

ФМИ МГУ



РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ



Издательство Московского университета



МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ М. В. ЛОМОНОСОВА
ФАКУЛЬТЕТ МИРОВОЙ ПОЛИТИКИ

РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Учебное пособие для бакалавров



Издательство Московского университета

2023

УДК 2«2»(075.8)
ББК 86.2я73
Р36

Рекомендовано к печати Редакционно-издательским советом факультета мировой политики МГУ имени М. В. Ломоносова

Авторы:

В. В. Наумкин, В. П. Андросов, Н. Н. Бектимирова, Д. В. Дубровская, С. А. Кириллина,
В. А. Кузнецов, Р. Н. Лункин, Д. А. Марьясис, Н. Г. Проппирный, В. В. Орлов,
Т. Л. Шаумян, А. И. Яковлев

Религия в современном мире : учебное пособие для бакалавров. — Москва : Издательство Московского университета, 2023. — 600 с. : ил., цв. вкл.

ISBN 978-5-19-011778-3

В книге «Религия в современном мире» рассматривается процесс формирования религий и их современное состояние в условиях глобализации мира. Особое внимание уделено мировым религиям — христианству, исламу и буддизму: их возникновению, развитию и современному состоянию. Дано представление о вероучении основных религий, религиозной структуре населения мира, состоянии религиозных институтов, явлениях секуляризации и религиозного фундаментализма, а также этноконфессиональных конфликтах в современном мире, оказывающих влияние на процессы в мировой политике.

Книга адресована студентам гуманитарных вузов, обучающимся по специальностям «Политология», «Регионоведение» и «Международные отношения».

УДК 2«2»(075.8)
ББК 86.2я73

Учебное издание

РЕЛИГИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Учебное пособие для бакалавров

Ответственные редакторы *А. И. Яковлев, В. А. Кузнецов*

Научный редактор *А. Г. Петросян*

Редактор *Е. А. Певак*. художественное оформление *К. В. Саутенков*.

Корректор *А. А. Артемова*. Верстка, обработка иллюстраций *К. В. Саутенков*

Подписано в печать 23.03.2023. Формат 60×90/16. Бумага офсетная. Усл. печ. л. 37,5+1,0 вкл. Уч.-изд. л. 32,3+0,8 вкл. Тираж 500 экз. Изд. № 12189. Заказ

Издательство Московского университета. 119991, Москва, ГСП-1, Ленинские горы, д. 1, стр. 15 (ул. Академика Хохлова, 11). Тел.: (495) 939-32-91; e-mail: secretary@msupress.com. Отдел реализации. Тел.: (495) 939-33-23; e-mail: zakaz@msupress.com. Сайт Издательства МГУ: <http://msupress.com>

Отпечатано в соответствии с предоставленными материалами в ООО «Красногорский полиграфический комбинат». 115093, г. Москва, Партийный пер. д. 1, корп. 58, стр. 3, пом. 7.

ISBN 978-5-19-011778-3

© Коллектив авторов, 2023

© Издательство Московского университета, 2023

Ответственные редакторы:

д-р ист. наук *А. И. Яковлев*, канд. ист. наук *В. А. Кузнецов*

Научный редактор:

старший преподаватель кафедры региональных проблем
мировой политики факультета мировой политики МГУ имени
М. В. Ломоносова, младший научный сотрудник Центра арабских
и исламских исследований

Института востоковедения РАН *А. Г. Петросян*

Рецензенты:

д-р ист. наук *Г. Г. Косач*, д-р соц. наук *М. Ю. Смирнов*

Рецензент главы «Христианство»:

заведующий лабораторией исследований церковных
институций Православного Свято-Тихоновского гуманитарного
университета священник *Павел Ермилов*

Рецензент главы «Ислам»:

доктор теологии, первый заместитель председателя Духовного
управления мусульман Российской Федерации, ректор
Московского исламского института *Дамир-хазрат Мухетдинов*

Рецензент главы «Иудаизм»:

руководитель отдела образования Федерации еврейских общин
России Раввин *Йонатан Фельдман*

Содержание

Предисловие. <i>А. И. Яковлев</i>	7
Введение. <i>В. В. Наумкин</i>	11
Часть 1. Религия и религиоведение. <i>Р. Н. Лункин, А. И. Яковлев</i>	17
Часть 2. Мировые и этнонациональные религии	45
Мировые религии.	47
Христианство. <i>А. И. Яковлев.</i>	47
Ислам. <i>В. В. Наумкин, С. А. Кириллина,</i> <i>В. А. Кузнецов, В. В. Орлов</i>	227
Буддизм. <i>В. П. Андросов, Н. Н. Бектимирова</i>	324
Этнонациональные религии	363
Индуизм. <i>Т. Л. Шаумян</i>	363
Религии Восточной Азии. <i>Д. В. Дубровская</i>	399
Иудаизм. <i>Д. А. Марьясис, Н. Г. Пропирный.</i>	457
Часть 3. Религия в современном мире.	509
Религия и глобализация. <i>Р. Н. Лункин</i>	511
Новые религиозные движения. <i>Р. Н. Лункин</i>	538
Основные понятия. Религия в политическом процессе. <i>Р. Н. Лункин.</i>	569
Религия и политика в условиях секуляризма и постсекуляризма. <i>В. А. Кузнецов, Р. Н. Лункин.</i>	581
Список авторов	600

Предисловие

Предлагаемое вниманию читателей учебное пособие имеет своей основой курс лекций «Мировые религии», который читается в течение двух семестров бакалаврам факультета мировой политики МГУ имени М. В. Ломоносова.

Внимание в данном курсе, представляющем собой краткий очерк истории религий мира и обзор современного состояния религиозной ситуации в мире, уделено влиянию религиозной проблематики на внутреннюю ситуацию в странах мира, на проявления религиозного фактора в международных отношениях, раскрывается также роль религиозных идей и институтов в глобальном пространстве современного мира.

В последние годы жизнь так стремительно меняется, перемены в технике и технологиях, условиях труда и быта людей столь стремительны, что в сознании человека возникает абсолютизация текущего момента, вследствие чего представление или знание о прошлом страны, культуры и цивилизации кажется ненужным. Для многих история — обременительный груз, а религия — занятый анахронизм, не более.

Между тем религия как повседневный опыт миллионов верующих людей и форма самосознания общества, религия, постулирующая свою реальность и цели за гранью повседневного опыта, и в XXI в. зримо и осязаемо присутствует в социальной, экономической и даже политической жизни мира, обладает определенными формализованными структурами и влияет на социальное и культурное развитие, способствуя то стабилизации, то дестабилизации общества. Знание истории мировых религий и понимание принципов функционирования религиозных структур по-прежнему необходимо.

У нас в стране определились два подхода к истории. Сторонники одного воспринимают историю как зеркало, в котором видят только себя, и потому они воссоздают историю по своему разу-

мению, выпячивая отдельные периоды и отдельных личностей, «подгоняя» историю под свое представление о прошлом. Но это зеркало кривое, оно может дать лишь искаженное изображение прошлого. Верный подход, по образному выражению Т. Лейна, заключается в «восприятии истории как окна», распахнутого в прошлое. Надо лишь всмотреться, постараться увидеть и понять связь прошлого и настоящего. Религия как раз и связывает человеческое общество в определенное цивилизационное, религиозное и культурное единство. По словам папы Римского Бенедикта XVI, «вера основывается на конкретной истории, имевшей место на этой земле... Без реальной истории нет христианской веры...»¹. Но дело не только в цивилизационной, религиозной и (или) культурной идентичности человека и общества.

В XXI в. религия и религиозный фактор вызывают все больший интерес в условиях масштабных процессов экономических и политических перемен, конфликтов и войн, происходящих в современном мире и на Востоке, и на Западе. Если Исламскую революцию в Иране в 1979 г. пытались объяснить особенностями восточной цивилизации, то усиление религиозного фундаментализма в США и нарастание там открытого конфликта между светскими либералами и сторонниками традиционной христианской системы ценностей — и все это в условиях наступившей эпохи постмодерна — нуждается в иных объяснениях. Очевидно, что религия не осталась в прошлом, она является феноменом современности, хотя это проявляется по-разному в странах Запада и Востока.

Потенциал религии все еще огромен, поскольку человек не изжил в себе духовное начало. Ведь именно человек является и субъектом, и объектом исторического процесса, и от его воли и деятельности, его взглядов и настроений зависит течение общественной жизни.

За последнее десятилетие разными издательствами в России было выпущено немало разных по подходу и содержанию учебников и исследований по истории мировых религий, о состоянии и проблемах религии в различных регионах и странах мира, отдельно о Христианстве и Христианской Церкви, Исламе и Буддизме, о проблемах постсекулярного мира и конфликтах, порождаемых религиозным фундаментализмом и экстремизмом.

¹ Ратцингер Й. (папа Бенедикт XVI). Вера — Истина — Толерантность: Христианство и мировые религии. М., 2007. С. 9.

Следует отметить учебник «История религии» под редакцией И. Н. Яблокова (в 2 т.; 2014), учебное пособие «Общая история Церкви» под редакцией В. В. Симонова (в 2 т., 4 кн.; 2017), обзорный труд митрополита Иллариона (Алфеева), прот. Валентина Васечко и прот. Олега Корытко «История религий» (2018), учебное пособие Л. С. Васильева «История религий Востока» (1998), учебник прот. Олега Корытко «История нехристианских религий» (2017), а также лекции протопресвитера Александра Шмемана «Исторический путь Православия», книгу прот. Иоанна Мейендорфа «Церковь в истории», книги В. В. Бартольда «Работы по истории ислама и арабского халифата» (2002), Е. А. Резвана «Коран и его мир» (2001), М. А. Родионова «Ислам классический» (2003), С. М. Прозорова «Ислам как идеологическая система» (2004), исследования А. В. Журавского «Ислам», лекции В. Л. Вихновича «Иудаизм» (2020), исследования Т. В. Ермаковой и Е. П. Островской «Классический буддизм» (1999), Е. А. Торчинова «Введение в буддологию» (2000) и «Философия буддизма махайяны» (2002), монографию Б. С. Ерасова «Культура, религия и цивилизация на Востоке».

