами трансцендентного ведут к атеизму, материализму, т.е. к такой мировоззренческой системе, которая несовместима с христианством.

Таким образом, идея критического отношения христианина к миру социальной реальности имеет не политический, а религиозно-этический смысл, т.е. рассматривает социальную реальность как условие для проявления личностных свойств, но не как основу, на которой формируются эти свойства. Аморфность социального содержания политической теологии объективно превращает ее в религиозно-этическую систему, а социально-политические проблемы человека переносятся в сферу христианских нравственных идеалов.

Модернизация социально-философских концепций в католицизме является отражением кризиса его идеологии и одновременно попыткой выйти из этого кризиса. При этом следует отметить, что поиски новых подходов к решению проблем, встающих перед современным человеком, основываются на признании определяющей роли трансцендентных ценностей. Даже самые радикальные социально-философские концепции католицизма, акцентирующие внимание на необходимости соединения веры с практическими задачами человеческой деятельности, в своих исходных методологических принципах остаются на позициях традиционализма. Все они исходят из признания того, что сущность человека не может быть выведена из его социально-исторического бытия. По этой причине религиозно-философский анализ проблемы человека объявляется единственно истинным и глубоким раскрытием антропологической сущности человеческой личности, поскольку он исходит из признания непреходящих трансцендентных ценностей. А это значит, что в социально-философских концепциях католицизма исследуется человек в системе не реальных социальных отношений,

⁹ *Rannenberg W. Der Mensch – ein Ebenbild Gottes? // Was ist das – der Mensch? München, 1968. S. 30.*

а трансцендентных ценностей, т.е. в системе христианской мифологии. В пределах религиозного мировоззрения оказывается практически невозможно построить социально-философскую концепцию, которая раскрывала бы сущность общественного бытия человека.

Теоцентрическая основа религиозного мировоззрения даже при самой аллегорической ее интерпретации со стороны модернистов не позволяет превратить христианскую идеологию в социальную программу действий прогрессивных сил современности. Претенциозное обещание католических идеологов выдвинуть альтернативную капитализму и социализму социальную программу не было и не могло быть выполнено. Христианское мировоззрение и его идеологические и философские системы в прошлом и в настоящее время ориентированы на консервативные общественные силы.

© Коротков Н.Д., 2010



**Протестантизм
в его поздней
конфессиональности**

МОДЕРНИЗМ И ПРИСПОСОБЛЕННОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ БАПТИЗМЕ*

Приспособленчество к советской действительности, осуществляемое руководством Всесоюзного Совета Евангельских христиан-баптистов (ВС ЕХБ), конечно, не может изменить суть вероучения баптизма. Его основой является догматика – главные положения христианства, изложенные в его Символе веры. Они считаются обязательными для всех последователей баптизма. В христианском богословии догматы определены как абсолютные, Божественные, вечные и неизменные «истины вероучения». Все догматические положения христианства легли в основу Символа веры и состоят из теологии (учение о Боге), антропологии (учение о человеке), эсхатологии (учение о «конце мира»).

Несмотря на то что христианство объявило догматы вечными и неизменными, протестантизм (в отличие от католицизма и православия) смотрит на них иначе. Протестантский взгляд на догматы присущ и баптизму. Идейный кризис порождает попытки его апологетов модернизировать догматику, интерпретировать ее в духе достижений естественных и общественных наук.

Отметим: приспособленчество во все времена было свойственно христианству. Баптистские идеологи вынуждены прибегать к «подчистке», «осовремениванию» своего вероучения, хотя официально они высказываются против модернизма.

«Осовремененное» баптизмом учение о Боге

Подобно другим направлениям христианства, баптизм проповедует веру в сверхъестественное существо, якобы создавшее мир и властвующее над ним. Христианский Бог, как утверждают баптистские богословы, состоит из трех личностей (по-гречески – ипостасей): Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Духа Святого. Идеологи баптизма так истолковывают образ триединого божества: «Есть один Бог и нет ни первого, ни последнего, ни меньшего, ни большего»¹. При этом богословы ссылаются на Библию: «пророки и праведники Ветхого Завета ясно учили о едином

* Публикуется в новой редакции по: Подоляк В.А. Баптизм: криза віровчення. К., 1978. С. 21–97.

¹ Братский вестник. 1948. № 3. С. 35.

Боге»². Однако в Библии можно найти подтверждение положений не только о единобожии, но и о вере во многих богов древних евреев.

Дело в том, что в библейских сказаниях отражен переход в развитии религии древних евреев от политеизма (веры во многих богов) к монотеизму (веры в единого Бога). Сначала в древнем иудаизме господствовало представление о многих богах. Бог в Библии называется эль-Элохим, т.е. Бог богов, или Яхве-Элохим, т.е. «громовец богов». Весьма заметна схожесть Яхве с главными богами-громовецями в религиях народов Древнего мира: Зевсом (Греция), Юпитером (Рим), Перуном (у древних славян) и др. Иными словами, в ранних библейских мифах Яхве выступает как один из богов, как Бог над другими богами.

Элементы политеистических представлений из язычества и иудаизма перешли в христианство. Например, в Евангелии от Марка рассказывается, как во время крещения на Иисуса сошел Дух Святой в виде голубя, а с неба послышался голос: «Се Сын Мой возлюбленный...». Итак, согласно Евангелиям, существуют отдельно три Бога – Отец, Сын и Святой Дух. И все же баптисты верят, что существует один, но триликий Бог.

В другом месте Нового Завета говорится: «Ибо хотя и есть те, кого называют “богами”, на небе или на земле, как есть много “богов” и “господ” много, но для нас есть только один Бог – Отец... и один Господь Иисус Христос» (1Кор. 8: 5–6). Эти и подобные им места Библии баптистские богословы истолковывают как противопоставление единого истинного «живого» Бога идолам, «мертвым» богам, хотя такое толкование священных текстов – явное отступление от истинного смысла Нового Завета.

Развитие религии от многобожия к единобожию – процесс закономерный. «Христианский бог...», – отмечал Ф. Энгельс, – является продуктом длительного процесса абстрагирования, концентрированной квинтэссенцией множества старых племенных и национальных богов»³. Эволюция религиозных представлений от политеизма к монотеизму нашла отражение в ранних библейских мифах, и этот процесс развития религии как одной из форм общественного сознания является естественным и закономерным. Однако баптисты, как и верующие других направлений христианства, считают монотеизм древних иудеев исконным и исключительным. Еврейского национального Бога Яхве они признают внемировой силой. Христианское учение о Троице также было заимствовано из религий восточных народов и сформировалось в догмат в течение I–IV вв.

В отличие от католицизма и православия, которые учат в равной степени поклоняться Богу-Отцу и Богу-Сыну (Христу), баптизм основное внимание уделяет христологии, т.е. учению об искупительной жертве Христа. Христос, по баптистским учениям, – это Богочеловек, ибо Он – Сын Божий – является временным воплощением в человеческую плоть.

² Там же. 1960. № 1. С. 62.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 281.

Третье лицо божества – Дух Святой. Современное христианское понятие о нем совершенно отсутствовало в первоначальном христианстве (в «Откровении» речь идет о семи духах святых). Понятие Святого Духа как ипостаси Бога возникло вследствие абстрагирования представлений о Боге, появилось в более поздний период истории христианства.

Баптисты вообще не приемлют изображений Бога и воспринимают Божественную Троицу в виде духа. Абстрагирование понятия о Боге привело к более утонченному пониманию ими его сущности как объекта поклонения. Идеологи баптизма толкуют его так: «Бог есть Дух живой, личный, неограниченный, неизменный, совершенный, истинный, святой, вечный, необъятный, всесвободный, вездесущий, всезнающий, премудрый, всемогущий, всеблаготворительный, верный, праведный и справедливый»⁴. Кажется, нет такого позитивного прилагательного общего характера, которое бы не использовали проповедники баптизма для определения Бога.

Однако интересно отметить, что баптистское понимание Бога не совпадает с его библейским образом, хотя богословы и ссылаются на Священное Писание. Они доказывают, будто с первой страницы Ветхого Завета утверждается, что Бог есть дух и что Он троичен. Однако библейские сказания не подтверждают аргументы богословов: там Бог изображается именно антропоморфным (человекоподобным). Согласно Библии, Бог не вездесущий и не всезнающий: не мог найти в Эдеме Адама и Еву, не знал, что они «согрешили» и т.д. Он не предвидел, что созданные им люди не будут выполнять его повелений и т.д. Никаких «указаний» относительно единобожия, троичности, того, что Бог – дух, в книгах Ветхого Завета нет. Эти положения появились значительно позже, уже в Новом Завете. Вот почему баптистам приходится иносказательно объяснять библейские тексты для подтверждения своего вероучения.

Таким образом, баптистское учение о Троице является религиозным представлением, возникшим в глубокой древности и на протяжении тысячелетий формировавшимся под влиянием различных общественных процессов, которые по-своему отображались в идее Бога в мистифицированном виде.

Одной из главных функций Бога, согласно баптистским вероучениям, является его всеобъемлющая любовь. Баптистские богословы и рядовые верующие зачастую акцентируют внимание именно на этой особенности их Бога. В каждом баптистском доме на видном месте висят слова: «Бог есть любовь». Именно в баптизме проповедь Божией любви достигает своего апогея. «Бог любит всех нас любовью, которая превосходит всякое понимание», – читаем в журнале «Братский вестник»⁵.

Однако Священное Писание говорит об обратном: на страницах Библии встречаются описания множества различных преступлений, которые совершаются самим Богом или его последователями во имя Бога и при его помощи.

⁴ Братский вестник. 1948. № 3. С. 35.

⁵ Там же. 1971. № 3. С. 57.

Сторонники баптизма пытаются как-то загладить «кровожадность» Бога Ветхого Завета, примирить ветхозаветные положения с новозаветными и согласовать их. Журнал «Христианин» в 20-е гг. XX в. писал: «Безвозвратная суровость [Бога] имела также и воспитательное значение: она должна была пробудить в человечестве жажду благодати Божией»⁶.

Современный баптистский проповедник В.А. Слободяник так объяснял жесткие черты «Божьего образа»: «Бог – высшее правосудие, высшая природа, поэтому Он не может не наказывать за любое зло, за любое беззаконие. Большое и вечное правосудие требует этого, иначе Бог не был бы Богом»⁷.

Вернее в этой связи было бы сказать, что Бог не был бы Богом, если бы не был средством запугивания верующих (хотя бы даже и под видом «неописуемой любви»). Страх перед богами всегда был и остается идейным стимулом, который помогал «слугам Божиим» держать в рабской покорности трудящихся.

В рукописи под названием «Познайте, что я Бог» Бог отождествляется с высшей властью, силой, всемогуществом. Однако если сторонники ВС ЕХБ главное внимание обращают на любовь и милосердие Бога, то баптисты-«инициативники» – на Божию кару. Такая линия последних диктуется их антиобщественной позицией, стремлением оживить религиозность в народе путем экстремизма.

Величие и всемогущество Бога в баптистских писаниях противопоставляется ничтожеству и бессилию человека. Гимны баптистов проникнуты такими обращениями к Богу: «Ты – вся полнота, а я – ничто, я – прах могилы», «Я быть ничем желаю, в смирении перед Ним склоненный, хотел бы ползать в пыли, чтобы видеть только Его» и т.п. В этой связи интересно сравнить известное описание М. Горьким строительства Симплонского туннеля с описанием этого строительства баптистским автором. М. Горький в «Сказках об Италии» описывал величие подвига рабочих, ярко изображал достижения человеческого разума; баптист же видел это строительство только в черных красках. Для него человеческое творчество – пустое и мизерное по сравнению с действиями Бога. Вывод баптиста такой: «Безумный есть тот, кто рассчитывает на свои собственные силы»⁸.

Как видно, баптистская оценка человека, его деятельности и творческих возможностей не только не вдохновляет на какие-то свершения, а, наоборот, порождает пессимизм, неверие в свои силы.

На протяжении всей истории христианства его идеологи использовали различные аргументы, чтобы доказать существование Бога. Многие из этих аргументов взял на вооружение и баптизм. Во времена его распространения в России православные критики считали баптизм рационалистической сектой, поскольку, в отличие от Церкви, где Библию толковали только служители культа, в баптистских общинах допускалось объяснение библейских сказаний всеми верующими. Один из православных историков – магистр богословия С.Д. Маргаритов писал

⁶ Христианин. 1928. № 3. С. 39.

⁷ Братский вестник. 1965. № 2. С. 54.

⁸ Христианин. 1928. № 3. С. 39.

об этом так: «При толковании Священного Писания они [баптисты], отвергая авторитет Церкви, руководствуются только разумом и потому, естественно, допускают вольнодумство при этом толковании»⁹.

Конечно, деление на «мистические» и «рационалистические» секты является антинаучным, поскольку любое религиозное течение проникнуто мистикой. Однако отнесение баптизма к рационалистическим течениям свидетельствует о том, что элементы рационализма были в нем более заметными, чем в православии или католицизме, но чем ближе к нашему времени, тем более баптистский рационализм уступает место мистицизму. Для защиты своего вероучения руководители баптизма используют самые разнообразные средства. Не пренебрегают они и теми псевдорационалистическими приемами, которые создают видимость логического подхода к библейским догматам.

Баптистские богословы пытаются втиснуть естественно-научные данные в прокрустово ложе религиозного мировоззрения и использовать их в искаженном виде для защиты догматов своей веры. С этой целью они «обновили» старые доказательства существования Бога. Так, используя идею детерминизма, они начали утверждать: поскольку всё в мире имеет причину, то и сам мир не беспричинный – его причиной, вернее, «первопричиной» является Господь Бог.

При этом, рассматривая необходимость «первопричины», баптисты прибегают к логической спекуляции: подменяют единичное общим. Общеизвестно, что отдельные явления и процессы действительно имеют начало и конец, но мир в целом является вечным, бесконечным и во времени, и в пространстве, а следовательно, своего создания не требует.

Наукообразность баптистских аргументов базируется также на данных физического идеализма о «рассеянии» и «умирании» материи: поскольку материя «исчезает», то получается, что ее кто-то создал, а это, по их мнению, мог сделать только Бог. Однако эти доводы давно признаны мировой наукой бесосновательными, искажающими учение о детерминизме, поскольку порядок и необходимость природы выводятся не из объективности мира, а из какого-то внемирового сверхсознания. Так, один из проповедников баптизма К.В. Сомов утверждал, что Бог только предоставил материи «закономерное, разумное движение». «Под влиянием Бога, – писал он, – неразумная мертвая материя приобрела разумные формы жизни»¹⁰.

Углубление мистических сторон баптистского вероучения сочетается с расширением абстрактных представлений о Боге, возникающих вследствие воздействия на религиозное сознание объективно существующих социальных процессов и научно-технического прогресса. Достижения естественных наук, в частности успехи в изучении космического пространства, постепенно, но властно вытесняют из массового религиозного сознания антропоморфические представления о Боге. Большинство богословов и верующих представляют Бога уже как какую-то абстрактную силу, стоящую вне природы и одновременно прони-

⁹ Маргаритов С. История русских мистических и рационалистических сект. Симферополь, 1914. С. 1.

¹⁰ Братский вестник. 1965. № 1. С. 25.

зывающую ее. Так, видный деятель евангельско-баптистского движения в нашей стране А.В. Карев писал, что в Боге «нет ничего материального: он является исключительно духовным существом. Как дух, Бог является невидимым для глаз, неслышимым для человеческих ушей и неосяжимым для человеческих душ. Как дух, Бог вездесущ: он не имеет отношения ни к какому месту, ни к пространству, ни к какому времени. Бог – везде»¹¹.

Такое понимание Бога противоречит Библии, поскольку в ней он изображается антропоморфным существом. Однако проповедники баптизма объясняют это педагогическим приемом авторов Священного Писания. «Если на страницах Священного Писания мы встречаем слова и тексты, которые по своему содержанию относятся к антропоморфизму и изображают Бога в человеческом облике, – замечает баптистский журнал «Братский вестник», – то все эти слова и места надо понимать не буквально, а в переносном смысле»¹².

Достижения науки и техники способствовали постепенному вытеснению из религиозного сознания верующих-христиан антропоморфных представлений о Боге, которые заменялись со временем на смешанные, а затем и абстрактные. Конкретно-социологические исследования, проведенные в рассматриваемое время в различных районах СССР, в частности на Украине, подтверждают, что в религиозном сознании баптистов идея Бога приобретает расплывчатый характер. Согласно данным отдела религии и научного атеизма Института философии АН УССР, 24% верующих-баптистов представляют Бога в виде человека, другие верующие считают его духом или имеют смешанные представления о нем.

Итак, в баптизме, с одной стороны, делался упор на христологию – учение о Христе-Богочеловеке, пострадавшем за грехи людей, а с другой – всё шире распространялось представление о Боге как абстрактном, абсолютном духе, мировом разуме и т.д.

Если изменение формы проявления Бога зависит от научно-технического прогресса, то эволюция содержания представлений о нем отражает в мистифицированном виде достижения социального прогресса. Современные баптистские богословы выдают идею Бога за прогрессивную, пытаются доказать, что Бог, которого они исповедуют, всегда стоял за социальную справедливость, заботился о трудящихся и угнетенных. Социальную роль феодальных церквей, которые были идеологической опорой эксплуататоров, они объясняют непониманием Бога. Однако баптистская интерпретация божества как защитника социальной справедливости не соответствует действительности, поскольку идея Бога в христианстве по самой своей сути является эксплуататорской, воплощающей в себе идею порабощения трудящихся. Общеизвестной квинтэссенцией христианства являются такие новозаветные положения, сформулированные от имени Бога, как «Рабы, будьте послушны господам своим со страхом и трепетом... как Христу» (Эфес. 6: 5; Тит. 2: 9 и др.).

¹¹ Там же. 1963. № 4. С. 26.

¹² Там же. 1960. № 1. С. 67.

Итак, замаскировать социальную природу Бога Библии невозможно. В.И. Ленин подчеркивал: «Бог есть (исторически и житейски) прежде комплекс идей, порожденных тупой придавленностью человека и внешней природой, и классовым гнетом, – идей, которые закрепляют эту придавленность, усыпляют классовую борьбу»¹³.

Поскольку эксплуататорская суть идеи Бога объективно определена всей социальной природой и мировоззренческими основами христианской религии, баптистские идеологи никак не могут ее изменить, исходя из тех или иных субъективных намерений. Мнимая трансформация религиозных идей баптизмом не соответствует традиционному христианскому вероучению, в котором отражено бессилие людей перед стихийными и социальными силами, поэтому новое толкование Бога является не чем иным, как модернизацией этого же учения в новых исторических условиях, противоположных тем, которые в течение веков освящались именем Бога. Такое «осовремененное» богословие не соответствует ни библейским текстам, ни догматическим особенностям баптистской Церкви.

Особенности баптистской антропологии

Одно из центральных мест в баптизме занимает проблема человеческой личности. В баптистской антропологии в фантастическом виде отражено учение об извечной греховности человека и возможном его личном спасении лишь благодаря вере в Христа. Следовательно, речь идет о персональной ответственности каждого перед Богом и соответствующей Божьей награде или наказании как проявлении высшей, с точки зрения баптизма, справедливости. Целью баптистской антропологии выступают ограничение верующих миром религиозных переживаний и настроений, отрицание активной социальной деятельности.

Баптистская антропология является составной частью догматики, одним из важных положений которой выступает учение о греховности всех людей и пути их спасения. Человек, согласно учению баптизма, был создан «праведным», «святым», «невинным», но, соблазненный сатаной, впал в грех – нарушил заповедь о запрете потреблять плоды дерева познания добра и зла. В этом и заключается грехопадение первых людей. Это событие, с точки зрения богословов, имело трагические последствия: все будущие поколения людей от рождения до смерти должны быть грешными, несмотря на то что Бог, согласно библейским сказаниям, в свое время с помощью всемирного потопа истребил все человечество, кроме семейства «праведного» Ноя, но, как выяснилось, зло не было искоренено. Именно поэтому, утверждают христианские богословы, Бог послал на землю своего едиnorodного Сына искупить грехи человечества и наставить его на «путь истинный».

Христианство всех направлений всегда уделяло большое внимание учению о греховности людей. Баптизм несколько иначе (в отличие от других христианских конфессий) рассматривает греховность человека и пути его спасения. После грехопадения, утверждают баптистские богословы, человек находился в состоянии духовной смерти, был неспособен ни к чему хорошему, а лишь ко злу. Христос

¹³ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 48. С. 47.

своей искупительной жертвой снял эту греховность, но, чтобы спастись, каждый верующий сначала должен осознать себя «погибшим грешником», покаяться, получить прощение грехов и только тогда он станет «живым христианином». Человек – прежде всего раб греха: имея изначальную, «наследственную» греховность, он к тому же еще грешит дополнительно.

В связи с таким антигуманистическим пониманием природы человека возникают вопросы: от чего зависит поведение человека – от него самого или от Бога? Почему одни люди – грешники, а другие – праведники? Если человек грешит по собственному усмотрению, то, значит, он имеет свою собственную волю, а если все действия и мысли людей запланированы Богом, то их поведение не зависит от них самих и отвечать за их грехи должен Бог. Противоречивость этих положений всегда порождала споры в христианстве, а потому с древности вопрос о свободе воли человека и Божьем предопределении стоял в центре внимания богословов. Баптисты утверждают: «Бог желает, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины», но вместе с тем «Бог определяет к спасению тем, что заранее знает, кто примет Его спасение, а кто его не примет», поэтому, следовательно, человек должен подчиняться воле Бога безоговорочно¹⁴.

Однако, проповедуя всемогущество Бога, его вездесущность и необъятную волю, идеологи баптизма одновременно не отрицают свободу воли человека в борьбе за «дело Христа». Настаивая на необходимости активной религиозной деятельности (чтобы сеять в сердцах людей «слово Божие»), они призывают к «победоносной борьбе» против «мира греха», считают, что ради Иисуса надо «гореть и сгорать», «отдавать и отдать» ему свои силы. И лишь когда кто-то не сможет что-то сделать, полагаться в своей жизни на Бога.

Несостоятельность попыток баптистских богословов совместить принципы свободы воли и предопределения заключается не только в том, что эти принципы логически несовместимы, но и в том, что различие между ними мнимое: в конце концов, всё зависит от Бога, как бы ни истолковывалось поведение человека.

Важным в учении баптизма является догмат о грехе и его сущности. «Грех – это сознательное непринятие любящего приглашения Божия», – говорит один богослов. «Грех – это стена между Богом и человеком, – утверждает другой. – После казни Христа эта стена упала». Исходя из учения о греховности мира, баптисты разделяют его на две части: широкий мир безбожия – развратный и аморальный, с одной стороны, и узенький мир верующего – с другой. Себя они считают «возрожденными», всех других людей – «духовно мертвыми», неспособными ни к чему хорошему. Отождествляя Бога с правдой и добром, баптистские проповедники противопоставляют ему сатану как зло, и получается, что непризнание Бога означает признание сатаны.

Итак, учение баптизма о грехе и греховности бывает разным в зависимости от конкретно-исторических и социальных условий существования баптистских общин. Если, например, в дореволюционный период руководство баптизма считало

¹⁴ Братский вестник. 1962. № 3. С. 59; 1970. № 5. С. 49.

грехом выступление против самодержавия, а после его свержения – лояльное отношение к советской власти, то позднее положение изменилось. Деятели ВС ЕХБ, признавая основные баптистские положения о греховности и праведности, начали принимать как необходимость положительное отношение к советской действительности, а непризнание ее законов истолковывать как грех. Проповедь освобождения от греха они объективно противопоставляли борьбе за преобразование общества, а сам грех считали характерным явлением человеческой природы вообще.

Признав человека «рабом греха», «беспомощным грешником», баптизм предлагает свое учение о спасении. В отличие от православия и католицизма, которые признают спасение только в Церкви и через священство, баптистское вероучение предлагает спасение через «благодать Божию, которую человек получает через личную веру». Баптист должен верить в то, что Христос является Богом, что он спас своей смертью и воскресением всё человечество и лично каждого верующего в него. Этим самым баптизм выдвигает на первый план индивидуализм, который является религиозным отражением западного индивидуализма, противостоящего классовому коллективизму трудящихся масс, направленному на революционное преобразование мира. Баптизм, подобно другим направлениям христианства, но более изощренно, направлял и направляет взоры верующих на небеса, отвлекая их от активного участия в общественной жизни.

Правда, деятели ВС ЕХБ, опираясь на конфессиональные положения, вносили некоторые коррективы в свое понимание спасения. Так, например, они вслед за руководством Русской Православной Церкви призывали, чтобы на «пути к спасению» верующие не забывали «чистосердечного выполнения гражданского долга перед Отечеством», без чего, на их взгляд, невозможно «дальнейшее осуществление Церковью своей спасительной миссии». Такая позиция ВС ЕХБ объяснялась, с одной стороны, лояльным отношением к советской власти, а с другой – тем, что часть баптистов относилась к спасению лишь религиозную деятельность, нередко направленную против существующего строя и против его законодательства о религиозных культах.

В баптистском вероучении достаточно широко распространена также вера в загробное возмездие (в баптизме она имеет как общехристианские черты, так и некоторые особенности). Баптизм учит: в мире есть праведники, предназначенные Богом для спасения, и нераскаявшиеся грешники, поэтому для награды одних и наказания других в загробном мире существуют рай и ад. «Библейский богословский словарь» изображает ад как место вечных пыток для души и тела; сам ад представляет собой «поток огненный», «геенну огненную», «пропасть жгучую» и т.д. Рай определяется в словаре как «блаженство вечное». Встречаются и такие верующие, которые вообще отрицают существование загробной жизни.

Модернизация коснулась и баптистского учения о потустороннем мире. Для того чтобы изобразить рай в привлекательном виде и заинтересовать верующих его красотой, идеологи баптизма не жалеют красок. Один из них, например, изображает рай в развитии, а пребывание там и получение меры духовных наслаждений связывает с количеством земных заслуг человека перед Богом. Рай, утверждает он, всё время совершенствуется в соответствии с «двумя райскими фазами» развития одного и того же Царства Небесного.

Современные апологеты баптизма довольно редко прибегают к характеристике рая и ада, хотя и часто вспоминают о них. Теперь можно услышать и от проповедников, и от рядовых верующих, что им доподлинно неизвестно, где рай или ад и что они собой представляют. Баптистка из Запорожья Елена Ц. так говорила об аде: «Мы не знаем, где рай и где ад. Это известно только Богу, Он один знает, где они находятся и какие награды или наказания там есть». Однако более трети верующих-баптистов (согласно данным социологических исследований) представляют рай и ад конкретно-чувственно, придерживаясь христианского традиционализма. Часть баптистов отождествляет рай с обществом братства и равенства.

Баптистское учение о человеческой греховности и загробном воздаянии, несмотря на все попытки богословов придать ему «современный» вид, является антигуманистическим и социально вредным. Оно, во-первых, унижает человека, считает его порочным по самой его природе, «духовно мертвым» без Бога; во-вторых, заставляет верующего быть равнодушным ко всему, что не касается спасения, а следовательно, и к борьбе за лучшее будущее людей на земле.

Эсхатологические идеи баптизма

Как и другие разновидности христианства, баптизм признает догмат о втором пришествии Христа и Страшном суде, который он свершит над всеми людьми, когда-либо жившими на Земле. Первое пришествие Христа на землю, учат баптисты, было воплощением Сына Божия в человека, рожденного от земной женщины. Бог-Сын тогда дал людям свое учение о спасении, поэтому второй раз он должен прийти, чтобы проверить, как люди выполняли его установки.

Баптистские богословы «определили» даже «основные этапы» второго пришествия: сначала якобы оживут праведники и вознесутся на небо, где они все вместе будут «вкушать блаженство» в течение тысячи лет, потом воскреснут грешники, которые будут окончательно осуждены на мучения. Эсхатологическое учение баптизма базируется на библейских текстах, прежде всего Апокалипсисе.

Известный итальянский историк-марксист, профессор, автор ряда работ по истории христианства Амброжо Донини в своей книге «Люди, идолы и боги» (1960) отмечал, что для христиан первых веков «Царство Божие» было синонимом мирного, материально и духовно процветающего общества, которое должно было возникнуть в недалеком будущем на Земле благодаря прямому вмешательству Бога. Впоследствии идея «Царства Божия» начала приобретать всё более абстрактный характер, пока не превратилась в понятие об индивидуальном загробном воздаянии в потустороннем мире. Баптистский проповедник, спрятавшийся за инициалами В.С., представлял это так: тело человека после смерти «распадается на составные элементы, которые, объединяясь с другими элементами, продолжают свой круговорот в материальном мире». Между тем человеческая душа, по мнению В.С., совершенствуется без материальной оболочки и, усовершенствовавшись, соединится после второго пришествия с «новым» телом¹⁵.

¹⁵ См.: Братский вестник. 1964. № 4. С. 37.

Можно было бы не останавливаться на таких «научных» откровениях, но в данном случае имеет место типичный для защитников баптизма спекулятивный прием, когда некоторые общеизвестные научные данные смешиваются с религиозными концепциями, фальсифицируются и как духовный корм предлагаются верующим.

В современных условиях богословы изменяют интерпретацию баптистской эсхатологии. Теперь «конец света» толкуется преимущественно лишь как отдаленная перспектива. При этом учитывается опыт прошлых лет, когда запугивание верующих приближением второго пришествия Христа, его Страшным судом не только не привело к последствиям, на которые рассчитывали баптистские проповедники, а именно – к укреплению религии, а наоборот – способствовало углублению кризиса всех религиозных организаций, в частности баптистской Церкви.

Пытаясь удержать верующих в общинах и затормозить процесс упадка религиозности, руководство ЕХБ главное внимание обращало не столько на негативные стороны эсхатологического учения (например, наказание грешников), сколько на описания Божией любви к людям и того блаженства, которое ожидает всех, кто верит в Христа как спасителя, всех последователей баптистского вероучения¹⁶.

Эта трансформация эсхатологического учения баптизма объясняется тем, что его теоретики-богословы учитывают настроения верующих и их негативное отношение к проповеди всяческих катастроф (хотя бы и с Божьего веления). Именно поэтому деятели ВС ЕХБ начали критиковать иеговизм за проповедь ужасной мировой катастрофы – Армагеддона.

Изменение тактики в объяснении эсхатологического учения баптизма касается не только богословских изданий, но и устной проповеднической деятельности. В частности, почти в каждой четвертой проповеди, произнесенной в 1971–1972 гг. в Запорожской общине, упоминались второе пришествие Христа и Страшный суд, но только в плане предупреждения верующих. Один из запорожских проповедников ЕХБ говорил: «Нас упрекают в том, что мы запугиваем пришествием Христа. Однако это не так. Как дорожные знаки напоминают шоферу об опасности, так и мы напоминаем верующим о неизбежности пришествия Христа».

Защищая свои догматические положения, баптистские проповедники нередко пытались придать им «современный», «научный» вид, фальсифицируя с этой целью новые научные достижения или спекулируя на недостаточно познанных явлениях природы. Теистические, антропологические и эсхатологические представления баптистов постоянно изменяются под воздействием объективных процессов общественного развития. При этом большое значение приобретает тот факт, что истолкование догматов и их модернизация различными группами верующих зависят в конечном итоге от их отношения к существующему общественному строю (в условиях СССР – к советской власти). Это ярко проявляется во внутренней борьбе в баптистской организации, где за догматическими спорами скрываются именно социальные позиции различных религиозных течений баптизма.

¹⁶ Братский вестник. 1971. № 4. С. 35–36; 1973. № 3. С. 25–26.

Баптизм больше, чем другие направления христианства, превозносит такие положения религиозной морали, как смирение, непротивление злу насилием, любовь к врагам и др., поэтому неслучайно в баптистских проповедях и журнальных статьях вопрос о покорности занимает одно из основных мест. Конечно, его понимание и истолкование не остаются неизменными: они зависят от тактической линии баптистского руководства. Так, одно время бывший генеральный секретарь ВС ЕХБ А.В. Карев писал о необходимости смирения: «Как нам не хватает “безмолвия” перед теми, которые нас стригут. Той замкнутости уст, когда нас оскорбляют, когда нас ненавидят или проклинают»¹⁷.

Позиции многих проповедников баптизма претерпевали определенные изменения под влиянием эволюции обыденного религиозного сознания, всей советской действительности. Всё реже вспоминали они о кротости, а если и вспоминали, то объясняли ее смирением перед Богом. Баптисты, как и прежде, замалчивали социальный характер христианского понимания покорности, однако постепенно они переставали подчеркивать необходимость повиноваться. Особенно это касалось младших представителей руководства ВС ЕХБ. Так, например, Я.К. Духонченко, который в 1984–1993 гг. был пресвитером ВС ЕХБ на Украине, считал, что верующий должен быть «твердым и мужественным». Другой баптистский богослов толковал покорность как стремление «не возвеличивать» себя. Он включал в «духовное содержание совершенного человека» в баптистском понимании такие черты характера, которых раньше не было в нормах морали баптизма: великодушные, вежливость, искренность.

Менялась также баптистская интерпретация и других евангельских поучений. Так, объясняя требование любить своих врагов, деятели ВС ЕХБ уклонялись от социальной оценки понятия «враг». Для трудящихся всего мира врагами являются представители эксплуататорских классов независимо от человеческих качеств личности и черт характера. Баптистские проповедники заявляли, что под врагами, которых надо любить, надо понимать лишь «личных» врагов.

Традиционная баптистская идеология имеет космополитический характер, что соответствует процессу интеграции экономики капиталистических стран. Например, один из представителей Всемирного союза баптистов провозгласил в 1911 г. на съезде Российского баптистского союза: «Вы должны забыть, что вы русские, а помнить, что вы – баптисты»¹⁸.

Естественно, деятели ВС ЕХБ отказались от космополитических идей своих предшественников, поскольку они противоречили настроениям и мнениям большинства рядовых баптистов в стране, и призывали верующих чистосердечно относиться к обязанностям граждан СССР. Так, А.В. Карев выступил в 1970 г. с рефератом «Христиане и родина», который, по признанию автора, получил одобрение большинства верующих. Основная мысль реферата сводилась к тому, что христиане в земной жизни должны любить свою родину и добросовестно служить ей. Однако

¹⁷ Братский вестник. 1956. № 2. С. 5.

¹⁸ Миссионерское обозрение. 1911. № 10. С. 293.

как тогда быть с религиозным толкованием смысла и цели человеческой жизни – достижением «царства Божия»?

Вместе с тем привлечение внимания верующих к необходимости быть патриотом своей родины, активно участвовать в ее жизни, защите от посягательств агрессоров было позитивным фактором в деятельности идеологов ВС ЕХБ. Разумеется, он был обусловлен не столько верой в Бога, сколько пониманием баптистскими проводниками социальных чувств и настроений рядовых верующих, которые пользовались всеми благами советского общества.

Идеологи баптизма активно афишировали Декалог – десять заповедей, которые, по Библии, лично продиктованы Богом пророку Моисею (Исх. 20). Однако при этом они объясняли эти заповеди вне общественно-исторических условий возникновения Декалога, абсолютизировали последний, не учитывая, что он написан для употребления лишь евреями.

Общий анализ содержания Декалога свидетельствует о том, что он имеет вполне конкретную направленность – освящение рабовладельческих производственных и соответствующих им религиозных, правовых, нравственных и других отношений. Эту направленность Декалога христианская Церковь использовала и в условиях феодальной и капиталистической общественно-экономической формации, когда заповеди Божии продолжали выполнять свою социальную роль – освящали существующие социальные отношения.

Приспособление к социалистической действительности

Одна из главных особенностей всякой религии состоит в том, что она, возникнув и развиваясь в определенных исторических условиях, приспособляется к той общественно-экономической формации, в рамках которой существует, изменяясь с каждой новой фазой мировых порядков¹⁹. Так, христианство, возникнув как религия рабов и угнетенных масс Римской империи, приспособилось сначала к рабовладельческому строю, а затем – к феодализму и, наконец, буржуазным общественным отношениям.

Признание советского государства руководством религиозных организаций – следствие глубокой внутренней борьбы внутри сектантства. Если на первом этапе после Октябрьской революции руководители баптизма и евангелизма проводили враждебную политику в отношении советской власти, то впоследствии стали вести двойственную линию. С одной стороны, они считали жизнь в условиях советского строя «рабством греха и сатаны», «суровой безрадостной юдолью», предрекая советскому государству скорую гибель, а с другой – маскировались под сторонников социализма. Эта тактика отражала настроения как руководства большинства общин, которое надеялось на реставрацию капитализма в нашей стране, так и бедняков-сектантов, которым новый порядок казался воплощением их надежд на лучшую жизнь.

Баптистские проповедники использовали различные формы приспособления к советской действительности и воздействия на рядовых верующих. Уже

¹⁹ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 7. С. 200.

в первые годы новой власти они начали говорить в проповедях о единстве христианства и социализма, трактуя это «единство» в желательном для них духе. При этом они подчеркивали, что евангельский социализм «лучше», поскольку пытается построить «царство Божие» на Земле «без насилия», путем «внутреннего обновления человека», «революции духа» и др. Идеологи баптизма предлагали «братьям во Христе» даже вывешивать в молитвенных домах портреты К. Маркса и В.И. Ленина, советские лозунги, петь духовные песни на мотив «Интернационала» и других революционных песен. Да и в самой организации общин были заметны попытки копирования советского строительства того времени: созывались различные конференции, съезды, избирались «советы», «комитеты», «уполномоченные», организовывались губернские и уездные отделы с разными секторами.

Баптисты и евангелисты взялись даже за создание протестантских «коммун» и «коопераций». X Всесоюзный съезд евангельских христиан принял решение о развитии «практической стороны христианства и, в частности, принципа коллективного труда». Съезд признал необходимым организацию трудовых и сельскохозяйственных артелей и призвал всех евангелистов оказывать им всемерную поддержку²⁰.

Баптисты и евангелисты широко рекламировали свои «коммуны», которые якобы были образцом для всех коллективных хозяйств, в том числе советских. Для укрепления этих «коммун» и расширения миссионерства их предводители получали материальную помощь из-за рубежа: только в 1927 г. от иностранцев поступило около 250 тыс. руб. Евангелисты использовали технику, которую присылали им из США. Например, на Кавказе в селе Маслов Кут при созданной показательной американской ферме была организована евангелистская сельскохозяйственная школа, в которую направляли опытных проповедников из числа окончивших библейские курсы. Однако принцип коллективного труда в интерпретации баптистских деятелей не принес «коммунарам» «царства Божьего» на земле. Сектантская беднота, недовольная своим положением в таких «коммунах», стала выходить из них.

Крах попыток баптистской «коллективизации» был одним из проявлений кризиса баптизма в 20-е гг. С распадом «коммун» руководство баптизма и евангелизма сделало вывод: если баптистам при помощи Бога не удалось создать «коммунистические общины», то безбожникам это тем более не под силу. Сначала необходима «революция духа», а уже потом – «социализм» и т.д.

Однако эти рассуждения по времени совпали с повсеместной советской коллективизацией в стране, что заставило руководителей баптизма и евангелизма снова менять тактику: многие из них провозгласили себя полными «сторонниками» колхозного движения, «активистами» колхоза и т.д. Современные деятели баптизма в нашей стране – это совсем не те люди, которые стояли во главе баптистской Церкви до Октябрьской революции и в 20-х гг. Тогда баптистский центр и общины ЕХБ, как правило, возглавляли представители эксплуататорских классов.

²⁰ См.: 10-й Всесоюзный съезд евангельских христиан. Л., 1927.

Приспособление баптизма было противоречивым: оно отражало его кризисное состояние и происходило в острой борьбе внутри самой баптистской Церкви. Большинство руководителей этого религиозного течения примирились с необходимостью существовать в советских условиях, однако некоторые из них продолжали негативно относиться к советскому строю. Примеров тому немало. Так, в годы Великой Отечественной войны на временно оккупированной территории страны часть баптистских пресвитеров откровенно поддерживала фашистских захватчиков. Понимали роль сектантства и гитлеровцы. Известный палач, шеф гестапо Р. Гейдрих приказывал оккупационной власти всемерно способствовать развитию религиозной деятельности на Украине и использовать сектантов для поддержки оккупационного режима. Однако большинство баптистских руководителей заявили о поддержке борьбы советского народа против фашистов.

После войны, особенно в 50-е гг., руководство баптизма призвало верующих «служить Господу» и «ближним» «в условиях нашей действительности». Деятели баптизма пытались доказать «закономерность» признания советской власти, теоретически обосновать свое приспособление к советским условиям, показать, что их организация с самого начала существования советского строя не только признавала, но и поддерживала его. Своей «теоретической основой» признания советского государства баптисты выдвинули слова Священного Писания: «Нет власти не от Бога, существующие же власти занимают места, отведенные им Богом» (Рим. 13: 1). На это положение, как известно, ссылались богословы всех мастей и в прошлом. В нашей стране они использовали его для оправдания своего приспособленчества к советским условиям жизни. Однако если «всякая власть от Бога», то получается, что все антинародные режимы в странах капитала – также от Бога, и выступать против них – значит выступать против Бога. Таких утверждений в писаниях баптистов нет, однако такой вывод логически вытекает из их учения.

Приспособление к условиям социализма – это не только признание, но и определенное «копирование» его в религиозной трансформации. Под влиянием советской действительности верующий несколько иначе воспринимал религию, ее догматы. Его мировоззрение, оставаясь религиозным, в то же время отличалось от мировоззрения верующих западных стран, где господствуют законы буржуазного мира, а религия полностью служит классовым интересам. Коренные изменения, происходившие в советском обществе, влияли на верующих и побуждали руководителей сект постоянно думать о том, как сохранить паству и укрепить ее религиозность.

Проповедники и богословы с помощью научной терминологии пытались замаскировать ненаучную сущность баптистской идеологии, использовали гибкую (по сравнению с деятелями других религиозных организаций) тактику защиты догматов. Они даже заговорили о том, что евангельские христиане должны овладевать наукой, стремиться к всестороннему культурному развитию. «Мы должны усвоить все современные достижения науки и техники, всё, что может развить наш ум, расширить наши знания, сделать нас высокоразвитыми и образованными людьми, – призывали деятели ЕХБ. – Среди нас, к сожалению, еще встречаются отдель-

ные верующие, которые избегают всего нового и полезного в области культуры»²¹. «Человек должен пользоваться всеми достижениями человеческого разума», – писал в баптистском журнале запорожский проповедник В.А. Слободяник²². Руководящие круги баптизма, как и основная масса рядовых верующих, уже не считали грехом учебу в средних и высших учебных заведениях.