Из числа обобщающих работ о Христианстве в современном мире можно назвать многотомный труд митрополита Иллариона (Алфеева) «Православие», книги папы Римского Бенедикта XVI «Введение в Христианство», «Иисус из Назарета», «Вера — Истина — Толерантность. Христианство и мировые религии» и др., труды «История Церкви» (в 2 т.) немецкого историка Й. Лортца, «История Христианства» (в 2 т.) Х. Л. Гонсалеса и ряд др. На русском языке особенно обширна литература по истории Русской Православной Церкви, начиная от многотомной «Истории» митрополита Макария (Булгакова) до «Истории Русской Церкви» А. В. Карташова, «Истории Русской Церкви» И. К. Смолича, «История Русской Церкви» Н. В. Тальберга, «История Русской Православной Церкви» протоиерея Владислава Цыпина и монографии М. В. Шкаровского «Русская Православная Церковь в XX веке».

Имеются такие фундаментальные справочные издания, как Православная Энциклопедия и Католическая Энциклопедия, словари и популярные энциклопедии по Исламу, Буддизму и другим религиям мира (см. Список литературы). Таким образом, имеется широкий круг литературы, дающей основную и систематизированную информацию и удовлетворяющей интерес к истории религий мира и их современному состоянию.

Данная книга призвана дать читателю сжатое и целостное представление о религии как системообразующем начале обще-

ственной жизни в прошлом, роли религии в различных регионах и странах мира в наши дни, о важности религиозного фактора в мировой политике.

Учитывая обширность предмета, внимание сосредоточивается на наиболее важных и ключевых этапах истории Христианства (поскольку к началу XXI в. народы христианской цивилизации смогли внести наибольший вклад в развитие современного мира), Ислама, Буддизма и других религий, на личностях наиболее известных религиозных деятелей на Западе и на Востоке. Наряду с рассмотрением основных этапов истории и изучением основных составляющих структур Церкви, религиозных институтов и сообществ, внимание обращается на принципиальные положения вероучения религий мира. Большое внимание уделено показу места религии в общественной и политической жизни разных стран мира.

В подготовке этой работы принимали участие специалисты, разделяющие разные взгляды на рассматриваемую проблематику. Редакторы решили сохранить неизбежные в таких случаях различия в подходах, индивидуальный взгляд авторов и не унифицировать стиль изложения, полагая, что это будет интереснее для внимательного читателя и позволит продемонстрировать многообразие существующих сегодня в России научных школ.

Предполагается использование уже имеющихся у слушателей знаний по всемирной истории. Предусматривается самостоятельная работа студентов в ходе семинарских занятий, как с рекомендуемой литературой, так и с источниками. Заинтересовавшиеся этой проблематикой и желающие углубить свои познания могут обратиться к многочисленным учебникам и более специальным исследованиям.

В каждом из разделов пособия содержатся вопросы по изложенному материалу, предложены темы и литература для обсуждения на семинарах.

А. И. Яковлев — д. и. н., профессор кафедры региональных проблем мировой политики Факультета мировой политики МГУ имени М. В. Ломоносова, г. н. с. Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН

Введение

Религия и религиозный фактор в современном мире и в мировой политике

Конфессиональная палитра современного мира чрезвычайно насыщена и богата. Мировые, региональные, национальные религии, новые религиозные движения различаются между собой по догматике и ритуалам, по истории возникновения и путям развития, по самому пониманию сакрального, по географическому распространению, по численности приверженцев и роли в общественно-политических процессах.

Религия вовсе не ветхий атрибут архаичного прошлого, а вполне актуальное обстоятельство развития современного мира. Ей привержены миллиарды людей, готовых соизмерять свою жизнь с религиозными ценностями и убеждениями.

Более того, на рубеже XX–XXI вв. в общественной жизни стран мира и в мировой политике, несмотря на немалые успехи секуляризации, роль религии заметно выросла. Наряду с экономическим и военно-политическим факторами, религиозный все чаще используется в международных отношениях и внутренней политике государств Востока, и Запада. Несмотря на стремительные и кардинальные перемены мирового политического порядка, на необратимость процессов глобализации и унификации общественной жизни на разных континентах, религия сохраняет свое стержневое, глубинное значение, оставаясь важной частью жизни миллионов людей.

Все это повышает значимость осмысления самого феномена религии в условиях постсовременного, информационного, технологического мира и понимания того, как религия влияет на деятельность людей, на жизнь современного общества, с одной стороны, и, с другой стороны, каким образом общество и государство могут влиять на религиозные процессы и использовать религиозный фактор. Знание конфессиональной ситуации в обществе и религиозной политики государства оказывается важным для правильного понимания политической и общественной культуры

той или иной страны, для оценки перспектив ее общественно-политического развития.

Покорившее сначала мир Римской империи, а затем и обширные части Европы и Азии, Северной и Южной Америки, Африки христианство (вместе с через его призму воспринятой античной традицией) стало основополагающим элементом западной культуры и цивилизации. Под его влиянием сложилась современная этика, нормы морали, система ценностей, крупнейшие философские системы и идеологии, причем даже такие, которые, на первый взгляд, вообще не признают христианство одним из своих источников.

Схожую роль на Ближнем Востоке, в Северной Африке, Центральной, Южной и Юго-Восточной Азии, в Евразии сыграл ислам, подаривший миру собственную цивилизационную систему, в рамках которой были созданы и создаются сегодня величайшие произведения культуры, искусства и науки. Великая средневековая культура Халифата синтезировала в себе достижения античной, иранской и переднеазиатской мысли и оказала ключевое влияние на средневековую Европу, заложив основу для возникновения Ренессанса.

Наконец, в Индии и в Восточной Азии буддизм сформировал собственный религиозный ареал. Сложным образом взаимодействуя с индуизмом, конфуцианством, даосизмом, синтоизмом, он привел к возникновению оригинальной культурно-цивилизационной традиции, определяющей жизни нескольких миллиардов человек.

Так постепенно формировалось общее *религиозное пространство мира*.

В последние годы в мировых СМИ нередко указывают на мнимую «опасность» религии как источника политических конфликтов на конфессиональной почве. Но достаточно обратиться к истории, чтобы увидеть: дело не в той или иной религии как таковой, а в том, как люди ее используют. Как и почему в определенных условиях она становится важным фактором общественно-политической жизни, подвергаясь подчас самым радикальным интерпретациям, а в других нет — важнейший вопрос современной науки.

Притом что к настоящему времени накоплен огромный багаж знаний о религии, время порождает все новые вопросы.

В какой мере совпадают явления религиозной жизни общества (или части общества) и собственно религиозный фактор? Что является реальностью, а что образом реальности? А что просто образом, не имеющим к реальности никакого отношения?

Это важно потому, что нередким явлением стала подмена одного — другим, религии — псевдорелигией, особенно в современных условиях *переходности*, обретения мировой системой нового качества. Наконец, как сказываются, и сказываются ли в XXI в. мировой кризис или международные конфликты на характере религиозной жизни и на религиозных институтах?

Понятие «религия», «религиозная жизнь», равно как и понятие «секуляризм» в наши дни выражают несколько иную реальность, чем в XX в. В чем эта иная реальность? Только ли в отказе от веры или обретении веры?

«Человечеству верилось до сих пор — и все было хорошо: и святые святые, и папы непогрешимы, и мощи благоуханны, и чудеса несомненны... Но вот пришел какой-то роковой рубеж времен... и не верится. И с этим никто и ничего не поделает. Всему человечеству не верится», — писал русский литератор С. Н. Дурылин еще в 1920-е гг.

Катастрофы двух Мировых войн поколебали религиозную веру миллионов людей. Одновременно с этим религию потеснили идеологии национализма, либерализма, социализма, светские системы ценностей.

В современном обществе религиозные и политические начала нередко сильно влияют друг на друга, а их границы размыты и взаимопроницаемы. Это привело к политизации религии, проявления чего можно отметить в самых разных странах — от Польши и России до Египта и Индии. В конце XX в. с ростом влияния массовой культуры возникают попытки упрощения религии, сведения ее до некоторых идей, правил и обрядов, и на этой основе появляются разного рода псевдорелигиозные течения, новые религиозные движения, секты.

Все они выстраивают самые разные отношения с обществами и государственными институтами, по-разному проявляя себя в разных контекстах.

Для восточных обществ, переживших стремительную модернизацию и существующих в условиях многоукладности, возникло еще более, чем на Западе, «мозаичное» отношение к религии и понимание ее места. На Востоке религиозное начало имманентно присуще всем сферам общественной жизни, хотя может быть не выражено в законодательной форме. На Востоке особое, отличное от западных моделей понимание светскости и секулярности, традиционализма и фундаментализма.

Пакистан возник на религиозной основе, и ислам остается одним из системообразующих элементов государственности, одна-

ко в общественной жизни страны присутствует светское начало. Израиль был создан на светской основе, однако с годами иудаизм стал играть в его общественно-политической жизни все более значимую роль. Абсолютизм религии в общественной жизни, казалось бы, присущ Саудовской Аравии. Но можно ли сказать, что там «попкорный ислам»? Скорее, ислам является равнозначным нынешней государственности. В Индонезии ислам сосуществует в общественной жизни с идеологией Панчасила как государственной религией (светской религией).

Новым явлением в современном западном мире становится превращение религии в своеобразную замену идеологии, способной выстраивать идейные конструкции, отвечающие уровню сознания людей, чем обеспечивается духовная сплоченность, объединяющая общество.

В то же время в условиях стремительно глобализирующегося мира одновременно и слабеет, и утверждается принцип *нации-государства*, а с ним слабеет принцип *один народ — одна религия*, а это значит, что появляются тенденции к пересмотру основ Вестфальской системы, в связи с чем конфессиональный фактор также обретает новые очертания

Конечно, едва ли кто сегодня возьмется утверждать, что религиозный фактор главенствует в современной мировой политике, но то, что он используется, — очевидно. Причем чем дальше, тем активнее. Политические деятели и дипломаты втянуты в урегулирование разнообразных религиозных конфликтов в Азии и Европе (Сербия, Украина). При этом во многих этих конфликтах чисто политическая составляющая так плотно переплетается с этнической, территориальной и конфессиональной, что их невозможно отделить друг от друга. Одновременно с этим религиозные институты становятся активными участниками мировой дипломатии, берут на себя миротворческие и посреднические функции, выступают провайдерами гуманитарной помощи.

Каков потенциал религиозного фактора — православного, католического, протестантского, христианского в целом — в масштабах мирополитических процессов, в региональных международных отношениях и в масштабах отдельных стран? Каков потенциал исламского фактора? Буддизма? Вопросов немало.

Но как бы то ни было, религия не уходит из нашей жизни, она видоизменяется, как изменяется и наше восприятие религии в

условиях XXI в. Образно говоря, *религия как горящий и не сгорающий куст терновника*, увиденный Моисеем (Исход, 3:2–4). Кто-то его видит, кто-то нет, но он остается живой реальностью.

В. В. Наумкин — академик РАН, д. и. н., профессор, заведующий кафедрой региональных проблем мировой политики Факультета мировой политики МГУ имени М. В. Ломоносова, научный руководитель Института востоковедения РАН

Часть 1. Религия и религиоведение

Религия как объект научного познания

Религия во все времена была частью человеческой жизни во всех ее проявлениях. В каком-то смысле религиозность является универсальным механизмом, который позволяет объединять или разъединять людей, сообщества, культуры и цивилизации. В рамках научных исследований, как правило, по отдельности анализируются религия как явление духовной жизни, как явление культуры, как явление социально-политической жизни. Существуют и различные способы познания религии через призму целого ряда дисциплин, таких как *теология*, *философия религии*, *социология религии*, *политология религии*, *психология религии*, *история религии*.

Социология религии — эмпирическая дисциплина, которая исследует взаимосвязь общества и религии и формы их взаимодействия, а также религиозные институты, их функции и происходящие в них процессы и изменения. Предмет социологического анализа: практическое воплощение религии в форме уровня религиозности различных социальных групп в обществе, общественного мнения по поводу религии и ее значения.

Теология (богословие, от греч. тео — Бог и логос — слово, учение) — совокупность религиозных доктрин о сущности и деятельности Бога, основывающихся на Откровении, которое отражено в сакральных текстах теистических религий (в иудаизме — в Торе, в христианстве — в Библии, в исламе — в Коране).

Философия религии — совокупность философских установок по отношению к религии, концепций, касающихся ее природы и функций, философских обоснований существования божества, анализа его природы и отношения к миру и человеку.

Отношение верующих к миру в мировых религиях с точки зрения немецкого социолога Макса Вебера (1864–1920):

- в буддизме — установка на бегство от мира (главный смысл достижения религиозного совершенства — нирвана);

- в конфуцианстве и даосизме — установка на приспособление к миру;
- в иудаизме и христианстве (в частности, в протестантизме) — установка на овладение миром.

Функции религии с точки зрения социолога Эмиля Дюркгейма (1858–1917):

- создает и укрепляет общественную солидарность;
- подготавливает индивида к социальной жизни (дисциплинирующая функция);
- укрепляет социальное единство (сплачивающая функция);
- поддерживает традиции, верования, ценности (транслирующая функция);
- воодушевляет (эйфорическая функция);
- познавательная (мировоззренческая функция).

Община — специфически религиозная форма организации, куда, как правило, входят учитель и его ученики (к примеру, Иисус Христос и апостолы), объединенные единым мировоззрением и мистически связанные между собой (через сакральные символы, ритуалы, места поклонения, ощущение своей особой роли в сверхъестественном мире).

Община является основой для развития различных форм и структур существования религии в обществе: церкви (в христианстве обозначает и структуру и более общее мистическое понятие), конфессии (направления внутри христианства), секты (отколовшееся от большого малое направление или же просто новое движение, находящееся в стадии становления), деноминации (децентрализованное направление, к примеру баптизм). В публичном пространстве религия проявляет себя в форме религиозных организаций.

Исследование религиозного фактора в мировой политике опирается, в первую очередь, на социологию, политологию и историю религии. *Социология религии* изучает роль религии и религиозных институтов в обществе, их взаимодействие между собой и с обществом, их социальные функции и особенности именно как общественных организаций или идеологий. *Политология религии* — это дисциплина, которая анализирует деятельность религиозных организаций и их мировоззрения (как богословия, так и любых публичных проявлений) с точки зрения их вовлеченности в политические процессы, связанные с внутренней или внешней

политикой различных стран, а также роль религии в мировой политике. *История религии* исследует особенности возникновения, становления, эволюции религиозных вероучительных систем и структур, с ними связанных, в контексте закономерностей исторического процесса.

Для анализа религиозных процессов социологами и теологами был разработан целый комплекс подходов, которые позволяют увидеть различные грани веры и сообществ верующих. Структурно-функциональный подход разделяет религиозные организации на ряд особых подгрупп: секта, община, церковь, деноминация, конфессия. Об эволюции религиозных движений от секты к церкви писал немецкий теолог и философ культуры Эрнст Трёльч, но он же отмечал, что иногда они меняются местами. *Конфессией* является конкретное направление в рамках христианства; к примеру, это католицизм, православие и протестантизм. *Деноминацией* обычно называют крупное движение в рамках протестантизма, которое отличается по своим богословским характеристикам от других. Однако в многообразном религиозном мире эти определения оказываются относительными. В массмедиа иногда конфессиями называют различные религии, а *сектами* — непривычные и неизвестные широкой общественности движения. Уже сложившиеся религиозные направления логичнее называть новыми религиозными движениями или просто движениями определенного толка, а не сектами. В рамках исследования роли религии в мировой политике основными действующими лицами являются *религиозные организации*.

Среди функций религии выделяются: мировоззренческая, компенсаторная, коммуникативная, регулятивная, интегрирующая или дезинтегрирующая, культурнотранслирующая, легитимирующая (санкционирующая) или дегитимирующая. В рамках перечисленных функций отмечены психологическая, политическая и социальная роли религии, которые на практике часто неразделимы.

Социологическая наука представляет большое разнообразие методов исследования. Все они используются также и для изучения религиозности населения, но далеко не всегда помогают понять суть исследуемого явления, выйти на качественно новый уровень анализа современных религиозных институтов и роли религии в целом в социологии и в смежной с ней дисциплине — политологии религии. В науке происходит изменение методологических подходов в пользу качественных феноменологических

исследований, а именно того, что Клиффорд Гирц называл «насыщенным описанием», в рамках которого контекст и смысл явления даже более важны, чем его простое позитивистское описание. Акцент на количественном измерении массовой религиозности или, наоборот, равнодушия к религии является свойством социологии эпохи секуляризации второй половины XX в. и начала XXI в., и такой подход и сейчас позволяет регулярно получать цифры, говорящие о незначительном влиянии религии, особенно в массовом сознании. На этом фоне интерес к религиозной мотивации в политической жизни, вовлеченность людей в церковные инициативы, другие подобные явления повисают в воздухе и не получают своего должного объяснения.

Между тем необходимо заглянуть внутрь самого религиозного института или феномена церковной жизни, рассматривать его не в замкнутом пространстве мистического опыта отдельной общины или «секты», а в максимально широком социально-политическом контексте. Если ранее социологи стремились объяснить снижение влияния религии в обществе и множественную религиозность, то теперь одна из задач исследователя понять религию через само общество, привести в изучение религии все возможные ее пересечения с социально-политическим контекстом.

Политология религии — политологическая дисциплина, изучающая влияние религиозных институтов — как активных акторов гражданского общества во взаимосвязи с другими акторами — на различные политические процессы, включающие в себя роль религиозного фактора в международных отношениях, политических дискуссиях, в формировании мировоззрений партий и движений, социально-экономической, культурной, гуманитарной, семейной и других сферах государственной политики.

Религиозный институт — это социальная организация, представляющая собой устойчивую форму деятельности и отношений групп людей, учреждений, регулируемую системой норм и правил. Этот институт упорядочивает деятельность людей, связи и отношения верующих между собой, с представителями других исповеданий, неверующими. К религиозным институтам относятся религиозные организации, религиозные группы, международные религиозные и межрелигиозные объединения².

² *Комлева В. В.* Религиозные институты в международном гуманитарном сотрудничестве // *Этносоциум и межнациональная культура*. 2017. № 6(108). С. 130–141.

Религиозный фактор — это различные варианты отражения позиции религиозных институтов по актуальным общественно-политическим проблемам в публичном пространстве (дебаты, публикации, заявления, обращения, официальные документы).

Секуляризация — это десакрализация политических институтов, вытеснение религии в любом ее виде из сферы публичной политики в сферу частной жизни человека (приватизация религии), что в наиболее последовательном виде представлено именно в Европе.

Постсекуляризм (постсекулярный мир) — процесс осознания обществом новой роли религии в современном мире, который характеризуется а) закреплением последствий секуляризации XIX–XX вв. (религиозное многообразие, складывание в мире ситуации религиозного выбора (рынка), потеря религией своей роли абсолютного авторитета); б) сохранением роли религиозных институтов в гражданском обществе, социальной сфере, ростом религиозного фактора во внутренней политике и в международных отношениях.

Религиозный фундаментализм — мировоззрение или совокупность идейных течений, которые отстаивают возвращение к истокам или основам (фундаменту) своего вероучения. Фундаментализм является неотъемлемой частью религиозной жизни и встречается в самых разных религиях и конфессиях. Фундаменталисты в массмедиа, как правило, называют те консервативные религиозные направления, которые противостоят секуляризации.

В рамках качественных исследований (развернутых интервью непосредственно с верующими и их лидерами) центральным объектом изучения для исследователей является социальная роль религии (и ее различные проявления в культуре, экономике, политике и т.д.) и процессы, происходящие внутри религиозной жизни, через непосредственное восприятие верующими и религиозными лидерами тех или иных явлений и процессов. В современном мире постмодерна методологические подходы должны учитывать новую роль религиозных институтов, которые по сути перестали быть просто церковной структурой со строго определенным вероучением. Они стали явлением социальной и политической жизни различных стран мира, находясь в центре споров об идентичности и традиционализме. Религия снова стала способом интеграции в обществе, но теперь уже, как это ни парадоксально, в секулярное демократическое общество, хотя ранее это считалось немислимым.

Сложно себе представить, но религия никогда не была «частным делом» индивида (хотя в эпоху секуляризации для многих, но не для всех, это стало реальностью). В Древних Египте, Греции или Риме религия была частью и личного обихода и государственных ритуалов, божества освящали власть правителей и отвечали на просьбы верующих, обосновывали не только связь с потусторонним миром и священность власти, но и регламентировали отношения человека с природой и ее стихиями. Каждое божество и каждая религиозная идея отвечали особенностям географии и национальной культуры того или иного народа, сложившимся обычаям и законам, будь то Законы Хаммурапи, реформы Эхнатона в Египте или бои зверей и гладиаторов в римском Колизее с посвящением различным богам. Христианство на протяжении более чем двух тысяч лет впитывает в себя культуру и философию разных народов, то освящает сложившийся порядок вещей в государствах, то становится инструментом его изменения. Представления о роли религии в обществе и политике меняются, но лишь относительно. Религиозные идеи продолжают мотивировать людей. В Риме за астрономическую и богословскую концепцию мира (за идею бесконечности Вселенной и множества миров) сожгли Джордано Бруно (1548–1600). В XX в. протестантские пасторы в США устраивали манифестации с требованием отменить преподавание теории эволюции в школах. Если ранее, в Средние века, европейцы устремлялись на Ближний Восток за святынями и чтобы защищать Святую Землю, то теперь для многих западных политиков «поход» на Ближний Восток связан с нефтяным бизнесом — но и со стремлением защищать «Святую Землю» и христиан в этом регионе.