Однако изучение новейшей науки нужно баптистам прежде всего для борьбы с атеизмом, для защиты веры. Призывая верующих осваивать науку и культуру, идеологи баптизма настоятельно подчеркивали, что самым главным в жизни является все же вера в Бога, а основным источником знаний остается Книга Книг, т.е. Библия.

В проповедях и на страницах религиозной прессы руководство баптизма призывало своих братьев во Христе быть «хорошими членами коллектива», активными участниками работы профсоюзных организаций, добросовестно выполнять свои гражданские обязанности. Однако, указывая на необходимость участвовать в производственной и общественной жизни, проповедники баптизма одновременно не забывали подчеркивать, что всё это нужно не столько для земного, сколько для небесного благополучия. По их словам, центр интересов верующего человека находится в «граде небесном»²³. И если, с одной стороны, баптистские деятели в своих выступлениях восхищались достижениями советского народа, то с другой – они заявляли, что жизнь верующих проходит «среди многочисленных трудностей и огненных испытаний», а потому их единственная надежда – град Небесный, Новый Иерусалим. Следовательно, для проповедников баптизма и культура, и искусство нужны только потому, что это «остаток рая», «храм Божий» и т.д. Прогресс человечества, с их точки зрения, возможен только потому, что в человеке якобы заложены Божественные идеи. Как видно, выхолащивая из жизни верующего земной смысл, богословы пытались направить его в мир собственных переживаний, в сферу служения Богу, хотя эти попытки умело прикрывались заботой о людях и обществе.

© Подоляк В.А., 2010

²¹ Братский вестник. 1960. № 1. С. 55.

²² Там же. 1965. № 2. С. 60.

²³ Там же. 1975. № 2. С. 65.

НОВЫЕ ТЕНДЕНЦИИ И ЯВЛЕНИЯ В АДВЕНТИЗМЕ*

Адвентизм (лат. *adventus* – пришествие) как Протестантская Церковь возник в 30-е гг. XIX в. среди американской мелкой буржуазии (фермеров, ремесленников, мелких торговцев), над которой в связи с бурным развитием капитализма нависла угроза быстрого и неизбежного разорения. В основе вероучения адвентизма лежит идея о скором втором пришествии Иисуса Христа для свершения Страшного суда над грешниками и установления «тысячелетнего царства» только для праведников, т.е. адвентистов, и уничтожения грешников. Для мелких собственников, которые в своем разорении усматривали знамение близкого и неизбежного конца мира, учение о приближении второго пришествия, выдвинутое основателем адвентизма – проповедником баптистской общины Уильямом Миллером, воспринималось как явление, которое положит конец всем их «земным мытарствам» и дарует «жизнь вечную».

Современный адвентизм по своей структуре и трактовке догматических вопросов неоднороден. Наиболее крупным адвентистским ответвлением является Всемирная Церковь адвентистов седьмого дня с административным центром в Вашингтоне (США). Адвентисты седьмого дня – последователи учения адвентистской «пророчицы» американки Эллен Хармон (Уайт), объявившей, что во сне она видела Бога, который через нее передал свои указания для верующих, в частности о праздновании не воскресенья, а субботы как седьмого дня недели. Генеральная конференция (адвентистский центр) строит свои отношения с «отделениями» и «дивизионами» (регионально-структурными подразделениями) по авторитарно-теократическому принципу. Это придает специфический характер деятельности адвентистов. Большая часть верующих проживает в странах Центральной Америки и Африки. Ведущую роль из всех десяти «дивизионов», подчиненных Генеральной конференции, играет Североамериканский дивизион, расположенный главным образом на территории США.

Ныне адвентистское вероисповедание проповедуется в 190 странах на 582 языках и наречиях. Адвентисты располагают десятками издательств. Издается множе-

* Публикуется в новой редакции по: Косянчук А.С. Новые тенденции и явления в современном адвентизме // Современная религиозность: состояние, тенденции, пути преодоления. К., 1987. С. 173–190.

ство адвентистских «бюллетеней», газет, справочных пособий. Одних журналов выпускается около 400. Крупнейшими из них являются американский журнал «Обозрение и вестник» и западногерманский «Адвентистский вестник». Гамбургское издательство выпускает молодежный журнал «Ясный взор», который публикует не только статьи богословского содержания, но и самую разнообразную спортивную хронику. В Гамбурге издается миссионерский журнал «Призыв времени», в США выпускается журнал «Свобода совести».

Из Люксембурга на страны европейского континента регулярно транслируются адвентистские передачи «Голос надежды». На фоне антикоммунистической истерии, которая была поднята в западных странах, выделяется информационно-пропагандистская деятельность клерикальной радиостанции «Всемирное радио адвентистов».

Особое внимание уделяется подготовке сектантского актива, прежде всего проповедников. Всего в иерархической лестнице Всемирной Церкви адвентистов седьмого дня, по оценкам адвентистской прессы, насчитывается около 100 тыс. администраторов, проповедников, специалистов по религиозной радиопропаганде.

По замыслам адвентистских идеологов, столь разветвленная система религиозного воздействия призвана утвердить в сознании верующих евангелизационные установки, настроить их на «всемирную миссионерскую работу». Адвентистская концепция «евангелизации народов» по своему содержанию и направленности во многом совпадает с аналогичными программами «катехизации мира» крупнейших зарубежных религиозных центров, прежде всего Ватикана. На миссионерские цели отпускаются огромные финансовые средства. Например, только 48-я сессия Генеральной конференции вложила в оживление «евангелизационной работы» 84 млн долл. Немалая часть этих средств идет на подготовку кадров миссионеров. В конце 80-х гг. XX в. они готовились в 4740 учебных заведениях. Центром миссионерской подготовки является Потомакский университет (г. Вашингтон), созданный в 1958 г. На состоявшейся в июне–июле 1985 г. 54-й сессии Генеральной конференции была принята миссионерская программа «Жатва-90», согласно которой количество адвентистов в ближайшие 5 лет должно увеличиться более чем на 2 млн человек.

Различные адвентистские миссионерские программы преследуют вполне определенные классовые цели. Например, отмечается широкое распространение адвентизма в развивающихся странах Азии, Африки и Латинской Америки. Прикрываясь библейско-апокалиптическими «пророчествами», адвентистские миссионеры еще в 50–60-е гг. способствовали проведению в Африке неоколониалистской политики империалистических государств. Произшедшие изменения в мире, повсеместная борьба за социальную справедливость заставили адвентистских идеологов перестроиться, изменить свою тактическую линию. По отношению к Африке и Южной Азии это выразилось в создании специальной программы «Социальная и экономическая помощь слаборазвитым странам». В действительности эта программа преследует миссионерские цели. За фасадом мнимой благотворительности скрывается тщательно маскируемый канал перекачки финансовых средств в фонды миссионерских организаций, формирования новых контингентов верующих.

Взаимосвязь, установившаяся между клерикально-реакционными кругами американского империализма и руководством адвентистского центра, отчетливо проявляется в новых очагах миссионерской активности. Например, по данным адвентистского бюллетня «Служение человечеству» (1979 г., № 2), начиная с 60-х гг. новое поколение миссионеров готовилось для Гватемалы, Панамы, Уругвая, Венесуэлы, Колумбии и Никарагуа. Для социальных позиций международного адвентизма характерны откровенно прокапиталистическая ориентация, поддержка империалистической политики неокOLONиализма в странах «третьего мира».

В 80-х гг. идеологи адвентизма большое внимание уделяли проблемам повышения религиозной активности верующих. На 53-м Всемирном съезде адвентистов седьмого дня в апреле 1980 г. в значительной мере реалистично оценивались масштабы идеологического кризиса христианской религии, в том числе адвентизма. В связи с этим адвентистские идеологи указывали на «трудности семидесятых годов»¹. Эти «трудности» связывались с тем, что «в мире за последние годы произошли большие изменения в условиях жизни и образе мышления огромного множества людей»². По этой причине проблема повышения уровня религиозности была поставлена в прямую зависимость от «обновления» проповеднической-миссионерской и культовой практики. В частности, отмечалось, что «язык проповеди и характер богослужений в церкви нередко, к сожалению, не учитывает этих происходящих в мире изменений»³. Исходя из этого, адвентистский съезд утвердил программу перестройки церковной деятельности. Как отмечала адвентистская пресса, суть этой программы сводилась к следующему: «...возрождение духа первых адвентистов, пробуждение истинного благочестия, усовершенствование форм проповедей и деятельности Церкви и покорность руководству Святого Духа»⁴.

С одной стороны, эта программная платформа заложила основу дальнейшей активизации миссионерской деятельности адвентистов, главным образом в развивающихся странах. С другой стороны, новые установки адвентистского центра показывали более реалистичное, чем раньше, отношение к социализму. Так, на том же съезде подчеркивалось, что «всё больше и больше стран мира выбирают для себя социалистический путь развития, и Церковь, не противопоставляя себя этому строю, должна считаться с этими изменениями, благословляя и поддерживая всё то, что служит общему благу людей»⁵.

Небезынтересен и факт ориентации Всемирного адвентистского центра на сотрудничество только с теми адвентистскими организациями, действовавшими на территории СССР, которые получили «официальное признание государственных органов власти»⁶.

¹ Настольный календарь служителя Церкви христиан-адвентистов седьмого дня. М., 1981. С. 58.

² Там же. С. 59.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 60.

Вместе с тем на последнем съезде Всемирной Церкви адвентистов седьмого дня (в июне 1985 г.) прозвучали идеи «гражданского нейтрализма». Смысл их состоял в требовании «неучастия в политической деятельности». Этот подход отражал изоляционистскую установку на то, как себя должен вести верующий в современном обществе. Обращение к данной теме было неслучайным, оно обусловлено, в частности, кризисными явлениями в адвентистской среде. Адвентистские доктринеры пытались предотвратить размывание религиозности, осовременить методы работы с верующими.

По своему идейному содержанию адвентистская догматика представляет собой сочетание разнородных религиозно-мистических принципов. Теологическим ее ядром является заимствованная у американского баптизма трактовка догматов о «греховности мира», «первородном грехе человека», предопределенности всех его поступков и т.п., поэтому неслучайно адвентизм имеет некоторое сходство с баптизмом. В то же время отличительная черта адвентизма заключается в своеобразии его эсхатологической платформы. Адвентисты утверждают, что второе пришествие Иисуса Христа близко и «конец мира» неотвратим, поэтому всемирная история трактуется как «великая борьба между добром и злом», якобы достигающая «перед окончанием истории Земли своей наивысшей точки». Подобное состояние общества (апокалиптическое с точки зрения его библейского истолкования) довольно подробно описано в концепции некоего «грядущего кризиса». Главным его действующим лицом объявляется Иисус Христос. В многочисленных «видениях» и «опытах» отца адвентизма Уильяма Миллера и адвентистской «пророчицы» Эллен Хармон (Уайт) довольно подробно разработаны эсхатологические вопросы вероучения.

В основе адвентистского вероучения лежит идея «богоизбранности». В ее содержании заключен важнейший теократический принцип адвентистской доктрины, который не только обосновывает «религиозную исключительность» адвентистов как «Божия народа», их значимость в вопросах «спасения» человечества, но и в немалой мере регламентирует внутрирелигиозную жизнь верующих, определяет форму их отношения к обществу. При этом миссионерской деятельности отводится главное место во многих программных документах современного адвентизма. Например, «Церковный порядок» (рассматривается верующими как устав адвентистской организации) вменяет сектантскому активу в обязанность «подготовить и дать каждому члену завершенную и определенную обязанность в работе»⁷. В вопросах ведения миссионерской работы «Всемирный союз [Генеральная конференция]... является высшим авторитетом»⁸.

Подобная линия авторитарного миссионерства прослеживается и в «Вероучении христиан-адвентистов седьмого дня (основные положения)». В нем адвентисты отождествляются с «остатком Вселенской Церкви», который якобы «провозглашает наступление часа суда, возвещает спасение через Христа и проповедует приближе-

⁷ Церковный порядок адвентистов седьмого дня. Б. м., б. г. С. 28.

⁸ Там же. С. 3.

ние Его второго пришествия»⁹. При этом от каждого верующего требуется «лично участвовать в этом всеобщем свидетельстве»¹⁰, т.е. быть миссионером.

На уровне обыденной религиозности догматические особенности адвентизма связаны с проповедованием так называемых трехангельских вестей. В проповеднической деятельности это один из главнейших вопросов, вокруг которого концентрируется внимание верующих. Речь идет о комментировании адвентистами некоторых положений главы 14-й Откровения Иоанна Богослова (ст. 7, 8, 9).

В соответствии с «вестью первого ангела» – «убойтесь Бога и воздайте Ему славу, ибо наступил час суда Его» (Откр. 14: 7), адвентисты пророчествуют о «последних временах мира», предрекают «гибель грешников». С этой «вестью» они связывают «очищение небесного святилища», которое будто бы производит в «небесном царстве» Христос.

С «вестью второго ангела» – «пал Вавилон, город великий, потому что он яростным вином блуда своего напоил все народы» (Откр. 14: 8), связывается отход от «истинной веры» многих христианских направлений, за исключением адвентистов. Основываясь на этом догматическом положении, многие адвентистские проповедники критически относятся к современному христианскому миру, обвиняют его в «инаковереии».

Третья «ангельская весть» предупреждает о неизбежности наказания тех, «кто поклоняется зверю и образу его» (Откр. 14: 9). В образе «зверя» символически представлены «ложные» религиозные системы. В свое время Эллен Хармон (Уайт) характеризовала эту весть как весть о богоизбранности адвентистов и «оправдании верой»¹¹.

Миссионерским целям подчинен и адвентистский догмат о «раннем» и «позднем дожде». С «ранним дождем» связывается начало евангелизации и аллегорическое отождествление его со Святым Духом, который якобы сошел на библейских апостолов и вдохновил их на распространение христианства. Идея о «позднем дожде» связана со вторым пришествием Иисуса Христа и «концом мира». Бог якобы проливает на верующих «поздний дождь», т.е. Святого Духа, и верующие должны проявлять усердие и рвение в распространении своего вероучения.

Обобщая приведенные догматические особенности адвентистской религиозности, можно сделать следующие выводы. Адвентистское мировоззрение носит негативно-индивидуалистический характер. Полагая его в основу своей деятельности, адвентистские проповедники ориентируют верующих на неприятие «мирских ценностей», безразличие ко всему происходящему в обществе. При этом они руководствуются библейским принципом: «Не любите мира, ни того, что в мире». Иными словами, адвентистская религиозность формирует у верующих качества мистического эгоцентризма.

⁹ Настольный календарь служителя Церкви христиан-адвентистов седьмого дня. М., 1981. С. 52.

¹⁰ Там же.

¹¹ Там же.

Адвентистские организации, действовавшие на территории СССР, в том числе на Украине, организационно не входили во Всемирный Совет адвентистов седьмого дня. Тем не менее их представители принимали участие в работе ежегодных сессий Генеральной конференции. Отдельные проповедники были введены в состав исполнительного комитета Генеральной конференции – высшего управленческого органа адвентистского центра.

Со своей стороны руководство этого центра рассматривало адвентистские общества в Советском Союзе как «самостоятельный дивизион». Это объяснялось стремлением идеологов международного адвентизма расширить сферы своего влияния на социалистическую часть европейского континента.

В конце 80-х гг. в стране действовали общины нескольких адвентистских течений. Наиболее влиятельными и значительными в количественном отношении были общины адвентистов седьмого дня. Их объединения, как правило, были зарегистрированы в органах власти. Во главе адвентистских общин стояли проповедники и пресвитеры, руководство адвентистскими общинами в масштабах области и регионов осуществляли областные и межобластные проповедники, которые для решения общеконфессиональных вопросов периодически проводили консультативные встречи.

Однако среди проповедников адвентизма не было единства. Часть их по-прежнему стояла на консервативных позициях, призывала верующих полностью отделиться «от мира», что, по их мнению, будет способствовать преодолению кризиса, обезопасит верующих от «обмирщения». Другие проповедники, учитывая изменения в сознании и поведении верующих, происходившие под влиянием социалистической действительности, призывали их быть социально активными, добросовестно исполнять свой гражданский долг, принимать активное участие в труде на благо общества, борьбе за мир и т.д.¹² В приспособлении к советской действительности эти адвентистские проповедники усматривали возможность не только преодоления кризиса, охватившего адвентизм, но и укрепления его позиций, расширения миссионерской деятельности.

Наряду с адвентистами седьмого дня на территории Украинской ССР, главным образом в ее западных областях, действовали группы адвентистов-реформистов, которые придерживались крайних форм трактовки религиозной догматики, нередко придавали своим толкованиям антиобщественную направленность. Отдельные верующие реформистских групп уклонялись от выполнения своих гражданских обязанностей, ограничивали в питании себя и своих детей, что наносило ущерб здоровью, запрещали детям посещать школу в субботние дни и т.д.

Теологический багаж адвентистских публикаций и проповедей в целом не выходил за рамки тех догматических идей, которые в свое время были разработаны основоположницей адвентизма Эллен Хармон (Уайт). Однако в 80-е гг. у адвентистов седьмого дня более активно шел процесс пересмотра отношения к идеям религиозного модернизма, переосмысления, в частности, прежних идеологических

¹² См.: Новые тенденции в адвентизме // Вопросы научного атеизма. Вып. 24. М., 1979. С. 128–130.

позиций, социально-этических принципов, приведения их в соответствие с условиями советской действительности, изменениями, произошедшими под ее влиянием в сознании и поведении верующих.

В адвентистских публикациях предпринимались попытки с теологических позиций обосновать «новое восприятия мира». В одной из них провозглашалась неприемлемой в современных условиях позиция тех верующих, которые «изолировали себя от окружающего общества и из своего узкого, замкнутого круга критично и осуждающе смотрели на мир»¹³; звучали призывы учиться «положительному, а не злобно-критическому отношению к окружающему миру», видеть в нем «не худшее, а лучшее», учиться «ценить и поддерживать это лучшее». «Мы начинаем видеть в своих соотечественниках и в родных местах то дорогое и красивое, чего не замечали прежде»¹⁴.

Тенденции в приспособлении к новым условиям определенно прослеживались в реферате «Христианин в обществе и государстве», который зачитывали и обсуждали во многих общинах адвентистов седьмого дня. В нем отдавалось должное огромным социально-экономическим и культурным преобразованиям в нашей стране за годы советской власти. «Быть гражданами этой страны мы считаем большим преимуществом», – говорилось в реферате, поэтому нельзя «оставаться безразличными ко всему тому, что сегодня так существенно для блага всех людей, а именно: возвышение морального и духовного состояния людей, борьба за мир, достижение наибольшей социальной справедливости, поднятие общего благосостояния и грамотности». кроме того, ставился вопрос о повышении трудовой и социальной активности верующих. «Непосредственно участвуя в коллективном труде, радуясь общим успехам, переживая за трудности и недостатки, мы создаем себя членами огромнейшего общества, которое поставило перед собой немало добрых и возвышенных целей и успешно их выполняет». Эти идеи адвентистских идеологов по своему содержанию были близки к концепциям «социального служения» других религиозных течений.

Частично пересматривая прежние социально-этические принципы и отношение к окружающей действительности, адвентистские идеологи прежде всего стремились усилить влияние на верующих, стимулировать их религиозную активность. По мнению адвентистских идеологов, новое отношение к окружающему миру должно было служить более глубокому осознанию верующими своего «особого положения», заключающегося в том, чтобы «быть солью Земли», «представителями» Бога «в этом мире». «Очень важно, чтобы мир, который в основном считает христианский путь жизни лишенным активности, видел в нас подлинный христианский образ жизни...»¹⁵. При этом «цель христианской жизни» усматривалась в «воспроизведении в нас характера Иисуса, чтобы через это был

¹³ Настольный календарь служителя Церкви христиан-адвентистов седьмого дня. М., 1982. С. 9.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же. С. 82.

возвеличен и прославлен Бог». Иными словами, речь шла о «христианизации» всех сторон жизни верующего.

Адвентистские идеологи и проповедники, как и богословы других религиозных течений, всё больше внимания уделяли интерпретации достижений науки, технического прогресса и культуры, но делали это главным образом для того, чтобы доказать некую «гармонию» религии и науки. При этом роль «первоистины» они отводили библейской догматике.

С целью усилить свое влияние на верующих адвентистские идеологи прибегали к пересмотру некоторых теологических понятий, прежде всего идеи Бога. В 60–70-е гг. для адвентизма была характерна, условно говоря, пантеистическая трактовка этого основополагающего для вероучения понятия. «Мир пребывает в Боге, а Бог проявляет себя в мире». При этом Бог изображался безличным существом, «духом», пребывающим в природе. Такие представления о Боге преобладали и в религиозном сознании верующих, о чем свидетельствуют данные социологического исследования, проведенного отделом научного атеизма и религии Института философии АН УССР. Так, из 326 опрошенных верующих адвентистов 178 (54,6%) полагали, что Бог – вездесущий дух, и только 12 человек (0,3%) высказали мнение о том, что «Бог – человекоподобное существо»¹⁶.

В 80-е гг. идеологи адвентизма придерживались в основном личного истолкования понятия Бога. В утвержденном на 53-й сессии Генеральной конференции (1980) «Вероучении христиан-адвентистов седьмого дня (основные положения)» говорилось: «Бог един. Отец, Сын и Святой Дух – единство трех взаимовечных личностей»¹⁷. Новое истолкование понятия Бога сопровождалось критикой прежних представлений. «Ущербность» последних усматривалась в том, что в них Бог понимался «разлитым, растворившимся в природе»¹⁸. В защиту «Богаличности» приводились следующие аргументы: «Если бы Бог был безличностным, то люди, будучи личностями, не могли бы иметь подлинного духовного родства с Ним, да и постижение Его и общение с Ним было бы невозможным»¹⁹.

По замыслам адвентистских богословов, тождество Бог–личность было призвано придать их вероучению более современный вид, гуманизировать его содержание. Адвентистские проповедники пытались усилить «деятельный» аспект проблемы Бога, доказать его соучастие в решении вопросов человеческого существования. С этой целью пропагандировался так называемый закон взаимного служения, смысл которого сводится к следующему. Христос своей кровью искупил грехи человеческие. Это обязывает каждого верующего, в свою очередь, послужить Богу и внести свой вклад в воссоздание нарушенного единства между Богом-творцом и человеком – Его созданием.

¹⁶ Онищенко А.С. Социальный прогресс, религия, атеизм. К., 1977. С. 38.

¹⁷ Настольный календарь служителя Церкви христиан-адвентистов седьмого дня. М., 1981. С. 48.

¹⁸ Настольный календарь служителя Церкви христиан-адвентистов седьмого дня. М., 1983. С. 25.

¹⁹ Там же.

В 80-е гг. личностный подход в истолковании понятия Бога был доминирующим и на уровне обыденного религиозного сознания верующих-адвентистов. Из 80 опрошенных автором верующих 60 (75%) придерживались мнения, что Бог есть личность, или «человекоподобное существо». Лишь 13% опрошенных верующих приравнивали Бога к «природным силам и законам».

Анализ религиозности адвентистов будет неполным без учета воздействия на сознание и поведение их общественного бытия, с одной стороны, форм и методов влияния служителей культа, общин и групп – с другой.

Под влиянием коллективной трудовой деятельности, воспитательной работы партийных, общественных организаций, в результате расширения социальных связей у многих верующих постепенно преодолевались замкнутость, ограниченность, безразличие к тому, что происходит за пределами религиозной среды. Они, как правило, одобряли внутреннюю и внешнюю политику страны, развернувшуюся в обществе борьбу за ускорение социально-экономического развития, строгое соблюдение принципов социальной справедливости, искоренение пьянства, нетрудовых доходов и т.п.

В процессе трудовой деятельности у значительной части верующих формировались коллективистские начала. Они, например, осознанно говорили о необходимости взаимопомощи, взаимной поддержки в труде, многие из них не отказывались выйти на работу в субботние дни, участвовать в субботниках. Эти верующие не ставили религиозное воспитание детей выше светского воспитания и образования, признавали необходимость и полезность последнего, не настаивали на присутствии своих детей-школьников на субботних богослужениях.

Как правило, будущее своих детей многие из них видели прежде всего в том, чтобы они выросли трудолюбивыми, достаточно образованными, честными гражданами. Среди верующих всё большей популярностью пользовалась художественная, научно-популярная и техническая литература; многие из них читали газеты и журналы, смотрели телепередачи, участвовали в культурных мероприятиях и т.д. Под влиянием этих факторов у верующих ослабевало религиозное рвение, они не всегда строго следовали религиозным предписаниям.

Всё это вызывало озабоченность у адвентистских проповедников. «Есть основания для беспокойства, так как о многих адвентистах седьмого дня уже больше нельзя сказать, что эти люди никогда не расстаются с Библией»²⁰. Дальше шли суждения на то, что «во многих общинах даже выступающие за кафедрой говорят о библейских истинах без должного огня и увлеченности», «тратят время и силы на бесплодные рассуждения о несущественном», «иногда даже опускают чтение Писания, чтобы сэкономить время для примеров и рассуждений почти развлекательного характера»²¹.

Нарекания адвентистских руководителей вызывал также «проникающий в Церковь светский дух музыкальных, хоровых произведений, используемых

²⁰ Настольный календарь служителя Церкви христиан-адвентистов седьмого дня. М., 1984. С. 84.

²¹ Там же. С. 85.

во время богослужения», «подражание светским эстрадным певцам и музыкантам»²², поэтому перед проповедниками ставилась задача «улучшить богослужения», добиваясь при этом от верующих «полной отдачи Христу». В одной из адвентистских общин проповедник настойчиво внушал верующим: «Мы должны сопротивляться естественным наклонностям и искоренить из жизни нехристоподобные черты». «Путь Христа – единственно правильный путь в жизни», – вторил ему другой проповедник.

Особенностью адвентизма, как и других сектантских течений, является повышенное внимание к «возрастанию в вере». Неустанно поучая, что «пришествие Христа близко», проповедники призывали верующих использовать «последнее время существования мира и человечества» для подготовки к встрече «Спасителя человечества», «направлять свой характер», «привести свою жизнь в соответствие с библейскими принципами и волей Бога» и т.п. «Возрастание в вере» адвентистские наставники понимали как отказ верующих от «искушений мира» и полное посвящение Богу всех устремлений, всей своей жизни. «Мы не должны позволить материальным вещам удерживать нас от полной отдачи Иисусу Христу»²³.

В проповедях нередко звучали и асоциальные мотивы. Проповедники стремились сформировать у верующих отрицательное отношение к знаниям, нерелигиозным духовным и культурным ценностям, принизить человеческий разум. «От разума пошло зло в мире», – твердили они верующим. «Некоторые христиане имеют свою обширную библиотеку, но не растут духовно. Лишь в слове Божьем содержится истина. Образование без веры мало стоит».

Проповедники, особенно те из них, которые стояли на консервативных позициях, нередко нагнетали в общинах настроения безысходности и напряженности эсхатологических ожиданий. Верующих призывали готовиться к встрече с Мессией, многократно повторяя, что лишь тот, «кто верует, будет спасен, а кто не верует, осужден будет». В проповедях особое внимание уделялось пропаганде различных знамений, якобы предопределяющих канун пришествия Иисуса Христа. К таким знамениям причислялись различные стихийные бедствия, угроза новой мировой войны, негативные последствия научно-технической революции в условиях капиталистического общества и даже отход верующих от религии. Пропаганда идей фатального конца мира была одной из причин общественной пассивности и инертности значительной части адвентистов седьмого дня.

В воспроизводстве и закреплении религиозности верующих большую роль играет адвентистская община. Она отличается разветвленной организационной структурой, специфическими отношениями между руководящим ядром и верующими. Духовным руководителем и наставником адвентистской общины является проповедник. В отличие от баптизма и пятидесятничества, где проповедники лишь выступают с проповедями, в адвентизме они рукополагают в духовный сан пресвитеров и других служителей культа, совершают обряды, обличают и наказывают про-

²² Там же. С. 70.

²³ Там же. С. 17.

винившихся, возглавляют церковные советы. Сами проповедники рукополагаются вышестоящими служителями культа и направляются в общины без ограничения срока полномочий. Их позиция является самой веской в решении всех вопросов внутриобщинной жизни. Пресвитер является первым помощником проповедника и выполняет в основном организаторские функции: открывает и закрывает молитвенные собрания, контролирует сбор пожертвований, исполняет некоторые другие обязанности. Лишь там, где нет рукоположенного проповедника, общиной руководит пресвитер. Кроме того, в крупных общинах имеются диаконы и диаконисы, регент (руководитель хора) и др.

При посещении адвентистского молитвенного дома бросаются в глаза простота и скромность обстановки (кафедра, ряды стульев, немногочисленные библейские изречения на стенах), призванные подчеркнуть аскетизм религиозной жизни верующих, их уход от «мирской суеты». Однако при более углубленном ознакомлении с деятельностью адвентистских общин нетрудно убедиться в наличии множества форм и методов влияния на верующих, повседневного контроля над ними. Все молитвенные собрания строятся по установленной схеме: вступительное слово служителя культа, общие молитвы, проповеди, пение псалмов, декламация религиозных стихов, религиозные песнопения в музыкальном сопровождении. Адвентистские проповеди в значительной степени стереотипны как по форме, так и по содержанию: сначала зачитывается библейское изречение, затем дается его толкование. Разделы, главы и стихи из Библии подбираются заранее в зависимости от тематической направленности молитвенного собрания. Утреннее субботнее богослужение, как правило, полностью посвящается изучению Библии. Во время «субботних уроков» все верующие штудируют библейские мифы и сказания. Вследствие этого адвентисты отличаются от верующих других конфессий более основательным знанием ветхозаветных и новозаветных сюжетов.

Проповедники требуют высокой личной дисциплины в религиозной жизни от каждого верующего. Предусмотрены система контроля исполнения верующими религиозных предписаний и установок проповедников, постоянный взаимоконтроль, присмотр пресвитеров и сектантского актива. Все верующие, за исключением больных, как правило, присутствуют на молитвенных собраниях. Каждый из них имеет задание: в течение года «привести» к Богу хотя бы одну «душу». Однако следует отметить, что пополнение верующих в адвентизме, как и в других религиозных течениях, происходит главным образом за счет религиозного воспитания детей в семьях верующих. Многие верующие вообще не занимаются вербовочной деятельностью, убедившись в ее бесперспективности. Отчеты верующих о миссионерской деятельности заслушиваются на специальном празднике – дне жатвы, который проводится ежегодно в сентябре. Главным же обрядом считается «вечеря Господня». Этот обряд проводится четыре раза в год – ежеквартально в последнюю субботу третьего месяца.

Как показало исследование, консерватизм значительной части проповедников и верующих, жесткая регламентация религиозной жизни, насыщенность проповедей эсхатологическими мотивами оказывали в некоторых общинах тормозящее влияние на осуществление приспособительной тактики, внедряемой сторонниками частичной модернизации вероучения.

Анализ мотивов религиозности адвентистов свидетельствовал о том, что их взгляды обусловлены эсхатологическими ожиданиями. В беседах с верующими часто можно было услышать суждения о том, что «смысл земной жизни» заключается в подготовке ко «второму пришествию Иисуса Христа». Из 140 опрошенных верующих 60% заявили, что они не принимают светскую культуру, так как она «посредством греха разобщает человека и Бога». Тем не менее значительная часть их, как выяснилось, время от времени просматривала телевизионные и прослушивала радиопередачи, читала газеты и другие периодические издания. Не считали «грехом» участие в культурно-просветительных мероприятиях 30% опрошенных верующих. Они живо интересовались событиями внутри страны и на международной арене. Значительная часть верующих благожелательно относилась к новой советской обрядности. При этом налицо были явные расхождения с установками консервативной части проповедников.

Те верующие, которые не принимали светскую культуру, придерживались консервативных взглядов и в воспитании детей. Примерно треть верующих этой категории выступала за то, чтобы в субботные дни их дети не ходили в школу, а посещали молитвенные собрания. В защиту такой позиции обычно приводились доводы о якобы «гуманности» религиозного воспитания и «аморализме», «нетрудолюбии» тех, кто придерживается атеистических воззрений.

К последователям адвентизма относятся также адвентисты-реформисты. Сторонники этой группировки не признавали советское законодательство о религиозных организациях, отказывались от участия в выборах органов власти, запрещали детям вступать в пионеры и комсомол, распространяли сочинения с клеветой на советский общественный и государственный строй.

Наблюдения показывали, что в 80-е гг. усилились брожения в группах адвентистов-реформистов. Всё больше верующих этих групп склонялись к сближению с адвентистами седьмого дня. Из 50 опрошенных адвентистов-реформистов 35 верующих усматривали расхождения лишь в толковании некоторых принципов так называемой санитарной реформы. В догматике они придерживались тех же позиций, что и адвентисты седьмого дня, но главное – всё больше рядовых верующих адвентистов-реформистов выражали свое несогласие с неприглядными действиями экстремистски настроенных вожаков, поэтому неслучайно проявилась тенденция перехода адвентистов-реформистов в зарегистрированные общины адвентистов седьмого дня.

Как видно, процесс эволюции адвентистской религиозности носил противоречивый характер, обусловленный прежде всего углубляющимся кризисом религии. У большинства верующих изменения в сознании и поведении сопровождались переосмыслением отношения к окружающей действительности, формированием положительной ориентации на многие ценности советского образа жизни. Вместе с тем некоторые верующие, особенно проповедники, придерживаясь консервативных позиций, продолжали культивировать замкнутость и оторванность от «мирских дел». Среди них встречались лица, склонные к антиобщественной деятельности, непризнанию советских законов. Всё это было необходимо учитывать в работе с верующими.

В атеистической работе среди адвентистов выделялся ряд направлений: показ иллюзорности адвентистского учения, разъяснение реакционного смысла деятельности международного адвентизма, развитие трудовой и общественной активности верующих, пропаганда принципов социалистической свободы совести, гуманного характера советского законодательства о религиозных организациях, формирование у верующих чувств гражданственности и патриотизма.

Как уже отмечалось, адвентисты седьмого дня придерживаются четвертой библейской заповеди – о почитании субботы. Согласно их вероучению, суббота является краеугольным камнем испытания верности Богу и выполнения Его заповедей. Посвящая субботу молитвам, часть верующих в этот день уклонялась от работы на производстве, а наиболее фанатичные из них запрещали своим детям посещать школу. В этой связи важным было тесное сочетание атеистической работы с правовым воспитанием верующих. Первостепенное значение имело разъяснение приоритета государственных законов над религиозными предписаниями, недопустимости нарушения советских законов по религиозным мотивам.

Важным компонентом адвентистского вероучения является «санитарная реформа». Считая своей особой заслугой заботу о здоровье людей, адвентисты подчеркивают, что все их предписания на этот счет (в частности, запреты на употребление в пищу некоторых продуктов, тонизирующих и алкогольных напитков, курение) направлены на подготовку к встрече с Христом не только духа, но и тела. Исходя из учения о «санитарной реформе», адвентисты за рубежом занимаются активной миссионерской деятельностью в лечебных заведениях.

Пытались использовать медицину в миссионерских целях адвентистские проповедники и в Советском Союзе. Они предлагали своим сторонникам устраиваться на работу в медицинские учреждения, чтобы вербовать там последователей среди больных. Таким образом, учение о «санитарной реформе» служило своеобразной приманкой для привлечения в секту новых верующих. Разоблачение спекулятивного характера «санитарных предписаний» адвентизма было предметом постоянного внимания атеистического актива. Во многих трудовых коллективах, где работали адвентисты, проводились лекции, беседы о научном подходе к решению проблем здравоохранения, о профилактике заболеваний, организации досуга и отдыха, рациональном питании и т.п.

Обязанностью каждого адвентиста является уплата общине десятины, т.е. десятой части доходов. Если добровольные пожертвования верующих, как правило, используются на нужды общины (содержание молитвенного дома, плата за отопление, освещение, охрана помещения и т.д.), то десятина попадает в руки «старших братьев». В этой связи целесообразно было проводить беседы с рядовыми верующими о противозаконном характере принудительных поборов в пользу служителей культа, показывать несостоятельность адвентистских поучений о необходимости отдавать на «дело Божие» трудовые доходы верующих.

С учетом глубоко мистического, эсхатологического характера вероучения адвентизма в воспитательной работе акцентировалось внимание на разъяснении верующим объективных законов развития природы и общества, места и роли человека в обществе, смысла его жизни. Многие адвентисты не посещали клубов, домов

культуры, библиотек, поэтому организаторы воспитательной работы приглашали их на различные мероприятия в трудовых коллективах и по месту жительства. Особенно эффективными считались беседы и лекции о происхождении и законах развития Солнечной системы, структуре и эволюции Вселенной и т.п. Большое значение имели показ несостоятельности эсхатологических истолкований законов физики, разъяснение концепций расширяющейся, замкнутой, конечной Вселенной. Оправдывала себя практика проведения групповых и индивидуальных бесед с верующими о необоснованности религиозных поучений о грехе, греховной природе человека, спасении, воскресении и т.п. Лекции и беседы на эти темы способствовали возникновению и развитию интереса у верующих к научному познанию действительности, могли вызывать у них определенные сомнения в отношении библейских догм и мифов, а затем и критическое их переосмысление в ходе усиливающегося воспитательного воздействия на них.

© Косянчук А.С., 2010

ХАРАКТЕР РЕЛИГИОЗНОСТИ СВИДЕТЕЛЕЙ ИЕГОВЫ*

Конкретно-социологические исследования последних лет выявили более или менее четкую дифференциацию уровней и характера религиозности различных групп и категорий верующих. В большинстве случаев такие исследования проводились комплексно, охватывая верующих и неверующих, по территориальному принципу или же выборочно по избранному объекту опроса общественного мнения. В некоторых случаях это были исследования, охватывавшие верующих одного конкретного вероисповедания. Впервые комплексное социологическое исследование обыденного религиозного сознания свидетелей Иеговы такого характера было осуществлено Ивано-Франковским отделом научного атеизма Института философии АН УССР в 1970 г. Было опрошено 474 свидетеля Иеговы.

Задача заключалась в исследовании группы верующих свидетелей Иеговы, проживавших на территории Закарпатской обл. Украинской ССР, с целью выявить уровень их религиозности и тенденции, воздействующие на их обыденное религиозное сознание. Выбор региона исследования был неслучаен. В Закарпатье проживала значительная, традиционная часть свидетелей Иеговы со времен жестокого империалистического угнетения этого края. Общины свидетелей Иеговы появились в Закарпатье в начале 20-х гг. XX в. За период, прошедший от воссоединения Закарпатья с Советской Украиной, в этом районе произошли коренные социально-экономические и духовно-культурные изменения. Получение в таком регионе «среза» эволюции религиозного сознания позволяло прежде всего выявить глубину и динамику воздействия социально-политических и культурно-бытовых изменений, произошедших фактически за полжизни одного поколения, на эволюцию религиозного мировоззрения, на духовный мир верующих.

В этом регионе уже длительное время (начиная с 1965 г.) проводились систематические наблюдения, позволявшие фиксировать каналы и динамику религиозного воспроизводства, эволюцию религиозного сознания и поведения свидетелей Иеговы. Такие же наблюдения велись одновременно и в других областях республики – Черновицкой, Тернопольской, Львовской, Волынской, Ровенской, Донецкой,

* Публикуется в новой редакции по: Яроцкий П.Л. Кризис иеговизма (критический анализ идеологии и эволюции обыденного религиозного сознания). К., 1979. С. 216–240.

Одесской. Исследованием были охвачены 3400 свидетелей Иеговы, проживавших на территории Закарпатской области, в основном сосредоточенных в трех районах – Раховском, Тячевском и Мукачевском. В результате опросов было собрано 3067 анкет. Таким образом, из 3400 верующих, которым были предложены анкеты социологического исследования, 3067 выразили свое мнение по заданным им вопросам. Отметим, что опрошенная группа свидетелей Иеговы была в достаточной мере осведомлена о методике и назначении социологических исследований, проводимых в нашей стране и за рубежом в целях изучения общественного мнения по тем или иным проблемам. В результате отношение к данному исследованию со стороны верующих было благосклонным, ответы давались объективные, продуманные, взвешенные, искренние. Объективность одной части ответов подтверждалась ответами на взаимно перекрещивающиеся, дополняющие и уточняющие вопросы из других блоков анкеты.

Содержательный аспект религиозной веры опрошенных свидетелей Иеговы, степень их религиозной ортодоксальности и информированности, уровни религиозной мотивации их поведения, соотношение религиозного и нерелигиозного в их обыденной жизни, влияние религиозной среды и трудовых коллективов на мировоззренческие и поведенческие установки – эти вопросы интересовали исследователей в первую очередь. Материалы социологического исследования, весь комплекс эмпирических многолетних наблюдений, контакты и беседы с верующими позволили в какой-то мере получить ответы на поставленные вопросы.

В целом подтвердилась выявленная в конце 60-х гг. XX в. тенденция выравнивания численности мужчин и женщин в общинах конфессии. Это соотношение отличалось от состояния в других вероисповеданиях, например у евангельских христиан-баптистов, адвентистов и пятидесятников. Среди опрошенных были 1293 (42,2%) мужчины и 1774 (57,8%) женщины. Эту тенденцию можно объяснить различными факторами, но главными из них, по-видимому, были следующие. Свидетели Иеговы не привержены в такой степени к религиозному культу, т.е. к эмоциональной сфере воздействия, как сторонники других вероисповеданий. В иеговизме к минимуму сведена обрядность, меньшее значение имеют молитвы и песнопения как религиозно-эмоциональные факторы, больше импонирующие женщинам. Иеговизм – религия действия, проповеди, миссионерства, изучения Библии, т.е. главное в нем – волонтерские факторы религиозной пропаганды, рационального освоения религии, социально-политической интерпретации Библии. От иеговистских проповедников требуется проявление значительных организаторских качеств и предприимчивости. Кроме того, наблюдения показали, что ведущей фигурой в иеговистской общине и иеговистской семье является мужчина.

На вопрос «Каким образом вы приобщились к свидетелям Иеговы?» были получены ответы, в которых проявились факторы, способствовавшие привлечению прозелитов в общины конфессии¹. Одним из основных каналов воспроиз-

¹ См.: Текущий архив Института философии им. Г.С. Сковороды НАН Украины. Материалы конкретно-социологических исследований по Закарпатской обл. 1976. Оп. 1. Д. 1. С. 1–16.

водства религиозности в общинах свидетелей Иеговы была религиозная семья, и этот канал давал самый большой прирост в 40–60-е гг. С 60-х гг. семейное воспитание уступало в воспроизводстве религиозности таким каналам, как миссионерская деятельность иеговистских «возвещателей» (проповедников), влияние религиозной микросреды: ближайших родственников, соседей, знакомых. С каждым годом увеличивалось число юношей и девушек, воспитывавшихся в иеговистских семьях, но не разделявших взгляды своих верующих родителей. Этот мировоззренческий перелом обычно наступал или в процессе обучения в старших классах, или во время выбора определенного жизненного пути – учебы в техникуме, ПТУ, работы на производстве. Симптоматично, что данная тенденция проявлялась и в наиболее ортодоксальных иеговистских семьях. Почти 70% прозелитов были привлечены в иеговистские общины с помощью методов активного воздействия со стороны проповедников. И только ответы 20% опрошенных свидетельствовали о том, что их приобщение к свидетелям Иеговы было вызвано личными мотивами: тяжелые обстоятельства жизни – 307 ответов (10%), самостоятельное чтение Библии – 104 (3,4%), поиск истинной религии – 95 (3,1%), желание заслужить вечную жизнь – 314 (10,2%) и др.

Характерно, что 307 опрошенных, выделившихся в группу ответов «тяжелые обстоятельства личной жизни», зафиксированы преимущественно в возрастной группе 60 и более лет. В иеговистские общины они были привлечены еще до 1939 г. или в 1940–1945 гг. То же самое относилось к верующим, мотивировавшим свою приобщенность к свидетелям Иеговы такими факторами, как самостоятельное чтение Библии, поиск истинной религии и др. Всё же по сравнению с баптистами, адвентистами, пятидесятниками среди свидетелей Иеговы было намного больше верующих, приобщенных к религии в результате целенаправленных, планируемых и осуществляемых приемов религиозной пропаганды, воздействия проповедников-миссионеров.

Деятельность общины свидетелей Иеговы направлена не столько на удовлетворение религиозных потребностей верующих, уже пребывающих в ней, сколько на активное стимулирование их проповедническо-миссионерской деятельности вне общины для привлечения новых членов. Миссионерство и прозелитизм – основные функции общины, активными «полевыми возвещателями» которой обязаны быть все свидетели Иеговы независимо от пола, возраста, образования, состояния здоровья, места работы и т.д.

В западных странах эта деятельность имеет четко определенную и направляемую бруклинской «руководящей корпорацией» систему: обязательное участие всех членов общины в систематической групповой «обработке территории», т.е. хождение из дома в дом на участках, закрепленных за каждой группой «возвещателей»; повторные посещения тех, которых удалось «заинтересовать», чтобы организовать в их квартирах чтение и изучение бруклинских периодических изданий; затем включение прозелитов в общину для приобщения их к активной миссионерской деятельности по поиску «новозаинтересованных». Такая деятельность не только самым тщательным образом планируется и осуществляется, но и систематически учитывается и обобщается на «служебных собраниях возвещателей». Для осуществ-

вления этих целей главным образом действует созданный миссионерский институт «временных пионеров» (при минимуме в 70 часов «полевого служения» в месяц), «полновременных пионеров» (100 часов), «специальных пионеров» (150 часов). Полновременные и специальные пионеры состоят на полном содержании и финансировании бруклинской «руководящей корпорации». В 1975 г. во всем мире их насчитывалось 255 тыс. человек.

Проведенные опросы показали, что там, где общины свидетелей Иеговы сложились компактно или были образованы по родственно-семейному или земляческо-соседскому признаку, они имели большую возможность пополняться новыми членами. Человек, попавший в поле зрения «возвещателя» и проявивший «заинтересованность», обязательно повторно им посещался и становился объектом усиленного попечения местной общины. Таким способом было приобщено к иеговизму, как показали исследования, большинство опрошенных.

Темпы прироста общин свидетелей Иеговы в Закарпатье в 45–70 гг. были высокими и постоянно нарастали вплоть до 1975 г. Это объяснялось несколькими причинами. Необходимо, безусловно, учитывать историческое прошлое данного региона, в котором и по другим конфессиям религиозность выше, чем в среднем по стране. Существенным был также тот факт, что с установлением советской власти в Закарпатье и воссоединением этого края с Советской Украиной здесь наравне с другими демократическими свободами и гражданскими правами население получило реальное право на свободу совести. Впервые в историческом развитии был ликвидирован религиозный гнет, упразднено господствующее положение какой-либо одной конфессии, ликвидирована в прошлом насильственно навязанная коренному населению края уния с Ватиканом. Эти факторы способствовали религиозному раскрепощению населения, торжеству истинной свободы совести, гарантировали каждому право выбора любой религии, исповедания любого религиозного культа или право быть неверующим, стать атеистом.

Ликвидация религиозного угнетения, вскрытие фактов прислужничества Униатской, Католической, Православной, Реформатской и других Церквей иностранным угнетателям в жестокой эксплуатации и угнетении населения этого края не могли не вызвать религиозное брожение среди верующих, отход от одного и приход к другому вероисповеданию, чем, разумеется, воспользовались иеговистские проповедники. Их критика церковного христианства, его союза с колонизаторами, завоевателями и угнетателями не могла не подействовать на определенную часть верующих, которые сами были жертвами социального, экономического, национального и религиозного гнета. Если же учесть методы привлечения новых членов (волюнтаристские, целенаправленные формы миссионерства и прозелитизма), то станет понятной и в какой-то мере закономерной выявленная динамика пополнения общин свидетелей Иеговы в 45–74 гг.

Как показали наблюдения, после 1975 г. в общинах свидетелей Иеговы наблюдалось ослабление проповеднической деятельности. Кризисные тенденции в иеговизме проявлялись не только в снижении воспроизводства религиозности. Часть свидетелей Иеговы, оставаясь верующими, больше не воспринимала бруклинские мистико-политические доктрины, не ориентировалась на вероучение ново-

го образца, «новый свет», исходивший из бруклинского «Общества Сторожевой башни, Библии и трактатов». В Закарпатской области, например, насчитывалось 15 общин, отказавшихся от «духовной опеки» бруклинской «руководящей корпорации». Число верующих в этих отколовшихся общинах составляло около 450 человек. Такие же тенденции наблюдались в Черновицкой, Ивано-Франковской, Волынской, Ровенской и других областях. В Черновицкой области образовалась антибруклинская группировка свидетелей Иеговы, в которую входили около 200 верующих, не желавших «питаться духовной пищей» бруклинского мистико-политического содержания.

Отмечались тенденции постоянного распространения критических оценок бруклинских интерпретаций вероучения со стороны верующих свидетелей Иеговы. Обследование показало, что большинство опрошенных не воспринимали бруклинский политизированный вариант «всемирной войны Армагеддон» как «конфронтацию политических народов с Иеговой», «кульминационную точку в международном напряжении сил из-за спорного вопроса о мировом господстве» и т.п. Из 3067 свидетелей Иеговы, ответивших на вопрос «Как вы понимаете один из главных догматов вашей религии – битву Армагеддон?», только 208 человек (6,7%) высказались в духе бруклинской ортодоксальности. Следовательно, степень религиозной ортодоксальности, усвоения и закрепления на мировоззренческом уровне модернизированных вероисповедных концепций, догматов и установок была очень низкой, тогда как этот показатель является важным для оценки уровня религиозного сознания.

Чтобы выявить степень вероисповедной ортодоксальности свидетелей Иеговы, необходимо было проанализировать широкий и весьма знаменательный спектр ответов, полученных от того же числа верующих на вопрос: «Что вы думаете по поводу того, что идеологами свидетелей Иеговы неоднократно назначались конкретные даты Армагеддона?». Приведем полностью ответы верующих²: они ошибались – 189 человек (6,2%); не имели Божественного откровения – 158 человек (5,5%); делали это для поддержания утасяющей веры – 183 человека (6,1%); мне неизвестно, чтобы когда-либо назначались точные даты Армагеддона – 1159 человек (37,8%); Армагеддон будет, если не в 1975 г., то в 1976 г. – 57 человек (1,8%); нынешнее поколение будет свидетелем Армагеддона – 265 человек (8,6%); не ответили – 226 человек (7,4%).

Как видно, характер ответов весьма широк, разнообразен и, на первый взгляд, кажется противоречивым. Суммарный процент ответов намного превышает 100%. Это объясняется тем, что значительная часть опрошенных (25%) дала несколько различных ответов. Многие опрошенные свидетели Иеговы были убеждены, что «Армагеддона никогда не будет», и одновременно считали, что в прошлом идеологи бруклинской «руководящей корпорации» просто жонглировали «точными датами Армагеддона, чтобы поддержать утасяющую веру». Такое сочетание ответов свидетельствует не только о догматической рыхлости религиозного сознания ве-

² Там же. С. 15.

рующих, об их глубоком индифферентизме, но и о существовании в их сознании элементов личной критической оценки вероучения.

Опыт общения со свидетелями Иеговы позволил сделать вывод, что те из них, чье мнение о главном догмате было зафиксировано в группах ответов «мне неизвестно, чтобы когда-либо назначались точные даты Армагеддона» (37,8%) и «неизвестно, когда он будет» (44,2%), представляли значительный интерес для проведения индивидуальной атеистической работы. В большинстве своем это была социально активная часть верующих: рабочие предприятий, значительная часть вовлеченных в коллективную сферу труда колхозников, молодое поколение верующих. Их обыденное религиозное сознание довольно размыто, в нем преобладали светские, секуляризированные элементы – стремление повысить свою квалификацию, улучшить культурно-бытовые условия, определить свое будущее. Они больше заботились об образовании детей. К таким верующим, как показали материалы исследования, принадлежит почти половина опрошенных свидетелей Иеговы.

К фанатичной и активной части верующих следовало отнести тех опрошенных, мнение которых зафиксировано в группе ответов «нынешнее поколение будет свидетелем Армагеддона» (8,6%). Эта часть верующих была подвержена влиянию модернистских мистико-политических бруклинских концепций и руководствовалась установками «руководящей корпорации».

В исследовании также выявлялось, какое место занимают и какую роль играют в обыденном религиозном сознании свидетелей Иеговы ортодоксально-религиозные и нерелигиозные поведенческие мотивы. Вопрос сводился к выяснению понимания верующими смысла и цели жизни. В результате среди 3067 верующих на вопрос «Что вы считаете главным в своей жизни?» были получены следующие ответы³: 413 человек (13%) дали ответ «не знаю»; 185 человек (6,9%) вообще не зафиксировали каких-либо ответов; 4% опрошенных ответили: «служить Богу», «заслужить вечную жизнь на Земле», «хорошее отношение к Богу и людям», «это мое дело» и т.п. Таким образом, чисто религиозные поведенческие мотивы в оценке смысла и цели жизни были выявлены у 700 опрошенных (22,7%). При этом те верующие, которые считали главной в своей жизни миссионерскую деятельность, т.е. наиболее активная часть иеговистских общин, полностью входили в рассмотренную группу по оценке главного догмата иеговизма – «нынешнее поколение будет свидетелем Армагеддона». Соблюдение предписаний религиозной морали, святости жизни и молитвы в качестве главного мировоззренческого и поведенческого кредо личной жизни было характерно для тех верующих, социальные связи которых весьма ограничены (пенсионеры, незначительная часть домохозяек). По возрастной шкале они входили преимущественно в группу 60 и более лет.

Больше половины опрошенных (1560 человек, или 51%) дали ответы, показывающие, что нерелигиозные, светские мотивы (честный труд для себя и общества, добропорядочное поведение в личной и общественной жизни) превалировали в их

³ Там же. С. 7–8.

поведенческой мотивации и полностью вытеснили из их сознания религиозную доминанту. Это наиболее активная в социальной жизни часть верующих, вовлеченных в трудовые коллективы. Подчеркивая данный важный момент в формировании правильной установки на смысл и цель жизни в условиях советской действительности, следовало выделить социальные связи как определяющий фактор, способствовавший угасанию религиозности. Их узость или развитость заметно и существенно влияли на понимание верующими смысла и цели жизни.

Большинство свидетелей Иеговы начинали мыслить критически. Это весьма симптоматичный показатель. Так, например, только 10,6% опрошенных свидетелей Иеговы усматривали истинность бруклинского вероучения в том, что оно «дает исчерпывающие и удовлетворяющие ответы о смысле жизни и предназначении человека». Только 44,6% опрошенных считали вероучение иеговизма истинным потому, что оно «обещает вечную жизнь на Земле», и лишь 13,7% свидетелей Иеговы истинность исповедуемой религии видели в том, что «среди единоверцев господствует любовь, единство, взаимопомощь». Лишь 30% опрошенных были убеждены в правильности и истинности бруклинской интерпретации Библии.

Эти ответы убедительно свидетельствовали о мировоззренческой нестабильности обыденного религиозного сознания большей части свидетелей Иеговы, принявших участие в анкетировании. Наблюдения в этом и других регионах подтвердили указанный вывод. Фактически 55% опрошенных воздержались подтвердить свою веру в возможность вечной жизни на Земле, хотя этот пункт бруклинского вероучения использовался как один из притягательных факторов для вовлечения «заинтересованных» в эту религиозную организацию. 65% верующих фактически отказали бруклинским теологам в их претензии быть «истинными комментаторами» Библии. Однако именно «богодухновенность» бруклинской «руководящей корпорации», претендующей на роль евангельского «благоразумного и верного раба, раздающего челяди пищу вовремя»,⁴ – краеугольный камень бруклинской теологии.

Таким образом, сомнению подвергались основополагающие для убежденного свидетеля Иеговы понятия: истинность бруклинской интерпретации Священного Писания и возможность вечной жизни на Земле в «новом порядке вещей», обещаемом иеговистским вероучением. Верующие, воздержавшиеся подтвердить свою веру в основополагающие доктрины иеговизма, целиком идентифицируются с группами индифферентных в оценке Армагеддона («неизвестно, когда он будет», «его никогда не будет»). Следовательно, обнаруживается логическая причинно-следственная связь: если берется под сомнение основной догмат иеговизма, то все связанные с ним или соподчиненные ему догматы тоже подвергаются сомнению.

Итак, среди свидетелей Иеговы была обнаружена большая группа верующих (в данном исследовании в различных ситуациях она фиксировалась в пределах 35–55%), сомневавшихся в истинности тех или иных догматов вероучения и проявлявших полную индифферентность к бруклинской интерпретации дру-

⁴ Нехай Бог буде правдивий. Нью-Йорк, 1954. С. 228.

гих догматов. Проявлявшая верноподданнические чувства к бруклинской «руководящей корпорации» и миссионерски активная группа верующих составляла, по различным параметрам проведенного исследования, 7–12% общего числа опрошенных. Остальные опрошенные (33%) – это группа верующих, пассивно-созерцательных как в мировоззренческой ориентации, так и в фиксации своего религиозного поведенческого кредо.

Итак, по мировоззренческой дифференциации можно отнести опрошенных верующих к двум категориям:

- 1) группе верноподданнически настроенных по отношению к бруклинской «руководящей корпорации» и миссионерски активных верующих;
- 2) группе сомневающих или колеблющихся верующих.

Эта классификация используется далее при обобщении других выводов исследования, характеризующих общественную позицию опрошенных верующих, их отношение к выполнению своих гражданских и общественных обязанностей, уровень секуляризации их обыденного сознания и др.

На вопрос «Исполнение каких гражданских обязанностей вы считаете для себя необходимым?» были получены следующие ответы⁵: служить в Советской Армии – 214 человек (6,9%); участвовать в выборах – 314 человек (10,2%); участвовать в социалистическом соревновании – 301 человек (9,98%); принимать активное участие в деятельности профсоюзной организации – 75 человек (2,4%); быть изобретателем и рационализатором на производстве – 172 человека (5,5%); не ответили – 1979 человек (64%). Ответы негативистского характера («всё нельзя делать», «никаких гражданских обязанностей выполнять нельзя», «голосую за Бога», «я – воин Христов» и т.п.) были получены только от 57 верующих, что составляет менее 2% общего числа опрошенных.

Эти ответы убедительно опровергали кое-где бытовавшее мнение о свидетелях Иеговы как о сплошной массе фанатично настроенных экстремистов. На первый взгляд, ответы положительного характера могут показаться скромными и не впечатляющими. Однако следует учесть, что 64% опрошенных воздержались от ответов (это отнюдь еще не свидетельствовало об их религиозном фанатизме или социально-общественном негативизме), а около 35% опрошенных свидетелей Иеговы засвидетельствовали свою положительную гражданскую позицию. Кроме того, речь шла о таких гражданских обязанностях, исполнение которых связано либо с определенным полом и возрастом (служба в Советской Армии), либо с периодом активной трудовой и общественной деятельности (снова необходимо учитывать возраст, род занятий, наклонности и т.п.). Если принять во внимание эти особенности и рассмотреть шкалу приведенных ответов, то можно сделать вывод о значительной эволюции обыденного религиозного сознания свидетелей Иеговы в сторону «размягчения» фанатизма и социального негативизма.

За 30 послевоенных лет свидетели Иеговы, проживавшие в Советском Союзе, несколько раз меняли свое отношение к выполнению тех или иных гражданских

⁵ Там же. С. 8.

обязанностей и общественных поручений. Как показали длительные (начиная с 1965 г.) наблюдения за верующими исследовавшегося региона, некоторые общины тоже изменяли свою поведенческую ориентацию. Например, в начале 50-х гг. они не принимали участия в выборах, затем, в 60-е гг., отказались от этой негативистской тактики, а через некоторое время отдельные общины или группы верующих, попавшие под влияние экстремистской части руководства, опять вернулись к ней. Некоторые же, наоборот, активно участвовали в выборах кандидатов в Советы народных депутатов. То же проявлялось в отношении к службе в Советской Армии или принадлежности к профсоюзам. Если, например, в 50-е гг. постановка на воинский учет или подача заявления с просьбой о приеме в профсоюз расценивалась как «нарушение лояльности к теократии», то в конце 70-х гг. такие действия для свидетеля Иеговы не представляли никакой религиозной проблемы.

Как подтвердило исследование, нет оснований считать тех из 35% верующих, которые обозначили свою активную гражданскую позицию (необходимость службы в Советской Армии, участия в выборах, деятельности профсоюзов, а также занятия рационализаторством и изобретательством на производстве, выполнение других гражданских и общественных поручений), приверженцами тактики «эластичного приспособления». Было бы опрометчиво зачислить 64% опрошенных свидетелей Иеговы, воздержавшихся ответить на вопрос «Исполнение каких гражданских обязанностей вы считаете для себя необходимым?», к антиобщественно настроенным религиозным фанатикам и экстремистам. Однозначные критерии оценок в данном случае неприемлемы. Необходимо учитывать не только внешний аспект поведенческого акта, но и мировоззренческие и социально-психологические факторы, стимулирующие поведение. Важно также выяснить, что в данной конкретной ситуации является определяющим в поведении верующего – религиозная вера, организационный прагматизм или же приемлемый стандарт поведения в общине.

Симптоматичным является то, что в начале 70-х гг. многие свидетели Иеговы в той или иной форме высказывали сомнение не только в истинности некоторых доктрин, но и в отношении правильности своей религиозной ориентации. 247 опрошенных (8%) считали свой религиозный выбор в целом неудачным и сомневались в истинности своей религиозной ориентации. У 239 опрошенных (7,8%) возникали частичные сомнения в правильности своего религиозного выбора, вызываемые следующими причинами⁶: несоответствием между тем, что проповедуют и как поступают сами руководители общин; противоречиями в интерпретации вероучения, которые они систематически обнаруживают в бруклинской литературе; подчинением их общин зарубежному центру; антикоммунистической ориентацией идеологов и руководителей бруклинской корпорации; противоречием между Библией и современной наукой; наконец, еще 233 (7,5%) опрошенных свидетелей Иеговы претили фанатизм единоверцев, их отрицательное отношение к образованию, науке, культуре, искусству; раздоры и оппозиционные настроения, возникавшие между общинами; организационные установки

⁶ Там же. С. 9–10.

по ежемесячной сдаче письменных отчетов о миссионерской деятельности; денежные сборы на содержание организации.

Таким образом, 719 верующих (23,3%) из всех опрошенных имели в одних случаях серьезные, в других – весьма веские, в третьих – обоснованные причины для сомнений, колебаний, раздумий в отношении истинности их религиозной веры, правильности религиозного выбора, в необходимости, разумности, обоснованности тех или иных религиозных интерпретаций, организационных предписаний, установившихся в общине традиций и проявляющихся там тенденций. Причины, вызывавшие эти сомнения, колебания, раздумья, как видно, разнообразны, а противоречия в религиозном сознании верующих многослойны.

Однако этим спектр противоречивых тенденций не исчерпывается. 1014 верующих (32,9% общего числа опрошенных) на вопрос «Что вам не нравится в вашей общине или религиозной организации в целом?» ответили⁷: «никогда над этим не задумывался», «не знаю». 479 верующих (15,6%) воздержались от ответа на этот вопрос, и только 128 (4,2%) заявили: «Нам всё нравится».

Какой же вывод из этого следует сделать для ведения идейно-воспитательной работы? Прежде всего, на основании этого и других социологических исследований и постоянно осуществляемых эмпирических наблюдений в разных регионах страны стало возможно выявить содержание религиозной веры и ее интенсивность в различных половозрастных и социально-демографических категориях свидетелей Иеговы, установить степень религиозной ортодоксальности определенных групп верующих, характер их религиозной информированности, мотивацию религиозного и нерелигиозного поведения. Следовательно, важно уяснить, что собой представляет и какие мировоззренческие и идеологические функции выполняет религиозная община свидетелей Иеговы, каково ее назначение в западном мире в условиях буржуазного образа жизни и как идеологи иеговизма и их приверженцы на местах пытаются приспособить жизнедеятельность религиозной общины к советским условиям.

Большинство верующих свидетелей Иеговы были включены в активную сферу удовлетворения религиозных потребностей – домашнее чтение Библии и бруклинской литературы, посещение собраний, на которых изучалась бруклинская литература, общение с единоверцами, которое тоже проходило не без чтения Библии и бруклинской литературы, миссионерство в целях привлечения прозелитов. Те опрошенные, которые были включены в высшую сферу религиозной активности, «проповедовали другим», т.е. активные «возвещатели», были идентифицированы в качестве читающих религиозную литературу, посещающих собрания и общающихся с единоверцами. Это наиболее активная группа верующих, причем ее активность проявлялась и внутри, и вне общин.

Внимание привлекла также группа ответов «только молюсь». 819 опрошенных этой группы (26,8%), не проявивших внешнюю (за пределами религиозной общины, семьи) активность, нельзя недооценивать. Это пенсионеры и домохозяйки,

⁷ Там же.

т.е. матери, дедушки и бабушки, воспитывавшие детей, внуков и имевшие большое влияние на формирование религиозной микросреды в иеговистских семьях, выступавшие в роли хранителей религиозности. Иногда их религиозное попечительство давало общине большее приращение, чем внешняя деятельность активных «возвещателей». Их контакты ограничены семьей, ближайшими родственниками, соседями. Как показали опросы, данная категория верующих составила 80% пополнения общин за последние 15–20 лет в обследуемом регионе. На размывание ее религиозных возможностей действуют многие факторы советского образа жизни. Одним из них являются сами дети, обучающиеся в школе.

В обследованном регионе многодетные семьи – не исключение, а правило. 174 опрошенных верующих (5,7%) имеют по 7 детей; 669 (21,8%) – 4–5 детей; 1339 (43,7%) – 2–3 детей и только 442 верующих (14,4%) имеют по одному ребенку. Таким образом, религиозная семья, дети, школа представляли собой напряженный «перекресток» борьбы за формирование будущего человека.

Естественно, в исследовании предусматривалось выяснение отношения верующих родителей к проблеме воспитания детей в школе и дома. На вопрос «Как вы относитесь к религиозному воспитанию детей?» были даны следующие ответы⁸: воспитываю в религиозном духе – 864 человека (28%); не пытаюсь воспитывать детей в религиозном духе – 145 человек (4,7%); религия – это личное дело только взрослых – 338 человек (11%); вырастут – тогда и определяют свое отношение к религии – 1278 человек (41,7%); не ответили – 353 человека (11,8%); другие ответы – 92 человека (2,8%). Таким образом, для половины опрошенных характерны нейтральные, уклончивые ответы: «религия – это личное дело только взрослых», «вырастут – тогда и определяют свое отношение к религии».

1445 опрошенных (47,4%) свидетелей Иеговы одобряли чтение детьми художественной литературы; 842 человека (27,4%) не запрещали детям посещать кино, театр; 864 человека (22,3%) не препятствовали детям заниматься художественной самодеятельностью; 976 человек (31,5%) одобряли занятия их детей спортом; 441 человек (14,4%) не проявили отношения к безрелигиозному воспитанию детей в семье и научно-материалистическому – в школе.

Чем же мотивировалась осознанность значительной части опрошенных свидетелей Иеговы не настаивать на религиозном воспитании детей и не препятствовать им в удовлетворении духовных интересов и потребностей вне религиозной сферы? Необходимо констатировать, что делалось это вопреки религиозным установкам об «ответственности родителей перед Богом за воспитание детей». Такие верующие всё больше освобождались от доминировавшего в их повседневной жизни влияния религиозной микросреды, всё меньше считались с авторитетом руководителей общины, отрицали традиционные стандарты поведения, культивируемые в их религиозном окружении. Они обычно работали на предприятиях, постепенно всё шире включались в социально-общественные связи трудовых коллективов и, таким образом, находились под благотворным влиянием социально-нравственного кли-

⁸ Там же. С. 16.

мата трудового коллектива, господствовавшего в обществе материалистического мировоззрения, советского образа жизни.

Указанные факторы постепенно и неуклонно нейтрализовали и вытесняли негативистские элементы религиозного сознания свидетелей Иеговы. Фактически это происходило тогда, когда воспитательное влияние трудового коллектива преобладало над влиянием религиозной общины, а включенность верующего в сферу социальных связей превращала его жизнедеятельность в более целеустремленную и гармоничную, чем та, которую обеспечивала ему религиозная микросреда. Таким образом, роль трудового коллектива в жизни верующего имела прежде всего большое мировоззренческое, нравственное значение. Непростительную ошибку совершали в тех трудовых коллективах, в которых пытались недопустимыми методами так называемого администрирования или вульгарного атеистического ostracism влиять на разрыв верующего с религиозными представлениями и религиозной микросредой. Разумеется, такие неправомерные действия всегда вызывали противодействие со стороны верующего, только приносили вред делу атеистического воспитания. Более того, они свидетельствовали, что данный трудовой коллектив не выполняет свои воспитательные функции.

Возможности социалистического коллектива в преодолении религиозности отдельных его членов и формировании материалистического мировоззрения у всех членов трудового коллектива были огромны. Роль труда и функций трудового коллектива в формировании нового человека отмечали и сектантские экстремисты, которые в коллективном труде, трудовом коллективе видели прежде всего «средство, отвлекающее верующих от Бога». Авторы рукописи «Возлюбим Бога и ближнего», которые, очевидно, пытались оживить «умирающую веру» экстремистскими методами воздействия на верующих, писали: «В дьявольском плане постепенного разрушения общества свидетелей Иеговы труд играет главную роль. И ныне многие наши братья – не только передовики производства, образцовые труженики, но даже ударники коммунистического труда. Любовь к Богу выходит из их сердец и вместо нее приходит труд, специальность, коллектив».

Экстремистское течение в иеговизме претендовало на очищение общин свидетелей Иеговы от «скверны материализма, светскости, секуляризма». Возникнув в условиях явного кризиса иеговизма после 1975 г. и являясь его продуктом, оно пыталось на путях фанатизма, жесткой ортодоксальности и социального негативизма по отношению к советской действительности выйти из кризиса. Авторы упомянутой рукописи, которая распространялась в общинах свидетелей Иеговы, принадлежали к внутренней оппозиции, т.е. группе крайне критически настроенных лиц по отношению и к официальному бруклинскому «теократическому порядку», обвиняющих всех свидетелей Иеговы в том, что в условиях социализма они забыли свои обязанности быть «свидетелями», «вещателями». Их призыв вернуться к активному миссионерству и прозелитизму, установки на развертывание публичных проповедническо-вербовочных кампаний с использованием изощренных методов конспирации отвергались большинством свидетелей Иеговы.

Однако в той же экстремистской рукописи можно обнаружить немало саркастических, но точных замечаний, наблюдений, характеристик и обобщений

с оценкой состояния религиозности в иеговистских общинах, настроениях, увлечениях и интересах верующих. Описывая, например, ситуацию, «когда братья собрались на студию», авторы рукописи с горечью констатировали, что целых полчаса до начала «студии» шла оживленная, заинтересованная, компетентная беседа на производственную тему: оказывается, большинство верующих этой общины работали в одном трудовом коллективе – на автопредприятии. «Затем начинается студия, – продолжали авторы рукописи «Возлюбим Бога и ближнего», – и в комнате воцаряется мертвая тишина. Сорок пять минут студии, кажется, длится несколько часов, так она тягостна и нудна. Никто не отвечает на вопросы, только один служитель, прочитав параграф, спрашивает: “Ну, как, – понятно?”. В ответ кивают и вздыхают от усталости... Произносится заключительная молитва, все облегченно разминаются, оживают, расправляют плечи и еще целый час спорят о новых моделях автомобилей»⁹. Увлеченность верующих своим коллективным трудом, заинтересованность и, наконец, одухотворенность трудом – вот против чего выступали религиозные экстремисты.

Характеризуя увлеченность, одухотворенность трудом как «двигатель материализма и безбожия», авторы рукописи обвиняли своих единоверцев в том, что из-за прилежного отношения к труду «наши братья охладели в любви к Богу, не сохранили своего духовного равновесия, перестали проповедовать, сползли в материализм, уснули. Потеряв духовный ориентир, братья не видят, не подозревают, какую губительную роль играет для них труд и как он постепенно превращает их в безбожников»¹⁰.

Большая роль в процессе угасания и преодоления религиозности, а также в формировании научно-материалистического мировоззрения принадлежала науке, советской культуре и средствам массовой информации. Как показывали наблюдения, всё больше свидетелей Иеговы выписывали и читали газеты, журналы, книги. Большинство из них слушали и смотрели радио- и телепередачи. В исследуемом регионе у каждого второго верующего был телевизор. Как и все советские люди, свидетели Иеговы проявляли больший или меньший интерес к определенным передачам. Некоторые категории верующих смотрели передачи ежедневно. В этом проявлялись и возрастные, и профессиональные, и духовно-культурные запросы личности. Однако очевидным было стремление к просмотру познавательных, научно ориентированных передач и циклов передач.

На вопрос «Какие радио- и телепередачи преимущественно вы слушаете и смотрите?» были получены ответы¹¹, которые говорили о том, что многие свидетели Иеговы предпочитали смотреть передачи общественно-политических циклов, информационные, а также о международном положении. В отличие от других верующих-сектантов, свидетели Иеговы проявляли больший интерес к новостям международной политики. Такой интерес объяснялся тем, что в вероучении ие-

⁹ Возлюбим Бога и ближнего. 1977 (рукопись). С. 77.

¹⁰ Там же. С. 68.

¹¹ Там же. С. 13.

говизма чисто религиозные вопросы занимают небольшое место. Социально-политическое комментирование библейских сюжетов отличает идеологию иеговизма от вероучения всех направлений христианского сектантства, преимущественно сосредоточивших внимание верующих на догматических и религиозно-нравственных проблемах.

Свидетели Иеговы проявляли особый интерес к познавательным телепрограммам, таким как «Клуб кинопутешествий», «В мире животных». Примерно 24–27% опрошенных считали их своими любимыми передачами, причем в равной степени это относилось и к мужчинами, и к женщинам. Безусловно, нельзя не отметить познавательное значение данных передач, дававших впечатляющую панораму процесса развития человечества и окружающей его среды, акцентировавших внимание на научном понимании истории развития природы и общества. Именно в этом заключался их мировоззренческий «заряд», причем действовавший наглядно, эмоционально и убедительно. Авторы экстремистской рукописи в оценке мировоззренческого влияния подобного рода передач на сознание верующих исходили как раз из указанных соображений. «Даже так называемые полезные передачи “В мире животных”, “Клуб кинопутешествий”, за которые так рьяно стоят некоторые наши братья, – писали они, – не содержат ничего интересного для свидетеля Иеговы и вообще для любого человека, ибо составлены они не с целью показа окружающей среды как творения Божьего, а для утверждения философии материализма, теории эволюции. Они постепенно готовят верующего к атеистическому мировосприятию»¹².

О том, какое эффективное влияние на формирование мировоззрения верующих может оказывать телевидение, как оно может вытеснять религиозные интересы и формировать вкус к научному познанию мира, стимулировать процесс познания, наконец, предопределять приоритет каких-либо интересов, свидетельствовали те же авторы экстремистской рукописи. «Вот некоторые мерзкие факты, – писали они. – Кончается Вечеря воспоминания смерти Господа нашего Иисуса Христа и пастырь сразу же за словами “аминь” в заключительной молитве включает телевизор и приглашает к нему присутствующих христиан. Несколько сестер, бывших там, на этом преткнулись [от церковно-славянского “преткнуться” – споткнуться. – *Прим. ред.*] и перестали посещать собрания свидетелей Иеговы»¹³.

Характерной чертой эволюции обыденного религиозного сознания данной категории верующих был их постоянно возраставший интерес к передачам музыкально-песенных, развлекательных циклов, к просмотру телефильмов, особенно многосерийных. Наблюдения показали, что к передачам этого рода проявляли интерес верующие старших возрастных групп, их смотрели пенсионеры, домохозяйки и, что немаловажно, дети из религиозных семей. Эта тенденция – признак постепенного преодоления религиозного фанатизма. Разумеется, экстремисты, пытавшиеся приостановить процесс обмирщения и «охлаждения веры», т.е. вхож-

¹² Там же. С. 64.

¹³ Там же.

дение в культурно-бытовую сферу верующих тех элементов, которые секуляризуют их сознание, нейтрализуют религиозные предрассудки, вели борьбу с подобными тенденциями в общинах свидетелей Иеговы.

Исследованием был охвачен регион с многонациональным населением. Из 3067 опрошенных свидетелей Иеговы 52,3% – украинцы, 32,1% – румыны, 15,3% – венгры. Религиозный фанатизм, как показали наблюдения, в большей мере был характерен для общин, состоявших из украинцев, которые вышли из Православной или Греко-Католической (Униатской) Церкви. Затем по степени убывания фанатизма шли свидетели Иеговы румынской национальности и с едва проявлявшимся фанатизмом – свидетели Иеговы венгерской национальности, проживавшие в Закарпатской области. Почти полным отсутствием поведенческого фанатизма характеризовались, например, свидетели Иеговы в Эстонской ССР. Такая дифференциация имела существенное значение, и ее необходимо было учитывать в общении с различными категориями верующих.

Свидетели Иеговы, как показало исследование, проявляли большой интерес к информации, не ориентированной на непосредственную, лобовую критику религии и разрушение религиозного стереотипа мышления. По отношению к атеистической пропаганде, преподносившейся в откровенном виде, у них срабатывал традиционный психологический барьер невосприимчивости и отрицания. Этим обусловлено незначительное число граждан, смотревших научно-атеистические передачи (5,9%) и посещавших атеистические лекции (1,9%), тогда как лекции о международном положении слушали 10,9%, научно-популярные – 14,6% опрошенных. Значительное число опрошенных свидетелей Иеговы (9,7% в возрасте 16–29 лет и 47,7% в возрасте 30–39 лет) проявляли живой интерес к научному объяснению различных мировоззренческих, естественно-научных, историко-философских проблем, таких как происхождение жизни на Земле, теория эволюции, история древних цивилизаций, социальные функции религии в классовом обществе и т.п. 433 опрошенных (14,1%) выписывали журналы «Наука и религия», «Людина і світ», 1473 (48,1%) выписывали центральные, республиканские и областные газеты, проявляли большой интерес к публикуемым в них мировоззренческим материалам. Журналы «За рубежом», «Вокруг света», «Литературную газету» выписывали 614 опрошенных свидетелей Иеговы. Большой интерес они проявляли к сатирическим и юмористическим изданиям, таким как «Крокодил», «Перец», женские общественно-политические журналы «Работница», «Крестьянка», «Радянська жінка», журналы «Здоровье», «Техника молодежи», «Знание – сила», «Наука и жизнь».

Многие рядовые верующие и руководители общин полагали, что нет никаких препятствий для легального, гарантированного Конституцией СССР удовлетворения религиозных потребностей ни для них, ни для представителей других религиозных организаций. Чтобы выяснить отношение верующих к этому вопросу, в ходе социологического исследования им был предложен вопрос: «Считаете ли вы нормальным с точки зрения удовлетворения своих религиозных потребностей

то, что ваша религиозная организация устраняется от регистрации?», на который от 3067 опрошенных свидетелей Иеговы были получены мотивированные ответы¹⁴.

Только 17% опрошенных примирились с существующим нелегальным статусом своих общин и считали нормальным такое положение для удовлетворения своих религиозных потребностей. Кроме того, проявилось либо равнодушие, либо некомпетентность, либо элементарная неинформированность в отношении к этой важной проблеме у большинства опрошенных. Такие ответы, как «никогда над этим не задумывался» (26,8%), «не знаю» (45,4%), говорили, скорее всего, о том, что руководители общин свидетелей Иеговы не допускали возможности удовлетворения религиозных потребностей в условиях необходимой, давно назревшей и вполне возможной регистрации их общин. Только 269 (8,8%) опрошенных категорически осудили нежелание своих руководителей зарегистрировать их общины. Почти 15% опрошенных (около 500 человек) считали необходимой или возможной регистрацию на основании действующего советского законодательства о религиозных культах; другие опрошенные либо полагали, что «это исключительное дело руководителей наших общин» (217 человек, или 7%), либо считали, что «Общество в Бруклине не рекомендует регистрироваться, и поэтому легализация невозможна» (133 человек, или 4,4%). Только 16 опрошенных (0,6%) ответили в экстремистско-негативистском духе: «регистрация не нужна», «Христос не регистрировался», «мы зарегистрированы Иеговой».

Больше 70% опрошенных в своих ответах «никогда этим вопросом не интересовался», «не знаю» проявили либо индифферентное, либо некомпетентное отношение к столь важному вопросу в жизнедеятельности любой религиозной организации. Данные факты свидетельствовали о том, что воспитание социалистического правосознания на основании популяризации среди верующих основных прав, свобод и обязанностей граждан СССР, предусмотренных Конституцией СССР, должно быть одним из главных направлений идейно-политической работы с указанной категорией верующих, составной частью системы научно-познавательного, правового воздействия на сознание верующих такой религиозной организации, как свидетели Иеговы.

© Яроцкий П.Л., 2010

¹⁴ Там же. С. 11.

КОНСЕРВАТИЗМ И МОДЕРНИЗМ ПЯТИДЕСЯТНИЧЕСТВА*

Христианская секта пятидесятников (название секты связано с преданием о сошествии Святого Духа на апостолов в 50-й день после вознесения Христа. – *Прим. ред.*) – одно из самых поздних образований протестантизма, получившее распространение в США на рубеже XIX–XX вв. Активная деятельность миссионеров способствовала широкому распространению этого религиозного направления в странах Западной Европы и Африки.

В 20-е гг. XX в. пятидесятничество организационно оформилось в нашей стране. С самого начала в нем образовалось много течений, названных в основном по именам их основателей (воронаевцы, шмидтовцы, мурашковцы и др.). Существуют и другие, более мелкие подразделения: пятидесятники-сионисты, субботствующие пятидесятники, евангельские христиане в духе апостолов (смородинцы). Воронаевцы и их сторонники именуются христианами евангельской веры (ХЕВ), шмидтовцы – христианами веры евангельской (ХВЕ), однако существенных различий в их вероучениях и культах нет. Несмотря на значительное число конкурирующих пятидесятнических течений и групп, Союзу собраний ХВЕ к середине 30-х гг. удалось почти полностью подчинить их своему влиянию.

В послевоенный период подразделение ХВЕ, начавшее действовать в советских условиях, претерпело ряд новых изменений. Прежде всего, из него вышли общины пятидесятников-сионистов и смородинцев, которые стали функционировать самостоятельно и нелегально. В конце 80-х гг. наиболее многочисленным течением на территории Украинской ССР оставалось воронаевское, второе место по числу своих приверженцев занимали шмидтовцы, затем шли евангельские христиане в духе апостолов, субботствующие пятидесятники и пятидесятники-сионисты.

К началу 70-х гг. произошло разделение пятидесятнических общин на три основные группы в зависимости от характера деятельности, отношения к советской действительности и видения путей преодоления кризисных явлений. К первой группе

* Публикуется в новой редакции по: Мельник В.И. Современное состояние пятидесятничества // Современная религиозность: состояние, тенденции, пути преодоления. К., 1987. С. 145–172.

** Пятидесятники-сионисты проповедуют идею возрождения Царства Божия на горе Сион (Израиль) и переселения туда всех правозверных; субботствующие пятидесятники наряду с этим почитают субботу.

относились общины, зарегистрированные в Союзе евангельских христиан-баптистов (ЕХБ), ставшие на путь лояльного отношения к советской власти, в чем отразились умонастроения большинства пятидесятников. Вторую группу возглавили руководители общин, проявившие негативистское отношение к советскому законодательству о религиозных организациях и выступившие против зарегистрированных объединений, объявив их отошедшими от «истинной» религиозной жизни, «отступниками от веры». Некоторые из этих руководителей заняли экстремистские позиции, стали подстрекать рядовых верующих к уклонению от регистрации, невыполнению своих гражданских обязанностей, нарушению социалистической законности, к антиобщественной деятельности. Третью группу возглавило нейтрально настроенное руководство, не признававшее ни Союз ЕХБ, ни незарегистрированные общины.

Успехи общественного развития в стране, достижения в области культуры, науки, образования, идейно-воспитательная работа оказали мощное воздействие на кризисные явления в пятидесятничестве. Большинство пятидесятнических наставников видели средство спасения от кризиса в приспособлении к изменяющимся социальным условиям, поиске оптимального варианта «вживления» в реальную социальную среду, меньшинство – в изоляции от советской действительности и ее секуляризирующего влияния на сознание верующих.

Одними из свидетельств кризиса пятидесятничества стали неуклонное сокращение количества сельских общин, снижение уровня их религиозной активности. Уменьшение числа пятидесятнических объединений в сельской местности было вызвано активизацией миграционных процессов в стране, что обусловило перенесение центра их деятельности в город или пригород, в условиях которых интенсифицировалось секуляризирующее воздействие и на религиозную организацию, и на верующих. Особенно заметно пополнились городские общины пятидесятников за счет миграции верующих из села в город в середине 70-х гг. Потенциал такого пополнения не был исчерпан, по крайней мере, до конца 80-х гг., о чем свидетельствовали материалы конкретно-социологических исследований, проведенных Институтом общественных наук АН УССР в западных областях Украины. Так, на вопрос «Собираетесь ли вы поменять место жительства?» из 205 опрошенных пятидесятников 40% ответили, что хотят переехать из села в город и только 14% – из города в село¹.