Межрелигиозные отношения отнюдь не ограничиваются «столкновением цивилизаций» ислама и христианства (эта концепция скорее скрывает многое из того общего, что есть между консервативными мусульманами и такими же христианами; см. часть 3 настоящего издания). Индуистские фанатики убивают христианских миссионеров в Индии, христиане-пятидесятники и шаманисты — друг друга в Африке, некоторые пасторы-фундаменталисты сжигают Коран в США в знак протеста против исламизма, расисты-националисты, использующие идеологию «крестовых походов», устраивают теракты в синагогах и в отношении европейцев. И этот список можно продолжить.

Если в эпоху раннего Средневековья «великое переселение народов» изменило облик Европы, разрушило множество памятни-

ков культуры, то современная Европа меняется даже быстрее от волн миграции из Африки, Сирии и Ирака и т.д., а от террористических актов страдают отдельные люди. Римские императоры были уверены, что обладают божественным статусом, и считали свою миссию цивилизаторской. Такую же риторику о своей миссии по защите христианства и «традиционных ценностей» можно все чаще услышать и от современных политических деятелей (самые яркие примеры — президент США Дональд Трамп, ранее — президент США Джордж Буш-младший, в Европе — премьер-министр Венгрии Виктор Орбан, в России о защите христиан на Ближнем Востоке и традиционных ценностей говорил президент Владимир Путин).

Однако перечисленные примеры не означают, что смена исторических декораций ничего не изменила. Поменялось общество и сознание людей, и религия также обрела свое новое место в сложившейся структуре. Главное изменение, произошедшее (и еще происходящее во многих странах) в современном мире, состоит в том, что *религия перестала определять и санкционировать всю жизнь человека. Религиозные институты потеряли роль абсолютного авторитета, который тотально объясняет и мотивирует человека, общество, властные институты.* Как отмечает английский социолог Чарльз Тэйлор, начался этот длительный процесс изменения роли религии 500 лет назад, когда часть христианских церквей Европы во главе с Мартином Лютером в 1517 г. решила освободиться от абсолютного примата папы Римского. Каждая община и каждый верующий, по крайней мере, получили возможность самостоятельно решать вопросы спасения и церковного устройства. Секуляризация как отход от веры совсем не были запрограммированы ни развитием науки, ни Реформацией XVI в. Между тем секуляризация воплотилась в нескольких измерениях: 1) падение уровня практической религиозности — посещение богослужений, принадлежности к церквям, 2) уход религии из публичной сферы, освящения институтов власти, 3) существование религии в конкурентной среде многообразия различных верований и богов (см. часть 3 настоящего издания).

Однако все это не привело к «умиранию религии», но сделало роль религиозных институтов еще более заметной. Как отмечал социолог и политолог Дмитрий Фурман, «глубинный, сущностный процесс секуляризации на поверхности выступает в разных формах: и полного вытеснения мифа из определенных сфер жизни, и трансформации мифов, и смены одних мифов другими,

менее явными и более рациональными. Поэтому исследователь должен быть очень осторожен и стремиться не путать глубинный процесс секуляризации с его внешними проявлениями. Так, падение цифр статистики, характеризующей религиозные верования и действия, не обязательно означает секуляризацию — оно может означать и вытеснение данной религиозной мифологии какой-то другой мифологией³. В условиях глобальных конфликтов и на фоне стерильного секулярного общества или его отдельных кругов в США или Европе любой призыв некоторых религиозных и политических деятелей по поводу западных ценностей, лидеров Демократической партии США против церквей, не признающих однополые браки, папы Франциска о милосердии к мигрантам, гомосексуалистам и женатым священникам звучит как вызов и приводит к бурным идеологическим дискуссиям. Частично именно стремление со стороны либеральных кругов избавиться от религии вообще или адаптировать ее и привели к новым формам противостояния традиционалистов и нового типа либерализма, основанного на политкорректности и примате прав меньшинств.

Православные в России, Молдове, на Украине, в Греции, Сербии, Румынии, Болгарии, несмотря на все различия между ними, демонстрируют много общего, что отличает их от народов католической и протестантской культур. Согласно исследованиям PewResearchCenter 2017 г., православные «верят в Бога», но мало молятся, ходят в церковь, читают Библию и другую православную религиозную литературу. Их религиозность в наибольшей степени выражается в стремлении *сохранить национально-религиозную идентичность* (личную и государства), связать веру с патриотизмом. Католики больше молятся, ходят в церковь, читают религиозную литературу. В католических и протестантских странах Запада, с одной стороны, легко усваивается «либеральное» мировоззрение в условиях, когда большинство населения не желает отождествлять себя с какой-либо религиозной традицией. С другой стороны, оставшаяся религиозной часть населения намного более, чем в православных странах, вовлечена в религиозную жизнь в рамках общин и деятельности иных церковных структур. Отношение к вопросам семьи и секса в большей степени зависят от господствующих в окружающем обществе представлений, нежели от верности религиозной доктрине. Вера православных

³ Фурман Д.Е. Религия и социальные конфликты в США. М.: Наука, 1981. С. 9.

выражается в верности традиционной сексуальной морали (эта верность, впрочем, во многом носит теоретический характер: статистические данные об абортах, разводах, рождаемости у несовершеннолетних не ниже, чем у протестантов и католиков).

В Восточной Европе и России отношение к религии как к своеобразной идеологии является основой консервативного мировоззрения, опирающегося на ценности идентичности и традиций, а не на стремление их преодолеть. Этническая и государственная идентичность жестко связаны в православном сознании с религиозностью. Патриотизм в первую очередь для православных — сакральное чувство, связанное с верой в Бога. Низкий уровень религиозной практики православных компенсируется более тесной взаимосвязью между религиозностью и патриотизмом в православных государствах, чем в странах с католическим большинством.

Однако в католических странах провозглашение своей принадлежности к церкви (декларативная или же реальная) также является частью национальной и культурной идентичности народов. Важным фактором в определении роли этой церкви в обществе является универсальный характер католицизма и его централизованная структура. Ватикан — субъект международного права как город-государство. Поэтому национальные католические церкви более независимы от государства, чем, к примеру, православные, традиционно тесно связанные с властью. Наряду с этим католические иерархи приспособляются к особенностям культуры каждой страны: к местным обычаям в Африке и Латинской Америке, к консерватизму в Польше, к упадку католицизма в Италии и Испании, к либерализму в Германии, к диалогу с исламом на Ближнем Востоке, к коммунистическим порядкам в Китае.

Протестантизм отличается от католицизма и православия тем, что конфликт либералов и традиционалистов разгорается между различными протестантскими деноминациями и даже внутри некоторых деноминаций. В протестантизме чрезвычайно резко выражены различия между либералами и консерваторами. Либеральные протестантские церкви — это, в первую очередь, лютеранские церкви стран Скандинавии и Англиканская церковь Соединенного королевства (т.е. церкви государственные или бывшие долгое время государственными и приобретшие самостоятельность лишь недавно), а также церкви истеблишмента в США (епископальная, пресвитерианская, конгрегационалистская и др.). Они не только впитали в себя принципы нового либерализ-

ма, но в некоторых случаях выступают в роли их создателей. Эти принципы стали частью их идеологии.

В то же время евангелические церкви (прежде всего это пятидесятники, большинство баптистов и др.), как и православные, являются идейной противоположностью политкорректному либерализму. Наиболее влиятельны евангелики в США, но и там они не составляют большинства. В Европе, в том числе и в России, евангельские движения (баптисты, пятидесятники, адвентисты) являются заметным меньшинством, и их мировоззрение содержит те же ценности традиционной семьи, российского патриотизма и традиционализма, что и мировоззрение православных.

Ислам, буддизм, индуизм, иудаизм столкнулись в XX в. с рядом вызовов, которые положили начало трансформации этих мировых религий. С одной стороны, стали модернизироваться сами общества и государства, где исторически укоренены ислам, буддизм, индуизм. С другой стороны, модернизация поставила перед представителям этих религий задачу выработки своего собственного отношения к тому, что называют «западными нормами» демократии, прав человека, рыночной экономики, политкорректности. В силу своей раздробленности и отсутствия единого центра ислам, буддизм, индуизм, иудаизм породили массу разных ответов на вопросы «западного мира», в том числе радикальных в разных смыслах: от самых либеральных до фундаменталистских и конфронтационных (от неоиндуизма и европейского буддизма до исламизма).

Приведенные примеры показывают, что религиозная культура разных народов и стран является цивилизационной основой их мировоззренческого своеобразия. Религия включается в политический процесс уже не только как институт, но и как форма коллективной и индивидуальной идентичности, становится частью новых конфликтов вокруг защиты своей идентичности.

В XXI в. конфессиональное измерение снова и снова, как и в прошлые века, окрашивает национальные интересы, политические лозунги и предпочтения, устраняет или углубляет конфликты. Масштабная мировая роль религии стала возможна благодаря глобализации, когда многие религиозные традиции и движения, как море, разлились за пределы своих географических, культурных и этнических границ. Религия в современном обществе остается универсальным механизмом, с помощью которого можно не только спасти свою душу (как — зависит от религиозного направления), но и понять, куда и почему в том или ином направлении идут мировое сообщество и мировая политика.

Вопросы по содержанию раздела

1. Назовите основные функции религии.
2. Предметом исследования каких наук является роль религиозного фактора в мировой политике?

Литература

1. *Гараджа В.И.* Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. 3-е изд., перераб.и доп. М.: ИНФРА-М, 2005. 348 с.
2. Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии: Для высших учебных заведений: В 2 ч. / Сост. В.И.Гараджа, Е.Д.Руткевич. М.: Наука, 1994. (Ч. I. 300 с.; Ч. II. 204 с.)
3. *Лункин Р.Н., Филатов С.Б.* Межконфессиональные различия в Европе и новые идеологические противостояния // Современная Европа. 2018. № 3. С. 102–114. DOI: <http://dx.doi.org/10.15211/soveurope32018102114>
4. *Лункин Р., Филатов С.* Борьба «за» и «против» идентичности во внутривосточных процессах // Мировая экономика и международные отношения. 2019. Т. 63. № 9. С. 50–60. DOI: <https://doi.org/10.20542/0131-2227-2019-63-9-50-60>
5. *Мчедлова Е.М.* Социологическая интерпретация религиозно-общественных процессов // Вестник Моск. ун-та. Сер. 18: Социология и политология. 2013. № 1. С. 100–104.
6. Новые церкви, старые верующие, старые церкви, новые верующие. религия в постсоветской России / Под ред. Д.Е.Фурмана, Киммо Каарияйнена. СПб.; М.: Летний сад, 2007.