В современном городе пятидесятники столкнулись с новыми условиями, способствовавшими углублению кризиса религиозности. Прежде всего, происходило размывание религиозного сознания под воздействием ряда факторов объективного и субъективного характера. Городской образ жизни оказывал сильное влияние на духовный мир верующих, их сознание и психологию. Участие верующих в жизни рабочих коллективов, коллективов учащихся ПТУ и техникумов способствовало повышению их трудовой и общественной активности, расширению социальных связей, более интенсивному усвоению общеполитических, профессиональных и научно-технических знаний.

¹ Материалы конкретно-социологических исследований Института общественных наук АН УССР (далее: МКСИ ИОН АН УССР). Кн. 1. Табл. 18.

Наличие мощного атеистического потенциала в условиях города вынуждало идеологов пятидесятничества искать новые формы активизации религиозной деятельности городских общин. Их усилия были направлены на поиск резервов для приспособления, расширения миссионерской практики, особенно среди молодежи, на стабилизацию религиозной жизни и оживление культовой активности верующих. Наряду с этим укреплялся руководящий состав пятидесятнических общин, в которых постепенно сосредоточивались наиболее опытные пресвитерско-проповеднические кадры; повышенное внимание уделялось сектантским семьям, религиозному воспитанию членов общин и т.д.

Вместе с тем сглаживание одних противоречий в среде пятидесятников вело к обострению других и возникновению новых. В условиях города происходили дальнейшая эрозия мелкобуржуазного типа сознания, питающего религиозность пятидесятника, и углубление секуляризации его обыденного религиозного сознания.

В ряду качественных изменений, происходивших в пятидесятничестве, следует особо выделить его отход от изначально сектантских принципов (как в организации, так и в идеологии), утрату некоторых существенных характеристик, присущих сектантскому типу религиозности. Наиболее характерно это проявлялось в течении ХВЕ, которому свойственна тенденция адаптации к «миру».

Прежде всего, следует отметить наметившуюся тенденцию укрупнения городских общин за счет притока пятидесятников из незарегистрированных групп, а также в результате миграционных процессов, религиозного воспитания детей из семей верующих и миссионерской деятельности. Постепенно утрачивался типично сектантский характер организации общин, усиливалась разобщенность их членов, происходило падение традиционно строгой сектантской дисциплины, смягчались нормы внутренней жизни, снижался уровень религиозно-общинной активности верующих. В пятидесятнической среде всё более частыми становились межконфессиональные связи, контакты с внешним миром, расширялась нерелигиозная деятельность.

Например, во многих зарегистрированных и действовавших без регистрации пятидесятнических общинах создавались молодежные и женские кружки, хоры, ансамбли, «сестринские советы» – полусветские формы коллективной общности. В этих своеобразных группах, созданных внутри сектантских общин, верующие удовлетворяли многие свои нерелигиозные потребности. В то же время через такие полусветские формы деятельности активно проникали в пятидесятническую среду нерелигиозные духовные ценности, способствовавшие еще большему «обмирщению» верующих, их постепенному переходу от внутренней религиозности к внешней, а порой – к показной.

Снижение уровня религиозности верующих, повышение интереса к «мирской» жизни вынуждали руководителей пятидесятничества часто возвращаться к традиционному принципу «неприятя мира». Этот принцип обычно трактуется ими не как полный отход от всего мирского, а как противопоставление религиозной микросреды атеистическому окружению, религиозных ценностей – светским. Однако как ни пытались пятидесятнические руководители оградить своих единоверцев от влияния советской действительности, она все глубже воздействовала на сознание, психологию и поведение верующих. Это вынуждало пятидесятнические верхи вносить коррективы в религиозную доктрину и практику богослужений.

Перечисленные явления отражали общие тенденции секуляризации религиозного сектантства: «обмирщение» верующих, их организационную пассивность, отрыв от общины, нарушение норм сектантской морали, внутрирелигиозной жизни. Стали привычными факты отлучения верующих от общин за «нехристианское поведение», «вольнодумие», критицизм. По признанию некоторых пятидесятнических руководителей, с каждым годом число отлученных увеличивалось. Правда, основная их часть принималась обратно, что было вызвано опасением сектантского руководства потерять своих сторонников.

Одним из свидетельств наличия кризисных процессов в пятидесятничестве было неуклонное снижение эффективности его миссионерской практики. Если в начальный период деятельности внешняя миссия обеспечивала пятидесятничеству основной приток верующих, то в 80-е гг. ее результативность была незначительной. Как показывали материалы конкретно-социологических исследований, пополнение пятидесятнических общин в западных областях Украины за счет последователей других конфессий и неверующих составляло всего 10%², несмотря на то что пятидесятнический актив обязывал каждого рядового члена общины проводить активное миссионерство.

Такое положение дел вынудило лидеров пятидесятничества усилить внутреннюю миссию, т.е. обеспечить воспроизводство религиозности за счет сектантской семьи. В практическом плане это нашло выражение в том, что религиозные объединения стали активнее регулировать семейно-брачные отношения верующих. Во многих общинах был установлен порядок, согласно которому лица, вступившие в брак с верующими других конфессий или неверующими, отлучались от Церкви; принимались обратно они только в том случае, если оба супруга становились пятидесятниками. Этим во многом обеспечивалась эффективность внутренней миссии.

Решение проблемы стабильности состава общин, остро стоявшей и в других сектантских направлениях, особенно у адвентистов, зависело от процесса феминизации общин. Материалы социологических исследований, проведенных в Западной Украине, давали основание утверждать, что в составе общин ХВЕ процесс феминизации протекает медленно. На основе опросов в общинах было выявлено приблизительно равное соотношение числа мужчин и женщин. Как правило, общинами в пятидесятничестве руководят мужчины. Они являются пресвитерами, диаконами, руководителями большинства кружков; из их числа формируется корпус проповедников, благовестников, разъездных миссионеров. В руках мужчин сосредоточены функции совершения различных обрядов и культовых действий, определения мер взыскания, разрешения каких-либо разногласий между единоверцами. По сути, именно мужчины контролируют все сферы религиозной и нерелигиозной жизни верующих.

В то же время и роль женщины в данной среде всегда была значительной. Женщины принимают активное участие в культовой практике, выполняют функции пророчиц, толковательниц языков, избираются на должности диаконис и благовестниц, организуют женские кружки. Однако их основная функция в сектантстве связана прежде всего с воспитанием подрастающего поколения, с деятельностью «домашней

² Там же. Табл. 1.

Церкви». Пятидесятнические объединения уделяют большое внимание проблеме воспитания детей и молодежи, которая является одной из самых главных не только в миссионерской и организационной, но и в проповеднической деятельности общин.

Сестринские советы, которые организовывались при общинах и состояли, как правило, из пожилых, неработавших женщин, использовались для повышения эффективности внутренней миссии. В функции совета входило постоянное посещение тех семей, в которых женщины заняты на работе или где более 5–6 детей, один из родителей болен, нет мира и согласия между родителями, не уделяется должное внимание религиозному воспитанию детей, есть отлученные от Церкви либо появились разногласия с общиной одного из членов семьи или всей семьи.

На сестринские советы, по сути, была возложена миссия религиозного воспитания детей. Материалы исследований в западных областях Украины показали, что только 6% родителей из 283 опрошенных отдавали своих детей в дошкольные учреждения³, 55% выразили убеждение, что детей лучше воспитывать дома⁴. Часть верующих родителей пользовалась при этом услугами сестринских советов.

Вместе с тем, несмотря на заинтересованность сектантского актива в повышении роли общины и семьи в религиозном воспитании детей, пятидесятники так и не смогли в полной мере добиться поставленной цели – превратить каждую семью в «домашнюю Церковь». Например, исследования, проведенные во Львовской, Тернопольской, Ивано-Франковской областях, показали, что в общинах ХВЕ около 40% верующих родителей не настаивали на религиозном воспитании своих детей⁵, а в 20% семей из числа опрошенных существуют разногласия между родителями в этом вопросе⁶. Не удавалось в полной мере реализовать религиозное воспитание детей и руководству воронаевских общин. Верующие родители всё более ограничивали свои запрещения детям проявлять интерес к светской культуре, средствам массовой информации, естественно-научным знаниям, политике. В отдельных семьях это даже поощрялось.

Для семьи пятидесятников стали характерными такие явления, как падение интереса родителей к вопросам религиозного воспитания детей, непринятие многих предписаний общинного актива, организационная религиозная пассивность. При этом наиболее остро стояла проблема религиозного воспитания детей в молодых семьях, где родителями были верующие 30–40-летнего возраста.

В традиционной семье пятидесятников, как известно, неприемлем брак с лицами, придерживающимися другого вероисповедания. На практике же далеко не все верующие соблюдали этот канон. Например, из 412 опрошенных пятидесятников лишь 12% отрицательно относились к браку людей разных вероисповеданий, 43% одобряли его, а 39% были безразличны к этому вопросу⁷. Указанные процессы свидетельствовали о глубине кризиса в современном пятидесятничестве.

³ Там же. Табл. 207.

⁴ Там же. Табл. 24.

⁵ Там же. Кн. 2. Табл. 29.

⁶ Там же. Кн. 1. Табл. 8.

⁷ Там же. Кн. 7. Табл. 1029.

Согласно материалам социологических исследований, в пятидесятнических общинах западных областей УССР люди в возрасте от 16 до 30 лет составляли 15%, от 30 до 40 лет – 25–30%⁸. Основная масса членов общин ХВЕ – верующие пожилого возраста. Как видно, молодежь и люди среднего возраста составляют довольно значительную часть. Тем не менее лидеры пятидесятничества пессимистично оценивали будущую смену, сетуя на то, что молодые верующие всё больше стремятся к «мирской деятельности», проявляют слишком большое внимание к спорту и моде, политике и личной жизни. Выступая на молитвенных собраниях, пресвитеры и проповедники призывали верующую молодежь углублять религиозное познание, проявлять больший интерес к организационным аспектам жизнедеятельности религиозной общины, активность в миссионерстве и прозелитизме.

Беспокойство пятидесятнического актива становилось понятным при более пристальном изучении процессов, происходивших в средней возрастной категории верующих. Эта категория, как показывали исследования, в рассматриваемый период была наиболее слабым звеном в данной среде. Верующие 30–40 лет в социальном плане – это люди, достигшие материальной самостоятельности, в основном вышедшие из-под непосредственного контроля родителей, имущественно отделившиеся от них. В этом возрасте завершается процесс социализации личности, когда самостоятельное осмысление окружающей действительности, своего места в жизни становится более зрелым, устойчивым, а участие в общественном производстве объективно секуляризирует сознание верующего, делает его более критичным, способным к переоценке духовных ценностей, навязанных религиозным воспитанием в семье и общине.

Ответы на вопросы «Хорошо ли вы знаете Библию?», «Сколько времени уделяете чтению религиозной литературы?», «Сколько времени тратите на посещение молитвенного дома?» и т.п. пятидесятников в возрасте 30–40 лет показывали их инертность и пассивность в религиозном плане⁹. Именно на эту возрастную группу верующих приходилось наибольшее количество уходов из общин. Процессы обмирщения, происходившие в сознании верующих данной категории, обуславливали их пассивность, религиозно-мировоззренческую рыхлость, вероисповедную поверхностность. Эти явления, обнажая иллюзорность надежд пятидесятнических руководителей на религиозную семью как основной резерв пополнения общин, отражали те кризисные изменения, которые «размывали» пятидесятничество изнутри.

Образовательный уровень членов пятидесятнических общин, действовавших в 80-е гг. в Украинской ССР, заметно повышался, что было связано с общим ростом образованности населения в стране. По этому показателю существенной разницы между религиозными общинами не наблюдалось. Как в воронаевской среде в предвоенный период, так и в шмидтовских общинах, существовавших в условиях капитализма, абсолютное большинство верующих составляли малообразованные сектанты, часто вообще безграмотные. Такая же картина наблюдалась и в других пятидесятнических течениях. В указанные годы определенная разница существовала лишь между

⁸ Там же. Кн. 1. Табл. 1, 2, 3, 4, 5 и др.

⁹ Там же. Кн. 2. Табл. 233, 241, 255.

городскими и сельскими пятидесятническими общинами. Как правило, в городе процент верующих с неполным средним и средним образованием был выше.

Повышение образовательного уровня верующих усиливало предпосылки секуляризации их обыденного религиозного сознания. Образованный верующий мог скорее освободиться от примитивных взглядов на природу и общество, отсталых религиозных представлений.

В связи с этим перед пятидесятническими идеологами стояла задача нейтрализовать мировоззренческий потенциал естественно-научных знаний, добиться того, чтобы полученные верующими знания преломлялись сквозь призму религиозного мировосприятия. В пятидесятнических общинах, как и в других протестантских сектах, распространялись машинописные «произведения» и магнитофонные записи с вымыслами об ученых-верующих, о научной некомпетентности специалистов в области научного атеизма. Одно из таких произведений – «Наука доказывает религиозные истины» – состояло из разделов: «Физическое обоснование религии», «Химическое обоснование религии», «Биологическое обоснование религии» и т.п. Широкое хождение имел опус под названием «Некоторые замечания по поводу атеистической литературы последних лет», в котором классикам марксизма-ленинизма приписывались ошибочные взгляды на различные социальные проблемы.

Все эти богословские спекуляции на интересе верующих к научным знаниям были рассчитаны на тех пятидесятников, которые могли разобраться в содержании «аргументации» этих идеологов. В среде пятидесятников большое внимание уделялось воспитанию нового типа верующего, способного оживить «интеллектуальную» сферу деятельности общин, вырабатывались такие формы и средства идеологического воздействия, которые, по мнению лидеров ХВЕ, смогли бы противостоять атеистическому воздействию естественно-научных знаний.

Что касается социально-демографической характеристики общин пятидесятников, то следует отметить изменения в их пресвитерско-проповедническом составе: наблюдалось омоложение руководящего состава общин, увеличивалось число лиц, занятых в общественном производстве, имеющих среднее и среднее специальное образование. Это свидетельствовало о том, что пятидесятническая среда стремилась активизировать деятельность своих общин путем обновления руководящего звена.

В социально-демографической характеристике пятидесятничества необходимо было учитывать такие показатели социальной активности его последователей, которые находились в прямой зависимости от процессов, происходивших в сектантской среде в целом, от изменений в структуре общин. Известно, что за послевоенный период значительно увеличилось число рабочих и служащих в народном хозяйстве страны. Закономерно, что и в религиозной среде росла доля верующих, занятых в общественном производстве. Это было характерно и для пятидесятничества.

По данным социологических исследований, проведенных в 80-е гг. в западных областях УССР, социальная характеристика пятидесятников выглядела следующим образом: из 478 опрошенных верующих лишь 15% не работали (это были пенсионеры по состоянию здоровья, пенсионеры по возрасту, домохозяйки). Из числа работавших самую большую группу (30%) составляли рабочие низкой квалификации; затем шли квалифицированные рабочие (15%), работники транспорта (9%), связи (7%), сферы

обслуживания (7%), коммунального хозяйства (4%); рабочие средней квалификации, высококвалифицированные рабочие и мастера – 3%¹⁰. Таким образом, среди пятидесятников преобладали занятые на производстве неквалифицированным трудом.

Указанные изменения в социальной структуре пятидесятничества способствовали дальнейшему углублению секуляризационных процессов. Ф. Энгельс в свое время писал, что рабочий противостоит вере в Бога не теоретически, а практически¹¹. Это обусловлено изменениями в отношении личности к труду, когда важным и значимым представляется не только конечный результат производственной деятельности, но и ее творчески преобразующее содержание, а также многими другими факторами, которые имеют мировоззренческое значение и опосредованно воздействуют на сознание верующего, развивая его интеллектуально и духовно, повышая его социальную активность, чувство собственного достоинства, формируя оптимистический взгляд на мир.

Анализ социально-демографического состава пятидесятничества свидетельствовал о его дестабилизации в условиях социализма, усилении диспропорционального развития. Состояние пятидесятничества в 80-е гг. свидетельствовало о наличии в его религиозном комплексе важных качественных изменений кризисного характера: шел процесс поляризации сектантской среды, обусловленный борьбой ее противоборствовавших группировок; проявлялся институциональный кризис; наблюдались активизация миграционных процессов и затухание деятельности сельских общин; происходили социально-демографические сдвиги.

Пятидесятничество вынуждено было прибегать к таким формам и средствам искусственной активизации своей деятельности, которые еще больше углубляли его кризис. Такая противоречивость развития пятидесятничества отражала объективность и закономерность процесса секуляризации.

Вместе с тем происходившая эволюция пятидесятничества еще не означала полного упадка течения, она не достигла такого уровня накопленных противоречий, при котором мог быть окончательно подорван весь его религиозный комплекс. Это сектантское течение обладало свойством адаптироваться к советскому обществу, оставалось способным противостоять объективному секуляризационному процессу. Более того, предполагалось, что возможна дальнейшая активизация деятельности пятидесятнических объединений в республике. Это явление рассматривалось как закономерное, оно было обусловлено общей тенденцией постепенного нарастания кризисных процессов, характерного для религии в целом. Кризис обнажает старые противоречия, накапливает новые. Он обязательно сопровождается резким обострением противоборствующих тенденций, активизацией консервативных сил.

Отмирание религиозного сектантства – процесс длительный. «Подъемы и спады сектантской религиозности, имеющие место в отдельных регионах и конфессиях, обусловлены различными причинами и не противоречат общей тенденции нисходя-

¹⁰ Там же. Кн. 1. Табл. 8.

¹¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 18. С. 514.

щего развития религиозного сектантства»¹². Кризисные изменения в пятидесятничестве обнаруживали себя как тенденция в общей эволюции христианского сектантства.

Одними из наиболее убедительных свидетельств углубления кризиса пятидесятничества были процессы, наблюдавшиеся в обыденном религиозном сознании верующих. Процесс эволюции обыденного религиозного сознания включает противоборствующие тенденции, выражающие противоречивость самой природы религии. Эволюция обыденного религиозного сознания зависит от психологического своеобразия личности, ее типологических особенностей, содержания ее духовного мира, социальных связей и т.п.

Среди процессов, характеризующих эволюцию современного религиозного сознания, следует выделить секуляризацию и сакрализацию.

Секуляризация религиозного сознания – прежде всего процесс постепенного накопления таких элементов в духовном мире верующего, которые объективно противостоят религиозной вере, разрушают ее, способствуют практическому преодолению религиозного отчуждения личности. Однако это не просто разрушение старого мифа, которое приводит к его видоизменению или замене другим мифом в рамках религиозной веры, а такие изменения иллюзорных идей и ценностей, которые способствуют формированию новых идей и ценностей, адекватных современной социальной действительности.

Процесс сакрализации обыденного религиозного сознания является подсознательной реакцией верующего на секуляризационные внешние воздействия и внутренние изменения и выражается в его стремлении приспособиться к ним. Сакрализация – это компенсация кризисных процессов в сознании, их нейтрализация, определенная фаза религиозной «перенастройки» верующих, которая невозможна без активного воздействия на человека религиозной идеологии, сектантской микросреды. Последняя, в свою очередь, улавливает изменения в сознании верующих, фиксирует их на идейно-догматическом уровне.

Секуляризация обыденного религиозного сознания пятидесятников – процесс медленный, поступательный, имеющий противоречивый характер, который можно охарактеризовать не как преодоление верующими религиозного влияния, а скорее как его ограничение. В советских условиях она была обусловлена прежде всего самим образом жизни, планомерной и целенаправленной работой по идейно-политическому, патриотическому, интернациональному и атеистическому воспитанию. Секуляризации способствовали также накопление верующими новых знаний, отражавших достижения современной науки, культуры, формирование элементов нерелигиозного отношения к действительности, усвоение норм и принципов коммунистической морали, несовместимой с сектантскими моральными установками.

Материалы социологических исследований пятидесятнической среды, проведенных в 70–80-е гг., встречи и беседы с верующими свидетельствовали о трансформации в их сознании не только мировоззренческих (социально-политических, этических и др.), но и религиозных элементов, переоценке индивидуальной систе-

¹² Филимонов Э.Г. Христианское сектантство и проблемы атеистической работы. К., 1985. С. 63.

мы ценностей, появлении такого отношения к советской действительности, которое вступало в противоречие с религиозной верой.

К числу компонентов, степень секуляризации которых в обыденном религиозном сознании пятидесятников была наиболее низкой, были отнесены их теистические представления, в первую очередь те, которые отражали ортодоксальную вероисповедную доктрину. Были отмечены следующие изменения теистических элементов в обыденном религиозном сознании пятидесятников.

1. Зачатки демифологизации религиозных идей, при которой теряется их фантастичность, священность. На уровне обыденного религиозного сознания – это перенесение религиозного символа из мира мистики в реальный, материальный мир, его «заземление». Демифологизация, демистификация фактически приводят и к десакрализации.

2. Рационализация религиозных идей. Она проявлялась в стремлении верующего «дополнить» сверхъестественное содержание естественным, подойти к мифу с точки зрения здравого смысла, подкрепить его накопленными естественно-научными и культурными знаниями.

Рационализация религиозного мифа подрывала его конкретно-чувственную основу, его эмпиризм, «личностную» наполненность для верующего. Происходило постепенное усиление символической интерпретации религиозных идей («Иисус Христос – это только символ христианства», «Дух Святой символизирует наше благополучие и уверенность в завтрашнем дне» – подобные суждения можно было часто услышать в разговоре с пятидесятниками). Абстрактность мифа делала его еще более удаленным от верующих.

Эти секуляризационные микроизменения в рассматриваемое время проявлялись в более наглядной трансформации теистических элементов сознания пятидесятников. Например, происходило постепенное снижение ценностного потенциала религиозных идей: подрывался авторитет Бога как существа всемогущего, всесильного. Так, на вопрос «Как вы соединяете понятие “воля Бога” с необходимостью устраивать свою жизнь?» 30% верующих из 477 опрошенных ответили: «Воля волей, а о своей жизни необходимо заботиться самому»¹³. Наряду с этим терялась уверенность в истинности и реальности других религиозных идей (царства Божия, второго пришествия Христа, благодати и др.). Недаром многие верующие не решались дать им какие-либо конкретные определения; их ответы сводились к таким формулировкам, как «не знаю»; «не представляю себе»; «не могу определить»; «это тайна Божия»; «над этим я не задумывался»¹⁴. Становились всё более расплывчатыми суждения верующих о некоторых догматических положениях, что отмечалось и в религиозной литературе, в частности на страницах «Евангельского голоса»: «Всё больше становится верующих, которые ставят под сомнение большую часть богодухновенного Слова Божия, даже само воскресение Иисуса Христа»¹⁵.

¹³ МКСИ ИОН АН УССР. Кн. 2. Табл. 285.

¹⁴ Там же. Табл. 267, 269, 276, 284 и др.

¹⁵ Евангельский голос. [Торонто.] 1975. Ч. 1. С. 3.

Это свидетельствовало о рыхлости вероисповедных представлений верующих, усилении критического отношения к теистическим элементам, которое могло «положить начало приоритету рационального мышления над слепой верой, фанатичной убежденностью»¹⁶. Многие пятидесятники открыто признавали свою пассивность в религиозном познании. Например, на вопрос «Сколько времени в неделю вы тратите на чтение Библии?» из 374 опрошенных 35% ответили – 2 часа, 26% – 1 час, 18% – 30 минут¹⁷; на вопрос «Как часто посещаете молитвенный дом?» 17% из 466 опрошенных ответили – один раз в месяц, 25% – один раз в две недели, 22% – при случае¹⁸; на вопрос «Каким занятиям отдаете предпочтение в свободное время?» только 30% из 460 опрошенных ответили: «Занимаюсь религиозными делами»¹⁹.

Таким образом, эволюция теистических представлений пятидесятников свидетельствовала о процессе постепенного накопления в их сознании десакрализационных элементов, способных подорвать основы религиозной веры. Несмотря на необратимость этого процесса в пятидесятничестве рассматриваемого периода, было преждевременно судить о его завершении.

Более наглядно проявлялся процесс секуляризации идеологических представлений верующих, которые были непосредственно связаны с изменениями общественного бытия и сознания. Под влиянием социалистических преобразований, научно-технической революции, советского образа жизни значительные изменения претерпели прежде всего социальные воззрения пятидесятников, что нашло выражение в принятии новой действительности, политики и деятельности государства, в следовании социалистической законности. Лояльные позиции занимали подавляющее большинство верующих, многие пятидесятнические лидеры. В частности, служители культа отмечали, что в общинах «уделяется большое внимание вопросу воспитания верующих, и поэтому члены Церквей являются не только примерными христианами, но и примерными гражданами своей страны»²⁰.

Следует, однако, отметить, что для некоторых верующих такая ориентация было вызвана стремлением приспособиться к современной действительности, «снять» остроту внешних противоречий. Для отдельных руководителей пятидесятничества это была вынужденная мера, направленная на ослабление конфликта с общественной действительностью, которая всё еще оценивалась негативно. Лояльность в этом отношении выступала не как сознательная социальная ориентация, а как временная тактика.

У многих рядовых верующих принятие социалистической действительности сопровождалось признанием некоторых ценностей социализма, его социально-этических норм и представлений. Логическим завершением этой тенденции в будущем могла бы стать не только позитивная социальная ориентация, но и переосмысление традиционных религиозных представлений. Исследования показывают, что

¹⁶ Яроцкий П.Л. Кризис иеговизма. К., 1979. С. 234–235.

¹⁷ МКСИ ИОН АН УССР. Кн. 2. Табл. 255.

¹⁸ Там же. Табл. 250.

¹⁹ Там же. Табл. 233.

²⁰ Братский вестник. 1976. № 6. С. 74.

в сознании многих верующих функционировали общепринятые в советском обществе представления о гражданском и общественном долге.

В среде пятидесятников наблюдалось постепенное размывание социальной индифферентности и пассивности. Многие верующие не только реалистично воспринимали советскую действительность, но и проявляли определенную активность во многих сферах общественной жизни. Материалы социологических исследований, например, свидетельствуют о том, что многие пятидесятники принимали участие в социалистическом соревновании, движении за коммунистическое отношение к труду, конкурсах профессионального мастерства, выполняли общественные поручения, возложенные на них рабочим коллективом. Все эти элементы общественной активности никогда ранее не совмещались с религиозными представлениями верующих. Противоречивость такого сосуществования составляла одну из основ секуляризации²¹.

В обыденном религиозном сознании пятидесятников постепенно трансформировались и этические представления. Наиболее глубоким изменениям подвергались самые динамичные из них, отражавшие сферу общественных отношений. Поворот к секуляризации наметился в представлениях пятидесятников о труде, в их отношении к трудовой деятельности, которое все чаще связывалось с осознанием ее общественной значимости. Традиционные представления о труде как доказательстве служения Богу, избранности и средстве достижения спасения постепенно отступали на задний план, вытеснялись реальным содержанием трудового процесса. Такие представления еще не стали господствующими, но многие верующие на вопрос о мотивах трудовой деятельности отвечали: «хороша та работа, которая приносит больше пользы людям»; «главное – содержание работы».

Эволюция социально-этических представлений пятидесятников, которая свидетельствовала о наличии в их сознании отдельных секуляризационных изменений, проявлялась и в переоценке идеи религиозной нетерпимости к инаковерующим и неверующим, преодолении психологии отчуждения, частичном отходе от ригористических норм сектантской этики.

Свидетельством секуляризации было также активное обращение верующих к духовной культуре советского общества, средствам массовой информации и пропаганды. В этом обращении проявлялся не только традиционный, заложенный в протестантской доктрине интерес к миру, но и неудовлетворенность верующих религиозными стереотипами. При этом важно подчеркнуть, что пятидесятники начинали проявлять всё более активный интерес не только к нерелигиозной литературе, но и к такой информации, которая была насыщена мировоззренческим содержанием, давала ответы, способные удовлетворить их духовные запросы и потребности. На вопрос «Какая литература есть в вашем доме?» из 357 верующих 16% ответили – общественно-политическая, 14% – историческая, 7% – естественно-научная, 10% – художественная²². На вопрос «Каким программам радио и телевидения отдаете предпочтение?» 35% из 477 опрошенных ответили – на общественно-политические темы,

²¹ См.: *Лебединец Г.М.* Диалектика социальных корней религии. Львов, 1975. С. 200.

²² МКСИ ИОН АН УССР. Кн. 2. Табл. 216.

10% – о международных событиях, 6% – на естественно-научные темы, 9% – на атеистические темы²³. Обращение пятидесятников к нерелигиозной литературе способствовало накоплению в их обыденном религиозном сознании реалистических элементов (это особенно относится к естественно-научным представлениям), которые вступали в противоречие с религиозной верой.

Неслучайно поэтому на светские интересы верующих, способные привести к эрозии религиозной веры, обращали всё большее внимание пятидесятнические служители культа. Свидетельство тому – разработанная в 80-х гг. группой пятидесятнических наставников анкета, предназначенная для изучения духовных запросов молодого пополнения общин. В анкете, в частности, ставились такие вопросы: «Для чего я живу на Земле?»; «Читаете ли вы художественную литературу и какую?»; «Как вы понимаете роль кино или телевизора?»; «Как вы понимаете веру Божию?»; «Сколько раз читали Библию?»; «Для чего ходите на собрания?»; «Наблюдаете ли в себе борьбу между телом и духом?»; «Удовлетворяет ли вас ваше духовное состояние?»; «О чем больше думаете – о небесном или земном?».

Пятидесятнический актив пытался нейтрализовать секуляризационные изменения в сознании верующих, направить его в сакрализационное русло. Процесс сакрализации религиозного сознания пятидесятников наглядно проявлялся в тенденции усвоения модернистских религиозных идей и представлений. Модернизированные представления, фиксировавшие результаты осмысления верующими светских социальных, научных, моральных проблем, активно использовались идеологами пятидесятничества, но уже в интерпретированном виде, в такой системе идей, которая включалась в рамки традиционного религиозного мировосприятия. Модернистская религиозная интерпретация действительности позволяла, как уже подчеркивалось, проецировать изменившееся мировосприятие верующих через основные догматические схемы и тем самым выполнять по отношению к религии стабилизирующую функцию.

Модернизация теистического пласта религиозного сознания пятидесятников находилась в целом на начальной стадии, однако лидеры пятидесятничества активно работали над поиском новых теологических обоснований мировоззренческих и социально-психологических установок верующих. Стремление к обновлению вероисповедных представлений было отражено в пятидесятнической литературе: «Понятие о Боге постоянно меняется и совершенствуется по мере продвижения, развития духовной культуры людей»²⁴. «С полным правом можем мы, не изменяя основного содержания истины, перефразировать стихи Библии так, чтоб показывать их употребление к обстановке нынешнего времени»²⁵.

Элементы модернизации в религиозном сознании пятидесятников проявлялись в их отношении к современной культуре и науке, которые уже рассматривались не как враждебные религиозной вере, а как помогающие глубже раскрыть ее «вели-

²³ Там же. Кн. 1. Табл. 65.

²⁴ Світло Євангелія. [Торонто.] 1960. № 113. С. 25.

²⁵ Смит О. Несите весть им о Христе! Стокгольм, 1966. С. 9.

кие» истины, выступающие ее новым подтверждением. В сектантской брошюре «Время и вечность» отмечалось: «Современная наука подчеркивает и иллюстрирует., что Бог вездесущ, что Он не ограничен пространством, как мы, но находится везде одновременно. Можно отметить, что задолго до появления Эйнштейна Библия говорила, что вездесущность Бога связана с Его вечностью, что Он не ограничен временем». Столь же модернизированные представления появились и в обыденном религиозном сознании. На вопрос «Какова, по вашему мнению, роль науки в развитии общества?» значительная группа верующих – 52% из 467 опрошенных – ответила: «Наука необходима, от науки зависит благосостояние»²⁶.

Представление о «единстве» науки и религии в сознании пятидесятников формировалось протестантской концепцией «двух сфер», согласно которой религия и наука не являются антиподами, а отражают разные сферы человеческого бытия – духовную (высшую) и материальную (низшую). Религия, в отличие от науки, как утверждали богословы, устремлена к «другой, высшей действительности, управляется и проникается ею». Подобные псевдонаучные концепции все чаще можно было услышать и в проповедях.

Следует отметить, что в начале 80-х гг. модернизация в пятидесятничестве еще не стала господствующей тенденцией. В сознании верующих модернистские толкования пока затрагивали немногие представления и понятия, однако высказывалось предположение, что их влияние будет возрастать, поскольку модернизация охватила все элементы религиозного комплекса, в том числе культовую практику. В результате всё больше сторон нерелигиозной, в частности социальной, деятельности рассматривались верующими как составные звенья деятельности религиозной. Получение высшего образования, продвижение по службе уже считались позитивной характеристикой верующего и трактовались как доказательство того, что истинно верующему подвластны любые общечеловеческие достижения.

Руководство пятидесятников всё активнее проявляло заинтересованность в модернизме. Действительно, если на уровне обыденного религиозного сознания модернизация имеет стихийный, порою неосознанный характер, то на уровне теологии именно модернизм делает идеологию и догматику пятидесятников более гибкими, а потому более действенными. Осовремененные псевдонаучные библейские толкования вызывали у образованного верующего больше доверия, стимулировали его религиозно-познавательную активность.

© Любашенко В.И., 2010

²⁶ МКСИ ИОН АН УССР. Кн. 9. Табл. 719.



**Социологические
измерения религиозности
верующего
социалистических времен**

МЕТОДИКА И РЕЗУЛЬТАТЫ КОНКРЕТНО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ*

Характер религиозных представлений следует изучать на конкретных фактах, но многое зависит от того, насколько типичным является привлекаемый для исследования факт. Кроме того, нельзя смешивать понятия правомерности и формальной доказательности новых обобщений на основании фактов. Доказательность, безусловно, необходима для всех научных положений и утверждений. Сама же доказательность новых обобщений основывается на тщательном научном анализе объективного положения вещей. «Чтобы изобразить это объективное положение, – писал В.И. Ленин, – надо взять не примеры и не отдельные данные..., а непременно совокупность данных...»¹.

Истинность любых научных обобщений обязательно должна подтверждаться целой совокупностью, системой фактов.

Некоторые научные работники утверждают, что религиозные идеи и чувствования не могут быть предметом конкретно-социологического исследования. Религиозные идеи, переживания, представления, считают они, принадлежат к области сугубо субъективных явлений. Это не факты, а мысли верующего о фактах. Социологическое же исследование должно иметь дело с объективными фактами и может оперировать с полной научной достоверностью только ими.

Действительно, изучая характер религиозных представлений, мы в значительной степени имеем дело с субъективными явлениями, но нельзя абсолютизировать противоположность объективного и субъективного. В области конкретного социологического исследования идеальное может быть таким же действительным объектом исследования, как и материальное. Правда, при этом не следует забывать о характере взаимоотношений материального и идеального, не следует упускать из виду специфику сознания, но специфика свойственна любому объекту исследования.

Церковники говорят, что атеисты не в состоянии постигнуть сущность религии. Чтобы понять психологию верующего, чувства, которые он испытывает, например, во время благодарственной молитвы Богу, надо самому стать верующим, утверждают богословы. Од-

* Публикуется в новой редакции по: *Ерышев А.* Опыт конкретно-социологических исследований религиозности населения на Украине // Конкретные исследования современных религиозных верований. М., 1967. С. 138–143; *Танчер В.К.* Собрание и обработка материалов конкретного исследования религиозности (по материалах Украины) // Там же. С. 63–72.

¹ *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 27. С. 304.

нако это не совсем так. Религиозные чувства и представления, вопреки тому, что о них говорят церковники, – это вполне человеческие, хотя и превратные, чувства и представления.

Каким же образом следует собирать необходимый фактический материал? Правильная методика получения этого материала чрезвычайно важна для успешного проведения исследования. Фактический материал должен быть представлен в достаточном количестве и отличаться разнообразием, но в то же время он должен быть не случайным, первым попавшимся под руку, а целенаправленным, дающим возможность вычленить главное для данного исследования. Ставя задачей изучение характера религиозных представлений современных верующих, сотрудники кафедры истории и теории атеизма Киевского государственного университета им. Т.Г. Шевченко внимательно изучили имевшийся опыт социологических исследований религиозности.

Известно, что в практике социологических исследований распространен метод анкетирования. Его достоинство заключается прежде всего в том, что он позволяет охватить большое число людей, не требует больших средств и времени на сбор материала. Несомненно, метод анкетирования в исследовании религиозности вполне применим. Он необходим при определении общего уровня религиозности населения. Однако пока применение анкетирования в изучении религиозных верований не дало ожидаемых результатов, в то время как другой метод – беседы с верующими – помог исследователям собрать большой и интересный материал.

В 1960 г. кафедра КГУ совместно с Киевским областным отделением общества «Знание» провела в с. Новые Петrivцы Киево-Святошинского района семинар лекторов по вопросам индивидуальной работы с верующими, совмещенный с исследованием характера их убеждений. Затем такие обследования были проведены в ряде других сел Киевской области. Стало ясно, что исследователями могут и должны стать наши лекторы-атеисты, поскольку они часто и тесно общаются с верующими, им легче изучать их взгляды, наблюдать за их поступками.

Пробы показали, что существенным достоинством метода беседы является то, что при ней исследователь может управлять процессом исследования, задавая дополнительные и наводящие вопросы. Кроме того, исследователь может отбирать нужные сведения, относящиеся именно к предмету исследования. Для того чтобы собрать материал путем бесед, исследователь должен установить с верующим как можно более длительный контакт. Это было обеспечено тем, что лекторов на время проведения семинаров поселяли на квартиры верующих. Семинары проводились зимой и в начале весны, когда жители села были свободны от полевых работ и были искренне рады возможности поговорить с новым человеком, проявить свое гостеприимство и радушие. При расселении участников семинаров их цели и задачи не скрывались, и многие верующие хозяева говорили: «Ну что ж, пусть поживут, поговорим, поспорим».

Известно, что все виды конкретно-социологических исследований по степени полноты охвата исследуемых объектов можно разделить на следующие категории: сплошное исследование, исследование основного массива, исследование выборочное и монографическое исследование. Примененный метод сочетал исследование основного массива (поскольку бралась группа верующих из одной какой-либо религиозной общины) и выборочное исследование (поскольку расселение исследователей на квартирах верующих зависело от ряда условий).

Выборочный метод требует проведения достаточного количества бесед. Это количество было доведено до 50–80 по каждому объекту исследования. Представляется, что такое количество бесед с отдельными верующими обеспечивало необходимую объективность обобщений и выводов, поскольку такое число верующих почти всегда составляло большую часть общины.

С самого начала работы ставилась задача получить представление о характере религиозных взглядов верующих на Украине. Учитывалось, что характер этих взглядов может быть разным в городской и сельской местности, в восточных и западных областях, разным и у различных религиозных направлений – баптистов, православных, иеговистов и т.д. Ясно, что на первом этапе исследование должно было носить характер зондирования. По этой причине семинары-исследования были проведены в с. Коломак Харьковской области, с. Башуки Тернопольской области, с. Концеполь Винницкой области, ряде населенных пунктов Макаровского района Киевской области, ряде районов Черновицкой области, городах Луганске, Коммунарске и Кадиевке Луганской области, с. Русская Поляна Черкасской области, ряде населенных пунктов Тячевского района Закарпатской области.

Исследования проводились и по отдельным селам, и в целом по районам. В последнем случае пропагандисты атеизма данного района собирались в районном центре, им читались лекции, для них проводились инструктажи, они получали перечни вопросов, требующих выяснения, а затем через один-два месяца работы они представляли письменные отчеты. Примерно так же была организована работа в городах Донбасса.

При применении этого метода изучения характера современных религиозных верований выявились и его недостатки. Стало ясно, что в процессе проведения бесед большую роль играют индивидуальные качества обследователя: уровень его подготовки, тактичность и находчивость, умение вести беседу и изложить в отчете полученные данные, наконец, его желание как можно лучше выполнить поставленную задачу.

Проведенные кафедрой атеизма Киевского университета конкретно-социологические исследования не были единственными на Украине². Большие и интересные исследования были проведены отделом мировоззренческих проблем религии и атеизма Института философии АН УССР. В частности, отдел провел всестороннее апробирование метода анкетирования, а затем и метода бесед (подробнее о результатах этих исследований см. далее).

Как ни трудоемок и сложен сбор фактического материала в ходе конкретно-социологического исследования, всё же, вероятно, самой сложной является научная обработка собранного материала. В этом отношении были сделаны лишь первые шаги. Обработка и обобщение собранных материалов пока проводились по таким направлениям: типы современных верующих; представления современных верующих о Боге; процесс отхода верующих от религии.

Были проанализированы записи бесед с 614 верующими. Этот анализ позволил сделать вывод, что верующих можно классифицировать по степени их убежденности, характеру их религиозных взглядов, влиянию религиозных идей на их действия и поступки.

² См.: Конкретные исследования современных религиозных верований; Ершнев А. О. Досвід соціологічних досліджень релігійності. К., 1967; Утверждения научно-материалистического світогляду. К., 1977.

Среди опрошенных были верующие, у которых религиозные идеи преобладали над всеми остальными, они почти во всех поступках руководствовались своими религиозными взглядами, вся их жизнь была подчинена религиозной цели. Именно такие верующие аккуратно посещали церкви и молитвенные дома, регулярно выполняли все религиозные обряды, ежедневно молились Богу. Верующие такого типа праздновали все религиозные праздники, строго соблюдали посты, если это требовалось религиозным учением, которое они разделяли. Важно отметить, что такие верующие хорошо знали вероучение, читали религиозную литературу. Многие из них вели энергичную религиозную пропаганду, выступали как активные деятели религиозных организаций. Из таких верующих черпались кадры профессиональных служителей культа. Этим людям можно назвать убежденными верующими. Убежденных верующих оказалось немного. К ним можно было отнести только 84 человека (около 13% опрошенных). Интересно, что среди православных эта доля еще меньше, тогда как среди баптистов и иеговистов она достигает 30%.

В мировоззрении других верующих религиозные идеи не были главенствующими. Можно считать, что такие верующие отчасти еще находились в плену религиозных взглядов, а отчасти уже стояли на позициях стихийно-материалистического мировоззрения. Церковь или молитвенный дом они посещали нерегулярно, религиозные обряды выполняли не систематически; некоторые из них часто «забывали помолиться». Они отмечали только самые главные религиозные праздники, в частности Рождество и Пасху, а об остальных не вспоминали. Что касается постов, то если они их и соблюдали, то весьма формально, с многочисленными нарушениями и отступлениями.