Религия, общество и государство

Религиозные объединения являются активными участниками политических процессов, как внутривосточных, так и внешнеполитических. Религиозный фактор всегда был одним из элементов мировой политики, будь то религиозные войны, создание национальных государств и защита интересов братских по вере народов или же проблема борьбы с международным терроризмом и экстремизмом на религиозной почве.

Модели отношений религии и политики можно представить в виде разных конфигураций.

1. Политики и политические идеологии используют религию в своих интересах и ради своей выгоды.
2. Религиозные деятели вмешиваются в политический процесс, поддерживая прямо или косвенно те или иные политические силы, ради своих интересов и своей выгоды.
3. Религиозные институты сами становятся действующими лицами, субъектами политического процесса, а не инструментом в руках разных политических сил (хотя возможно и совпадение этих ролей).

Религия — мировоззрение конкретного сообщества людей, которое ставит перед ними общие цели, объединяет их с помощью исповедуемой ими веры и ритуалов, которые из нее следуют. Религия рационализирует жизнь своих последователей, определяя их отношение к окружающему миру и их ценностные установки (которые в совокупности составляют религиозное мировоззрение). Эта связь между людьми, живущими по «вере», является религиозной. Религиозные отношения между людьми и между различными сообществами, сам строй религиозной жизни (ритуалов) — разновидность социальных отношений, они образуют особую ценностную область, которая для верующих — высшая ценность, главная святость. Будучи членами сообщества, они включены одновременно в сеть других отношений, образующих социальные подсистемы: экономику, политику и др.

В современном мире религия стала частью важнейших процессов, которые стали определяющими для мировой политики, это глобализация, а также формирование и защита идентичности отдельных стран, народов и культур. В рамках глобализационных процессов религии распространяют свое влияние через прямую и косвенную миссию, обозначая свою позицию по самым острым проблемам, волнующим человечество: глобальное потепление и экология, экономические кризисы, миграция, потребление и бедность, экстремизм. Для многих мусульманских, индуистских, христианских и новых религиозных движений глобализация стала питательной почвой для их превращения в транснациональные объединения. Все это, безусловно, увеличивает роль и политическое значение религиозных институтов в социальной структуре общества.

Религия в контексте международных отношений играет противоречивую роль. Фактически только одно религиозное объ-

единение выступает в качестве полноправного субъекта международного права — это город-государство Ватикан во главе с папой Римским. Как правило, остальные религиозные организации действуют на международной арене не как самостоятельные субъекты, а через крупные экуменические ассоциации или через использование глобальных и межрегиональных форумов и международных организаций (Всемирный саммит религиозных лидеров в ООН, Межрелигиозный совет СНГ и т. д.). В реальности многие мусульманские, христианские или буддистские движения носят глобальный характер, а их лидеры играют в том числе политическую роль в международных отношениях (например, Далай-Лама, проживающий в США и выступающий за независимость Тибета от Китая) (см. часть 3 настоящего издания).

С формальной точки зрения религиозные объединения можно отнести к неправительственным организациям (НПО). Но их отличия в мировоззрении (богословие, а не какие-либо профессиональные или социально-политические интересы, экономика, климат), поведении и способе деятельности (миссия) позволяют говорить о религиозных институтах как об особом типе общественных неправительственных организаций.

Можно выделить также разные формы существования сообществ верующих в общественном пространстве. Религиозные объединения — это сообщества верующих, которые могут образовывать общины, движения, организации, группы. Религиозные организации — это, как правило, зарегистрированные, официально существующие структуры религий и конфессий, их совокупность. Религиозные институты — это те структуры религиозной организации, которые вписаны в социальную структуру и выступают в публичном пространстве, взаимодействуя с обществом и государством, международными организациями, являясь активными участниками гражданского общества.

Использование религиозного фактора в международных отношениях на современном этапе ставит больше вопросов, чем дает какие-либо однозначные ответы. Бесспорна миротворческая роль религиозных объединений, выступающих против войн на Ближнем Востоке, за разрешение арабо-израильского конфликта, против гражданской войны на Юго-Востоке Украины, за права человека и расширение гуманитарных проектов для беднейших стран планеты. Остаются открытыми вопросы о том, являются ли религиозные объединения инструментами в политической борьбе или же сами пользуются политическими обстоятельствами для

достижения своих целей (как мусульманские движения во время «арабской весны» или православные после «евромайдана» в Украине; протестантские пасторы, поддерживающие президента США Д. Трампа; священники, выступающие на антимигрантских митингах в Европе, и т. д.).

В начале XXI в. заметно усилилось влияние нематериальных факторов в международных отношениях, причем в условиях кризиса господствовавших ранее секулярных политических идеологий. С. Хантингтон в 2004 г. отмечал, что «в последней четверти двадцатого столетия вектор развития человеческого общества изменил направление» — с идеологического на религиозное. «Религия восстановила свою значимость, как в частной, так и в общественной жизни, как на уровне национальных государств, так и в межгосударственных отношениях»⁴. Уменьшение значимости идеологии привело к возрастанию роли истории, культуры и религии как источника идентичности личности и народа, что стало использоваться политиками.

Религиозный фактор как проявление «мягкой силы» учитывается при анализе международных отношений в разных регионах мира. В то же время имеет место и использование религии и религиозных институтов отдельными государствами для достижения собственных целей. Таким образом, можно выделить религиозно-политический и церковно-политический факторы в истории и современных международных отношениях: первый отражает собственно религиозные (вероучительные) проблемы, а второй — деятельность религиозных институтов. Примерами первого можно назвать в XIX в. создание императором Александром I Священного Союза как общеевропейской системы международного порядка, а в XX в. — Исламскую революцию в Иране в 1979 г. и создание Исламской республики Иран. Примерами второго в XIX в. — проведение канцлером Германии О. Бисмарком политики культуркампфа ради уменьшения влияния Ватикана в общественно-политической жизни Германии, в XX–XXI вв. — попытки создания автокефальной Украинской Церкви для отрыва Украины и украинского народа от России в геополитическом противоборстве США с РФ.

Такого рода переплетение проблем сугубо церковных и внутриполитических с проблемами в региональной и мировой си-

⁴ Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М.: АСТ, 2018. С. 470.

стемах международных отношений происходило на протяжении столетий, хотя имело разный масштаб. Использование церковно-политического фактора в мировой политике можно увидеть в обострившемся в 2018 г. кризисе в отношениях между Константинопольским и Московским Патриархатами Вселенской Православной Церкви. Сложная природа этого кризиса, включая противоречия межгосударственные — между Украиной и РФ, проблемы становления национального государства на Украине, а также формирование нового порядка международных отношений в Европе и в мире, новые явления в политике Константинопольского Патриархата, требует комплексного анализа, выхода за рамки субрегиона Восточной Европы, обращения не только к недавним событиям, но и к давней истории.

Особая проблема — рост фундаментализма, который сам по себе является составной частью практически любой религии. **Фундаментализм** — это идейное течение, которое призывает вернуться к истокам того или иного направления, как правило, консервативное по своей сути, но по-новому (что неизбежно) осмысляющее основы своей религии. Побочным эффектом «возвращения к истинной вере» может быть национализм, конфронтация с другими религиями и с окружающим обществом, а также экстремизм на религиозной почве (враждебное отношение к инаковерующим и к другим социальным группам, к другим государствам и идеологиям, сопряженное с призывами к насильственным акциям). В истории можно найти примеры как того, что религия разделяет народы и страны, так и того, что она их соединяет и сближает. Международные отношения являются тем полем, на котором религия проявила себя ярче всего.

Отношения между религией и политическими институтами долгое время рассматривались преимущественно в рамках дискуссии об источнике власти, о происхождении государства. Противоположный взгляд заключается в том, что политические и религиозные функции всегда были в исторически существовавших обществах разделены. До возникновения государства общество было организовано главным образом структурами родства. В догосударственных обществах поведение регулировалось обычаями под угрозой коллективного осуждения нарушителя, отказа в общении и исключения из общих действий группы. Существует связь между возникновением господства, власти человека над другими людьми, и религией. Система социальных отношений, уже не укладывающихся в структуры родства, проецируется в

мифическое время «начала всех начал», теогонии и космогонии. Происходит сдвиг в процессе возрастающей социальной дифференциации к выделению политической сферы, в рамках которой получает развитие функция религиозной легитимации власти, ее сакрализация.

Потребность в легитимации политической власти способствует, наряду с разработкой системы вероучения, развитию теологии, а также формированию особого слоя религиозных специалистов, которые могли сравняться в определенных отношениях с политической элитой, а при некоторых условиях — составить ей конкуренцию.

Классификация государственно-церковных отношений основывается на сочетании различных уровней взаимопроникновения власти и религии. В сфере отношений государства и церкви в Европе сегодня существуют три основные модели, которые сложились в ходе исторического развития: *отделительная* (например, во Франции, Нидерландах, Ирландии), *идентификационная* (в Великобритании, Дании, Греции и др.) и *кооперационная* (в Австрии, Бельгии, Германии, Португалии, Испании, Италии, Швеции и др.).

Отделительная модель берет свое начало в период борьбы в Европе за конституционно-правовое преодоление Реформации в XVI–XVII вв., и особенно во Франции, в процессе секуляризации общества. Именно Франция явила пример современного суверенного государства на основе официального разрыва союза с церковью, вывода религиозного фактора из государственной сферы, впервые в истории приняв специальный закон об отделении церкви от государства в 1905 г. (9 декабря). С того времени французское государство по отношению к религиозным организациям традиционно руководствуется принципом светскости, в соответствии с которым выражение религиозности в публичной сфере не одобряется, поскольку считается, что публичные проявления религиозной принадлежности наносят ущерб единству французского общества (основной аргумент сторонников запрета на ношение головных платков в учебном заведении выражался в заботе о нейтральном характере публичного пространства в культурном и религиозном отношении с целью сохранения общепольской идентичности и общепольских ценностей). Светский характер современной Франции проявляется в свободе выражения религиозности при отсутствии института признанных религий (за исключением Эльзаса и Лотарингии).