У таких верующих не было глубокой осведомленности в области религиозного вероучения. Они не читали или почти не читали религиозную литературу, поскольку она не вызывала у них особого интереса. Религию они знали главным образом с внешней, обрядовой стороны. Она проникала в их сознание не столько со стороны мыслительной, сколько со стороны эмоциональной. Почти никто из них не принимал активного участия в деятельности религиозных организаций. Однако справедливость требует отметить, что именно они, будучи весьма массовой категорией верующих, материально поддерживали религиозные организации, главным образом за их счет пополнялись церковные кассы. Таких верующих в общем числе обследованных религиозных людей оказалось 225 человек (около 37%). Их можно условно назвать обыкновенными верующими.

Имелась еще одна группа верующих, которых можно отнести к колеблющимся. В их мировоззрении религиозные взгляды занимали подчиненное место, находились где-то на обочине сознания. Иной раз такие люди сами не могли ответить на вопрос, верующие они или нет. Они жили практически вне влияния религиозной идеологии, в своей повседневной жизни просто «забывали» о Боге. Религиозные обряды они не исполняли, знали о них очень мало; что же касается религиозных праздников, то они их интересовали главным образом с бытовой стороны – как возможность проявить гостеприимство, самим побывать у друзей и знакомых. Это была самая многочисленная группа верующих, составлявшая до 50% всех обследованных (305 из 614 человек).

В ходе бесед обнаружили и «верующие», которые вовсе не верили в Бога. Эти люди примкнули к религии не по убеждению, а по корыстным или иным мотивам. Такие люди, спекулирующие на религии, нередко в религиозной среде приобретают большое влияние.

Верующие разных типов по-разному реагировали на научно-атеистическую пропаганду. Убежденные верующие, как правило, были мало восприимчивы к антирелигиозной пропаганде. Атеистическую литературу они не читали, а если и читали, то предвзято. Лекции по атеизму не посещали. Во время атеистических передач по телевизору они в присутствии других верующих отходили от телевизора, а если смотрели его, то с целью тенденциозной критики. Такие верующие слабо поддавались атеистическому влиянию, но в тех случаях, когда удавалось это влияние осуществить, оно давало весьма большой эффект: эти верующие пользуются авторитетом в общине, и их разрыв с религией зачастую приводил к отходу от Церкви и других верующих. Самым эффективным методом работы с убежденными верующими была индивидуальная работа квалифицированных пропагандистов, особенно из бывших верующих.

Что касается «обычных верующих», то они к научно-атеистической пропаганде относились в определенной мере безразлично. Они и не чуждались слов атеиста, но и не придавали им большого значения. Посещая атеистические лекции, они обычно вопросы не задавали. Сомнения в истинности их религиозных взглядов у них возникали редко и сравнительно легко преодолевались традиционными религиозными убеждениями. Всякого рода массовые атеистические мероприятия на них воздействовали слабо. Атеистическая литература также не вызывала у них интерес, они читали только тогда, когда она была занимательной по форме, хорошо иллюстрированной, понятной и популярной. С интересом они смотрели художественные атеистические фильмы и с недоверием относились к хроникально-документальным. Такие верующие чутко относились к вероисповедной направленности атеистической пропаганды, всё плохое в религии относили ко всем религиозным направлениям, кроме того, к которому относились сами, поэтому, например, у баптистов лекция «О реакционной сущности православия» находила одобрение и часто укрепляла их собственную веру.

На таких верующих особенно неблагоприятно влияло то, что Ф. Энгельс называл «объявлением шумливой войны религии». Всякое неоправданное закрытие церкви или молитвенного дома, несправедливое отношение к служителям религиозного культа, брань в адрес религии, крикливые ярлыки по отношению к верующим вызывали у них возмущение, отталкивали от атеистических убеждений.

Колеблющиеся относились к антирелигиозной пропаганде иначе, чем верующие предыдущих типов. Они охотно посещали лекции на разные темы, ходили на вечера вопросов и ответов, смотрели фильмы, читали литературу. Именно эти верующие активно участвовали в массовых мероприятиях: они задавали лектору вопросы, спорили с ним, обращались с письмами в редакции газет, журналов, на радио, телевидение, выступали с критикой (причем иногда справедливой и деловой) массовых антирелигиозных мероприятий. Между прочим, они критически относились и к выступлениям религиозных проповедников: задавали им вопросы, возражали, спорили. Очень часто у них проявлялись антицерковные настроения. Они осуждали «плохих» священников и пресвитеров, их стяжательство и аморальные поступки и по этой причине не посещали религиозные учреждения. Всё это происходило в силу слабости их религиозных убеждений, они усиленно искали истину.

Отдел мировоззренческих проблем религии и атеизма Института философии АН УССР в течение 1963–1965 гг. провел конкретно-социологические исследования религиозности населения в Сумской, Тернопольской, Ивано-Франковской, Закарпатской,

Черновицкой и других областях Украины. Исследования научные работники проводили непосредственно в селах, где в течение продолжительного времени жили среди колхозников, в семьях верующих. К сбору материала был привлечен также большой актив пропагандистов этих сел.

Конкретно-социологические исследования показали, что религиозное сознание, которое продолжало играть большую роль в жизни верующих, выступало главным образом в форме «обыденного» религиозного сознания, представляющего собой клубок разрозненных и слабо связанных идей и представлений, чувств и настроений. Служители культа умело использовали «обыденное» сознание верующих и на этой основе приспособляли религиозную идеологию к социальной практике верующих, смело шли на модернизацию религиозных идей и представлений.

Характерно, что в западных областях Украины, в отличие от восточных, среди верующих было много молодежи. Это объяснялось наличием многочисленных неправославных вероисповеданий, которые приобретали всё большее влияние среди верующих. Можно сравнить, например, материалы обследования общин различных протестантских направлений (евангельских христиан-баптистов, пятидесятников, адвентистов седьмого дня, иеговистов и др.) в западных областях Украины с данными о верующих православного вероисповедания в Сумской области. Вот характеристика возрастного состава соответственно протестантских и православных верующих: до 19 лет – 1,2 и 0,6%; 20–29 лет – 5,6 и 1,4; 30–39 лет – 21,4 и 5; 40–49 лет – 18,6 и 13; 50–59 лет – 23,3 и 20; 60 и старше – 29,9 и 60%. Эти цифры отражали общую тенденцию, характерную для Украины. В то время как 80% православных – это люди старше 50 лет, в протестантских организациях были только 53,2% верующих того же возраста. Протестантские вероучения оказывали на молодежь большее влияние, чем православие; если молодых людей до 30 лет среди протестантов было 6,8%, то среди православных – только 2%.

Следует отметить влияние, которое оказывало население западных областей на остальные регионы Украины. В связи с перераспределением рабочей силы в целях ее более рационального использования часть населения западных областей, в основном люди среднего возраста, ежегодно переселялась в промышленные районы республики, главным образом в Донецкую, Луганскую, Днепропетровскую, Запорожскую и Харьковскую области. Было отмечено, что за последние годы религиозность населения этих областей заметно повысилась. Заслуживает также внимания тот факт, что в западных областях был значительно выше процент работающих верующих. Так, исследования в Лебединском районе Сумской области показали, что почти 80% членов общин евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) по разным причинам не участвовали в общественном производстве. В то же время в Кременецком районе Тернопольской области неработающих членов общин ЕХБ было значительно меньше (50%).

Материалы исследований Института философии показали, что влияние Православной Церкви, которая занимала более прочные позиции в восточных областях, на Украине слабеет, хотя доходы этой Церкви остаются высокими. Это понижение влияния Православной Церкви нередко связывалось с ростом влияния различных протестантских течений.

Кто же пополнял ряды протестантских общин на Украине? На вопрос, придерживались ли опрошенные протестанты других вероисповеданий до прихода в общину, 38,8% из них ответили, что они придерживались православия, 8,2% – католицизма, 22,5 – униат-

ства, 1,2 – реформатства, 2,9 – баптизма, 0,2 – иеговизма, 0,5 – адвентизма, 0,5% – пятидесятничества. Как видно, православные (38,8%) составляли один из основных источников пополнения рядов протестантских общин.

Обращали на себя внимание лица, которые до прихода в протестантские общины не придерживались других вероисповеданий (25,2%). Это прежде всего те, кто вышли из протестантских семей и до «обращения» были верующими, а также те, кто до вступления в общину протестантов были неверующими (или колеблющимися). Те и другие составляли 25% протестантских общин того времени. По возрастному показателю эта категория лиц характеризовалась так: до 19 лет – 6,5%; 20–29 лет – 13; 30–39 лет – 36; 40–49 лет – 21,3; 50–59 лет – 8,4; 60 и старше – 14,8%. Таким образом, молодежь до 30 лет составляла 19,5%, люди от 30 до 50 лет – 57,3%.

Возрастная характеристика пополнения, получаемого протестантством от православия и униатства, была иной: свыше 50% составляли люди старше 50 лет и лишь единицы – до 30 лет.

Материалы конкретно-социологических исследований убедительно показывали, что нельзя игнорировать связь между характером сознания и конкретными условиями жизни и деятельности верующего. Были получены некоторые данные о причинах религиозности протестантов. Из всех обследованных верующих, входивших в протестантские общины разных направлений, по их объяснению, стали верующими: 23% – благодаря семейному воспитанию; 11 – вследствие пережитого тяжелого личного горя; 25 – под влиянием агитации и благотворительной деятельности протестантских общин; 21 – в результате самостоятельных поисков «истины и правды»; 6% – под влиянием религиозной литературы.

Эти цифры были почти одинаковыми и для религиозных течений в целом, и для протестантских общин в отдельных районах. Так, в Богородчанском районе Ивано-Франковской области сотрудники экспедиции беседовали с сотней верующих. Оказалось, что верующих, ставших таковыми благодаря семейному воспитанию, здесь меньше только на 1% (22 человека). На 2% было больше уверовавших после пережитого личного горя (13 человек). Более существенная разница наблюдалась в числе верующих, вступивших в протестантские общины под влиянием агитации и благотворительной деятельности протестантских проповедников. Если по всем исследованным областям эта категория составляла 25%, то в Богородчанском районе – 33%.

Совпадала и доля верующих, оказавшихся в протестантских общинах в результате поисков «истины и правды». Как по всем областям, так и в Богородчанском районе такие люди были представлены 20% верующих.

Таким образом, причиной своей религиозности протестанты прежде всего называли семейное воспитание, затем – агитацию и благотворительную деятельность протестантов, далее – поиски «истины и правды».

Данные исследования показали, как эти причины религиозности соотносятся с возрастными группами. Число протестантов, ставших верующими в результате семейного воспитания, не так уж и велико (23%), по сравнению с общинами Православной Церкви это немного. Исследования в Сумской области свидетельствовали, что среди православных стали верующими по той же причине 77% (т.е. в 3 раза больше). Воспитание детей в религиозном духе осуществлялось в то время главным образом в протестантских семьях, в семьях православных верующих это явление было довольно редким. Те 77% православных,

которые стали верующими благодаря воспитанию в семье, были в основном людьми старшего поколения. Что касается протестантов, то в их семьях религиозное воспитание имело устойчивый характер, продолжалось до времени проведения исследования и, более того, становилось главной причиной религиозности молодежи. Из всех протестантов, ставших верующими в результате семейного воспитания, свыше 60% имели возраст от 30 до 50 лет, около 20% – до 30 лет.

Другая причина религиозности многих вступивших в протестантские общины людей была связана с миссионерской деятельностью. 25% верующих становились протестантами в результате религиозной пропаганды. Под ее влияние попадали главным образом люди в возрасте от 20 до 40 лет. С миссионерской деятельностью протестантов была связана и такая причина религиозности населения, как самостоятельные поиски «истины и правды». Почти половина верующих «уверовали» благодаря именно этим двум обстоятельствам.

На поисках человеком «истины и правды» следует остановиться особо. Почему 20% людей, пришедших к протестантам, не смогли найти в окружающей их действительности «истину и правду»? Безусловно, для этого существовала объективная причина, которая была заложена в конкретных условиях жизни верующих, в ее трудностях и противоречиях. Эти особенности индивидуального бытия людей создавали условия, которые формировали, по выражению К. Маркса, «самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял», т.е. психологию религиозного человека.

Однако влияние конкретных условий жизни на мировосприятие верующих нельзя понимать упрощенно. Некоторые считают, что если люди недостаточно обеспечены материально, то они обязательно попадают под влияние религии. Однако экономический фактор не всегда оказывается решающим в изменении уровня религиозности населения. В Лебединском районе Сумской области, например, имелись два экономически крепких села – Михайловка и Межиричи, в которых больше половины жителей верующие. А в селах Боровенке и Голубовке, жители которых материально жили хуже, большинство были неверующими. В Закарпатской области было обследовано два района: Мукачевский и Перечинский. В Мукачевском районе процент религиозности населения был выше, наблюдалось даже постепенное увеличение числа подпольно действовавших протестантских общин. За период с 1961 по 1965 г. иеговистов в Мукачевском районе стало больше на 4,5%, пятидесятников – на 0,5%. За то же время в Перечинском районе иеговистов стало меньше на 16%, пятидесятников – на 3%. При этом по уровню экономического развития и материальной обеспеченности верующих Перечинский район заметно отставал от Мукачевского.

Влияние экономического фактора на религиозность населения более заметно в общем плане. Материалы исследований показали, что на Украине оживление религиозных представлений в послевоенный период приходилось на наиболее трудные в экономическом отношении годы. Видимо, трудности материального порядка при низком культурном и общеобразовательном уровне, плохих бытовых условиях и т.д. могут содействовать оживлению религиозных настроений. Однако отрицательные стороны действительности создают благоприятные условия для обращения человека к религии в его индивидуальном бытии только в том случае, если они воздействуют на человека в течение продолжительного времени.

© Ерышев А.А., 2010

© Танчер В.К., 2010

ДУХОВНЫЕ И СОЦИАЛЬНО-ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ВЕРУЮЩЕГО*

Верующий никогда не является таким, каким предписывает ему быть вероучение той конфессии, к которой он принадлежит. Религиозность основной массы верующих значительно отличается как от традиционных взглядов и представлений, зафиксированных в «священных книгах», так и от той подчищенной религиозности, которая изображается на страницах современной богословской литературы. Духовный мир верующих представляет собой пеструю и противоречивую смесь религиозного и нерелигиозного, традиционной и модернистской, консервативной и обновленной религиозности.

Усваивая религиозную идеологию, верующие в СССР вместе с тем постоянно находились под влиянием советского образа жизни, социалистической идеологии и морали. Религиозные ценностные ориентации, нравственные нормы, поведение верующих корректировались их социальным положением, уровнем образования и культуры, жизненным опытом, нерелигиозными потребностями и интересами, наконец, здравым смыслом, которые вступали в противоречие с вероисповедными установками.

Ослабление и разрушение религиозного комплекса в сознании верующих – процесс сложный и противоречивый. Влияние идейной атмосферы общества и религиозной микросреды не одинаково проявляется у разных лиц в зависимости от степени религиозного отчуждения, продолжительности и интенсивности воздействия на них религиозных взглядов и представлений, характера трудовой деятельности, уровня социальных отношений, в которые они включены, глубины влияния на них идейно-политической и культурно-просветительной работы. Вследствие этого у верующих наблюдаются значительные различия в религиозных убеждениях, степени их осмысленности, интенсивности религиозных чувств и т.п.

Большое значение имеет определение типологических групп верующих в зависимости от уровня их религиозности. Для этого необходимо учитывать совокупность признаков как религиозного сознания, так и религиозного поведения.

* Публикуется в новой редакции по: *Косуха П.И., Литвиненко Н.Д.* Современный верующий: основные духовные и социально-демографические характеристики // Современная религиозность: состояние, тенденции, пути преодоления / под ред. П.Л. Яроцкого. К., 1987.

Степень религиозной убежденности можно определить, если ознакомиться с условиями жизни верующих, их микросредой путем анкетного, устного опроса, наблюдений, в индивидуальных беседах выяснить, в частности, как они представляют себе Бога, как понимают религиозную картину мира, вероучительные догмы, как глубоко верят во второе пришествие Христа, загробную жизнь, бессмертие души и т.п., как осведомлены в религиозной обрядности и т.д.

Не менее важно выяснить, насколько религиозные взгляды и представления верующих определяют выбор того или иного способа поведения. При этом необходимо учитывать: уровень религиозной деятельности (частоту посещений богослужений, соблюдение религиозных праздников, участие в отправлении религиозных обрядов, выполнение религиозных предписаний и запретов, место и роль в религиозной общине); степень активности в распространении религиозных взглядов; отношение к воспитанию детей в религиозном духе; место и роль религиозных мотивов в мотивации трудовой, культурно-познавательной и других видов общественной деятельности.

В религиозоведческой литературе предлагались различные типологии верующих. Большинство из них разработаны с учетом всех изменений, которые происходили в религиозном сознании и поведении верующих в современных условиях. Такой является, в частности, типология верующих, предложенная Д.М. Угриновичем, разделившим их на глубоковерующих, верующих и колеблющихся между верой и неверием¹.

В сознании глубоковерующих религиозные идеи занимают доминирующее место. Верующие этого типа безоговорочно признают Бога как «Творца и Промыслителя», верят в бессмертие души, загробное воздаяние и т.п. Многие из них отлично знают основные религиозные догмы и мифы и глубоко верят в них. К Библии и другим вероучительным источникам они относятся как к священным реликвиям. Глубоковерующие чаще не соглашаются с модернистским толкованием Священного Писания, больше склонны к консерватизму. Они обожествляют свойства различных предметов культового назначения. Так, православные верующие поклоняются кресту, верят в чудодейственную силу «святой» воды, перед иконами зажигают лампадки.

Строго придерживаясь религиозных предписаний и требований, глубоковерующие являются активными участниками внутренней жизни религиозных общин, выполняют различные поручения. Они – постоянные посетители церкви, молитвенного дома, где старательно выполняют все церемонии и обряды, активно молятся, ставят свечи, поют религиозные псалмы, делают пожертвования. Глубоковерующие осведомлены о религиозном содержании обрядовых действий, особо почитают христианские таинства: крещение, исповедь, причащение и др. Эти верующие обычно строго соблюдают все как однодневные, так и многодневные посты.

У части глубоковерующих религиозность может доходить до крайней степени – до фанатизма. Религиозный фанатик – это верующий, обуреваемый иступленной верой в Бога и другие сверхъестественные силы, последовательно и старательно выпол-

¹ Угринович Д.М. Введение в религиоведение. М., 1985. С. 143.

няющий все религиозные предписания, без раздумий отвергающий критику религии; иногда он бывает нетерпимым не только к неверующим, но и к инакововерующим.

Глубокововерующие, как правило, активны в отстаивании своей веры, попытках распространения религиозных взглядов, настаивают на воспитании детей в религиозном духе, всячески ограждают своих сторонников (особенно верующих членов семей) от атеистического влияния.

Верующие второго типа (их еще иногда называют обычными верующими), как правило, верят лишь в некоторые, самые существенные религиозные догматы и мифы (в Бога, спасение души, загробное царство), в основах вероучения разбираются слабо. Многих из них в религии больше привлекает обрядность: украшение храмов, торжественность богослужений, красноречие проповедников. В жизни религиозных общин они не проявляют активность, богослужения посещают нерегулярно, ссылаясь обычно на занятость. Эти верующие не придерживаются многих религиозных предписаний в домашних условиях, соблюдают лишь отдельные религиозные праздники. Многие из них соглашаются с модернистскими толкованиями вероучительных догм и обновлением культа или относятся к этому безразлично. Они, как правило, не склонны к пропаганде религиозных взглядов, хотя бывают активными (такие чаще встречаются среди сторонников православия и католицизма) в распространении мнения о необходимости отправления некоторых религиозных обрядов (в частности, крещения детей, венчания, похорон по религиозному обряду). Большинство из них не стремятся к воспитанию детей в религиозном духе.

В жизни колеблющихся религия играет незначительную роль, она словно бы находится на периферии их сознания. Однако колеблющиеся признают ряд религиозных положений, хотя и со значительными оговорками. Иногда сами затрудняются ответить, верят они в Бога или нет. Они не читают, как правило, никакой религиозной литературы. Некоторые из них воспринимают Библию не как Священное Писание, а как источник различного рода старинного бытового писания. С вероучением они знакомы главным образом из проповедей и рассказов верующих других типов. Вопросы мироздания, происхождения Земли и человека, сущности явлений природы и общества колеблющиеся верующие в основном толкуют правильно, хотя и упрощенно, и почти полностью исключают ссылки на Бога. В жизни религиозных общин участия не принимают, связей с ними не поддерживают.

Сохраняя веру в Бога, колеблющиеся отрицают существование других сверхъестественных сил. Они, как правило, не разбираются и в особенностях религиозного культа. Церковь или молитвенный дом посещают редко – в дни больших религиозных праздников или для выполнения каких-либо обрядов.

Колеблющиеся отмечают только большие религиозные праздники (главным образом Рождество и Пасху), привлекающие их больше своей бытовой стороной (есть возможность погостить или самим принять гостей). Посты и другие религиозные предписания они не соблюдают, не распространяют свои взгляды, не воспитывают детей в религиозном духе.

Данные определения типов верующих следует дополнить, на наш взгляд, характеристиками мотивов (религиозных, нерелигиозных) различных видов социальной деятельности, в которых принимают участие верующие, их нерелигиозных потреб-

ностей, интересов, отношения к науке, культурно-духовным, социальным, нравственным ценностям общества.

Как уже отмечалось, сознание и поведение современного верующего характеризуются как религиозными, так и нерелигиозными элементами. Что касается участия в религиозной деятельности, соблюдения религиозных традиций, праздников, обычаев, отправления религиозных обрядов, то во всем этом, как правило, преобладает религиозная ориентация. В отношении же к труду и другим видам социальной деятельности религиозные мотивы преобладают лишь у глубоковерующих. У верующих второго типа религиозное сознание может оказывать лишь частичное влияние на них. У колеблющихся религиозные мотивы социальной активности практически полностью отсутствуют.

В повседневной жизнедеятельности в условиях советского строя большинство верующих чаще всего руководствовались нерелигиозными мотивами. Ценности и нормы советского образа жизни усваивались верующими довольно активно, сокращался разрыв в характеристике мотивов трудовой деятельности и социальной активности между неверующими и верующими. Большинство верующих мотивировали свою полезную для социалистического общества трудовую деятельность не верой в Бога, а желанием принести пользу коллективу, достичь высоких производственных показателей, не отставать от товарищей по труду.

Необходимо отметить, что для многих верующих мотивом общественно-полезной деятельности было не материальное вознаграждение, а содержание труда, чувство коллективизма. В беседах с такими верующими часто можно было услышать рассуждения о том, что мотивами их трудовой деятельности являются моральные стимулы: «чтобы хвалили на собрании», «объявили благодарность» и т.п.

Характеристика верующего рассматриваемого периода будет неполной, если не выяснить его отношение к атеизму и атеистическому воспитанию. Социологические исследования позволили выделить несколько групп верующих по их отношению к атеистической работе². Первую группу составляли верующие, доброжелательно настроенные к атеистической работе. Это преимущественно колеблющиеся или обычные верующие. Они охотно посещали различные культурно-массовые мероприятия, слушали атеистические лекции и беседы, пользовались средствами массовой информации. Их интерес к атеистической тематике был чаще всего вызван желанием разобраться в религиозных предписаниях и своих религиозных убеждениях. Знакомство с научными аргументами атеистов помогало верующим критически относиться к религиозному окружению, иногда – пересматривать свои религиозные взгляды.

Вторая группа – безразличные к атеистической пропаганде. К ним относились, главным образом, обычные верующие и глубоковерующие. Их безразличное отношение к атеизму было основано на убежденности в правоте своих взглядов, желании придерживаться того, что для них было привычным, устоявшимся. Среди них было много людей пожилого возраста, которые стремились прожить остаток жизни без психологической перестройки.

² Дулуман Е.К., Лобовик Б.А., Танчер В.К. Современный верующий. М., 1970. С. 163–172.

Третью группу верующих в отношении к атеизму составляли служители культа и религиозные активисты. Они изучали атеистическую литературу, посещали атеистические мероприятия с целью опровергнуть услышанное или прочитанное. Во время лекции, например, они задавали «каверзные» вопросы, чтобы поставить лектора в трудное положение.

Значительная группа верующих – четвертая – не только негативно относилась к атеистической пропаганде, но и всячески уклонялась от контактов с атеистами. Это убежденные верующие, люди с недостаточным образовательным уровнем, пожилого возраста. Они считали, что слушать лекции, беседы, читать «безбожную» литературу – «греховное дело».

Конечно, подобное отношение верующих к атеизму и атеистической пропаганде не следует абсолютизировать. Под влиянием советского образа жизни, идейно-воспитательной работы верующие пересматривали свое отношение к научным знаниям в позитивную сторону, поэтому в идейной борьбе за освобождение человека от религиозных предрассудков необходимо было всегда учитывать и субъективные барьеры, которыми верующий мог отгородить себя от атеистического влияния.

При кажущейся духовной сплоченности, наблюдаемой, например, в религиозной общине сектантского типа во время богослужения, нетрудно вместе с тем убедиться, что за пределами этого временного единения община распадается на малые группы уже не по религиозным, а по реальным земным интересам.

Отклонения от религиозных норм и требований, как показывали наблюдения, наиболее характерны для лиц в возрасте до 35 лет с более высоким, чем у остальных верующих, уровнем образования, занятых в общественном производстве. Им присущи более высокий уровень светской ориентации, развитость духовных потребностей и стремление к их удовлетворению, положительное отношение к научным, техническим и культурным достижениям. У таких верующих наблюдался определенный интерес к повышению образования, позитивное отношение к средствам массовой информации, художественной литературе, которые, по их мнению, не противоречат Священному Писанию. В то же время они нередко осуждали тех единоверцев, которые проявляли негативизм к духовно-культурным ценностям. Верующие этой категории регулярно смотрели телепередачи, посещали театр и кино, их интересовали достижения науки, искусство, литература.

Например, в Черновицкой области, как показали конкретные социологические исследования, из 5200 протестантских семей, проживавших в сельской местности, газеты и журналы выписывали 4999 (96,1%) семей, причем три и больше изданий – 1366 (26,3%) семей (по этому показателю верующие мало отличались от неверующих односельчан). 4039 (77,6%) из них имели радиоточки, 856 (16,5%) – телевизоры, тогда как 10 лет тому назад (в начале 70-х гг.) их было в два-три раза меньше. Характерно, что чаще других телевизоры покупали адвентисты седьмого дня (24,6%) и назаретяне (20,1%), меньше всего их приобретали свидетели Иеговы (10,6%)³.

³ Материалы конкретно-социологических исследований Черновицкого опорного пункта Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС (далее: МКСИ... АОН). Т. 1. Л. 21.

О более высоком уровне устройства домашнего быта верующих-горожан свидетельствовал тот факт, что из 238 семей протестантов г. Черновцы, охваченных исследованиями, телевизорами пользовалась 81 семья (34,0%). Интересно, что и в условиях города сохранялось примерно такое же процентное соотношение наличия телевизоров у представителей разных конфессий: первое место по их использованию занимали, как и в сельской местности, адвентисты седьмого дня (53%)⁴.

Молодые верующие упомянутой категории отличались благожелательным отношением к неверующим, хотя чаще всего не имели среди них близких друзей. Советская действительность вырывала их из узкого мира сектантского фанатизма, иллюзорных надежд, воспитывала чувство моральной ответственности за состояние дел на предприятии, в трудовом и ученическом коллективе. Они пытались согласовать свою позицию с теми установками общества, которые побуждали людей к социально значимым действиям.

Эти верующие, как правило, были дисциплинированными, выполняли и перевыполняли производственные задания, имели благодарности. На рабочих и профсоюзных собраниях они вносили деловые предложения, а иногда вместе с другими тружениками осуждали негативистские настроения, экстремистские и антиобщественные поступки своих единоверцев⁵. Некоторые из них принимали активное участие в общественной работе в качестве дружинников, членов родительских комитетов, редколлегии газет и т.д. Вели они себя преимущественно спокойно, не рекламировали свою религиозность, поэтому в коллективе могли и не знать, что они верующие.

Для большинства таких верующих было характерно стремление осмыслить основные догматы религиозной веры, используя при этом модернистские установки апологетов религии и знания, полученные в общеобразовательной школе или другом учебном заведении. Беседы с подобными верующими показывали, что они, как правило, не воспринимали традиционные религиозные концепции. Им больше импонировали модернистские идеи. Ни один из 72 молодых верующих-баптистов, охваченных социологическим исследованием, не имел четкого представления о Боге. Одни представляли его в виде непознаваемого, вездесущего и всепроникающего духа или какой-то бесформенной сверхъестественной силы, другие называли человекоподобным духом, общим руководителем мира, третьи отождествляли его с природой.

Для молодых, критически мыслящих верующих были характерны попытки самостоятельно решить мировоззренческие вопросы на основе приобретенных знаний и осмысления личного житейского опыта. Так, некоторые баптисты и адвентисты седьмого дня догмат о рае на небе отождествляли с коммунизмом на Земле, поскольку, по их мнению, рай основан на братстве, равенстве и счастье всех людей⁶.

Отдельные протестанты вносили свои «поправки» в религиозные концепции. Например, иеговист Евгений Д. из с. Черленовка Новоселицкого района Черновицкой обл. считал, что битва Армагеддон уже началась, причем сразу же после Ве-

⁴ Там же.

⁵ Радянська Буковина. 1982. 27 березня.

⁶ МКСИ... АОН.Т. 8. Л. 223.

ликой Октябрьской социалистической революции. Он признавал и поддерживал советскую власть. По его мнению, законы социалистического государства, идеалы и цели советского общества – это отдельные этапы Армагеддона, так как в нашей стране нет эксплуатации человека человеком, а правила социалистического общежития направлены на искоренение зла и насилия. Завершение битвы Армагеддон он относил к тому времени, когда во всем мире исчезнут зло, пороки людей и воцарятся доброта и справедливость⁷.

Верующий рассматриваемого типа пытался совместить светские интересы с религиозной верой. Его оценочные суждения о достоинствах науки и образования свидетельствовали об ограниченности мировоззренческого потенциала и были направлены на приспособление веры к знаниям. Он утверждал, что противоречий между наукой и религией не существует, что образование – дело богоугодное, а достижения науки и техники не только не опровергают существование Бога, но, напротив, подтверждают его. Так, баптист Иван Ч. прямо заявлял, что Бог создал человека и наградил его разумом, который позволяет последнему проникнуть в сокровенные тайны бытия Божия⁸.

Рассмотренные светские элементы в структуре сознания и поведения верующих расширяют потенциальные возможности для перехода человека от веры к неверию. Задача атеистического воспитания такой категории верующих заключалась в том, чтобы, используя эти возможности, помочь человеку окончательно разорвать нити, которые связывают его с религией.

Однако масштабы данного явления не преувеличивались, поскольку появление подобного типа верующих вряд ли значительно ускорит процесс переоценки ими своих жизненных установок и целей и обеспечит их разрыв с религией.

В рассмотренной группе молодых верующих выделялись и такие, для которых было характерно стремление к активной миссионерской работе, новым формам религиозной жизни (организации драмкружков, туристических походов, молодежных собраний). Эти верующие во многом определяли новые черты во внутриобщинной духовной атмосфере, идеологических установках руководства сектантских объединений. Так, Виктор И. (30 лет, образование среднее специальное), проповедник Черновицкой общины ЕХБ, энергичен, активен, начитан, неплохо знал богословские источники, был знаком с атеистической литературой. Хорошо поставленная речь, выразительная дикция, умение облекать свои проповеди в форму аргументированной защиты вероучения с многочисленными ссылками на ученых, достижения науки и техники, способствовали тому, что руководство общины поручило ему одно из наиболее сложных направлений деятельности актива объединения – отвечать за работу среди молодежи⁹.

Этому типу верующих свойственна повышенная сопротивляемость атеистическому воздействию. На любые попытки атеистов показать ложность того или иного

⁷ Там же. Л. 191–193.

⁸ Там же. Л. 45.

⁹ Там же. Л. 60–61.

религиозного тезиса у них были готовы контраргументы. В частности, активист Каменской общины ЕХБ Никодим М. (около 40 лет, образование среднее, художник) составил «опровержение» всех основных положений работы советского религиоведа, библеиста И.А. Крывелева «Книга о Библии», снабдив их своими размышлениями о «кознях атеистов»¹⁰. Такой верующий в газетах и журналах пытался отыскать материалы, которые бы «подтверждали истинность» религиозной веры. На полях страниц атеистической литературы он писал свои комментарии. С нескрываемым злорадством обращался к спорным, еще не решенным наукой вопросам для доказательства того, что только религия может объяснить их. Особенно его интересовали материалы под рубриками «Загадки», «Суждения», «Проблемы», «Гипотезы». В досье проповедника – вырезки из газет и журналов о загадочных явлениях природы. Собранный материал он использовал в проповедях для «подтверждения» тех или иных религиозных концепций, мифов и догматов.

Верующие данной категории отстаивали в общинах принципы строгого соблюдения вероучения, жаждали подвижничества, иногда открыто проявляли чувство презрения к неверующим. Они остро осуждали старших «братьев» и «сестер» по вере за нарушение ими основ вероучения даже в мелочах, проявляли нетерпимость ко всякого рода уступкам, отклонениям и т.д. Один из атеистов Черновицкой области наблюдал острую стычку молодых сектантов со старшими единоверцами в общине ЕХБ, действовавшей в Кельменецком районе, где решался вопрос о том, можно ли допускать к водному крещению людей, отошедших ранее от веры, и лиц, состоящих во втором браке. Если представители старшего поколения проявляли готовность идти на уступки, то молодые сектанты были против такого крещения¹¹.

Для подобных верующих было характерно постоянное подчеркивание внешнего благочестия, особенно перед старшими «братьями» и «сестрами». Они были склонны также к провокационным действиям под влиянием экстремистских элементов и зарубежной клерикально-буржуазной пропаганды. Именно с такими верующими приходилось иметь дело атеистам, работавшим среди баптистов-раскольников, «крайних» пятидесятников, свидетелей Иеговы, адвентистов-реформистов и др.

Приспособление религии к советской действительности в какой-то степени способствовало тому, что религиозность части верующих стала более устойчивой, менее податливой разрушительному воздействию атеистического окружения. В некоторых конфессиях уменьшился отход верующих от религии. Отмирание религии шло в основном не путем прямого разрыва верующих с ней, а через эволюцию религиозности в сторону светскости, постепенного перехода к неверию и атеизму. Однако всё это еще не означало стабилизации религии, какого-то возрождения религиозности, о чем непрестанно твердили на Западе.

Религия в советском обществе находилась в кризисном состоянии. Дальнейшим углублением ее кризиса как раз и обуславливалось усиление приспособительных тенденций в идеологии и деятельности религиозных организаций. Однако приспо-

¹⁰ Там же. Л. 1–31.

¹¹ Там же. Л. 37.

собление это не давало ни оживления религиозности, ни тем более притока новых верующих. Свидетельством этого было, в частности, отсутствие существенных изменений в социально-демографических характеристиках верующей части населения. В религиозных общинах и группах практически всех конфессий, как и прежде, преобладали люди пожилого возраста, пенсионеры, домохозяйки, не занятые в производстве. Большинство среди верующих составляли женщины.

Исследования, проведенные в Черновицкой области, показали, что люди старше 50 лет среди верующих-протестантов составляют 55%¹². Еще больше их доля в протестантских религиозных общинах и группах в Днепропетровской, Донецкой, Житомирской, Ивано-Франковской, Полтавской и Харьковской областях¹³. В Черновицкой области в протестантских общинах 60,1% верующих составляли женщины, 39,9% – мужчины¹⁴.

Как и прежде, среди верующих преобладали люди с низким уровнем образования. Так, в протестантских религиозных общинах Черновицкой области лица малограмотные, имеющие начальное образование, составляли 67,5%, с неоконченным средним образованием – 25,1, средним образованием – 7,3, высшим – 0,14%. Малограмотных верующих, имевших начальное образование, в сельской местности в два раза больше, чем в городах¹⁵.

Вместе с тем в начале 80-х гг. в некоторых общинах, особенно городских (в частности, евангельских христиан-баптистов, адвентистов седьмого дня, свидетелей Иеговы) несколько увеличилось число молодых верующих при сокращении доли верующих среднего возраста¹⁶. Так, с 1979 по 1984 г. в религиозных общинах Черновицкой области верующих евангельских христиан-баптистов в возрасте до 30 лет стало больше на 0,4%, адвентистов седьмого дня – на 1,5, свидетелей Иеговы – на 2,4%¹⁷.

Некоторое омоложение отдельных протестантских общин произошло прежде всего за счет религиозного воспитания. Как показали исследования, подавляющее большинство молодых верующих – выходцы из религиозных семей. Нужно учитывать, что многие протестантские семьи многодетны, в них по 4–5 и больше детей, и хотя далеко не все дети из религиозных семей становились верующими, часть из них все же пополняла религиозные общины.

Кроме того, омоложение некоторых городских общин происходило за счет пополнения молодыми верующими – выходцами из сельских общин, поэтому в религиозных общинах и группах на селе было значительно меньше молодежи, чем в религиозных объединениях в городах. Как показали исследования, в Киевской области, например, доля лиц до 30 лет в целом среди верующих-протестантов составляла 1,5%, в том числе в городах – 2,7, а в селах – 0,3%.

¹² Там же. Т. 1. Л. 30–31.

¹³ Филимонов Э.Г. Христианское сектантство и проблемы атеистической работы. К., 1981. С. 68–69.

¹⁴ МКСИ... АОН.Т. 1. Л. 33, 35–36.

¹⁵ Филимонов Э.Г. Христианское сектантство и проблемы атеистической работы. С. 69.

¹⁶ Там же.

¹⁷ МКСИ... АОН.Т. 1. Л. 33, 35–36.

Частичное пополнение ряда религиозных общин и групп за счет молодых верующих повлекло за собой и некоторое увеличение доли лиц с более высоким уровнем образования, при этом рост происходил примерно в той же пропорции, что и омоложение.

Кстати, на этом усиленно пытались спекулировать служители культа, проповедники, религиозные активисты, представляя дело таким образом, что к вере якобы всё больше обращается людей образованных, имеющих среднее, а то и высшее образование.

Однако некоторое повышение образовательного уровня части верующих не ставило под сомнение давно подтвержденный жизнью вывод о том, что в советском обществе повышение образовательного уровня трудящихся ведет, как правило, к утверждению в их сознании атеистических убеждений, формированию у них непримиримого отношения к религии. Это подтверждалось социологическими исследованиями. Так, по данным исследований, проведенных Межреспубликанским филиалом Института научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС в г. Киеве, в трудовых коллективах Ворошиловградской области среди лиц с начальным образованием считали религию полезной 21,1%, со средним образованием – 3,05%¹⁸. В группе людей со средним образованием было более чем в два раза больше лиц, непримиримо относившихся к религии, чем в группе с начальным образованием.

Что касается некоторого повышения образовательного уровня у части верующих религиозных общин, в основном тех, которые были расположены в городах, то, как отмечали исследователи, оно было прежде всего обусловлено общим ростом образованности советских людей и стало отражением этого процесса. Естественная убыль верующих пожилого возраста с низким уровнем образования и пополнение их молодежью из семей верующих приводили к некоторому увеличению числа лиц с более высоким уровнем образования даже тогда, когда не было полного возмещения естественной убыли¹⁹.

Следует при этом отметить, что неверующие не только с высшим, но и со средним образованием в исключительно редких случаях попадали под религиозное влияние. Главным источником пополнения религиозных организаций верующими с более высоким уровнем образования были религиозные семьи, в которых религиозность прививалась детям с самого раннего возраста, т.е. одновременно с развитием сознания они усваивали религиозные взгляды и представления, им прививалось религиозное миропонимание.

Между тем, как отмечал советский ученый Д.М. Угринович, субъективно-психологическая вера в сверхъестественное может длительное время «сосуществовать» в сознании личности с научными знаниями об окружающем мире. Возможность этого, в частности, заключается в том, что сам предмет религиозной веры, с точки зрения Церкви и верующих, не подлежит эмпирической проверке с по-

¹⁸ Материалы конкретно-социологических исследований Межреспубликанского филиала Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС в г. Киеве. Т. 105. Л. 49.

¹⁹ Филимонов Э.Г. Христианское сектантство и проблемы атеистической работы. С. 63.

мощью науки и практики как область, недоступная человеческому познанию, т.е. психологические особенности религиозного сознания затрудняют усвоение атеистических выводов из современной науки, делают этот процесс сложным, длительным и противоречивым²⁰.

Молодой верующий со сложившимися в той или иной степени религиозными убеждениями самостоятельно не склонен пропускать свои религиозные представления через призму имеющихся у него научных сведений, чаще, наоборот, как показывали наблюдения, данные науки он пропускает через призму вероучения для утверждения себя в вере.

Как подчеркивали исследователи современной религиозности, в отдельных случаях ориентированность молодых верующих на иллюзорное восприятие мира может приводить к тому, что рост объема знаний будет сопровождаться даже закреплением религиозной веры, «осознанием» ее, если человек не будет испытывать постоянного атеистического влияния²¹.

Знания лишь тогда способствуют формированию атеистического мировоззрения, когда они перерастают в убеждения, а таковыми становятся лишь те, которые приобретают для человека личностный смысл, в истинности и достоверности которых он убедился на своем жизненном опыте, на практике, в культурно-познавательной деятельности. В этой связи подчеркивалась важность усиления индивидуальной воспитательной работы с молодыми верующими, развития у них активного творческого отношения к труду, расширения их общения вне религиозной среды, приобщения к учебе, духовно-культурным ценностям советского общества. Именно под воздействием этих факторов в школе и трудовых коллективах юноши и девушки из религиозных семей чаще всего полностью освобождались из-под религиозного влияния и переходили на позиции атеизма.

Заметно сказывались на перераспределении численности верующих в религиозных общинах миграционные процессы. Они привели к необходимости пересмотреть установившееся мнение, что основная масса верующих сосредоточена в сельской местности, а в городах обитает незначительное их число. Оно было справедливым для того периода, когда сельские жители составляли большинство в общем балансе населения страны, однако в рассматриваемое время большая часть населения проживала в городах. По состоянию на 1 января 1984 г. в Украинской ССР численность городского населения составляла 65%, сельского – 35%²². При этом, как известно, прирост городского населения в значительной мере обеспечивался за счет миграции сельских жителей в города. Вполне понятно, что миграционные процессы захватывали и верующую часть населения²³.

В условиях советского города на преодоление религиозных пережитков, формирование научно-материалистического мировоззрения, атеистической убежденно-

²⁰ Угринович Д.М. Введение в религиоведение. С. 228.

²¹ Акинчич И.И. Поросль отрезанной ветви. М., 1985. С. 200–201.

²² Народное хозяйство Украинской ССР в 1983 году: стат. ежегодник. К., 1984. С. 4.

²³ См.: Сапрыкин В.А. Урбанизация и атеистическое воспитание. К., 1985; Филимонов Э.Г. Христианское сектантство и проблемы атеистической работы.

сти интенсивное воздействие оказывали социально-экономические, идеологические и социально-психологические факторы: специфика промышленного труда, высокий уровень культуры, коллективистский характер отношений, ускоренные темпы научно-технического прогресса, интернационализация общественной жизни, насыщенность крупными научными, учебными, культурно-просветительными учреждениями, широкие возможности для эффективной идейно-политической, в том числе атеистической, работы и т.д.²⁴

Эти факторы оказывали всё более сильное воздействие на ускорение секулярных процессов в городе, поэтому уровень религиозности городского населения, доля верующих в его численности были намного ниже, чем среди жителей села. По той же причине многие верующие, особенно молодые, переселившиеся из сельской местности в города, не только утрачивали связи с религиозными объединениями, но и вообще освобождались из-под религиозного влияния, порывали с религией.

Вместе с тем определенная часть верующих-мигрантов пополняла городские религиозные общины. На этот процесс чаще всего влияли родственные, соседские, земляческие и конфессиональные связи по прежнему месту жительства, сохранявшиеся и при переезде в город. Верующие родители, особенно протестанты, при переезде их детей в город стремились, чтобы они попали под опеку городских верующих родственников, знакомых, религиозной общины. Последние, в свою очередь, всё делали для того, чтобы верующие не уходили из-под их влияния и контроля (с этой целью оказывалась помощь в устройстве на квартиру, поиске подходящей работы и т.п.).

Происходило также переселение верующих целыми семьями, особенно из густонаселенных сельских районов в промышленные, в частности новые, строящиеся, быстро растущие города. Всё это оказывало значительное влияние на изменение соотношения численности верующих, проживавших в сельской местности и в городах. Как показали исследования, в 80-е гг. в Украинской ССР больше половины верующих евангельских христиан-баптистов, пятидесятников, адвентистов седьмого дня проживали в городах. В 1982 г. в городах РСФСР находилось свыше 61% общин ЕХБ и около 83% верующих²⁵.

Как показывали наблюдения, в городах росло количество крупных религиозных общин, насчитывавших 200 и более верующих²⁶. В сельской местности преобладали малочисленные религиозные общины и группы, активность которых была намного слабее, чем городских. Во многих сельских общинах прекратилось воспроизводство религиозности, численность верующих сокращалась из-за отсутствия молодежи и преобладания людей пожилого возраста.

Исследователи религиозности сходились на том, что в тот период центр религиозной жизни перемещался в города, где находились численно более крупные и более активные общины, имелись более подготовленные служители культа, проповедники.

²⁴ Филимонов Э.Г. Христианское сектантство и проблемы атеистической работы. С. 122–125.

²⁵ Сапрыкин В.А. Урбанизация и атеистическое воспитание. С. 66.

²⁶ Там же.

Религиозность верующих городских общин по существу определяла характер и тенденции эволюции современной религиозности в целом.

В городских религиозных объединениях значительно интенсивнее, чем в сельских, шел процесс приспособления к советской действительности, происходили модернизация вероучения и культа, обновление содержания и форм проповеднической деятельности. Городские религиозные общины быстрее и эффективнее приспособились к удовлетворению не только религиозных, но и нерелигиозных потребностей верующих в новых условиях. Наконец, именно среди верующих городских общин и групп социологические исследования и наблюдения позволяли четче и определеннее фиксировать наиболее существенные изменения обыденного религиозного сознания и поведения, происходившие под влиянием советского образа жизни.

Эффективность атеистического воспитания в значительной степени зависела от того, насколько учитывались особенности религиозности современных верующих, новые тенденции в идеологии и деятельности религиозных организаций. Формирование сознательного критического отношения к любым формам религиозности должно было сочетаться с показом неприемлемости тех религиозных верований, которые нашли распространение в той или иной области, городе, районе, с разоблачением зарубежной клерикальной пропаганды.

Как уже говорилось, в условиях нашей страны религиозность, сохраняя традиционный, архаичный характер, вместе с тем изменялась, приобретала модернистский вид. На поверхностный взгляд могло даже показаться, что религия изменила свою суть и перестала быть реакционной.

В чем был вред религии в рассматриваемых условиях? Этот вопрос возникал чаще всего в отношении не религии как формы общественного сознания, а клерикально-антикоммунистической пропаганды из-за рубежа. Ответы достаточно ясны. Как форма общественного сознания религия неприемлема, поскольку представляет собой искаженное отражение действительности и в силу этого не может служить ориентиром в ее познании и преобразовании. Традиционные религиозные верования наполнены отрицанием науки, культуры, социального прогресса. Клерикальная пропаганда из-за рубежа была лишь орудием антисоветизма, прикрытым религиозной маской.

Однако как надо было оценивать ту религию, точнее, религиозность, религиозную пропаганду, которая прямо не выступала против социального прогресса, науки и культуры и даже проповедовала совместимость религии и коммунизма, религии и социалистического образа жизни, призывала верующих быть добросовестными тружениками и примерными гражданами? Такая религиозность преобладала в рассматриваемое время среди верующих нашей страны, несмотря на встречавшиеся иногда проявления религиозного фанатизма и экстремизма.

Если утверждать, что вред подобной религиозности в том, что она была несовместима с советским образом жизни, насаждала мракобесие, прямо противодействовала науке, культуре, прогрессу, то это не воспринималось бы не только верующими, но и многими неверующими. Да и по существу это было бы неточно. Религиозность, приспособленная к социалистической действительности, взявшая на вооружение концепцию «социального служения», т.е. служения не только Богу, но и обществу, человеку, играла негативную роль в основном косвенно, а не непосредственно.

Однако косвенный вред современной религиозности был не менее разрушительным для личности верующего. Этот вред заключался прежде всего в раздвоении сознания, образа жизни, установок, устремлений верующего человека, в существовании у него превратных представлений о мире, иллюзорных восприятий и оценок действительности.

В духовном облике верующего всегда переплетаются, наслаиваются, соседствуют религиозное и нерелигиозное, мистическое и рационалистическое, правильное и ошибочное, приемлемое и неприемлемое. Эта противоречивость, двойственность делает мировоззрение верующего, его поведение неустойчивым, непоследовательным. Из этого проистекают все другие негативные моменты, которые проявляются в индивидуальной жизни верующего и его отношениях с другими людьми.

Сознание, нравственные устои, эмоциональный мир верующего оказываются уязвимыми для различного рода антинаучных взглядов, иллюзорного истолкования действительности, фантастических видений будущего. Противоречивость мировоззрения, духовно-нравственных позиций была одной из основных причин того, что отдельные верующие могли некритически относиться к зарубежной клерикальной пропаганде, поддаваться под влияние антиобщественных настроений.

Религиозность в любой форме (в том числе модернистской) сдерживала социальное и духовное развитие человека, поскольку в осознание окружающего мира и понимание смысла жизни она закладывала иллюзорные, сверхъестественные начала. Убеждение верующего в том, что религия вредит ему лично, было главной задачей воспитательной работы в тех условиях и главной ее трудностью. Показывать, что религия как антинаучное мировоззрение мешает социальному, научному, культурному прогрессу, легче, проще. Верующий, если и воспринимает подобную аргументацию, то считает, что она не касается его личных взглядов и убеждений, что в данном случае речь идет о какой-то другой религиозности, а не о той, которой придерживается он.

В связи с этим требовалось уточнение методики воспитательной работы среди верующих. Обобщенно говоря, успех перевоспитания в решающей степени зависел от того, насколько осовремененной и приукрашенной религиозности будет противопоставлен научно обоснованный духовно-нравственный комплекс, притом в доступной форме, приемлемой и привлекательной для верующих. Успех перевоспитания зависел и от того, насколько атеисты были способны вытеснять религиозную духовность из сознания и поведения верующих духовностью социалистической, которая представляла собой единство научных знаний, коммунистических убеждений и соответствующих им осознанных практических действий.

Из этого делались следующие заключения. Первое – такой духовностью не мог быть прямолинейный, односторонний атеизм, у которого на вооружении лишь критика идеи Бога, разоблачение суеверий, отрицание всего связанного с религией. Полноценную духовность атеизм представляет только тогда, когда он выступает в виде сплава научных знаний, высокогуманной морали, новых форм быта, образцовых форм жизнедеятельности. Обеспечить это единство в теории и практике было важнейшим требованием к атеистической работе в рассматриваемых условиях, поскольку было понятно, что без этого вызвать у верующих позитивный интерес к атеизму просто не удастся.

Второе – духовность, которая в те годы противопоставлялась религии, не могла сводиться к одному атеизму, она должна была включать весь спектр социальных, духовно-культурных ценностей социализма. Формироваться такая духовность могла только с помощью всех видов идеологической пропаганды, а не посредством одной атеистической деятельности. Всё это обуславливало необходимость широкого подхода к воспитательной деятельности среди верующих, основным звеном которой была идейно-политическая работа.

Сознание и поведение современного верующего характеризуются как религиозными, так и нерелигиозными элементами, которые в реальной жизнедеятельности переплетаются, находятся в противоречии и противопоставлении. В одних случаях (это особенно касается соблюдения традиций, обычаев, праздников, обрядов) четко прослеживается религиозная ориентация верующего, в других (отношение к труду, общественной деятельности, культуре, а также в семейно-бытовых отношениях и собственно религиозной деятельности) – нерелигиозная, диктуемая жизненной необходимостью направленность, как уже отмечалось ранее.

Безусловно, система ценностных ориентаций современного верующего зависит от степени его религиозности – содержания и интенсивности религиозной веры, характера включенности в религиозные отношения, степени активности в распространении религиозных взглядов и т.п. С учетом указанных факторов определяются характер и направленность мотивов жизнедеятельности верующих. Так, сознание и поведение убежденных верующих характеризуются преимущественно религиозной ориентацией, что оказывает определяющее влияние и на мотивацию их социальной деятельности. Вера в Бога оказывает существенное влияние на мотивы, интересы, ценностные ориентации. Ведущим мотивом является достижение иллюзорных целей, главной из которых считается необходимость получить будущее спасение в потустороннем мире. В данном случае земные ценности, основанные на реальных потребностях и интересах человека, нередко отодвигаются на второй план, мотивы его поступков связаны не с решением повседневных жизненных проблем, изменением и улучшением условий жизнедеятельности, а с ориентацией на сверхъестественное. Вполне понятно, что выбор ценностей, навязываемых религией, формирует соответствующие установки на мотивы деятельности.

Возьмем, например, мотивацию труда. В большинстве своем убежденные верующие в объяснении труда главной считают необходимость удовлетворения утилитарных потребностей. Человеческий труд, по их мнению, не имеет самостоятельной ценности, а служит средством удовлетворения временных, преходящих потребностей.

Так, например, баптисты утверждают, что «смысл земной жизни – это предисловие, а там – вечная жизнь, там содержание всей жизни»²⁷. Неслучайно убежденные верующие на первое место ставят выполнение религиозных наставлений.

Социологические исследования показали, что понимание общественного смысла труда снижается с возрастанием в сознании верующих престижа религии. Так,

²⁷ Угринович Д.М. Введение в религиоведение. С. 243.

сопоставление мотивов трудовой деятельности неверующих рабочих и рабочих-баптистов показало: у первых мотив привлекательности труда из-за «полезности для общества» составил 46,1%, «зарплата» – 23,1, «характер работы» – 14, «дружеские отношения в коллективе» – 9, не ответили – 7,5%; у вторых – соответственно 23,3%, 44,8, 10,1, 7,3 и 14,5%. Таким образом, у активных верующих почти в два раза менее, чем у неверующих, был выражен мотив «полезность для общества» и в два раза более выражен мотив «зарплата»²⁸.

Религиозные установки оказывали негативное воздействие и на общественную деятельность. Так, данные анализа общественной деятельности трудящихся в политической, производственной, бытовой сферах, а также в области культуры показали, что в общественно-политической деятельности среди опрошенных жителей города участвовали 60% неверующих и 10% верующих; среди сельских жителей – соответственно 66 и 8%²⁹. Эти данные были подтверждены и другими результатами. Так, выборочные исследования, проведенные в Ивано-Франковской области, показали, что среди опрошенных, которые выполняли постоянные общественные поручения, 90,7% составляли неверующие, а среди тех, которые выполняли временные общественные поручения, их немного меньше – 67,2%³⁰.

Характерными были ответы на вопросы о мотивах общественно-политической деятельности, полученные на Калушском производственном объединении «Хлорвинил» Ивано-Франковской области. Из числа опрошенных, которые ответили, что мотивом участия в этой деятельности была ее привлекательность, 63,8% составили атеисты и лишь 21,4% – верующие³¹. Эти данные согласуются с результатами исследований, проведенных в Черновицкой и Одесской областях. Верующие ответили, что не занимаются общественной работой потому, что она их не привлекает, или им некогда, или это грешно³².

Подчас непоследовательными установками характеризовалось отношение верующих к культурным ценностям. Исследования, проведенные Межреспубликанским филиалом ИНА АОН при ЦК КПСС в Старогородском районе г. Винницы и Шаргородском районе Винницкой области, показали, что верующие, особенно протестанты, получали значительную нерелигиозную информацию: выписывали газеты, журналы, смотрели телевизионные передачи и т.п., но усваивали эту информацию «избирательно», в соответствии со сложившимися религиозными установками, стереотипами мышления, образовательным уровнем, профессиональной подготовкой, склонностями, потребностями и интересами. Так, некоторые верующие пытались совместить религиозную и коммунистическую мораль, отождествлять рай на небе с коммунизмом на Земле³³.

²⁸ См.: *Писменик М.Г.* Индивидуальная религиозность и ее преодоление. М., 1984. С. 71.

²⁹ См.: *Угринович Д.М.* Введение в религиоведение. С. 244.

³⁰ См.: Утвердження науково-матеріалістичного світогляду. К., 1977. С. 71.

³¹ См.: Взаємозв'язок атеїстичного та морального виховання. К., 1983. С. 88.

³² См.: *Писменик М.Г.* Индивидуальная религиозность и ее преодоление. С. 73.

³³ См.: *Лешан В.Е.* Новые тенденции в эволюции религиозного сектантства. М., 1985. С. 47.

Таким образом, религиозные мотивы ограничивали участие верующих в общественно-полезной деятельности, тормозили развитие социальной активности, препятствовали осознанию общественной значимости труда, направляли усилия человека в сферу культовой деятельности. Так, по данным М.Г. Писманика, 22,9% верующих участвовали в распространении религии, а некоторые видели едва ли не призвание в миссионерском служении³⁴.

Необходимо, однако, отметить, что при сохранении религиозных факторов во многих случаях наблюдался уклон к расширению нерелигиозных мотивов деятельности. Это расширение было вызвано прежде всего секуляризационными процессами, способствовавшими переходу людей от религиозности к нерелигиозности. При этом нерелигиозные мотивы практической деятельности усиливались в зависимости от характера и места религиозной ориентации в общей структуре ценностных ориентаций личности. Естественно, у убежденных верующих практическая деятельность стимулировалась религиозными мотивами более интенсивно, чем у верующих, религиозная ориентация для которых была важной, но не определяющей, или же у колеблющихся между верой и неверием.

Трансформация элементов религиозного сознания в сторону неверия ведет к исчезновению веры в бессмертие души и загробную жизнь, что сказывается на психологии и поведении верующих, мотивации их деятельности. В целом это создает субъективные предпосылки для проявления социальной активности. В рассматриваемое время в своей повседневной жизнедеятельности верующие всё чаще руководствовались нерелигиозными мотивами. Как показывали социологические исследования, ценности и нормы советского образа жизни усваивались верующими довольно активно, с каждым годом уменьшался разрыв в характеристике мотивов трудовой деятельности и социальной активности между неверующими и верующими. Подавляющее большинство верующих мотивировали свою полезную для общества деятельность не верой в Бога, не стремлением заслужить поощрение в потустороннем мире, а желанием принести пользу коллективу, достичь высоких производственных показателей, не отстать от товарищей по труду. Исчезал тип верующего замкнутого, ограниченного, интересы которого не выходят за рамки религиозной общины. Против такой замкнутости иногда выступали даже религиозные идеологи, призывая верующих к активной общественно-полезной деятельности. Так, в журнале «Братский вестник» было написано: «Верующий является частью народа. Поэтому мы имеем определенные обязанности по отношению к государству и должны их исполнять при всех обстоятельствах. Для христианина является делом чести быть примерным гражданином»³⁵.

Расширение нерелигиозных мотивов в поведении верующих наглядно проявлялось в их отношении к труду. Исследования показывали, что многие верующие трудились не только ради заработка, но и в силу интереса к самой работе. Обе линии

³⁴ См.: Писманик М.Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление. С. 73.

³⁵ Братский вестник. 1985. № 4. С. 32.

заинтересованности в труде взаимодействовали. Кроме того, интерес к труду вызывался содержанием отношений в коллективах, общением с товарищами по работе.

Вместе с тем отношение к труду реализуется в действиях людей, их производственном поведении. В связи с этим оно влияет на общественное производство, систему социально-экономических отношений, трудовой образ жизни в целом, поэтому отношение к труду проявлялось в таких показателях, как выполнение производственных заданий, качество работы, дисциплинированность, инициативность, участие в техническом творчестве.

Для значительной части верующих, опрошенных Ивано-Франковским отделом научного атеизма Института философии АН УССР, мотивом трудовой деятельности было желание принести больше пользы обществу, и совсем незначительное число работников назвали таким мотивом заработок, но при условии удовлетворяющего их содержания работы³⁶. При этом среди опрошенных, для которых мотивом трудовой деятельности был труд на пользу общества, верующие составляли почти 30%³⁷.

Результаты исследований выявили высокий показатель выбора верующими такого мотива трудовой активности, как любовь к труду, хотя он и был ниже, чем у атеистов. Социологическими исследованиями на том же производственном объединении «Хлорвинил» было установлено, что определенная часть верующих этого предприятия принимала участие в движении за коммунистическое отношение к труду³⁸. В числе факторов такой переориентации верующих – материальные условия жизни, труда и общения. Верующие проявляли также гражданскую активность в оценке недобросовестного отношения к труду со стороны других, морально осуждали эти факты, хотя показатели этой активности у них также были ниже, чем у атеистов. На вопрос «Как вы относитесь к человеку, который не любит труд и стремится вести паразитический образ жизни?» 64,7% верующих ответили, что решительно осуждают эти проявления³⁹.

Потребность в самовыражении, удовлетворении своих духовных запросов была для многих верующих стимулом участия в общественной деятельности. Большинство из них разделяли политические и нравственные убеждения, свойственные неверующим гражданам. Безусловно, для верующего человека религиозные, мнимые потребности могут оттеснять, деформировать социальные потребности. Так, 55,9% опрошенных верующих заявили, что хотели следовать религиозным наизиданиям, но им это не удавалось; 17,6% верующих указали, что не стремились к этому. Опрос 296 верующих показал, что в общественной жизни трудовых коллективов участвовали в общей сложности 39,8% всех верующих, в том числе 14,5% – активно, 9,8 – в качестве членов добровольных народных дружин, 9,5% – в числе профсоюзного актива. Такое участие носило осознанный мотивационный характер. Больше всего (14,2%) опрошенных хотели «бороться с различными недостатками на своем предприятии»;

³⁶ Материалы конкретно-социологических исследований Межреспубликанского филиала Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС в г. Киеве. Т. 49. С. 3; т. 50. С. 27.

³⁷ Там же. Т. 45. С. 4–5, 26–27.

³⁸ См.: Взаємозв'язок атеїстичного та морального виховання. К., 1983. С. 56.

³⁹ Писменик М.Г. Индивидуальная религиозность и ее преодоление. С. 76.

на втором месте (11,1%) был мотив участия в общественной жизни – «общественная работа способствует моему общему развитию»; на третьем (8,1%) – «потому, что мне дали поручение и обязали его аккуратно исполнять»; на четвертом (7,8%) – «стремление участвовать в улучшении условий труда» и «чувство морального удовлетворения, получаемого от ее выполнения»; на пятом (7,1%) – «возможность активно бороться за воспитание человека»⁴⁰.

Таким образом, нерелигиозные мотивы деятельности в реальной практике имели широкое распространение, сама же религия переставала быть формой самоутверждения верующих. На первый план среди мотивов их участия в общественной работе выходили желание участвовать в управлении производством, возможность развития чувства коллективизма, расширение духовных запросов, получение морального удовлетворения.

Мотивом нерелигиозной деятельности мог выступать также интерес, связанный с воспитанием детей. Этот интерес стимулировал участие в трудовой, профессиональной, общественно-политической жизни, побуждал повышать общекультурные знания, проявлять культурно-познавательную активность в виде посещения театров, библиотек, музеев, а также разделять родительские функции по воспитанию детей с детскими дошкольными учреждениями. Так, по данным исследований Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС, около 30% верующих и половина колеблющихся считали религиозное воспитание детей в семье ненужным или бесполезным, и еще соответственно 15 и 20% представителей этих групп населения не видели в этом ни вреда, ни пользы⁴¹.

Даже убежденные верующие склонялись к мнению о свободном выборе их детьми своего отношения к религии, хотя, как отмечали исследователи, это была субъективная сторона дела, поскольку объективно в семьях верующих создавалась такая обстановка (наличие предметов религиозного культа, религиозной литературы и т.д.), которая часто толкала ребенка к выбору религиозного пути. Так, по данным В.К. Арсёнкина, лишь 30,4% баптистов заявили о воспитании своих детей в религиозном духе⁴².

Как свидетельствовал опыт, большинство верующих родителей переставали оказывать активное религиозное воздействие на детей либо значительно ослабляли его. Так, из 228 детей из семей верующих-протестантов, окончивших за последние 15 лет школу в Сокирянском районе Черновицкой области, 162 полностью освободились от религиозных пережитков.

Осознание верующими того, что ребенок должен самостоятельно избрать свою жизненную перспективу – религиозную или нерелигиозную, способствовало локализации религии в сфере быта верующих людей, в их частной жизни и на уровне

⁴⁰ Сапрыкин В.А. Актуальные проблемы научно-атеистического воспитания в условиях города. М., 1986. С. 30.

⁴¹ См.: Религия и церковь в современную эпоху. М., 1979. С. 115.

⁴² См.: Арсёнкин В.К. Кризис религиозности и молодежь. М., 1984. С. 93.

индивидуального и группового сознания, а следовательно – формированию безрелигиозного образа жизни.

Происходило неуклонное расширение нерелигиозных мотивов в религиозной деятельности. Весьма характерным является то, что часть верующих уклонялась от соблюдения традиционных форм религиозного культа, во многих случаях наблюдались нерелигиозные мотивы совершения культовых действий. Это выявилось в беседах с православными верующими, а также баптистами и католиками, проведенных в Шаргородском районе Винницкой области. Некоторые из них существенными причинами посещения церкви или молитвенного дома считали нерелигиозные мотивы: «посещаю церковь ради общения», «в церкви люблюсь росписями, иконами как произведениями искусства», «в молитвенном доме привлекает атмосфера доброжелательности, беззаботности», «люблю слушать музыку, пение» и т.д.

Подобные мотивы были выявлены в беседах с верующими Житомирской общины евангельских христиан-баптистов. При этом некоторые верующие из числа молодежи ответили, что посещают молитвенный дом по настоянию верующих родственников, а также для встреч со знакомыми. Такие мотивы нерелигиозной деятельности имели повсеместное распространение. Например, по данным исследований, приведенным в книге «Баптизм и баптисты», характерным мотивом посещения молитвенного дома для 32% опрошенных баптистов было желание отдохнуть, спокойно и приятно провести время, для 61% – стремление встретиться со знакомыми, почувствовать себя членами коллектива, для 34% – желание послушать пение, музыку⁴³.

Безусловно, подобные мотивы нерелигиозной деятельности нельзя было принимать как достаточное основание для ослабления научно-атеистической работы среди населения этой категории. Известны случаи, когда неоднократные посещения церкви или молитвенного дома из интереса, например, к церковному искусству, музыке, пению порождали религиозные настроения у людей, не критически относившихся к религии. Этим были не прочь воспользоваться проповедники для вовлечения их в лоно Церкви.

Таким образом, в условиях социализма происходило постоянно усиливавшееся влияние секуляризации на духовный мир верующих. Для них мотивами нерелигиозной деятельности во всё большей степени становились не мысли о Боге, а реальные интересы (труд, отдых, расширение кругозора, социальные связи и т.д.), выражавшие гражданские, патриотические и политические потребности, чувство долга и моральную ответственность перед обществом.

© Косуха П.И., 2010

© Литвиненко Н.Т., 2010

⁴³ См.: Баптизм и баптисты: социологический очерк. Мн., 1969. С. 212–213.

ОБРАЗ ВЕРУЮЩЕГО: СТЕПЕНЬ, МОТИВЫ И УРОВНИ РЕЛИГИОЗНОСТИ*

Среди современных верующих встречаются люди разные, совсем непохожие друг на друга**. Есть среди них молодые и пожилые, мужчины и женщины, достаточно образованные и малограмотные. Для общей характеристики современного верующего нужны не единичные или отдельно подобранные факты, а совокупность фактов, научное обобщение материалов, полученных в результате исследований.

Социально-демографический портрет верующего

Прежде всего, составим демографическую характеристику современных верующих, точнее, рассмотрим их численность и состав по полу, возрасту, образованию, социальному положению. Официальная статистика по этому вопросу отсутствует, поскольку в целях обеспечения всем гражданам полной свободы совести из опросных листов переписи населения было устранено какое бы то ни было указание на вероисповедную принадлежность. Однако можно воспользоваться косвенными данными, в частности результатами социологических исследований, которые помогут составить представление о численности верующих в стране, характере, степени и мотивациях их религиозности.

9 февраля (28 января) 1897 г. была проведена первая и единственная всеобщая перепись населения Российской империи. В результате переписи было выявлено, что среди 125 680 682 человек взрослого населения страны насчитывалось 125 640 021 последователь различных религий, вероисповеданий и сект. Другими словами, 99,97% населения страны тогда находилось под влиянием религии. В целом же по стране к середине 30-х гг. верующие составляли примерно немногим меньше половины взрослого населения страны¹.

А сколько же верующих было в начале последней трети XX в.? Об этом можно с приближенной достоверностью судить на основании подобных исследований в от-

* Публикуется в новой редакции по: Дулуман Е.К., Лобовик Б.А., Танчер В.К. Современный верующий: социально-психологический портрет. М., 1970. С. 38–52, 68–102.

** Здесь и далее под современным, последним временем, настоящим временем и т.п. следует понимать то, что близко ко времени опубликования статьи-оригинала, т.е. к 1970 г.

¹ Антирелигиозник. 1935. № 6. С. 2.

дельных местах. Исследования в разных районах страны, проведенные в то время, давали разный процент религиозности населения².

Различия были вызваны не только тем, в каких местах проводились исследования, но и тем, кого исследователи относили к категории верующих. Многим верующим бывало даже трудно определить, верят ли они в Бога. Так, 82-летний пенсионер С. из Воронежа на вопрос «Верите ли вы в Бога?» ответил: «Да как вам сказать? От одного берега отплыл, а к другому не причалил – вот моя вера какая...». И если всех называющих себя верующими – около 15–20% взрослого населения, то фактически убежденных верующих всё же, несомненно, меньше. Наблюдалось сокращение численности верующих в религиозных организациях и числа религиозных общин³.

Разный процент религиозности населения в разных районах страны во многом зависел от того, где именно проводились исследования. Так, в областях, которые в годы войны были временно оккупированы фашистами, религиозность населения несколько выше, чем в других районах. Еще выше процент верующих в республиках, которые позже других вошли в состав Советского Союза, – в Молдавии, Прибалтике. В западных областях Украины процент религиозности населения в два раза выше, чем в других областях республики.

Исследования показывали, что в сельской местности верующих, как правило, больше, чем в городах. В городах и городских поселках на Украине находилось только 11% всех действующих церквей и молитвенных домов, а в селах – 89%. Белорусские исследователи отмечали, что в городах верующими себя считали 16% жителей, а в селах – 39,6%. Характерно, что в городах религиозные предрассудки в большей мере проявлялись среди тех, кто недавно пришел из села, был еще тесно связан с ним, а также среди проживавших на окраинах городов и поэтому находившихся в условиях, похожих на сельские (они имели подсобное хозяйство, сад, огород и т.п.). Так, в границах двух избирательных округов г. Черкассы, находившихся в районе расположения крупного машиностроительного завода, верующими называли себя только 4,9% из числа всех опрошенных лиц, тогда как в двух округах, находившихся на окраине города, примыкавших к зоне отдыха и границам колхозов, – 18,4%.

Среди верующих в 1960-х гг. преобладающее большинство составляли люди пожилого возраста и старики. В ряде районов Украины были опрошены 675 человек, назвавших себя верующими. По возрасту они распределились следующим образом: до 30 лет – 3,1%, от 30 до 60 – 27,3, свыше 60 лет – 69,6%.

В религиозных общинах, как правило, молодых людей до 30-летнего возраста было очень мало. Среди евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) Донецкой области их было только 3,6%, Черкасской – 1,9, в московской общине – немногим более 1% и т.д. Людей же в возрасте старше 60 лет в общинах – от 50 до 90%.

Эти данные свидетельствовали о том, что религия была не в состоянии увлечь молодежь того времени и стала в основном уделом пожилых людей и стариков.

² Конкретные исследования современных религиозных верований. М., 1967. С. 149.

³ Там же.

Зная возрастной состав верующих, можно предположить, что большинство из них не были связаны с общественным производством. Это подтверждалось социальным составом обследованных в 1967 г. 675 верующих: рабочие и колхозники составляли 32,3%, служащие – 1,3, домохозяйки – 27,1, пенсионеры – 28, иждивенцы – 10,6, служители культов – 0,8%. Таким образом, только 33,4% были связаны с общественно-производительным трудом. Доля рабочих среди верующих вообще была незначительна, и еще меньше было служащих. Вместе с тем социальное положение верующих является одной из важных причин их религиозности.

Исследования, проведенные в общинах ЕХБ в Черкасской области, дали такое деление верующих по социальному признаку: колхозников – 1151 (31,6%); рабочих – 297 (8,1%); служащих – 20 (0,6%); пенсионеров – 803 (24,2%); домохозяек и иждивенцев – 1297 (35,5%).

Конкретные социальные исследования показывали, что в целом общеобразовательный уровень верующих был очень низким. Обследования тех же 675 верующих дали такие цифры: высшее образование – 0%, среднее и незаконченное высшее – 1,8, начальное и незаконченное среднее – 13,6, малограмотные – 63,3, неграмотные – 21,3%. Среди баптистов и адвентистов Донецкой области малограмотных и неграмотных было 56,4%; среди верующих Белоруссии – 76,6%; в алма-тинской общине ЕХБ – 77%.

Низкий общеобразовательный уровень был связан в известной степени с возрастным уровнем современных верующих. Ранее уже отмечалось, что большинство членов религиозных общин – люди пожилого возраста. Свои юные годы они прожили до Октябрьской революции и не имели возможности получить даже начальное образование. В 1897 г. неграмотное население в возрасте от 9 до 49 лет составляло в Российской империи 71,6%, а среди женщин на селе – даже 91,4%. К 1970 г. верующие по сравнению с неверующими имели значительно более низкий образовательный уровень, но всё же грамотных среди них было намного больше, чем несколько десятилетий назад.

Проведенные исследования показали, что большинство современных верующих – женщины. Из тех же 675 опрошенных верующих женщин было 508, мужчин – 167. Эти данные соответствовали результатам, полученным другими исследователями. Например, исследователи выявили, что из числа всех опрошенных верующих в Липецкой области женщины составляли 65%; в Воронежской – 81–85%; в Донецкой области – 77,2–80,5; в Алма-Ате – 76,5; в Московской общине ЕХБ – 84; в Черкасской области – 82%. Обращал на себя внимание тот факт, что по сравнению с верующими мужчинами верующие женщины имели более слабые социальные связи с обществом. Так, из всех опрошенных верующих женщин, связанных с общественным производством, было в два раза меньше, чем мужчин. Кроме того, культурный уровень верующих женщин был ниже, чем мужчин. Так, среди верующих было около 7% неграмотных мужчин, а женщин – в 3,1 раза больше (22,2%). Исследование возрастного состава верующих показало, что верующие женщины старше своих единоверцев-мужчин. Среди опрошенных мужчин в возрасте свыше 60 лет верующих насчитывалось 55,8%, а женщин – 75,6%.

Степень религиозности верующих

Люди верят в Бога по-разному. Как и во всех других формах общественного сознания, в религии совершенно явственно выступают два уровня отражения.

Первый из этих уровней называют обыденным, массовым религиозным сознанием. Оно возникает под непосредственным воздействием общественного бытия и в то же время находится под влиянием религиозной идеологии. Выражается оно главным образом в религиозных представлениях, а также переживаниях верующих.

Другим уровнем религиозного отражения действительности является комплекс религиозных понятий и идей, ставших результатом определенного теоретического осмысления действительности с позиций религии. Это теологическое религиозное сознание (оно выражается в системе вероучения) составляет предмет богословия, формулируется в различных богословских трактатах и в свою очередь испытывает воздействие со стороны обыденного религиозного сознания.

Характер обыденного религиозного сознания, особенно такие его черты, как глубина и стойкость убеждений, их влияние на деятельность верующих и т.д., всегда был различным у разных категорий верующих. Однако с особой силой данные различия проявлялись в период активного распространения научно-материалистического мировоззрения и глубокого кризиса религиозной идеологии.

Факты убедительно свидетельствовали об общем сокращении религиозности среди верующих. Доказательство тому – сокращение числа религиозных общин, уменьшение посещаемости церквей и т.п. У многих людей Бог из сферы чувств и ощущений переместился в сферу общих представлений и рассудочных положений. Им не столько живут, сколько о нем время от времени думают и размышляют. Для них Бог – это «неведомый Бог», смутное представление о каком-то верховном существе, всё более утрачивающем связь с сердцем, чувством, совестью, волей, т.е. всем внутренним существом и всей жизнью человека.

Однако у различных групп верующих общее ослабление религиозных взглядов происходило по-разному, неравномерно. Это дало основание выделить несколько типов верующих. Из всех возможных видов классификации в качестве наиболее приемлемой была использована классификация, в основу которой был положен главный признак – степень религиозной убежденности верующего, степень господства в системе мировоззрения верующего религиозных идей. Измерить эту степень какими-либо непосредственными и точными измерениями нельзя, можно это сделать лишь путем тщательного анализа сознания и поступков людей при условии очень внимательного подхода к исследованию.

Степень религиозной убежденности может, например, помочь выявить то, как верующий читает религиозную литературу, как он разбирается в религиозном вероучении, насколько часто посещает церковь или молитвенный дом, насколько регулярно совершает религиозные обряды, молится ли ежедневно или нет и др. Таким образом, степень религиозной убежденности верующих может выражаться в самых разнообразных проявлениях. Тщательные и длительные наблюдения за верующими, их повседневной жизнью, отношением к различным жизненным фактам позволили сделать вывод о существовании трех типов верующих.

Прежде всего, это группа верующих, которая отличается крайней приверженностью к религии. У таких людей религиозные идеи господствуют над всеми остальными. Эти люди руководствуются ими в своем поведении, религия занимает в их жизни главное место. Такие верующие регулярно читают религиозную литературу, почти у каждого из них есть Библия. Они хорошо разбираются в религиозном вероучении, могут спорить по любым связанным с ним вопросам и в полемике с недостаточно подготовленным атеистом могут поставить своего оппонента в затруднительное положение.

Верующие, относящиеся к этой группе, довольно активно участвуют в деятельности религиозных организаций, состоят в активе общин, порой даже занимают в них какую-либо должность (староста, казначей, псаломщик и т.д.). Этим верующих можно назвать *убежденными*. Они верят не только в существование Бога со всеми его атрибутами, но и в дьявола, в нечистую силу. Они безоговорочно признают достоверность священных книг. Для убежденного верующего неприемлемо модернистское толкование священных текстов. Отвергая религиозный модернизм, он больше склонен к консерватизму, упрямому противопоставлению веры разуму и предпочтению первой.

Убежденные верующие – последовательные фетишисты, они разделяют веру в сверхъестественные свойства неодушевленных предметов, которые якобы требуют поклонения. Так, православные верующие верят в чудодейственную силу креста, в доме обязательно держат иконы.

У протестантов, в частности баптистов, фетишизм не проявляется столь отчетливо. Убежденные баптисты, например, осуждают поклонение иконам, ношение креста и т.д., но в то же время они с благоговением получают кусочек хлеба во время хлебопреломления.

Убежденные верующие – это активные посетители церкви, молитвенного дома, синагоги, мечети. Действительно, они ходят туда регулярно, по крайней мере, не реже одного раза в неделю. Находясь в церкви или молитвенном доме, они активны на богослужениях, внимательно следят за их ходом, где надо молятся, отбивают поклоны и т.д. Хорошо зная вероучение, убежденные верующие также знают и обрядовую сторону религии, строго соблюдают все посты – и однодневные, и многодневные, им известен религиозный смысл церемоний и праздников. Регулярно молятся они и дома, ежедневно, а то и несколько раз в день. Даже находясь вне дома, они не упускают возможности помолиться. Ко всякой модернизации культа они относятся столь же отрицательно, как и к попыткам обновления религиозного вероучения.

Иногда некоторые исследователи среди убежденных верующих выделяют группу религиозных фанатиков. Религиозный фанатик – это человек, обуреваемый иступленной религиозностью, слепой приверженностью к вере, доходящей до полного отрицания разумного осмысления вещей. Фанатизм отдельных верующих объясняется не столько глубиной и последовательностью их религиозных убеждений, сколько психологическими особенностями личности. Это люди с легко возбудимой психикой, резкими переходами от одной психологической настроенности к другой, способные легко впадать в аффекты. Вряд ли есть основания ставить знак

равенства между убежденными верующими и фанатиками, хотя, как правило, фанатизм проявляется именно у убежденных верующих.

Естественно, в практической жизни найти человека, обладающего всеми чертами, которыми мы наделили убежденного верующего, очень трудно. Конкретные социологические исследования позволяют утверждать, что доля убежденных верующих в религиозных общинах в среднем составляет всего около 10% общего числа верующих. Однако в некоторых общинах ЕХБ, адвентистов седьмого дня, пятидесятников и иеговистов эта доля повышалась до 60%.

Вторая группа – это *обыкновенные* верующие. У них религиозные и безрелигиозные представления занимают примерно равные доли. Они испытывают влияние религии, но в то же время их религиозные убеждения подчас отступают под натиском реалистических представлений. Такой человек, например, верит, что урожай от Бога, но в то же время понимает, что без агротехники не обойтись. Заболев, он обращается не столько с молитвами к Богу, сколько к врачам. В сознании такого верующего противостоят вера в Бога и вера в жизнь, свои силы и знания.

Обыкновенный верующий, как правило, весьма посредственно знает религиозную литературу. Библию, быть может, он когда-то читал, а может случиться, что и не читал. Вероятно, кроме Библии обыкновенный верующий религиозной литературы не знает, поэтому слабо ориентируется в вопросах религиозного вероучения. С религией он больше знаком со стороны внешней, со стороны религиозного культа. Он может слабо разбираться в том, что составляет сущность таинства крещения, однако хорошо знает, как совершается крещение в церкви, поскольку и детей своих крестил, и присутствовал при крещении не раз. Для него не совсем понятен смысл церковных служб, но службы эти оказывают на него эмоциональное влияние, он чувственно воспринимает их. В церковной жизни обыкновенный верующий принимает пассивное участие: мирские дела занимают его больше, чем церковные, последние он уступает активистам из убежденных верующих. А вот материальную поддержку церкви он оказывает регулярно.

Религиозные убеждения обыкновенного верующего сложны и противоречивы, динамичны и изменчивы. Общая направленность этих изменений характеризуется размытием религиозных убеждений материалистическим мировоззрением. Обыкновенный верующий признаёт существование Бога, о других же сверхъестественных силах у него имеются весьма смутные представления. Он охотно прислушивается к модернистскому толкованию тех или иных положений вероучения, поскольку оно в какой-то степени сближает противоречащие друг другу сферы его мировоззрения.

Обыкновенный верующий – непоследовательный фетишист. Он, например, может носить нательный крест, но не станет показывать его на людях. Он хранит дома иконы, которые чаще всего остаются от родителей, но внимания им особого не уделяет. Не очень ревностно обыкновенный верующий посещает церковь, молитвенный дом – примерно раз в месяц. Дома обыкновенные верующие молятся редко, нерегулярно, просто «забывают помолиться».

Обыкновенный верующий празднует не все религиозно-праздничные дни, а только, как правило, Пасху, Рождество и некоторые двенадесятые праздники. Недельные же праздники (пятница, суббота, воскресенье) соблюдаются настолько,

насколько это возможно. Верующий мусульманин работает в пятницу, иудей не видит особого греха, работая в субботу, а христианин – в воскресенье. Что касается постов, то для такого верующего существуют только главные, что же касается однодневных, то о них и речи нет. К тому же в соблюдении постов допускается множество отступлений, а мотивируется это тем, что «здоровье не позволяет», «стар уж, где тут всё соблюсти», или «в столовой питаюсь – трудно постничать».

Обыкновенные верующие – это наиболее значительная группа среди тех людей, которые находятся под влиянием религии. Само прилагательное «обыкновенный» говорит о том, что такие верующие встречаются довольно часто. Конкретные социологические исследования дали основание утверждать, что в православии больше половины верующих относятся к этому типу. В церквях баптистов, адвентистов, иеговистов и им подобных, где в общей массе верующих более значительна доля убежденных верующих, обыкновенные верующие составляют около 30%.

Существует еще один тип – так называемые *колеблющиеся* верующие. К ним относятся люди, мировоззрение которых содержит религиозные идеи (на то они и верующие!), но место этих идей в их сознании весьма незначительное. В мировоззрении такого верующего господствуют идеи стихийно-материалистические, на фоне которых религиозные представления выступают как «родимые пятна» прошлого, религиозные пережитки, играющие второстепенную роль в жизни человека.

Колеблющиеся верующие признают ряд религиозных положений, хотя и с большими оговорками; как правило, никакой религиозной литературы они не читают. Туманное представление имеют и о религиозном вероучении, поскольку знакомы с ним по рассказам других и по проповедям. Слабо разбираются они и в вопросах религиозного культа. В жизни общин участия не принимают, материально поддерживают их нерегулярно и не очень охотно.