11 апреля 2011 г. во Франции вступил в силу запрет на ношение в общественных местах одежды, закрывающей лицо. В основном запрет коснулся женщин-мусульманок, носящих никаб (головной убор, закрывающий лицо, с узкой прорезью для глаз) или бурку (часть одежды, закрывающая лицо). Штраф для нарушителей составляет 150 евро и обязательное обучение на курсах о правах и обязанностях французского гражданина. Мужчины, принуждающие женщин носить закрывающую лицо одежду, могут быть приговорены к заключению.

Идентификационная модель сформировалась в эпоху Средневековья и выражает взаимовлияние веры и права, церковного и светского в различных формах институциональных и законодательных связей. Обратимся к примеру Великобритании. Королева Елизавета II является главой англиканской (государственной) церкви, правительство поддерживает публичное выражение религиозной веры, спонсирует конфессиональные школы, обставляет свои мероприятия и церемонии религиозными ритуалами. Именно в Англии появился Акт о терпимости 1689 г., но лишь в конце 60-х гг. XIX в. диссентеры — протестанты и католики — были наконец освобождены от налога в пользу англиканской церкви и для них открылись двери университетов. В Европейском союзе государственной по статусу является Православная церковь в Греции.

26 ноября 2019 г. парламент Греции отклонил поправки в Конституцию об отделении Церкви от государства. Поправки вносило правительство радикальных левых Алексиса Ципраса. В православной Греции президент, премьер-министр, а также члены кабинета министров обычно принимают присягу перед архиепископом Афинским и всей Греции на Евангелии, давая клятву именем «Святой, единосущной и нераздельной Троицы». Лишь А. Ципрас в 2015 г. отказался принимать присягу на Евангелии, заявив, что он атеист.

Кооперационная модель. На основе принципа отделения, а стало быть, при отсутствии государственной религии, реализуется легитимное сотрудничество государства и религиозных организаций. По сути своей эта модель является «золотой серединой» между идентификацией и строгим отделением. Наиболее хорошо она развита в ФРГ. В государственно-церковных отношениях (Staat-Kirche-

Verhaeltnisse) основными являются принципы мировоззренческого нейтралитета, паритета и толерантности. А сами эти отношения регулируются конституционными нормами публичного права, а именно государственно-церковным правом, выступающим основным их регулятором и являющимся старейшей частью немецкого конституционного права. Определенным религиозным организациям может быть придан статус субъекта публичного права (Körperschaft des öffentlichen Rechts), дающий возможность активно участвовать в общественной жизни и весьма значимые привилегии: право на взимание церковного налога, на обучение религии в государственных школах (согласно ст. 7 Основного закона ФРГ уроки религии – обязательный предмет в государственных школах), право выступать работодателями и вступать в трудовые отношения публично-правового характера, получить освобождение от целого ряда налогов, иметь своих представителей в Государственном комитете по работе с молодежью и т.д. В современной Германии таким статусом, помимо так называемых «больших церквей» — католической и евангелической, обладают и другие религиозные организации: иудейские, адвентисты седьмого дня, пятидесятники, РПЦЗ (Русская Православная Церковь Заграницей) и РПЦ (Московский патриархат), Христианская наука, Армия спасения, Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны), меннониты, методисты, баптисты и др. Мусульманские организации зарегистрированы, но особыми правами не обладают.

В январе 2015 г. канцлер Германии Ангела Меркель так отреагировала на атаку на редакцию сатирического еженедельника Charlie Hebdo в Париже: «Дискриминации и разграничению у нас нет места. Поэтому мы будем последовательно преследовать антисемитские преступления всеми доступными правовыми средствами. Так же, как и нападения на мечети. Их мы тоже будем последовательно преследовать. Потому что тем, кто из-за исламистского террора ставит под подозрение всех мусульман Германии, мы не позволим нас разделить. Каждое разграничение по религиозному признаку в Германии, каждое обобщенное подозрение немислимо. Как канцлер Германии я беру мусульман в нашей стране под защиту...».

В рамках отдельных обществ религия в политическом контексте выполняет функции гражданской солидарности, объединяя граждан или, по крайней мере, их часть вокруг себя. Фундамен-

том такого рода солидарности могут служить как нерелигиозные идеи (военно-патриотического воспитания, национальных интересов и сохранения культуры и т. д.), так и религиозные идеи (милосердия и благотворительности в социальном служении, открытости, честности и справедливости в гражданской жизни и т. д.). В то же время под видом религиозной часто утверждаются иные типы идентичности: политическая или гражданская. Они смешиваются с религиозной или даже заменяют ее.

Политическая идентичность опирается на самоидентификацию с выступающими от имени граждан политическими сообществами и представляющими их структурами и с разными формами объединений участников политического процесса: партиями, массовыми движениями, религиозными объединениями, группами интересов. Политическая идентичность индивида утверждается в ходе соотнесения собственных представлений о приоритетах общественного развития с идейными ориентирами и целями политических акторов.

Гражданская идентичность. В ее основе лежит комплекс представлений, ассоциирующихся с национально-государственной общностью, с обязательствами и правами по отношению к другим членам этой общности и к государству, позволяющими индивиду соотносить себя с ними. Это понятие употребляется для обозначения разделяемых членами национально-государственной общности ориентаций на страну (фактор общей территории), на государство (фактор общих институтов, включая институт гражданства, и символов, фиксирующих такую принадлежность, государственный язык, религия) и нацию (общее происхождение, исторический опыт и судьба) как источник повседневного социального опыта.

Феномен сложившихся, в том числе с участием религии, общих идей, представлений и принципов на уровне государства принято называть «гражданской религией». Хотя в полном смысле это понятие применимо только к США (там же этот термин и зародился), где сочетание протестантской веры и свободы для всех религий, демократических ценностей, «американской мечты» стало своеобразной «гражданской религией» американцев, их воплощением патриотизма.

Религия и религиозный фактор остаются реальностью современного мира. Религия как особое мистическое переживание за гранью повседневности остается личным опытом отдельного человека, но религия как формализованная институциональная структура, имеющая социальное, политическое и экономическое

измерение, вносит свой вклад в общественное и мировое развитие, способствуя его стабилизации, а иногда — дестабилизации.

Вопросы по содержанию раздела

1. Назовите примеры проявления религиозного фактора в политической жизни.
2. Дайте характеристику основным моделям церковно-государственных отношений в Европе.
3. Что входит в понятие «гражданской религии»? Где зародился данный термин?
4. В чем заключается противоречивость роли религии в международных отношениях?

Литература

1. Идентичность: личность, общество, политика: Энциклопедическое издание / Отв. ред. И. С. Семененко. М.: Весь мир, 2017. 992 с.
2. *Лункин Р. Н.* Европейские церкви и демократические институты: возвращение религии или секуляризация христианства? // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2016. № 3. С. 168–179
3. *Мирошникова Е. М.* Религиозный фактор в иммиграционной политике ЕС // Современная Европа. 2006. № 1. С. 61–73.
4. *Мирошникова Е. М., Смирнов М. Ю.* Трансформация религии в странах Европейского Союза как предмет академических исследований // Современная Европа. 2019. № 5. С. 122–131. DOI: <http://dx.doi.org/10.15211/soveurope52019122131>

Религиозная структура мирового населения

Религиозная ситуация в мире существенно изменилась за последние 100 лет, став весьма своеобразным и подчас неожиданным отражением перемен в социально-политической и экономической жизни людей.

Примерные данные по религиозной структуре населения мира в 1910 г. и 2010 г. таковы: доля христиан 34,8% и 33,2%, мусульман — 12,6% и 22,4%, индуистов — 12,7% и 13,7%, буддистов — 7,8% и 6,8%, китайская традиционная религия — 22,3% и 6,6%,

этнические религии (страны Африки и Океании) — 7,7% и 3,8%, иудеев — 0,7% и 0,2%. Около 0,1% населения мира составляют религиозные общности конфуцианцев, синтоистов, даосов, джайнов и других. В то же время выросла доля агностиков — 0,2 и 9,3, атеистов — 0,0 и 2,0, приверженцев новых религий — 0,4 и 0,9⁵.

На начало XXI в. христианство, как и сто лет назад, лидирует по числу последователей. На втором месте ислам, на третьем индуизм. Но ситуация меняется.

Главные изменения в религиозной структуре мира за сто лет таковы:

- потеря странами Западной Европы роли одного из центров христианства;
- снижение доли православных верующих вследствие борьбы советского государства против РПЦ в 1917–1991 гг. и ликвидации возможностей миссионерства РПЦ по всему миру;
- возрастание блока независимых христианских церквей и маргинальных деноминаций (сект);
- быстрый рост абсолютного числа мусульман в мире и доли мусульман среди всех верующих во всех регионах мира;
- в Африке, где была распространена этническая религия, быстро утверждаются «южное христианство» (евангелический протестантизм) на юге и ислам на севере континента;
- в Китае, самой большой по численности стране мира, резко уменьшилось число приверженцев традиционной религии (сочетающей начала конфуцианства, буддизма и даосизма) за счет репрессивной политики коммунистического режима и господства государственного атеизма, в последние годы возрастает интерес к христианству;
- в мире значительно выросло число агностиков и атеистов, но преимущественно в странах христианской европейской цивилизации вследствие процессов секуляризации (Запад) и борьбы государства с религией (СССР).

В то же время реальная картина сложнее. В 1998 г., по социологическим опросам, только 20,5% западноевропейцев посещали церковь раз в неделю; лишь 4% англичан, французов и немцев в возрасте от 18 до 29 лет считали, что «истина принадлежит одной

⁵ Синелина Ю. Религия в современном мире // Эксперт. 2012–2013. № 1. С. 18.

религии»⁶. По словам У. Эко, современная культура отличается не тем, что человек ни во что больше не верит, а тем, что *он верит во все*. Новую «духовность» миллионы западноевропейцев обретают в эзотерических и оккультных учениях (теософия, учение «Нью Эйдж» и др.)⁷, подтверждая тем самым пророчество апостола Павла: *от истины отвратят слух и обратятся к басням* (2 Тим. 4:4).

Помимо поликонфессионализма, сосуществования разных конфессиональных начал как равнозначных, в условиях глобализации для людей возникает возможность выбора на «религиозном рынке». Происходит плюрализация религиозного выбора личности, уже не связанной нормами традиционного социального уклада и религиозной традиции.

Такого рода мировосприятие и духовные устремления миллионов людей политики принимают во внимание. Субъектами политической жизни по-прежнему остаются традиционные религиозные структуры, но все большее внимание политиков привлекают религиозные объединения нового типа (независимые христианские церкви и секты, сетевые исламские структуры).

Религия в традиционном понимании имеет несколько иерархических уровней.

По широте своего распространения и численности приверженцев в мире выделяются три *мировые религии*: христианство, ислам и буддизм. Остальные религии можно назвать региональными (индуизм) и национальными (иудаизм, синтоизм). Мировые религии обрели свое качество благодаря отсутствию этноцентризма, социальной гибкости и миссионерской активности.

Внутри религии можно выделить *направления* (конфессии), при верности основным положениям вероучения имеющие догматические особенности и полную институциональную самостоятельность. В христианстве это православие, католицизм и протестантизм, а также монофизитство и несторианство. В исламе — суннизм и шиизм, а также хариджизм. В буддизме — тхеравада, махаяна и ваджраяна. В индуизме — вишнуизм, шиваизм и шаक्तिзм.

⁶ Четверикова О. Н., Крыжановский А. В. Культура и религия Запада. Религиозные традиции Европы: от истоков до наших дней. М.: Московские учебники, 2009. С. 501.

⁷ На всех континентах растет число приверженцев «новых религий», сочетающих элементы христианского вероучения с элементами буддизма, язычества и эзотерическими учениями.

В рамках направления в некоторых религиях возникли отдельные течения, обособившиеся в силу догматических, исторических и иных причин. В православии — старообрядчество; в католицизме — римский католицизм и неримский католицизм (старокатолики); в протестантизме — англиканство, лютеранство, кальвинизм, баптизм, меннонитство, адвентизм, методизм, реставрационизм, перфекционизм, пятидесятничество и др.

Существуют различные по численности приверженцев и четкости вероучения ветви, секты, школы и иные общности тех или иных религий и «новых религий».

Наконец, в институциональном плане следует выделить различные *религиозные организации* в каждом из существующих направлений и течений (деноминаций), обозначающие юрисдикционную принадлежность верующих религиозных общин.

В православии это самостоятельные (автокефальные) Церкви: Константинопольская (Вселенская), Иерусалимская, Антиохийская, Александрийская, Русская, Грузинская и др.

В монофизитстве это древние Армянская апостольская Церковь, Коптская православная Церковь, Эфиопская православная Церковь.

В католицизме — Римско-Католическая Церковь, возглавляемая папой Римским (около 1,1 млрд чел.), а также старокатолики: самостоятельные Католическая епархия старокатоликов в Германии, Польская национальная католическая Церковь, Старокатолическая Церковь Нидерландов, Старокатолическая Церковь Австрии; реформированные католики: Филиппинская независимая Церковь, Бразильская католическая апостольская Церковь и др.

В Англиканстве это Англиканское содружество — объединение церквей, исповедующих доктрину англиканства: Церковь Англии, Церковь Ирландии, Церковь Уэльса, Епископальная Церковь Шотландии, Епископальная Церковь США, Англиканская Церковь Канады, Церковь Англии в Австралии, Церковь Нигерии, Кении, Конго, Судана, Центральной Америки, Мексики, Бразилии, Бангладеш, Японии — всего 838 самостоятельных церковных институтов, объединяющих более 70 млн чел.

В баптизме — Южная баптистская конвенция, Американские баптистские церкви в США, Ассоциация консервативных баптистов Америки, Национальная баптистская конвенция, Национальная баптистская конвенция Америки и др.; баптистские национальные конвенции Латинской Америки входят в Баптистский всемирный альянс; большинство баптистских союзов в Европе

являются членами Европейской баптистской федерации, которая в свою очередь остается крупнейшим региональным членом Баптистского всемирного альянса (создан в 1905 г., штаб-квартира в США, в рамках 6 территориальных подразделений объединяет 201 региональную организацию с 40 млн последователей).

Церкви отдельных конфессий имеют различный статус в государстве (есть три основных модели: идентификационная, сепарационная и кооперационная), являются институтом государственной религии или признанными как господствующими в силу исторических оснований в светском государстве или действуют наряду с Церквами других конфессий. Например, православная Церковь имеет статус государственной в Греции, Англиканская церковь в Великобритании, Лютеранская церковь в Дании, Швеции и Норвегии.

Ислам был и остается государственной религией во многих странах Востока (арабские страны, Иран, Афганистан, Пакистан, Индия, Малайзия, Индонезия и др.), число мусульман в начале XXI в. приближалось к 1 млрд чел. Принадлежность к исламу является по умолчанию обязательной для политического деятеля в исторически мусульманских регионах. В то же время во многих странах, принадлежащих к исламскому миру, происходит противоборство собственно религиозных и светских целей в политической жизни. Помимо этого, в целом ряде стран действует гласное и негласное правило распределения государственных должностей и мест в парламенте между представителями разных направлений (к примеру, «Национальный пакт» 1943 г. распределил должности в Ливане между суннитами, шиитами, маронитами и представителями греческой православной церкви).

Новым явлением в социальной и общественно-политической жизни стран Запада стало возникновение в странах европейской христианской цивилизации значительных мусульманских общин, не готовых ни ассимилироваться в европейскую культуру, ни даже принимать нормы бытовой культуры страны пребывания.

Положение индуизма в Индии и конфуцианства в Китае не изменилось радикально в ходе модернизации этих стран-цивилизаций, кардинальные социально-экономические и политические перемены почти не затронули сферы духовной жизни основной массы населения. Буддизм сохраняет свое значение в качестве стержневого элемента в общественной жизни ряда стран ЮВА.

Религиозные вопросы находились на периферии общественной жизни в силу особенностей индуизма, буддизма и конфуцианства, которые до настоящего времени остаются не самостоятельной ве-

личной, в отличие от христианства, а скорее частью традиции, цивилизационного наследия страны.

Конфессиональные регионы мира

Конфессиональная структура мира такова (по О. Е. Казьминой). Крупные конфессиональные регионы:

- Европейско-Североазиатский — христианский. В составе региона можно выделить конфессиональные провинции: Северная Европа — протестанты, Юго-Западная и Центральная Европа — католики, Прирейнская Европа — протестанты и католики, Восточная Европа и Северная Азия — православные, Восточная Прибалтика — православные, католики, протестанты;
- Американский — христианский. Конфессиональные провинции: Северная Америка — протестанты и католики, Латинская Америка — католики, Центральная Америка — протестанты, католики, язычники;
- Австралийско-Океанийский — христианский. Состав 4 конфессиональных провинций составляют протестанты и католики, а также язычники;
- Западноазиатско-Североафриканский — мусульманский. Разделение ислама на три ветви во всем пространстве региона от Мавритании до Пакистана затрудняет конфессиональное районирование;
- Малайско-Индонезийский — исламский. Малайзия, Индонезия и Бруней составляют одну конфессиональную провинцию;
- Юго-Восточноазиатский-Центральноазиатский — буддийский. Провинции: Западная и Центральная части ЮВА — тхеравада, Восточная часть ЮВА — махаяна, Тибет и Монголия — ламаизм;
- Южноазиатский — индуистский. Индия и Непал составляют одну провинцию;
- Восточноазиатский — поликонфессиональный. В Китае, Японии и Корее широко распространено одновременное исповедание людьми двух и иногда более религий;
- Африканский — христианско-мусульманско-языческий.

К 2050 г. в мире вырастет доля приверженцев двух мировых религий — христиан и мусульман (в абсолютном и относительном планах): христиане — 3 052 млн чел. (34,3 %) и мусульмане — 2 229

млн чел., (25,0 %). Увеличится численность верующих иных конфессий, но их доля сократится или останется на существующем уровне⁸.

Религия сохранит свое значение в условиях все ускоряющихся и нередко пугающих перемен, происходящих в нашем глобальном мире. Новые явления подрывают многие привычные основы материального мира и уклада жизни целого поколения. Возникает потеря смысла, растет неопределенность, беспокоящая и пугающая людей. Религия обещает верные поиски смысла, причем выходящего за пределы нашего материального мира.

Вопросы по содержанию раздела

1. Дайте характеристику (и сравните) религиозно-конфессиональную структуру мира в 1910 г. и 2010 г.
2. Назовите главные изменения, характерные для религиозно-конфессиональной структуры мира в начале XXI.
3. Перечислите основные конфессии в христианстве, исламе, буддизме и индуизме.
4. Что означает понятие «религиозная организация»?
5. Назовите основные конфессиональные регионы мира.

Литература

1. The Religious Typology. A New Way to Categorize Americans by Religion. August 29, 2018. URL: <http://www.pewforum.org/2018/08/29/the-religious-typology/>
2. Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe National and Religious Identities Converge in a Region Once Dominated by Atheist Regimes. 10 May 2017. URL: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/05/15120244/CEUP-FULL-REPORT.pdf>
3. Being Christian in Europe. May 29 2018. URL: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2018/05/14165352/Being-Christian-in-Western-Europe-FOR-WEB1.pdf>

⁸ Казьмина О. Е., Пучков П. И. Религиозные организации современного мира. М.: Изд-во Моск. ун-тет, 2010. С. 305.

Часть 2. Мировые и этнонациональные религии

МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ

Христианство

Возникновение религии и основная догматика

Глава 1. Этапы формирования Христианства

Предпосылки и объективные условия

Христианство возникло в I в. н.э. в Палестине, входившей после завоеваний Помпея в 63 г. до н.э. в состав Римской империи. Население этой земли, став частью римской провинции Сирии, было смешанным по этноконфессиональному составу. Управление осуществлялось римским наместником (прокуратором), который контролировал и деятельность Синаггиона — совета ветхозаветных священнослужителей во главе с первосвященником.

В 26–36 гг. эту должность занимал Понтий Пилат, который решительно отстаивал интересы Рима, подавляя недовольство иудеев и даже провоцируя их восстания.

Иудеи имели ветхозаветную религию Богооткровения, с истинными понятиями о едином Боге, с пророчествами. Важным свойством монотеизма стало не только то, что в нем единственный Бог, но и то, что в нем Бог живой, личный и входящий в личную связь с человеком: *окликающий человека*.

Однако иудеи не избежали участи остального человечества. Тяжелые испытания, порабощение египтянами, сирийцами и наконец римлянами привели к тому, что еврейский народ стал видеть в обещанном Ветхозаветными пророками Мессии своего освободителя от чужеземного ига, своего земного царя, долженствующего вернуть еврейскому народу силу, богатство, славу и господство над всеми другими народами. Вот почему время от времени появлялись ложные пророки, которым с готовностью верили иудеи в надежде на освобождение от римского ига.

Бог иудеев был всеобщим, но все же Богом определенного народа. Нееврей имел право находиться лишь во внешнем круге религии Израиля. Даже приняв обрезание и соблюдая систему заповедей (мицвот), нееврей навсегда оставался в ущербном статусе «прозелита», потому что полная принадлежность иу-

даизму увязывалась с кровным происхождением от Авраама, с народом Израиля. Тем самым становилась невозможной полная универсальность иудаизма. Только Христианство разрушило эту национальную преграду между людьми и Богооткровенной религией.