Религиозность колеблющегося верующего очень неустойчива. Он признает существование Бога, но признает не без сомнений, приходя в конце концов к выводу, что лучше хоть немного верить («а вдруг Бог есть!»), чем совсем не верить. Что же касается святых, ангелов, чертей и т.д., то, по его мнению, это выдумки. К достоверности Библии, Корана, Торы и других священных книг он относится скептически, но все же почтительно. Колеблющийся мечется в религии между модернизмом и традиционализмом.

В области религиозного культа верующий этого типа тоже проявляет безразличие. Церковь или молитвенный дом он посещает редко – только по большим праздникам; присутствуя там, больше интересуется внешней стороной процесса богослужения, чем его существом. Посещает церковь колеблющийся верующий и по личным обстоятельствам (при крещении ребенка, похоронах близких). В таком случае это посещение в большей мере является данью традиции, мнению родственников и знакомых, чем выражением религиозности. Дома такие верующие не молятся потому, что в обыденной жизни они о своей вере забывают. Религиозные праздники колеблющихся верующих привлекают только с бытовой стороны: чтобы гостей принять или самим в гости сходить. Не соблюдают они и посты. К культовому модернизму колеблющиеся верующие безразличны. Они попросту его не замечают, поскольку в вопросах культа, как и в вопросах вероучения, разбираются очень слабо. Фактиче-

ски их жизнь проходит вне сферы влияния религиозной идеологии, в повседневной жизни им не до Бога.

Проведенные конкретные социологические исследования свидетельствуют о том, что колеблющиеся верующие составляют не менее 30% всех верующих. Данная группа, входящая в классификацию, очень расплывчата; границу, отделяющую этих верующих от неверующих, часто бывает трудно определить. Наличие значительного количества колеблющихся верующих представляет довольно угрожающий симптом для религии – это верный показатель размывания религиозности действительностью, в то же время это свидетельство несомненных успехов воспитательно-атеистической работы среди трудящихся.

Во время бесед с верующими обнаружилось одно очень интересное обстоятельство. Оказывается, есть верующие, которые не верят «ни в Бога, ни в черта». Они – лицемеры. Обнаружить таких верующих очень трудно, обычно их отношение к религии раскрывается в каких-либо чрезвычайно острых ситуациях, например при разводе супругов, дележе имущества, спорах с близкими, вышедших за пределы семейного круга. Тогда подчас оказывается, что люди, называющие себя верующими, примкнули к религии не по убеждению, а по корыстным мотивам. Прикрываясь религией, такого рода лицемеры часто выдают себя за ортодоксальных верующих, на самом же деле они совершенно равнодушны к религии.

Численно выделенные три типа верующих – убежденные, обыкновенные и колеблющиеся – составляют соответственно примерно 10, 55–60 и 30–35% общего числа верующих. Эти соотношения близки к выявленным другими исследователями, однако в различных религиозных организациях они разнятся. Так, Р.С. Приходько (Киев) установил, что у протестантов, прежде всего баптистов и адвентистов седьмого дня, соотношение верующих этих типов составляет 56,4; 40,3 и 3,3%; у верующих православных – 10,5; 52,8 и 36,7%. Б.М. Животок (Ужгород) показал, что у иеговистов убежденные верующие составляют 67,4%, обычные – 16,3, колеблющиеся – 11,5%. Однако протестантские организации сравнительно немногочисленны. В среднем же процентное соотношение верующих трех типов примерно одинаковое у всех исследователей. К такому общему соотношению близки результаты, полученные воронежскими социологами⁴.

Отметим, однако, что не всегда легко и просто определить, к какому типу относится тот или иной верующий. Бывает так, что человек считает себя верующим, а о религии имеет самое туманное представление, никакие праздники не празднует, обряды не совершает. Дело в том, что нарисованные портреты верующих – это общие схемы, тогда как в жизни всё бывает сложнее, поскольку каждый человек имеет свой неповторимый взгляд на мир, свои собственные представления, свою духовную жизнь. Можно выделить то общее, что имеется в мировоззрении разных людей, но всегда останется и специфическое в миропонимании каждого человека. По этой причине всегда относительноны те мерки, с которыми исследователи под-

⁴ См.: Чернышев Н.Ф., Гуров Ю.С. Степень распространения религиозности среди некоторых категорий населения Воронежской области // Сб. мат-лов Второй научной сессии вузов Центрально-Черноземной зоны: философские науки. Воронеж, 1967. С. 183–184.

ходят к людям, подвижны те грани, которыми в исследованиях один верующий отделяется от другого.

Сама возможность существования объекта религиозного отражения в индивидуальном сознании связана не только с определенными, внешними по отношению к индивиду обстоятельствами, но с субъективными факторами, мерой зрелости индивидуального сознания. Лучшим тому подтверждением является факт, что абсолютное большинство советских людей при возникновении сложных жизненных ситуаций находят выход из них не на путях религиозного утешения, а в преодолении этих ситуаций.

Мотивы религиозности современных верующих

Причины обращения людей к религии осознаются верующими под углом зрения самой религии. Это находит выражение в мотивации ими своей религиозности, что, несомненно, представляет интерес для понимания духовного облика верующего в целом и его путей к вере в частности.

Мотивами в самом широком понимании этого слова называют побуждения к действию, образу поведения личности. Содержанием мотивов могут быть самые различные потребности, чувства, интересы, убеждения и т.д. При этом для мотива всегда характерным является осознание цели деятельности.

Все человеческие поступки, вся деятельность человека формируется под влиянием субъективно преломляемой в его сознании объективной действительности, которая, прежде чем побудить человека к деятельности, должна, по словам Ф. Энгельса, как бы «пройти через его голову», поэтому мотивы связаны со всеми сторонами человеческой психики. Они насыщены эмоциональными, познавательными и волевыми моментами, причем в каждом отдельном случае может преобладать чувственная, интеллектуальная или волевая сторона. Только при учете всех мотивов можно верно оценить как отдельный поступок, так и деятельность человека в целом.

Мотивы религиозности имеют свою специфику, которая заключена в специфике самой религии, а религия – это превратная форма общественного сознания. По своему содержанию, как отмечал К. Маркс, она является «иллюзорной действительностью», но иллюзорность религии не осознается самим верующим. Верующий субъективно убежден в правоте своих взглядов. Его убежденность ничем не обоснована, но религиозный человек не задумывается над этим, принимая нереальное за действительное. В этом и заключается специфика мотивов религиозности, в отличие от других мотивов человеческого поведения.

Мотивы религиозности существуют не изолированно друг от друга, а в своеобразном единстве и взаимовлиянии. По важности, субъективной значимости мотивов для того или иного верующего человека можно судить о степени его религиозности. Если мотивы религиозности занимают доминирующее положение, то вера данного человека крепка, может доходить до фанатизма. Если мотивы религиозности у человека подавляются другими мотивами, то он, как правило, колеблется в своих убеждениях, а подчас формально относится к религии. Мотивы не остаются постоянными, они изменяются с изменением жизни человека, условий его существования.

То же относится и к мотивам религиозности. Наряду с этим характер мотивов религиозности изменяется и в историческом плане.

Определим кратко характер мотивов религиозности современного верующего. Первая их специфическая особенность – значительная степень осознанности, обусловленная, в частности, ростом сознания людей, как верующих, так и неверующих. У современного человека несравненно больше реальных возможностей, чем прежде, глубже осознать самого себя, «дать отчет в своем уповании», как рекомендует верующим одно из посланий апостола Павла. Большей осознанности верующими мотивов своей религиозности косвенно способствует и научно-атеистическая пропаганда. Раньше верующий мало задумывался над оправданием своей религиозности, над мотивами религиозности. Религия для него была «естественным бытием», впитанным, так сказать, с молоком матери. Антирелигиозная пропаганда постоянно убеждает человека в том, что религиозное миропонимание ошибочно. В результате верующий вынужден стремиться оправдать свою религиозность хотя бы перед самим собой, а осуществляя подобное оправдание своей веры, верующий вынужден продумывать, осознавать мотивы своей религиозности.

В результате социологического опроса верующих были получены представляющие интерес материалы о мотивах религиозности людей. Анализ этих материалов позволил разделить верующих в зависимости от определяющих их религиозность мотивов на следующие шесть групп.

Верующие первой группы – те, для которых (по их же словам) основным мотивом религиозности *удовлетворение запросов ума*. Людей этой группы с точки зрения психологии и физиологии (по классификации И.П. Павлова) можно отнести к так называемым мыслительным типам. Среди опрошенных верующих они составляли лишь 5,2%. Верующие этой группы пытались воспринимать окружающий мир с помощью рассудка, находить ответы на волнующие их вопросы. Они рассуждали, искали объяснения, однако в силу ряда причин (отсутствия достаточного образования, наличия некоторых нерешенных вопросов науки, на которых достаточно умело спекулируют проповедники, и т.п.) им казалось, что только религиозный образ мышления, ссылка на Бога могут помочь правильно решить интересующие их вопросы.

Вот типичные рассуждения этих верующих в оправдание своей религиозности. Проповедник баптистов из Сумской области И. Слызь говорил: «Часы я могу разобрать и собрать, а вот создать часы, рассчитать все шестеренки и колесики я не могу. Так и мир: человек может понять устройство мира, а создателем его все же является более мудрое существо – Бог». Молодой православный верующий из села Белозерье Б. Пащенко заявлял: «А кто же сотворил мир, человека? Откуда-то оно всё же взялось? На эти и подобные вопросы, по-моему, верно отвечает Библия»⁵.

Ставя перед собой важные теоретические, в основном мировоззренческие вопросы, эти верующие всегда легко «решали» их ссылкой на Бога. Еще М.В. Ломо-

⁵ Материалы конкретных социологических исследований кафедры атеизма Киевского педагогического института (далее: МКСИ ... КП). Т. XI. Л. 8.

носов верно подметил, что для религиозно мыслящих людей легко быть мудрецом, научившись всего трем словам: «Так сотворил Бог».

У верующих, отнесенных ко второй группе (18,75% опрошенных), основным мотивом религиозности выступала вера в то, что *религия ведет к спасению души*. Во имя этого они исполняли все предписания Церкви, возносили молитвы Богу, совершали религиозные обряды. Вот типичные рассуждения этих верующих. «Я услышала о Христе-Богe, и он привел в смятение мою душу. Сейчас хочу, чтобы моя душа испытывала вечное блаженство. Я придерживаюсь религии потому, что она обещает мне спасение души», – говорила верующая из Луганской области. Баптистка Зоя Гамарник (Первомайский район Николаевской области) заявляла: «На этом свете нас ничто не интересует. Весь наш интерес в загробном мире». Баптистка из украинского села Сагуновки говорила: «Я стала верить в Бога из-за страха перед смертью. Я боюсь смерти, мне хочется вечно жить, а этого можно достичь только верой в Бога»⁶.

Среди верующих данной группы наиболее часто встречались фанатики, даже изуверы. Эти люди слепо выполняли предписания религии. В этом они видели залог своего спасения. Обычно такие верующие категорически отказывались посещать общественные мероприятия, отвергали попытки атеистов завести с ними разговор. Чаще всего это происходило из-за боязни «согрешить» перед Богом и тем повредить своей душе.

Мотивом религиозности у выделенной третьей группы лиц (14,6% опрошенных) было то, что *религия дает им эмоциональную разрядку и успокоение*, доставляет радость. Для них в христианской религии самым существенным были слова Иисуса Христа: «Придите ко мне, все страждущие и обремененные, и я успокою вас; возьмите иго мое на себя <... > и найдете покой душам вашим» (Мф. 2: 28–29).

Чувства успокоения, эмоциональной разрядки, а зачастую и наслаждения возникают в результате психологического разрешения личностью жизненных конфликтов, но религиозные чувства успокоения и наслаждения – всего лишь превратные чувства. Системой различных приемов (молитвой, постами, созерцанием священных действий и т.п.), которые культивируются данной религией, верующий просто вытесняет осознаваемый им конфликт в сферу подсознательного. Конечно, люди ищут в религии главным образом положительные, субъективно приятные чувства. Неслучайно многие верующие заявляли, что испытывают радость, посещая церковь, участвуя в совершении религиозных обрядов. Говоря о проповедях на молитвенном собрании, одна из верующих заявила: «Пока слушаю пресвитера, вроде бы всё понимаю, а выйду – ничего не знаю, ничего не помню. Просто приятно бывает на душе, когда слушаю, пою»⁷. «Пойду на молитвенное собрание, выскажу в молитве свои горести, поделюсь с Богом радостями – и легче станет на душе», – писала в анкете другая верующая.

⁶ Материалы конкретных социологических исследований кафедры атеизма Киевского государственного университета (МКСИ... КГУ). Т. VII. Л. 41; Т. II. Л. 79; МКСИ... КПТ. Х. Л. 29.

⁷ МКСИ... КГУ. Т. III. Л. 15.

Данная группа верующих активно посещала молитвенные собрания. Посещение богослужений, совершение религиозных обрядов доставляли им удовольствие, проистекали из внутренней их психологической потребности.

Такие верующие, как правило, не интересовались догматическими вопросами религии. «Если я чего не знаю в Библии, – говорил баптист Н. Крамар, – то спрашиваю у братьев. Если и они не знают – ну и пусть. И без этого можно облегчить душу». Не волновал этих верующих даже вопрос об их личной судьбе после смерти. Некоторые из них отвечают: «Нет загробной жизни? Ну и пусть не будет. Главное, что вера доставляет удовольствие»⁸.

Довольно широкое распространение среди верующих в то время имела морально-этическая мотивация своей религиозности: *«религия – это путь к нравственному совершенству»*. По сведениям Отдела атеизма Института философии АН УССР, которым была проведена большая работа по изучению верующих-протестантов, около 60% опрошенных лиц заявили, что религия привлекает их именно морально-этической стороной. Правда, приводя этот мотив своей религиозности, верующие приводили и другие, по их мнению, не менее важные мотивы.

Почти все из этой группы людей (их в нашем исследовании было лишь 5,2%) заявляли вступавшим с ними в беседу атеистам: «Есть Бог или Его нет – вопрос довольно сложный. Об этом сразу и не переговоришь. Но независимо от этого в Бога надо верить: ведь только Бог или вера в Него в состоянии сделать человека морально-положительной и цельной натурой».

Те верующие, для которых мотивом религиозности была сама религия как путь к нравственному совершенству, верили и других призывали верить в Бога во имя обретения высоких нравственных идеалов. Нередко именно этот мотив приводил человека к религии. Так, баптист В. Косолапов из Харьковской области говорил: «Я раньше был пьяницей, хулиганом, опустившимся человеком. Я вступил в секту потому, что захотел стать порядочным человеком». Другой баптист, А. Жученко из Черкасской области, считал, что религия – единственный фактор нравственного усовершенствования человека.

В СССР всеобщее признание получили моральные принципы коммунизма, выражавшие подлинные гуманные устремления человечества. Как правило, эти принципы разделялись и верующими рассматриваемой группы. Более того, зачастую эти верующие отождествляли моральные принципы коммунизма с моральными принципами религии⁹.

Весьма характерна была группа верующих, которые мотивы своей веры в Бога формулировали словами: *«На всякий случай; не помешает»*. Такие верующие (они составляли 10,4% опрошенных), относились к религии и к самому Богу с определенным расчетом, исполняли религиозные обряды не по убеждению, а именно на всякий случай. «А вдруг что-то есть, – думали они. – Не лучше ли будет застраховать себя с этой стороны?».

⁸ МКСИ ... КП. Т. X. Л. 51; МКСИ ... КГУ. Т. III. Л. 175.

⁹ МКСИ ... КГУ. Т. 3. Л. 31; МКСИ ... КП. Т. IV. Л. 19.

Верующие, относившиеся к этой группе, считали, что обращение к Богу, исполнение религиозных предписаний поможет им лучше устроить жизнь, избежать непредвиденных несчастий и трудностей. Особенно показателен этот мотив религиозности был у престарелых и больных. Одна из таких верующих, например, послушав атеистическую лекцию, заявила: «Вы правильно, убедительно сказали, что Бога нет». А потом, подумав, добавила: «А что, если Он есть? Я перекрещусь – рука не упадет, стукну один поклон – лоб от этого не треснет. А вдруг всё это и пригодится, хоть что-нибудь за душой будет».

Верующий, отнесенный к данной группе, говорил: «Я не могу утверждать, есть Бог или Его нет, но поскольку я человек старый и мне скоро умирать, то я придерживаюсь того мнения, что Бог есть»¹⁰.

Еще один верующий высказался так: «А вдруг есть загробная жизнь? Тогда соблюдение религиозных обрядов может дать мне вечное царство. Может быть, вы и правду говорите, что Бога нет. Но если Он есть – тогда я буду в раю, а вы в котле». У этого рода верующих религиозные воззрения очень шатки, но в то же время у них нет и твердых атеистических убеждений.

Близкой к предыдущей группе по характеру своей религиозности была последняя выделенная группа верующих (45,8% всех опрошенных). Для верующих, отнесенных к этой группе, основным мотивом религиозности была *приверженность к традиции*. «Религия не нами заведена, пусть не на нас и заканчивается, – заявляли эти верующие. – Воровали наши родители, так и мы тоже верим в Бога». Например, прихожанка православной церкви села Новая Слобода Сумской области Т. Возняк говорила: «Хожу в церковь только ради людей, чтобы не отстать от обрядов, чтобы не осудили люди». «Я с детства к этому привыкла», – заявляла другая верующая¹¹.

Очень часто у этих верующих убеждения находились в явном противоречии с их религиозными поступками. Так, верующая П. Чабан из села Белозерье Черкасской области открыто заявляла, что не верит в Бога, но в церковь ходит, не пропускает ни одного великого праздника, крестила своих детей. Верующий А. Олифиренко из того же села резко отрицательно высказывался о служителях Церкви, называл их блудниками, пьяницами, издевался над библейскими святыми и заявлял: «Ничего хорошего в религии не вижу; хожу в церковь, потому что другие ходят»¹².

Конечно, опрос не дал возможность во всей полноте отразить духовный мир верующих, причины их религиозности. Нельзя не учитывать, что каждый человек глубоко индивидуален и отнесение его к той или иной группе верующих весьма условно. При анализе результатов опросов из ряда мотивов религиозности, на которые указывали сами верующие, приходилось выделять один, который представлялся главным, доминирующим среди других.

¹⁰ МКСИ... КГУ. Т. II. Л. 40.

¹¹ Там же. Т. III. Л. 35; Т. VI. Л. 35; Т. VI. Л. 32.

¹² Там же. Т. VI. Л. 7.

Каналы воспроизводства религиозности

Конкретные социологические исследования показали, что в условиях социализма воспроизводство религиозности может происходить по крайней мере по трем каналам: посредством религиозного воспитания детей и подростков в семьях верующих; в результате миссионерской деятельности проповедников религии; различными другими путями, которые условно можно объединить под названием «поиски путей к религии “по своей инициативе”».

Было проведено обследование 1443 человек – 675 членов религиозных общин и 768 бывших верующих. Установлено, что определяющее влияние на их религиозность оказали: воспитание в религиозной семье – 1194 человека (82,7%); проповедники религии, миссионеры – 62 (4,2%); самостоятельный приход к вере в Бога – 165 (11,6%); не удалось выяснить – 22 человека (1,5%).

Эти данные были получены на основании свидетельств самих верующих. Надо иметь в виду, что осознание верующими своих путей к религии может подчас значительно отличаться от действительного положения вещей. Однако даже с учетом субъективизма верующих можно считать, что данные показатели с некоторыми оговорками типичны в масштабах всей страны.

Французский философ-материалист XVIII в. Поль Анри Гольбах (1723–1789) справедливо отмечал, что «религия наследуется детьми от отцов как семейное добро вместе со всеми прочими обязательствами... Каждый из нас получает от родителей и воспитателей того Бога, которого они в свою очередь унаследовали от своих родителей и учителей»¹³.

В условиях полной свободы совести в СССР основным каналом воспроизводства религии было религиозное воспитание в семьях верующих. О влиянии семейного воспитания на религиозные убеждения верующих свидетельствовал, в частности, тот факт, что из 675 опрошенных 608 человек воспитывались в семье в религиозном духе.

При этом нельзя не учитывать и влияние на детей религиозной обстановки в семьях верующих. Это тоже было существенным фактором в формировании их мировоззрения, о чем свидетельствовали сами верующие. Так, православная Л. Олифиренко (неграмотная) объясняла: «Мне трудно сказать, как и почему я стала верующей. Родители верили, родственники тоже. Смотря на них, и я начала поступать и делать, как они». 37-летний верующий из Черкасской области Петр Басс (образование 7 классов) сообщал: «В детстве мать часто водила меня в церковь, приучала к молитвам. Привык я к этому. Вот иногда и хожу в церковь, считаю себя православным». Еще в более отчетливой форме осознается влияние родителей на религиозность детей людьми, которые со временем порвали с верой в Бога. Бывший священник и кандидат богословия П. Дарманский в своей книге «Если бы заговорили алтари» пишет: «“Боженька все видит”, “Боженька накажет”, “без Бога – ни до порога” – такими и подобными религиозными поучениями началось мое воспитание в раннем детстве... Мои родители были совершенно неграмотными, но глубоко религиозными. В рели-

¹³ Гольбах П. Здравый смысл // Французские просветители XVIII века о религии. М., 1960. С. 579.

гиозном духе они воспитывали и нас, детей, приучая молиться, поститься и бояться Бога... Наряду с учебой в школе шло мое религиозное воспитание в семье. Всё, чему учили меня верующие родители, я воспринимал как истинную правду... Авторитет религиозных родителей для меня был выше, чем авторитет учителей»¹⁴.

Обращал на себя внимание и тот факт, что Церковь ЕХБ пополнялась в основном как раз за счет лиц, родители которых придерживались других вероисповедных убеждений. Так, только 51 современный баптист из 107 опрошенных верующих был выходцем из баптистских семей, остальные 56 человек пришли в общину баптистов из православия.

Особое место в воспроизводстве религии занимали служители культа, миссионеры разных конфессий, которые вели активную работу по вовлечению людей в религиозные общины, пропаганде религиозного мировоззрения. Факты свидетельствовали о том, что многие верующие приобщались к религии при помощи служителей культа, сумевших обработать доверчивых людей. «В секту баптистов я был вовлечен в 1953 г. в г. Уссурийске баптистским проповедником Сигидой, моим родственником, – писал бывший верующий Н. Глушак. – В то время мне было 42 года. С Сигидой я работал на одном предприятии. В беседах со мной он много говорил о вероучении баптистов, предлагал посетить их религиозное собрание. После настойчивых просьб Сигиды решил ради интереса сходить к баптистам... Постепенно под воздействием проповедников Тарана, Вышиванова и Сигиды у меня сложились религиозные убеждения: я начал верить в Бога, загробный мир, страшный Божий суд и т.п. Я вступил в члены баптистской общины»¹⁵.

Для вовлечения новых членов в религиозную общину проповедники использовали различные поводы и методы, но особое внимание обращали на человека, попавшего в беду, оказавшегося в затруднительном положении. Однако значение деятельности служителей культа в воспроизводстве и даже поддержании религии не следует переоценивать. Проведенное социологическое исследование показало, что только 4,2% опрошенных верующих стали членами религиозных общин под воздействием тех или иных проповедников религии.

В то же время именно служители культа играли ведущую роль в обучении верующих богословским «истинам» в религиозных общинах. Так, опрошенные 675 верующих ответили, что об учении и сущности своей религии они узнавали: из проповедей и чтения различной религиозной литературы (247 человек); только из проповедей на молитвенных собраниях служителей культа (200); только из прочитанных книг религиозного содержания (33); из разговоров с единоверьцами (195 человек). Следовательно, для 70% верующих проповеди священнослужителей, а также специальная литература были основным источником религиозной информации.

Нельзя упускать из виду еще один момент. В ряде религиозных организаций существует принцип «всеобщего священства»: каждому верующему вменяется в обязанность вести миссионерскую работу. Таким образом, например, у баптистов, адвентистов, иеговистов миссионерами становятся не только служители этих религий

¹⁴ МКСИ... КП. Т. XVI. Л. 259. С. 8.

¹⁵ Почему мы порвали с религией. М., 1958. С. 117.

озных организаций, но и рядовые верующие. Сфера миссионерской деятельности в данных церквях значительно расширяется. Большую роль играют проповедники религии в процессе перехода верующего от одного вероисповедания к другому. При этом происходит не «воспроизводство» религии, а замена одних религиозных убеждений другими. Духовенство в рассматриваемое время не оставалось безучастным к факту ослабления своего влияния на воспроизводство религии пыталось всемерно усилить свою роль в этом.

У некоторых верующих существовало убеждение, что никто и никак не приводил их к религии, они сами пришли к ней. Первоначальным же толчком к религиозной вере, по их мнению, послужили самые различные обстоятельства. Чаще всего, когда об этом заходил разговор, верующие начинали рассказывать о своем личном горе, пережитом несчастье и т.п. При этом срабатывал принцип «как тревога, так и до Бога». Часто человек, попавший в беду, выбитый обстоятельствами из привычной колеи жизни, теряется в поисках выхода из создавшегося положения. Наряду с глубокими переживаниями в его сознании может возникнуть нереальная картина желательного исхода, и он начнет возлагать свои надежды на «помощь Божию». Вот высказывания такого рода самих верующих. «В течение всей войны я ничего не знала о муже, – говорила 56-летняя баптистка Мария Спивак. – Младшего брата и сестру фашисты угнали в Германию. Позже я узнала о гибели мужа. С того времени и начала молиться Богу, успокаиваюсь в молитве». Православный К. Райда рассказывал: «Я много натерпелся в окопах, по лагерям военнопленных. Почти все мои товарищи погибли, а я чудом спасся, остался жив. С тех пор неустанно молюсь, благодарю Бога».

Г.В. Плеханов справедливо замечал, что люди, потерявшие дорогу на земле, нередко начинают искать пути на небо. Однако не следует думать, что личное горе, беда могут каждого толкнуть к религии. В поисках выхода из трагического положения на путь религиозного утешительства может стать только тот, у которого до этой ситуации в сознании были проложены дороги к вере. В крайнем случае такой человек должен был хотя бы слышать о возможности решения сложнейших жизненных ситуаций с помощью религиозной веры. Неслучайно большинство людей, пришедших к религии, вспоминают, что они в детстве или юношестве испытывали религиозное влияние, хотя верующими и не стали. Однако стоило им столкнуться с жизненными трудностями, как они потянулись к вере, увидев в ней спасительную соломинку. Некоторые из них случившееся несчастье склонны были рассматривать как наказание свыше за забвение Бога, другие – как призыв Божий.

Влияние жизненных трудностей на религиозность людей сложно и противоречиво. Не всегда несчастья порождают и укрепляют веру. Случается, что они разрушают ее. Так, 768 опрошенных бывших верующих на вопрос о влиянии на их религиозность различных жизненных несчастий и трудностей ответили следующим образом: трудности способствовали укреплению и оживлению веры (493 человека); они способствовали разрушению веры в Бога (68); никак не влияли на веру в Бога (105); не удалось получить ответ (102 человека)¹⁶.

¹⁶ МКСИ... КП. Т. VI. Л. 52.

Глубокие размышления и сопоставление образа христианского Бога, доброго, всемогущего, мудрого, милосердного с реально существующим злом нередко приводили людей к осознанию нелепости религиозного учения и разрыву с ним. Так, бывший католический священник Ионас Рагаускас, порвавший с религией после 13-летнего служения ей и написавший затем книгу «Идите, месса окончена!», писал: «Во время войны многие жаловались мне, ксендзу, что начали сомневаться в существовании Бога. “Мы не видим в страшилищах войны ни мудрости, ни милосердия, ни всемогущества Бога”, – говорили они мне. А некоторые добавляли: “Если бы я был на месте Бога, я установил бы в мире намного более разумный порядок”».

Бывают, конечно, случаи, когда личные трудности приводят к религии людей, у которых нельзя обнаружить никакой предрасположенности к религии, никаких обстоятельств в прошлой жизни, которые могли бы служить причиной внезапно вспыхнувшей религиозности. Однако подобные случаи нетипичны.

Часто верующие, которые считают, что они сами пришли к религии, мотивируют свой шаг поисками истины, поисками ответов на кажущиеся неразрешимыми вопросы человеческого бытия или поисками эмоциональной разрядки и наслаждения. Вот как ответили, например, из опрошенных 768 человек на вопрос о том, что побудило их обратиться к Богу: поиски истины, ответов на интересующие вопросы (197 человек); поиски эмоциональной разрядки, успокоения, наслаждения (168); собственной инициативы в обращении к религии не было (403 человека).

Следовательно, поиски истины, успокоения и т.п. в наши дни являются своеобразным условием для рецидива религиозности у людей. Основы же этой религиозности, как правило, оказываются заложенными в результате определенного семейного воспитания.

Уровни религиозного сознания

Ранее были определены два связанных между собой уровня религиозного сознания – обыденный и теологический. Богословие оказывает большое влияние на религиозные убеждения верующих и находит в их сознании питательную почву для своих теоретических построений. При этом оно не ограничивается только отбором, систематизацией и «обоснованием» данных обыденного религиозного сознания, а вырабатывает и такие идеи, положения, обобщения, каких обыденное религиозное сознание выдвинуть не может. Богословие укрепляет фантастические представления, усиливает религиозные чувства верующих. Степень его влияния на обыденное религиозное сознание зависит от многих факторов теоретического и психологического, общественного и индивидуального порядка.

Вера в существование сверхъестественного и его способность оказывать определяющее влияние на людей и окружающий мир, вера в возможность общения со сверхъестественными силами – эти коренные признаки религии объединяют обыденное религиозное сознание и богословие в единое целое. Вместе с тем эти признаки на различных уровнях религиозного сознания проявляются в форме не только общего, но и особенного. При этом общее и особенное в различных конфессиях имеют свою специфику. Так, в обыденном религиозном сознании встречаются са-

мые разнообразные представления о Боге. В одних случаях они имеют общие черты с богословскими представлениями, в других выступают как особенное по отношению к этим последним (Бог сводится только к одной из ипостасей Троицы – личности Христа и даже представляется как необыкновенной силы неземной человек).

Для обыденного религиозного сознания характерной является тенденция конкретно-описательного изображения Бога. Верующая О.П., например, отмечала: «Бог представляется мне грозным человеком в сиянии радуги, с булавой, карающим за грехи»¹⁷.

Конкретные описательные представления верующих о Боге не только являются примерами особенного в массовой религиозности – они свидетельствуют и о том, что тенденцию современного обыденного религиозного сознания к замене антропоморфного Бога пантеистическими и деистическими представлениями нельзя преувеличивать. Наряду с ней существует и не менее сильно проявляет себя тенденция описательно-конкретного изображения сверхъестественного.

Исключительными и на богословском, и на обыденном уровне религиозного сознания по отношению к их монотеизму могут быть многочисленные проявления в современном христианстве элементов политеизма. Они представлены, например, культом святых, ангелов, сатаны с его «воинством» и т.п. Появляются в религиозном сознании и такие элементы, которые фактически несовместимы с основополагающими идеями данной религии. Это, например, многочисленные остатки «язычества» в современном христианстве, главным образом на уровне обыденного религиозного сознания, в котором можно обнаружить фантастические представления о духах природы (лесовиках, водяных, полудницах), домовых, нечистой силе. Встречаются также пережитки первобытного по своему существу фетишизма, выражающиеся в вере в различные приметы (найденную подкову, которая приносит счастье, рассыпанную соль, сулящую несчастье, и т.п.). Среди элементов первобытного «язычества», сохранившихся в христианстве до наших дней, можно обнаружить также многочисленные проявления раннего анимизма, тотемизма, магии в различных ее видах.

Несомненно, общее и особенное в богословии и обыденном религиозном сознании в значительной мере связано со степенью ознакомления верующего с учением данной религии. Это делает актуальным вопрос об источниках религиозной информации, поступающей к верующему. В проведенном исследовании при опросе тех же 675 верующих им были заданы вопросы о таких источниках и были получены следующие ответы.

На вопрос «Читает ли верующий религиозную литературу?» были получены следующие ответы: читаю только Библию и молитвенники – 126 человек; читаю разную религиозную литературу – 157; не читаю никакой религиозной литературы – 355; не удалось выяснить – 37 человек.

На вопрос «Насколько верующий ознакомлен с основами вероучения своей религии?» ответы были таковы: хорошо знаю – 204 человека; посредственно – 167; плохо – 267; не знаю вероучения совсем – 37 человек.

¹⁷ Там же. Т. IX. Л.101.

Религиозное сознание при всей его консервативности всё же так или иначе реагирует на глубокие изменения в общественной жизни, социальный и научно-технический прогресс человечества. Однако на различных уровнях религиозного сознания проявляется различная реакция. Так, в советское время под влиянием успехов социализма, ставших одновременно торжеством научно-материалистического мировоззрения, под влиянием исторических завоеваний научно-технической мысли в сфере обыденного религиозного сознания всё отчетливее проявлялись две основные тенденции.

Одна из них состояла в переоценке верующими христианских, вообще религиозных ценностей, которая была сложной, иногда болезненной, вела в конечном счете к разрыву с религией. Вторая тенденция в сфере обыденного религиозного сознания заключалась в том, что верующие под влиянием отмеченных факторов изменяли свое отношение к религиозным поучениям, но пытались как-то согласовать с действительностью порожденные религией фантастические представления. Нередко верующие просто игнорировали те религиозные идеи, которые противоречили советской действительности; они принимали доступные им научные положения, одобряли достижения технического прогресса и в своей практической деятельности не полагались на милость Божию. Кроме того, они считали, что между идеалами коммунизма и христианства нет расхождений, что религия положительно влияет на нравственность, а успехи науки и техники «также от Бога». Именно в таком плане высказывался по вопросу о религии баптист Ф. Сирота (Белоцерковский район Киевской области), отмечая, что «идеи коммунизма, морального кодекса хороши», ведут к счастью на Земле, во многом созвучны тому, что записано в Библии, но без Бога «они не могут быть выполнены полностью, ибо высшее счастье – в потустороннем мире». Подобным образом рассуждал и верующий М. Миненко (Хмельницкая область): «Если бы все люди верили в Бога и придерживались его заповедей, то коммунизм давно был бы построен».

Вторая тенденция в обыденном религиозном сознании свидетельствовала как об ослаблении религиозных взглядов и представлений, так и о стихийных попытках согласовать их с новыми условиями жизни, приспособить их к современности. Данная тенденция, хотя и благоприятствовала сохранению религии, имела границы, переступая которые, верующий неизбежно становился на позиции реалистического миропонимания.

© Дулуман Е.К., 2010
© Лобовик Б.А., 2010
© Танчер В.К., 2010

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИСКАНИЯ В СРЕДЕ НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ*

В современной религиозности произошли существенные изменения. Она наполняется духовно-нравственным содержанием. Активно осуществляются попытки синтеза науки и религии в объяснении природных и общественных явлений. Как отмечал ученый-философ и культуролог А.С. Онищенко, «выдвижение на первый план личностных духовно-нравственных начал и синтеза науки и религии фактически создало новую разновидность религиозности, которая в ближайшем будущем будет главенствующей для верующих в нашей стране»¹.

Конкретно-социологическое исследование религиозных поисков в среде научно-технической интеллигенции (НТИ) проводилось автором статьи в 1987–1989 гг. в девяти организациях городов Николаев, Северодонецк, Чернигов, Прилуки и Киев (материалы сохраняются в Институте философии АН Украины, т. III). На основании анкетного опроса 721 человека был определен уровень религиозности в среде НТИ. Он составлял 3–6% во всех областях Украины, кроме западных, практически полностью определялся суммой колеблющихся и нетрадиционных верующих. Выявлено особо широкое (10–20%) распространение в среде НТИ нетеистических форм веры в сверхъестественное. В целом по выборке определено 27,9% атеистов (в том числе 4,7% убежденных) и 19,9% верящих в Бога или другие сверхъестественные силы. Данные опроса показали, что во всех трудовых коллективах общее число атеистов (20–40%) превышало общий уровень религиозности. Вместе с тем абсолютное большинство НТИ, оставаясь материалистами, не считали себя атеистами, они относили себя к неверующим и безразличным. В сумме они составили 52,1% всех опрошенных. Указанные пропорции подтверждались данными опроса всех половозрастных групп НТИ.

Анализ материалов опроса свидетельствовал о невысоком уровне религиозности НТИ. К подобному выводу пришли и организаторы опроса, проведенного в Москве в декабре 1988 г. По их данным, лишь для 5% НТИ религия играла очень

* Публикуется в новой редакции по: *Свистунов С.В. Религиозные искания в среде советской научно-технической интеллигенции. К., 1991.*

¹ *Онищенко А.С. Проблемы перестройки атеистической пропаганды в современных условиях // Атеистическое воспитание: поиски, проблемы. Кишинев, 1988. С. 23.*

важную и довольно важную роль. В этой же группе лишь 4% верили в загробную жизнь и 4% были уверены, что Бог существует².

Как показал опрос, не все верующие отнесли себя к какой-либо определенной конфессии. Лишь 2,1% считали себя православными. Представителей других конфессий в опросе не выявлено. Наряду с традиционной религиозностью в среде НТИ проявлялась и развивалась нетрадиционная религиозность, принимавшая организованные формы мистицизма, прежде всего кришнаизм. Так, проведенный автором в январе 1988 г. анкетный опрос группы киевских кришнаитов (17 человек) показал, что почти все они вышли из НТИ, получили высшее или среднее специальное образование. Разочарование в своей профессиональной деятельности и увлечение восточным мистицизмом привели к тому, что многие из кришнаитов предпочли инженерной работе места истопников, дворников, неответственных конторских служащих или работников сферы обслуживания. Следует отметить, что потенциальной возможностью обращения в кришнаизм, другие нетрадиционные религии и неомистические культы обладали 3–5% НТИ.

Религиозность и атеистичность в научной литературе обычно оценивались однозначно: определялось, верующим является человек или атеистом. В нашем анкетном опросе была предусмотрена широкая мировоззренческая шкала ответов (девять вариантов) на этот вопрос. В итоге получены такие результаты: считаю себя убежденным атеистом, пропагандирую атеизм – 4,7%; не верю в Бога и существование сверхъестественных сил, являюсь атеистом – 23,2; отношу себя к неверующим – 36,9; безразлично отношусь к религии и атеизму – 15,3; отрицаю существование Бога, но признаю какие-то сверхъестественные силы – 13,5; допускаю существование Бога, но не твердо уверен в этом – 3,9; верю в Бога, являюсь верующим – 0,1; считаю себя убежденным верующим – 0; другое (в анкетах есть конкретные записи) – 2,4%.

Религиозное сознание НТИ включало смесь различных представлений о Боге, чаще всего синкретических. Самыми распространенными у респондентов были представления о «моральном Боге» и какой-то сверхъестественной невидимой силе («что-то есть»), что составило 8,6 и 7,6% всех опрошенных и соответственно 28,2 и 25% имевших какие-либо представления о Боге. Самыми незначительными были представления о Боге в качестве вездесущего духа – 0,8 и 2,7%, в виде абсолютной идеи или мирового разума – 1,7 и 5,5% соответственно.

Специфической религиозностью обладала часть респондентов (2,4%), выбравших «другой», собственный ответ на вопрос об отношении к религии и атеизму. Размывание традиционной религиозности привело у данных респондентов к формированию субъективизированных, персонализированных религиозных представлений. Наблюдалось также определенное распространение нетеистических верований. Из материалов опроса следовало, что часть НТИ, относившая себя к неверующим и безразличным, верила в мистику и оккультизм. Выявление групп

² См.: Маринов В. Три вопроса о религии // Наука и религия. 1989. № 7. С. 18–19.

пы с персонализированными религиозными представлениями в составе научно-технической интеллигенции свидетельствовало о перестройке структуры религиозности в нашей стране.

Религиозная часть НТИ, несмотря на некоторое повышение религиозности у молодежи и возросший интерес к церквям, не стремилась принимать участие в культовых действиях традиционных Церквей. В возрастных группах моложе 50 лет (максимум 31–40 лет) было отмечено проявление веры в «личного» Бога. Очевидно, у части представителей НТИ была потребность в таком Боге. Отмечая такую потребность, Л. Фейербах писал: «Человек чувствует себя довольным и счастливым только тогда, когда он бывает у себя, в своей сущности. Поэтому, чем индивидуальнее человек, тем сильнее его потребность в личном Боге»³. Следовательно, надо признать объективность перераспределения религиозных верований в пользу личного, персонального Бога.

В сознании НТИ в той или иной степени находили отражение практически все приспособленческие и модернистские тенденции традиционных и нетрадиционных религиозных организаций и неомистических культов. Религиозно-мистический блок в сознании НТИ был очень пестрым и разнообразным. Религиозные искания научно-технической интеллигенции были частью многообразных поисков духовности, этим обусловлены неоднозначность и множественность их направлений.

Существовали, однако, и главные направления религиозных исканий НТИ. В коллективной монографии⁴ было верно указано, что нельзя выделять только крайности: традиционализм и модернизм. Естественно также и то, что «модернистская тенденция в религии может быть правильно понята всякий раз только в ее взаимодействии с консервативной тенденцией»⁵. Именно в таком диалектическом противоборстве и на теоретическом, и на обыденном уровне определялся главный вектор тенденции. Однако при анализе сознания религиозности НТИ следует учитывать не только эти два уровня, но и здравый смысл инженера или ученого, который обеспечивает ему уверенную ориентацию в быту и повседневной производственной деятельности. Это как бы промежуточное состояние между обыденным здравым смыслом и теоретическим сознанием, поскольку известно, что между ними нет и не может быть четкой границы.

Рассмотрим конкретное содержание тенденций изменения религиозности в среде НТИ. На основании изучения этих тенденций выявлены следующие главные направления религиозных исканий.

Консервация традиционных форм религиозности. Данная тенденция практически полностью отсутствует среди респондентов*. Из 721 опрошенного лишь одна женщина отнесла себя к традиционным верующим (православие). Она не постоянный городской житель, ее родители – колхозники. Бога она никак себе не представ-

³ Фейербах Л. Сущность христианства. С. 131.

⁴ Современная религиозность: состояние, тенденции, пути преодоления. К., 1987. С. 20.

⁵ Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности. К., 1986. С. 213.

ляла, религиозные книги и атеистическую литературу не читала. Верила в бытовые суеверия. Однако у нее возникли представления о существовании инопланетян и была уверенность в научности спиритизма.

Адаптация традиционных форм религиозности к современным условиям. Ориентируясь на интересы научно образованного и разбирающегося в технике современного человека, христианские Церкви призывают верующих к деятельному участию в научном и техническом прогрессе. Так, видному деятелю Русской Православной Церкви митрополиту Никодиму (Ротову) принадлежали такие слова: «Образованный пастырь должен рассматривать научные знания как нравственную ценность, которая может обогащать и религиозный опыт»⁶. Действительно, научно-технические термины, вставленные в сугубо религиозный текст, облагораживают последний, хотя и не меняют его суть. По мнению протестанта П. Рогозина, и научно-технический прогресс, и жажда знаний необходимы, но не для блага человечества, не как естественная потребность, а для обоснования чудес религии. Он считал, что «совершенного знания мы достигнем только в загробной жизни»⁷. Подобные идеи могли найти отклик лишь у незначительной части НТИ, по данным опроса – у 1%.

Модернизация религиозности. Сдвиги в современной религиозности наполняли ее новым духовно-нравственным содержанием. Модернизированная религия предлагала человеку повернуться к себе, «открыть себя». Такая религия теряла свою традиционную форму, но сохраняла живучесть в среде НТИ вследствие отождествления религиозности и духовности. Большая часть обращавшихся к Богу видела в нем моральный пример, нравственный идеал, трагическую и героическую личность.

Одним из направлений модернизации религиозности были поиски согласия религии и науки. Богословы пытались использовать существенный потенциал представлений о возможности синтеза науки и религии в среде НТИ (13,9% респондентов). Духовные поиски НТИ, связанные с подобными представлениями, были преимущественно материалистичными, не религиозными, направленными прежде всего на извлечение из многопланового религиозного комплекса накопленных за многие века и тысячелетия общечеловеческих духовных ценностей.

Гражданская религиозность и современный политеизм. К этой группе религиозной части НТИ относились колеблющиеся верующие, прежде всего та их часть, которая не совершала регулярных культовых действий. Они продолжали отводить в своем сознании место религиозной вере, но не были постоянными прихожанами, богомольцами. Специфическим представителем группы НТИ с размытой религиозностью была одна из наших респонденток – инженер-конструктор проектной

* К подобному выводу пришли и московские социологи – см.: *Фурман Д.Е.* Религия, атеизм и перестройка // На пути к свободе совести. М., 1988. С. 15.

⁶ *Никодим (Ротов), митр.* Слово, посвященное 30-летию Ленинградской Духовной академии // Журнал Московской Патриархии. 1977. № 3. С. 13.

⁷ *Рогозин П.И.* Существует ли загробная жизнь? Б. м., б. г. С. 156.

организации г. Николаева. Свое религиозное направление она определила в анкете так: «православная атеистка». Ей была свойственна ситуационная религиозность: «Когда у меня болеют близкие, я верю во всё, что угодно». Бога она представляла себе так, как его изображали актеры Центрального театра кукол под руководством С.В. Образцова и французский график Жан Эффель – мастер политических карикатур и юмористических серий («Сотворение мира», 1951–1953). Такую позицию можно рассматривать как своеобразный вариант гражданской религии.

Активизация философской апологии религии. К основным приемам «подновения и оживления» религиозной веры в философской форме относятся рационалистический и иррационалистический подходы, аксиологические концепции, попытки теологизации научной философии и др.⁸ Эти подходы находили отклик у философствующих представителей НТИ. Например, один из респондентов так обозначил свое отношение к религии и атеизму: «Не атеист, но и не верующий. Религия интересует как философия и искусство». Таких людей интересовала теософия, антропософия, парапсихология и т.п. Наличие развитых философско-идеалистических представлений у НТИ создавало потенциал и содействовало формированию религиозности в их сознании.

Рост мистицизма. Диапазон мистических исканий НТИ был очень широк. К главным можно отнести пять направлений: неомистические культы, синтез вероисповедных и невероисповедных форм религиозности, наукообразная мистика, увлечение магией, бытовые суеверия.

Волна мистицизма в 80-е гг. была направлена на укрепление пошатнувшейся традиционной религии, поиск новой религии взамен утратившей доверие, возвращение неверующих в лоно религиозно-мистических исканий. В связи с появившимися потребностями богословы стремились противопоставлять научному знанию «мистическое знание», используя взгляды В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, и представлять мистицизм как особую религиозно-философскую форму познания Бога. Тем самым они фактически объявили мистику определяющей тенденцией современного православия. В частности, эта тенденция характеризовалась распространением апофатических (отрицающих) представлений, при которых к Богу не применимо никакое имя, никакое свойство, ибо он «по ту сторону бытия», а познание Бога происходит через понимание того, чем он *не является*. По данным проведенного опроса, так считали 25% колеблющихся верующих, одна-единственная традиционно верующая и 17,7% имевших личные религиозные представления. Всего же при опросе было выявлено, что 23,9% представителей НТИ, считавших себя религиозными, имели апофатические представления. Близко к этому было и представление Бога в качестве сверхъестественной невидимой силы («что-то есть»). Так считали 42,9% колеблющихся верующих и 17,8% имевших субъективные религиозные представления. Таким же образом представляли Бога 30,9% отрицавших его существование, но признавав-

⁸ Критики философской апологии религии. К., 1985. С. 4.

ших какие-то сверхъестественные силы. Очевидно, это был крайний предел размывания представлений о Боге.

В отличие от религии, где отношения «Бог – человек» определяются господством и подчинением, в мистике основой является вера в сверхъестественные способности самого человека. По сути в ней объектом мистификации являются особые психофизические состояния человека (экстаз, транс)⁹ и чувства, вызываемые этим состоянием. Так, одна из участниц группы киевских кришнаитов написала в анкете такое пожелание: «Чтобы мир превратился в океан экстатической любви к Богу».

Возникновение и активная деятельность неомистических культов и философско-мистических групп. На фоне угасания традиционной религиозности в нашей стране возникли различные религиозно-мистические и философско-мистические группы и организации. Наиболее строгую организацию и устойчивую структуру имели относившиеся к ориенталистским нетрадиционным религиозным культам группы кришнаитов и саньясинов, «трансцендентной медитации». Возникали и действовали разнообразные, в основном одиночные группы, увлекавшиеся восточными философиями и религией. Некоторые из таких групп имели тенденцию к росту, как, например, группа кандидата технических наук Ю.А. Кривоногова из Киева. Он от лекций о космическом разуме пришел к созданию собственной религии, объявив себя «генеральным директором Всесоюзного института Души «Атма»». Позднее Ю.А. Кривоногов стал относить своих последователей к «Белому Братству».

Подобные нетрадиционные и неформальные объединения практически полностью состояли из молодой интеллигенции. Характерной особенностью приверженцев нетрадиционных культов была их глубокая, даже фанатичная религиозная вера. В группе киевских кришнаитов 76% считали себя убежденными верующими, а остальные – просто верующими. В то же время до обращения большинство из них были неверующими, а более 70% – выходцами из нерелигиозных семей. Такое обращение стало возможным на основе латентной или неустойчивой религиозности, мистической настроенности и богоискательства части советской интеллигенции. Специалисты отмечали, что мистические настроения в среде студенчества и молодой интеллигенции более чем в десять раз превышают численность традиционных верующих¹⁰.

Появление синтеза вероисповедных и невероисповедных форм религиозности. Эту проблему можно рассмотреть на примере отношения традиционных религий к ориенталистскому пониманию души. В группе представителей НТИ, веривших в перерождение и мистическое перевоплощение души, четверть составляли православные. Многие из них считали, что спиритизм имеет научную основу, и лишь 20% отрицали ясновидение, телекинез и появления космических пришельцев.

⁹ См.: Миловидов В.Ф. Критика современной мистики // Вопросы научного атеизма. Вып. 32. М., 1985. С. 132.

¹⁰ Балагушкин Е.Г. Ставка на мистику и оккультизм // Молодежь. Религия. Атеизм. М., 1988. С. 54.

89 человек (12,3% опрошенных) не отрицали возможность перевоплощения души, хотя и не были полностью уверены в этом. В этой группе был также отмечен повышенный уровень религиозности и веры в разные сверхъестественные силы. Это позволило сделать вывод о значительном распространении среди интеллигентной части православных верующих ориенталистских представлений о душе.

Активная трансформация и видоизменение наукообразной невероисповедной мистики в виде веры в «мировой разум», сверхъестественность космических пришельцев (НЛО), «биополя», телекинеза, телепатии. Явления, которые описывались сторонниками этого направления, имели ту особенность, что не могли быть автоматически отвергнуты наукой так, как существование чертей или превращение воды в вино. Они имели вид научных гипотез (подобно теории «биополя») или характеризовались некоторой сколь угодно малой долей вероятности (как прилет космического корабля из другой галактики или существование реликтового «снежного» человека). Наукообразный вид приобретали старые представления о ясновидении, телепатии, полтергейсте (вместо домового или спиритизма), знахари становились экстрасенсами и т.п.

Среди веривших в реальность непознанных явлений можно выделить три группы. Первые верили без доказательств, ждали спасения, помощи или, наоборот, беды, видели в этих явлениях реализацию сверхъестественных, чудесных сил. Вторые верили в материальность, естественность подобных явлений, но сами не занимались их исследованием. Наконец, третьи были убеждены в материальности этих явлений и занимались их исследованием.

Проведенный анкетный опрос показал широкое, массовое распространение у НТИ наукообразных мистических представлений. При рассмотрении группы веривших в телекинез было отмечено заметное уменьшение (по сравнению с базовыми данными) доли убежденных атеистов в 2,8 раза и атеистов с 23,2 до 15,3%, незначительное уменьшение доли неверующих и безразличных. Доля же веривших в Бога и в сверхъестественные силы возросла с 17,5 до 29,7%, причем доля имевших персоналистические религиозные представления увеличилась в два раза.

Из всех опрошенных 16,2% считали, что вся плодотворная деятельность человечества является функцией «мирового разума». Интересно, что доля убежденных атеистов в этой группе была равна средней по выборке, немного ниже среднего уровня численности атеистов (18,8%) и на 10% ниже уровня неверующих (27,4%). Однако уже уровень безразличных стал немного выше среднего (17,7%), а отрицавших существование Бога, но признававших какие-то сверхъестественные силы – 21,4 против 13,5% по выборке. В два с лишним раза превышал средний показатель в этой группе уровень субъективизированных религиозных представлений (5,1 против 2,4%).

Исходя из этих данных, можно было сделать вывод, что у НТИ в понимании «мирового разума» есть две группы диаметрально противоположных мнений. Одна – атеистическая, основанная на материалистическом понимании ноосферы Вернадского, а другая – религиозно-мистическая, близкая к теории Тейяра де Шардена. Однообразно, как эманацию Кришны, понимали «мировой разум» кришнаиты.

Наукообразные мистические представления у НТИ имели разную степень взаимной корреляции, разный уровень проявления. Переплетение этих взаимосвязанностей составляло пеструю картину.

Возрождение и трансформация бытовых суеверий как невероисповедной мистики (приметы, «вещие» сны, гадания, знахарство, колдовство, астрология, вера в судьбу, предопределение, ясновидение). Свободными от этих ненаучных представлений были лишь менее половины опрошенных. Увлечения различными видами магии были тесно связаны с наукообразной мистикой, особенно такими ее разновидностями, как телепатия. Тесная корреляционная связь теории «мирового разума» отмечалась с верой в НЛО, инопланетян и астрологию. Наименьшую популярность среди НТИ имела вера в гадания, колдовство (лишь 3,9%). Эти магические действия почти полностью связывались с традиционной религиозностью.

Религия взаимосвязана с нетеистической мистикой. Самые высокие уровни религиозности и мистицизма имели верившие в гадания и колдовство. Особенно тесная взаимосвязь этих верований наблюдалась с верой в «вещие» сны (67,9%), судьбу и приметы (по 64,3%). Высокой была степень корреляции веры в «вещие» сны с верой в судьбу и веры в «вещие» приметы – с верой в судьбу и в «вещие» сны. Это свидетельствовало о традиционализме, архаичности такого рода нетеистической мистики. В свою очередь верившие в астрологию были значительно более склонны к наукообразному мистицизму: телекинезу, вере в инопланетян, парапсихологии, спиритизму.

Анализ различных уровней и тенденций религиозности указывал на прогрессирующие процессы модернизации и размывания религии. Они преобладали в среде НТИ. Концепция Бога всё больше мистифицировалась, преобладали пантеистические и апофатические представления. Религиозные представители НТИ зачастую воспринимали Бога как некую сверхъестественную силу или законы природы, некое абстрактное предопределение, судьбу или «мировой разум». Одновременно с модернизмом в религии ширились многообразные мистико-идеалистические представления и верования. Часть молодой НТИ переходила на позиции нетрадиционной религиозности, прежде всего ориенталистского направления.

На основании изучения разнообразных проявлений религиозности и мистицизма НТИ были выявлены определенные тенденции. С точки зрения удвоения мира в сознании НТИ можно было выделить *первую ступень* – элементарные магические действия: ношение амулетов и талисманов, следование приметам и указаниям гороскопов. Человек в данном случае хотел уберечь себя от неверного шага вразрез с собственной судьбой. У НТИ отмечено проявление специфических профессиональных примет, например в работе операторов и программистов на ЭВМ.

Вторая ступень была связана с верой в сверхъестественные способности гадалок, колдуний, знахарок, ясновидящих и их современной городской разновидности – экстрасенсов. При этом сталкивались две тенденции: беспрекословное следование указаниям и желание объяснить и изучить с помощью науки и техники то или иное таинственное явление. Представления о сверхъестественных способностях людей, обладающих «сильным биополем», при-

водили к мистифицированию действий экстрасенсов, явлений телекинеза. Ко второй ступени также относились наукообразные верования в сверхъестественность инопланетян, «снежного человека», полтергейста и других паранормальных явлений.

На *третьей ступени* удвоения мира в сознании НТИ возникали представления о существовании бессмертной души и возможности ее мистического переселения в загробный мир. При этом наукообразная мистика соседствовала с религиозностью, которую обычно пытались отрицать, но следовали ее указаниям. Чаще всего это мистики, верящие в спиритизм, парапсихологию, в то, что «биополе» и «мировой разум» являются проявлениями бессмертной души. К этой группе относилась также часть колеблющихся верующих и людей, имевших собственные религиозные представления.

К *четвертой ступени* можно было отнести представления традиционных верующих, поклонников неомистических культов и ориенталистских верований, совершавших культовые действия.

В зависимости от перемещения представителей НТИ по этим ступеням мог совершаться как отход от религии и веры в сверхъестественное и переход на позиции последовательного материализма, так и религиозное обращение. В связи с этим анализ динамики проявлений разнообразных религиозно-мистических исканий был важен для прогнозирования тенденций изменений в общественном сознании научно-технической интеллигенции.

Причинами религиозных исканий в 80-е гг. в среде советской НТИ, на наш взгляд, стали такие факторы: *рассогласование ценностных ориентаций* с профессиональной деятельностью; *активное влияние средств коммуникации и информации* на отношение к религии и атеизму; *воздействие семьи* (по данным проведенного опроса, 17,9% колеблющихся верующих воспитывались в религиозных семьях и 53,6% – в семьях, где к религии относились положительно); *опосредованное воздействие религиозных организаций на НТИ* (лишь для 2,1% опрошенных представителей НТИ посещение церквей и молитвенных домов является источником информации об атеизме и для 11,5% – о религии); *негативные последствия научно-технической революции и парадоксальное влияние науки*.

Из изложенного можно сделать вывод, что религиозные искания НТИ были направлены в первую очередь в область нетрадиционной религиозности, различных форм нетеистической мистики, наукообразных верований. Именно такие представления формировались и воспроизводились в среде НТИ, в которой в силу распространенности конкретно-научного мышления генерировались наукообразные религиозные, мистические и идеалистические представления. Религиозные искания НТИ были частью многообразных поисков духовности в кризисный период советского общества. Духовно-нравственные поиски в области веры и наукообразные верования части НТИ привели к формированию новой, нетрадиционной разновидности религиозности.

СОСТОЯНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ ВЕРУЮЩЕГО-ХРИСТИАНИНА*

Борьба идей в современном мире** глубоко затрагивает сознание каждого человека. Она идет не только между социалистической и буржуазной идеологией, но и между религией и господствующим научным мировоззрением. Повышать эффективность воспитательной работы невозможно без знания процессов, которые происходят в сознании современных верующих. Важную роль при этом играют конкретно-социологические исследования, которые дают возможность определить уровень религиозности, изучить характер проявления религиозных верований в современных условиях.

Некоторый опыт подобных исследований имеет Ивано-Франковский отдел научного атеизма Института философии АН УССР, который провел репрезентативное конкретно-социологическое исследование по изучению обыденного сознания современных верующих в Ивано-Франковской области. Было опрошено 1580 респондентов. Результаты исследования были отражены в коллективной монографии «Утвердження науково-матеріалістичного світогляду» (К., 1977).

Ценность данной работы заключается в возможности сопоставить результаты проведенного поиска с аналогичными исследованиями состояния религиозного сознания, осуществленными Киевским филиалом Института научного атеизма АОН при ЦК КПСС в других областях Украины. Результаты проведенных исследований убедительно опровергают утверждения западной пропаганды и диаспорных украинских центров о сплошной религиозности населения западных областей Украины. Данные исследования показывают, что около 70% опрошенных твердо стали на позиции атеизма.

Результаты исследования свидетельствуют о том, что среди населения области шел неуклонный процесс сокращения религиозности. Наиболее низкий уровень религиозности был обнаружен среди тех социальных групп населения, трудовая деятельность которых требовала высокой научно-технической подготов-

* Публикуется в новой редакции по: *Закович Н.М.* Особенности современного религиозного сознания и проблемы атеистического воспитания // *Атеизм и религия в современной борьбе идей* / под ред. В.И. Гараджи. К., 1975. С. 441–451.

** Речь в статье идет о советском периоде времени до 1980 г.

ки и достаточно высокого культурного уровня. Так, среди опрошенных рабочих высокой квалификации, занятых в сфере материального производства, верующих насчитывалось только 5,8%; среди квалифицированных работников сельского хозяйства – 8,5%. Это и понятно: работа, требующая квалификации, способствовала расширению кругозора человека, развитию его социальных связей, трудовой и общественной активности. Это, в свою очередь, вело к ослаблению, размыванию религиозных стереотипов мышления и поведения, формировало такие мировоззренческие, нравственные и другие жизненные установки, которые приводили к отказу от религии. В результате были отмечены низкий уровень и наиболее заметное снижение религиозности среди квалифицированных рабочих.

Наблюдался очень резкий спад религиозности в группе подрастающего поколения. Молодежь нашей страны в основном отрицательно относится к религии и Церкви. В подавляющей массе она является нерелигиозной. Так, в группе опрошенной молодежи в возрасте 18–30 лет неверующих в Ивано-Франковске насчитывалось 97,5%, а в городе Коломыя – 96,3%.

Важной проблемой для проведенного исследования было определение характера проявления современных религиозных верований. Известно, что служители культа регламентируют жизнь верующих системой церковных наставлений и требований. Они обязывают их исполнять религиозные обряды, посещать богослужения, ежедневно молиться и т.д. Однако результаты исследований свидетельствовали, что значительная часть верующих уже не придерживается требований духовенства и не исполняет наставления Церкви. Так, на воскресных богослужениях регулярно бывали только 16,9% опрошенных верующих. Существенно изменилось их отношение и к религиозным обрядам. Например, регулярно исповедовались и причащались только 35,7% верующих. Следовательно, их религиозное поведение было подвержено глубоким изменениям. Это свидетельствует о том, что религия в современных условиях регулирует далеко не всю систему поведения верующих людей. Ее интегративная функция в поведении верующих значительно ослабла.

Иными словами, шел процесс разложения и угасания религиозного сознания. Встречались многие верующие, которые считали себя таковыми, но не признавали ни существования потустороннего мира, ни бессмертия души, ни догмата об искуплении грехов и даже подвергали сомнению библейскую картину мира.

Существенной чертой религиозного мировоззрения, как известно, является наличие веры в Бога. Представление же о Боге у верующих различных групп было очень неоднородным. Для многих современных верующих понятие о Боге стало противоречивым и нечетким.

В сферу проведенного опроса попали и верующие, и колеблющиеся в вере. Анализ ответов на вопрос «Верите ли вы в Бога?» показал, что в группе верующих пятая часть (20,2%), а в группе колеблющихся – более половины (56,8%) сомневались в существовании Бога. В обеих группах опрошенных была обнаружена некоторая часть лиц, индифферентных к идее Бога (из назвавших себя верующими – 2,3%, из колеблющихся – 19,1%).

Более четко обнаружились изменения в представлениях верующих, когда были проанализированы их ответы на вопрос «Как вы представляете Бога?». Оказалось, что их представления о Боге весьма противоречивы и синкретичны. В христианском массовом сознании, как известно, никогда не наблюдалось последовательного монотеизма. В современных условиях эта непоследовательность еще более усилилась. В группе верующих традиционных представлений о Боге, троичном в лицах, придерживались 38,6%, в группе колеблющихся – 11,2%. Наличие ортодоксальных христианских представлений о Боге наблюдалось у верующих главным образом старших поколений, мировоззрение которых формировалось еще в условиях буржуазной Польши и засилья католицизма. Для верующих же младших поколений, мировоззрение которых формировалось в других социальных условиях, представление о троичном Боге отсутствовало. Так, одни верующие в возрасте до 30 лет представляли Бога в образе человека (23%), другие – как духовное существо (41,7%), остальные (35,3%) не имели определенного представления о Боге.

Разложение представления о Боге свидетельствовало не только об отходе верующих от одного из основных догматов христианства. В условиях развитого социализма идея Бога всё больше становилась интеллектуально и нравственно неприемлемой. Как справедливо отмечали некоторые исследователи особенностей сознания современных верующих, шел процесс угасания веры в Бога. Этот вывод полностью был подтвержден проведенными исследованиями.

Эволюция идеи Бога в массовом религиозном сознании шла от антропоморфизма – примитивных представлений – до пантеизма и деизма – более утонченных представлений верующих. Анализ результатов исследования показал, что в сознании большинства современных верующих идеи антропоморфного Бога не занимали доминирующего положения. Так, антропоморфное представление о Боге имели только 15,4% в группе верующих и 13,7% в группе колеблющихся. Пантеистические представления о Боге обнаружили 33,1% верующих и 27,6% колеблющихся.

Многие верующие свое представление о Боге сводили к общей формуле «что-то над нами есть». Такие верующие не могли себе представить существование мира и закономерностей его развития без вмешательства Бога, но в то же время не считали, что Бог может влиять на судьбы мира и людей. Иначе говоря, они признавали Бога как Творца мира, но не рассматривали его как Промыслителя.

Понимание верующими Бога в духе деизма и пантеизма – это, по сути, отказ от веры в христианского Бога. Естественно, представления о Боге как духовном существе не противоречат христианству. Однако наличие размытых представлений в сознании верующих свидетельствовало о том, что сама идея Бога уже поставлена под сомнение в сознании многих из них.

Наличие деистических представлений в сознании верующих было признаком того, что вера в Бога как первопричину мира еще сохранялась, но отбрасывались иные догматы, которые противоречили научным знаниям о мире. Современный верующий, приобретая научные знания, стремится как-то согласовать их со своей верой в Бога, а это уже не что иное, как путь к безверию, а в дальнейшем – к атеизму.

Одной из особенностей разложения массового религиозного сознания можно считать упадок веры в бессмертие души. Комплекс представлений о бессмер-

тии души тесно связан с идеей Бога – строгого Судьи и Спасителя. Догмат о бессмертии души – один из важных элементов христианской веры. Центральное место в комплексе представлений о бессмертии души занимает идея индивидуального бессмертия и загробного воздаяния. Смыслом жизни верующего, с точки зрения христианства, является спасение души и достижение вечного блаженства в потустороннем мире. Антинаучность и вред такого учения очевидны. Оно способствует развитию в среде верующих индивидуализма и эгоизма, обрекает их на одиночество, притупляет творческую активность, интерес к земной жизни.

Данные социологических исследований показали, что богословская идея индивидуального бессмертия теряет значение в глазах верующих. Так, в группе опрошенных верующих оказалось большое число (более 50%) тех, кто сомневался в истинности этой идеи и не проявлял к ней интереса. Среди колеблющихся около 90% не только сомневались в вере в бессмертие, но и отрицали его.

Анализ представлений верующих о загробном мире позволил выявить тенденцию изменения этих представлений. Примерно 30% верующих заявили, что загробного мира не существует или они не интересуются этим вопросом, в группе колеблющихся такого мнения придерживались в два раза больше лиц.

Вера в существование души и вечной жизни после смерти, как известно, связана с той социальной функцией религии, которая направлена на иллюзорное восполнение действительности. Рост материального и культурного уровня трудящихся обусловил исчезновение этой функции религии. Сомнение в ортодоксальных религиозных представлениях служит признаком разложения религиозного сознания верующих в пользу свободомыслия.

Угасание веры в бессмертие и загробную жизнь ослабляло ориентацию верующих на сверхъестественное, изменяло в положительную сторону их взгляды на место человека в общественной жизни. По данным исследований, большинство верующих (69,8%) и колеблющихся (95,4%) были ориентированы на земные жизненные ценности, а не на иллюзорный потусторонний мир. Свое социальное назначение они видели в творческом труде на благо общества и повышении своего благосостояния на этой основе. Взгляды определенной части верующих (28,1%) и колеблющихся (4,5%) были еще связаны с иллюзорными представлениями о «царстве небесном», но и эти взгляды подвергались изменениям и расходились с богословскими критериями. Подобная ориентация верующих и колеблющихся была обусловлена, по-видимому, осознанием ими общественной значимости своего труда, уверенностью в своих силах. Это, в свою очередь, было результатом их активного участия в общественной жизни и благотворного влияния научных знаний на их сознание.

В комплексе религиозных представлений наиболее уязвимой оказалась библейская картина мира. Объяснялось это прежде всего тем, что потребности развивающегося общественного производства требуют более глубоких и точных знаний о природе. Эти знания, как известно, дает наука. Научные знания о мире вступают в непримиримое противоречие с религиозными догматами. Овладение достижениями науки и использование их на практике расширяют знания человека, усиливают его власть над силами природы и не оставляют места для религии. Данные

исследований показали, например, что библейское сказание о сотворении Богом мира за шесть дней в наше время большинством верующих не воспринимается. Понимали этот догмат буквально (в соответствии с библейским сказанием) только 44,6% верующих и 10% колеблющихся. Не задумывались об этом или не проявляли к этому никакого интереса 51,3% верующих и 81,3% колеблющихся. Некоторые из верующих (2,7%) и колеблющихся (1,6%) указали, что они понимают этот догмат символически. При этом некоторые даже пытались как-то модернизировать его и придать ему наукообразную форму.

Сознанию современных верующих, их взглядам на природу свойствен дуализм. Религиозные представления о мире и происхождении человека у них часто переплетаются с элементами научных знаний. При повышении культурного уровня и приобретении жизненного опыта эти взгляды у верующих смещаются в сторону науки. Так, среди опрошенных 28,6% считали, что мир существует вечно, его никто не создавал; 15,5% заявили, что природа существует и развивается в соответствии с объективными законами и без вмешательства сверхъестественных сил; 12,2% считали, что человека никто не сотворил, он произошел в результате эволюционного развития материи; 27,7% полагали, что судьба человека зависит прежде всего от тех социальных условий, в которых он живет, от его способностей, знаний и воли, а не от Бога. В группе колеблющихся эти показатели были выше в два–три раза.

Из приведенных данных следует, что религиозные представления верующих об окружающем мире сужались, а элементы научных знаний в их сознании расширялись. Естественно, это сложный и диалектически противоречивый процесс: сначала элементы научных знаний о мире сосуществуют с религиозными представлениями, а потом их соотношение изменяется, в сознании верующего формируется и постепенно становится доминирующим комплекс научных представлений о мире. На его основе осуществляется окончательный переход к научному восприятию картины мира. Понятно, что положительное отношение современных верующих к научным знаниям еще не свидетельствует об окончательном разрыве их с религией. Однако изменение представлений об окружающем мире под влиянием научных знаний неуклонно ведет к угасанию религиозной веры в сознании верующего человека.

Анализ результатов социологических исследований обнаружил еще одну важную особенность современного религиозного сознания. Оказалось, что верующие не считали значительной или даже совсем отрицали роль религии в тех сферах жизни, которые были непосредственно связаны с их практической, прежде всего производственной деятельностью. Иными словами, религия как «средство» познания и объяснения объективного мира для людей по сути становилась ненужной.

Изменение взглядов верующих на природу, смещение верований в сторону размытых идей, близких к пантеизму и деизму, – это убедительное свидетельство заметного ослабления религиозных представлений. В рассматриваемую эпоху эти представления выражались в виде угасания религиозного мировоззрения. Важно было глубже изучать эти процессы, делать правильные научные выводы и на их основе вести более глубокую и аргументированную просветительную работу среди верующих.

Наличие процессов разложения религиозного мировидения, нарушение стройности его системы, определяемой богословием конфессий, свидетельствовали о кризисном состоянии религии. Происходило интенсивное сокращение воспроизводства религиозности среди социально наиболее активной части населения, особенно среди молодежи. По данным социологических исследований, среди опрошенной молодежи в возрасте от 18 до 30 лет безразличное отношение к религии проявляли 19,6%. Следовательно, шел процесс полного перекрытия путей воспроизводства религиозных верований среди новых поколений людей нашей страны.

Противоречивость и непоследовательность религиозного сознания современных верующих требовали новых форм и способов истолкования религиозной картины мира, дифференцированного подхода к различным категориям верующих и умелого воздействия на религиозное сознание верующих в процессе воспитательной работы с ними.

© Закович Н.М., 2010

ОСНОВНЫЕ РАБОТЫ РЕЛИГИОВЕДОВ УКРАИНЫ 1960–1990 гг.*

Аветисян А.А. Критика современной религиозной социальной философии: Очерки по истории религии и атеизма. К., 1964. – 103 с.

Антоненко В.Г. Соціальний гуманізм і християнська «любов до ближнього». К., 1961. – 87 с.

Арестов В.Н. Религиозный экстремизм: содержание, причины и формы проявления. Харьков, 1988. – 142 с.

Атеизм и духовная культура / под ред. В.А. Зоца. К., 1985. – 438 с.

Атеизм и религия в современной борьбе идей: сб. статей / под ред. В.И. Гараджи, А.С. Онищенко. К., 1975. – 491 с.

Атеистическое воспитание: содержание, формы и методы / под ред. А.С. Онищенко. К., 1989. – 288 с.

Атеїзм і культурний прогрес / за ред. О.С. Онищенко. К., 1977. – 303 с.

Атеїзм і суспільний прогрес / за ред. Б.О. Лобовика. К., 1981. – 152 с.

Бабий М.Е. Проблема свободы совести в современной идеологической борьбе. К., 1986. – 166 с.

Безклубенко С.Д. Музы на ложе Прокруста: взаимоотношение искусства и религии. К., 1988. – 196 с.

Біскуп А.В. Атеїзм у боротьбі з уніатськими фальсифікаціями. Львів, 1984. – 142 с.

Бондаренко В.Д., Косянчук А.С., Фомиченко В.В. Религиозная община в современном обществе. К., 1988. – 128 с.

Бражник И.И. Право. Религия. Атеизм. К., 1983. – 206 с.

Брайчевський М.Ю. Утвердження християнства на Русі. К., 1988. – 262 с.

* С 1964 по 1990 г. кафедра истории и теории атеизма Киевского государственного университета издавала межведомственный ежегодник «Питання атеїзму» (с 1977 г. назывался «Проблемы религии и атеизма»).

С 1960 г. общество «Знание» издавало ежемесячный журнал «Войовничий атеїст» (с 1965 г. назывался «Людина і світ» – «Человек и мир»).

Кроме того, общество «Знание» ежегодно издавало серию религиозоведческих брошюр; Министерство образования выпускало атеистическую библиотечку студента; книги по религиозоведческой тематике публиковали областные издательства Днепропетровска, Донецка, Львова, Одессы, Симферополя, Ужгорода и Харькова.

- Васильева А.В.* Эволюция пантеизма и его роль в современных религиозных концепциях. К., 1978. – 127 с.
- Гаврилюк О.Ю.* Свобода совісті в соціалістичному суспільстві. К., 1981. – 278 с.
- Галечка Т.* Атеїзм, теологія, ревізіонізм: Критичний аналіз ревізіоністських фальсифікацій марксистсько-ленінського атеїзму. К., 1980. – 182 с.
- Гопченко П.Г.* Критика религиозных концепций о «конце мира»: социальные истоки и идейная сущность христианской эсхатологии. К.; Одесса, 1979. – 190 с.
- Гудима А.М.* Правда життя та ілюзії віри. Львів, 1981. – 102 с.
- Доля В.Е.* Иллюзия духовности: о характере религиозного мировоззрения. Львов, 1985. – 224 с.
- Доля В.Е.* Критика теологического понимания свободы. Львов, 1973. – 219 с.
- Доля В.Е.* Современное православие и мораль: критика этической доктрины Русской Православной Церкви. Львов, 1968. – 113 с.
- Дулуман Е.К., Глушак А.С.* Введение христианства на Руси: легенды, события, факты. Симферополь, 1988.
- Дулуман Е.К., Кирюшко Н.И., Яроцкий П.Л.* Научно-техническая революция и формирование атеистического мировоззрения. К., 1980. – 311 с.
- Дулуман Е.К., Лобовик Б.А., Танчер В.К.* Современный верующий: социально-психологический портрет. М., 1970. – 164 с.
- Дулуман Є.К.* Релігія як соціально-історичний феномен. К., 1984. – 264 с.
- Духовна культура і релігія / за ред. Є.К. Дулумана. К., 1972. – 295 с.
- Єришев А.О.* Досвід соціологічних досліджень релігійності. К., 1967. – 164 с.
- Жизнеутверждающий характер ленинского атеистического наследия: сб. статей / под ред. В.И. Гараджи, А.С. Онищенко и др. К., 1983. – 179 с.
- Жоль К.К., Выдрин Д.И.* Куда бредет пилигрим: восточные религии и культура молодежи. К., 1988. – 232 с.
- Жоль К.К., Мерджинская Е.Ю.* Наука, религия, общество. К., 1986. – 159 с.
- Закович Н.М.* Советская обрядность и духовная культура. К., 1980. – 221 с.
- Заруда В.Т.* Життєва позиція та релігійна віра. К., 1983. – 152 с.
- Зоц В.А.* Православие и культура: факты против домыслов. К., 1986. – 223 с.
- Зоц В.А.* Атеїзм і прогрес культури. К., 1985. – 200 с.
- Ідейна криза релігії і релігійний модернізм / за ред. Є.К. Дулумана. К., 1974. – 212 с.
- Ідеологія руського православ'я / за ред. Б.О. Лобовика. К., 1986. – 198 с.
- Ідеологія сучасного релігійного сектантства / за ред. А.М. Колодного. Львів, 1971. – 172 с.
- Калинин Ю.А.* Модернизм русского православия. К., 1988. – 70 с.

- Каушанский П.Л. С претензией на истину: о взглядах и действительности экстремистов от баптизма. Одесса, 1988. – 245 с.
- Кирюшко Н.И., Рыбачук Н.Д. Атеизм, труд, культура: личностный аспект. К., 1981. – 246 с.
- Кобелянская Л.С. Смысл жизни: две точки зрения. К., 1989. – 110 с.
- Козик П.З. Раннее христианство: вымыслы и действительность. К., 1987. – 162 с.
- Колесник М.П. Марксистко-ленінські принципи атеїстичної роботи. К., 1971. – 228 с.
- Колесников Н.А., Фуров В.Г. Гражданственность и религиозная вера. К., 1985. – 118 с.
- Колодный А.Н. Атеистическая убежденность личности. К., 1983. – 151 с.
- Колодный О.М. Атеїзм як форма світоглядного знання і самосвідомості особи. К., 1984. – 159 с.
- Колодный О.М. Оптимізм людини. К., 1984. – 87 с.
- Колтунюк С.В. Культура. Атеизм. Личность. К., 1988. – 139 с.
- Коротков М.Д. Реакційна суть «соціального християнства». К., 1964. – 158 с.
- Коротков Н.Д. Кризис философии католицизм. К., 1987. – 173 с.
- Коротков Н.Д. Социальный аспект проблемы человека в религиозной философии. К., 1978. – 295 с.
- Косуха П.И. Научный атеизм в системе духовных ценностей социализма. К., 1983.
- Косуха П.И. Модернізація соціально-етичної концепції християнського сектантства. К., 1969. – 172 с.
- Косуха П.И. Сучасне христинське сектантство. К., 1966. – 112 с.
- Критика философской апологии религии / под. ред. Б.А. Лобовика. К., 1985. – 278 с.
- Кувенева В.И. Критика ревизионистской фальсификации научного атеизма. К., 1988. – 196 с.
- Культура, религия, атеизм / под ред. А.Н. Колодного, Б.А. Лобовика. К., 1991. – 299 с.
- Куценюк Б.М. Эмоции и религия. К., 1987. – 166 с.
- Лебединец Г.М. Диалектика социальных корней религии. Львов, 1975. – 240 с.
- Лендшел В.М. Современное христианство и коммунизм. М., 1965. – 88 с.
- Ленінська атеїстична спадщина і сучасність / за ред. Б.О. Лобовика. К., 1990. – 220 с.
- Лисовенко Н.А. Философия религии Марбурской школы неокантианства. К., 1983. – 96 с.
- Лобовик Б.А. Религиозное сознание и его особенности. К., 1986. – 247 с.
- Лобовик Б.А. Религия как социальное явление. К., 1982. – 96 с.
- Лобовик Б.О. Релігійні погляди, почуття, поклоніння. К., 1970. – 84 с.
- Маслова А.Г. Гуманизм атеизма. К., 1984. – 127 с.
- Огнева О.В., Уткін О.І. Свобода совісті: реальна та ілюзорна. К., 1982. – 184 с.

- Онищенко А.С. Социальный прогресс – религия – атеизм: эволюция современного религиозного сознания. К., 1977. – 344 с.
- Организация и методика атеистической работы: учеб. пособие / под ред. А.С. Онищенко. К., 1982. – 335 с.
- Основи наукового атеїзму: підручник / за ред. Б.О. Лобовика. К., 1973. – 400 с.
- Павлюк В.В. Психология современных верующих и атеистическое воспитание. Львов, 1976. – 220 с.
- Петляков П.А. Униатская Церковь – орудие атикоммунизма. К., 1982. – 168 с.
- Подольак В.А. Модернизация христианской идеологии как проявление кризиса религии. К., 1979. – 144 с.
- Подольак В.О. Баптизм: криза віровчення. К., 1978. – 120 с.
- Православие и современность: философско-социологический анализ / под ред. Б.А. Лобовика. К., 1988. – 336 с.
- Про релігію і атеїстичне виховання: збірник документів і матеріалів / упорядники Б.О. Лобовик, Р.С. Приходько. К., 1979. – 260 с.
- Религиозная обрядность: содержание, эволюция, оценки / под ред. П.И. Косухи. К., 1988. – 271 с.
- Релігійне пристосовництво та атеїстичне виховання / за ред. А.О. Єришева. К., 1965. – 168 с.
- Ротовский А.А. Клерикальная пропаганда: цели и средства. Харьков, 1988. – 234 с.
- Русин П.В. Атеїстичні традиції в українському фольклорі. Львів, 1986. – 141 с.
- Сапрыгин В.А. Урбанизация и атеистическое воспитание. К., 1985. – 185 с.
- Саух П.Ю. Атеизм и религия о счастье и месте человека в мире. Днепропетровск, 1985. – 181 с.
- Саух П.Ю. Категории научного атеизма: философско-методологический анализ. К., 1988. – 218 с.
- Современная религиозность: состояние, тенденции, пути преодоления / под ред. П.Л. Яроцкого. К., 1987. – 263 с.
- Сокирянська Р.М. Атеїстична переконаність і мораль. К., 1977. – 126 с.
- Становлення і розвиток масового атеїзму в західних областях Української РСР / за ред. Ю.С. Сливки. К., 1981. – 256 с.
- Становлення і функції радянських обрядів та свят: збірник наук. праць / за ред. Є.К. Дулумана. К., 1983. – 153 с.
- Сухих А.А. Современное православие и наука. К., 1990. – 130 с.
- Суярко В.А. Атеизм и религия в современной борьбе идей. К., 1984. – 80 с.
- Танчер В.К. Основы атеизму. К., 1961.

Танчер В.К. Основы научного атеизма. К., 1974. – 310 с.

Танчер В.К. Проблемы теории научного атеизма. К., 1985. – 208 с.

Танчер В.К. Руське православ'я (критичні нариси). К., 1977. – 155 с.

Тимченко И.П. Женщина, религия, атеизм. К., 1981. – 151 с.

Традиции, обряды, современность: сб. статей / под ред. В.А. Зоца. К., 1983. – 292 с.

Уніатство і український націоналізм: збірник статей / за ред. С.М. Возняка. К., 1986. – 252 с.

Утвердження науково-матеріалістичного світогляду / за ред. М.М. Заковича. К., 1977. – 232 с.

Фомиченко В.В. Проблема человека и современный клерикальный антикоммунизм.
К., 1982. – 165 с.

Шпак З.В. Атеизм и нравственные идеалы личности. К., 1982. – 121 с.

Шуба А.В. Религия и национальные отношения. К., 1983. – 93 с.

Эдельман А.И. Кому служит «богоизбранность». Ужгород, 1985. – 160 с.

Яроцкий П.Л. Кризис иеговизма: анализ идеологии и эволюции обыденного религиозного сознания. К., 1979. – 303 с.

Яроцкий П.Л. Эволюция современного иеговизма. К., 1981. – 143 с.

Научное издание

Вопросы религии и религиоведения
(Антология отечественного религиоведения)

Выпуск 6
Религиоведение Украины
Часть 1

Феномен советского религиоведения: украинский контекст

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: Колодный А.Н., Филипович Л.А., Шмидт В.В., Яроцкий П.Л.

Редакторы – Малеванная Е.А., Манушин Э.А.

Корректор – Ведерникова Г.И.

Выпускающий редактор – Шмидт В.В.

Верстка, оригинал-макет – Ванькуров А.С.

Обложка – Великий П.П.

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: <http://religio.rags.ru>

Адрес издательства:

111033, г. Москва, Золототорожский Вал, д. 4

тел./факс: (495) 933-2460

www.publishing-house.ru

* * *

Подписано в печать 25.12.2010. Формат 70х100 1/16. Тираж 1500 (1:300+100) экз. Усл. п. л. 55,46.

Уч.-изд. л. 55,96. Бумага офсетная № 1. Гарнитура Original Garamond. Заказ № 2392-02

Отпечатано в ООО «Футурис», 109052, Москва, ул. Нижегородская, д. 50. Тел. (495) 505-5356.