В период римского владычества население Палестины испытывало недовольство властью римлян, которые тем не менее не покушались на ветхозаветную религию народа. Однако нарастание социальных противоречий и эсхатологических ожиданий прихода Мессии усложняло религиозную жизнь. Вера в единого Бога не была потеряна иудеями, но в понимании веры народ разделился на несколько течений, имевших свою организационную структуру и свое особенное видение Бога. Основными из них были фарисеи, саддукеи, ессеи, а также зилоты и самаритяне.

Появление первых двух течений относится к II в. до н. э., когда на Востоке широкое распространение получила греческая образованность, принесшая с собой следование некоторым языческим обычаям. Ревнителю своей веры и своих традиций в царствование первосвященника и царя Гиркана I (134–104 гг. до н. э.), проводившего чисто мирскую политику, сплотились для сопротивления проникновению этих опасных новаций. Они образовали открытое для всех сообщество *фарисеев* (арамейское «обособленных») — избранных, руководимых учеными знатоками Писания. Суть учения фарисеев вскоре свелась к строгому следованию Закону, дарованному Богом иудеям через Моисея, к буквальному и неуклонному до мелочности выполнению всех разработанных позднее предписаний по исполнению обрядов и норм быта. Они верили в существование духовной жизни, в будущее телесное воскресение, однако все их внимание было обращено на внешнюю сторону религии: соблюдение постов, частые и громкие молитвы, почитание субботы, ритуальное омовение и т. п. Гордые своим якобы избранничеством, ко всем другим фарисеи питали презрение, избегая даже контактов с иноверцами. Однако внешняя строгая святость их жизни привлекала к ним народ, и со второй половины I в. до н. э. фарисеи приобретают значительное влияние.

Политико-религиозная группировка *саддукеев* (от имени первосвященника Садока, жившего в эпоху царей Давида и Соломона) представляла их оппозицию. Саддукеи, верхний слой храмовых священников Иерусалима и иудейской богатой аристо-

кратии, составляли большинство в Синедрионе, пытались ненасильственным путем добиться от римлян независимости. Усвоив достижения греческой науки и относясь к вере философски, они с рационалистической точки зрения рассматривали законы Моисея, не признавая других писаний Библии кроме Пятикнижия как религиозно-правовой нормы, отвергали устные предания, не придавали большого значения обрядам и даже отрицали веру в воскресение мертвых, существование ангелов и всего духовного мира.

Ессеи — небольшие закрытые общины, которые образовали люди, решившие служить Богу подальше от тогдашнего еврейского общества. Они жили в пустынных местах на северо-западе от Мертвого моря, занимались земледелием и ремеслом, все имущество у них было общим. На общих собраниях в субботу они молились, читали Писание и пели гимны. В противоположность фарисеям все внимание последователей этого религиозного течения было обращено на внутреннее самоусовершенствование человека; они верили в будущую жизнь, отвергали войну. Ессеи строго оградялись от общения с иными иудеями, считая себя единственным верным остатком древнего Израиля и толкователями Закона.

Зилоты (греч. ревнители) — крайне радикальная по целям и методам религиозно-политическая «партия» борцов за национальное освобождение иудеев от римской власти и возвращение древней теократии, преимущественно представители социальных низов и маргиналов палестинского общества. Фактическим создателем этой экстремистской «партии» яростных борцов против ига язычников стал Иуда Галилеянин, проповедовавший о том, что признание римского владычества — преступление перед Богом.

Самаритяне — жители Самарии, потомки израильтян и переселенцев из Ассирийского царства, из-за чего иудеи считали их «нечистыми» и не допускали молиться в Иерусалимском храме. Самаритяне воздвигли собственный храм на горе Гаризим. Они не имели такой гордости и уверенности в своей святости, как иудеи, признавали священным лишь Пятикнижие Моисея, в Мессии ожидали увидеть пророка, который должен был объяснить им Закон и научить их всему.

Иудеи рассеяния (диаспоры), жившие вне Палестины, оставались верными вере предков, но в ожидаемом Мессии видели не земного царя, а Искупителя от грехов. Они способствовали приня-

тию своей веры отдельными язычниками, ясно сознававшими упадок нравственности и мечтавшими о блаженном «золотом веке».

Таким образом, два основных принципа объединяли всех евреев: монотеизм, вера в единого Бога, и эсхатологическая надежда — упование на то, что однажды Бог сделает Израиль сильным и могучим царством. Все иудеи (отчасти и язычники), особенно угнетенные низы тогдашнего общества, хотя в силу различных причин, но одинаково горячо ожидали прихода Мессии как Избавителя от всяких зол нынешней жизни и Установителя лучших порядков.

Своеобразным религиозным течением стало учение еврейского философа Филона Александрийского (ок. 20 г. до н.э. — ок. 54 г. н.э.). Филон утверждал, что Ветхий Завет, настоящее Божественное откровение, и греческая философия говорят об одном и том же, они не противоречат друг другу. Такое сочетание безусловной веры в универсальную разумность слова Божия и признание истин философии Платона и иных греческих мыслителей сделала Филона посредником между Божественным откровением и философией, что также подготавливало к принятию Христианства.

В эту эпоху назревавшего кризиса возрастает религиозное беспокорство людей и искание Бога. В Римской империи народная религия держалась до тех пор, пока Рим в своих завоеваниях не выступил за пределы Италии и не вошел в соприкосновение с Грецией. Греки, побежденные римлянами, в свою очередь, подчинили их своему культурному и нравственному влиянию. Они познакомили римлян со своей философией и передали им свои взгляды на религию, что повлекло распространения неверия в отечественных богов среди высшего класса, а затем и среди народа. Наплыв культов из разных стран породил небывалый ранее в истории религиозный синкретизм.

Веры уже не осталось, сохранились лишь обряды и церемонии. От этого у римлян возникла холодность к своей религии, появилось убеждение, что всякая религия имеет право на существование. Храмы Юпитера и Аполлона опустели. С исчезновением патриотизма слабело и чувство общности. По выражению Ф. де Куланжа, в римском обществе прошла «атрофия социальных и политических чувств»⁹. Легко и бездумно воспринимались готовые истины, позволяющие отвлечься от действительности и утверждающие житейские добродетель и мудрость ради достижения покоя и простого

⁹ Цит. по: *Карсавин Л. П.* История европейской культуры. Т. 1: Римская империя. Христианство и варвары. СПб., 2017. С. 64.

исполнения долга — без дальнейших реальных положительных целей. «Христианство, несомненно, не было порождено своеобразной латинской духовностью, — отмечал папа Римский Бенедикт XVI, — хотя, с другой стороны, и в ней присутствовало ожидание Христа»¹⁰.

Впрочем, римская власть требовала сохранения уважения к древней народной религии, видя в ней (не без основания) одну из опор государственности. Еще Август Октавиан, единоличный правитель с 31 г. до н. э., по словам Л.П. Карсавина, «прекрасно сознавал, что для возрождения империи необходимо возрождение религии»¹¹, и соединил в 12 г. до н. э. власть императора с полномочиями управления в религиозной сфере, став также верховным жрецом (понтификом).

Таким образом, в результате сочетания социально-экономических, духовно-культурных и социально-политических предпосылок богоизбранный иудейский народ оказался включенным во «вселенскую» Римскую империю, а Божественное откровение получило распространение в духовном пространстве римского общества.

Ветхий Завет был переведен на греческий язык, поскольку многие евреи забыли язык предков, и его текст стал доступным для всех образованных людей; сформировалась и стала господствующей универсальная греко-римская культура античности с развитыми философскими системами и общими для всей империи латинским и греческим языками; в духовной жизни народов, населявших империю, усиливались кризисные явления, охлаждение к вере отцов и разочарование в ней, религиозный индифферентизм; стабильность политической жизни, например безопасность путешествий по мощным и хорошо охраняемым дорогам, также благоприятствовала распространению христианства через проповедников и даже обычных людей.

Иисус Христос

Пришествие Иисуса Христа, Его обращенная ко всем людям проповедь о покаянии и спасении, Его добровольная жертва и Воскресение послужили осознанию сути и смысла человеческого существования на земле. Иисус Христос принес людям не только

¹⁰ Ратцингер Й. (папа Бенедикт XVI). Вера — Истина — Толерантность: Христианство и мировые религии. М., 2007. С. 138.

¹¹ Карсавин Л.П. История европейской культуры. Т. 1: Римская империя, христианство и варвары. СПб., 2017. С. 51.

знание о Царстве Небесном, но и спасение. Бог совершенно уникальным способом вмешался в человеческую историю, предварительно подготовив для этого условия.

По справедливому утверждению папы Бенедикта XVI, «вера основывается на конкретной истории, имевшей место на этой земле... Без реальной истории нет христианской веры — без фактической стороны событий она может переплавиться в иную религиозную форму»¹². Спустя уже два десятилетия со дня смерти Иисуса сложилась развернутая христология, ставшая частью христианского богословия. Она основывается как на главных источниках — четырех Евангелиях, признанных Церковью каноническими, и посланиях апостола Павла, так и на иных древних христианских («Дидаха», евангелия «от египтян», «12 апостолов», «Протоевангелие Иакова», евангелия «Петра», «Фомы», «Никодима» и др. апокрифы) и нехристианских («Анналы» Тацита, письма Плиния Младшего, «Иудейские древности» Иосифа Флавия и др.) текстах I в., повествующих об Иисусе из Назарета¹³.

Иисус — мужское имя, распространенное в эллинистическую эпоху как греческий вариант написания еврейского имени Иешуа (что значит «Яхве — это спасение»). Христос — греческий перевод арамейского слова *машиах* (помазанник). Уже в I в. Иисус Христос понимается только как двойное имя, ставшее древнейшей и самой краткой формой христианского вероисповедания.

Историчность личности Иисуса Христа в настоящее время редко подвергается сомнению, в то время как вопрос о Богочеловечестве Христа обсуждается до сих пор. Принцип рационализма, главенствующий в европейской общественной мысли с эпохи Просвещения, был положен в основу попыток объяснить то, что относится к сфере метафизического и трансцендентного. Это привело к устранению из Евангельской истории всего сверхъестественного, чудесного и натуралистическому упрощению реальной истории во многих учебниках и даже монографиях об истории Христианства, что затрудняет адекватное понимание Христианства.

От года рождения Иисуса Христа началось новое летоисчисление, новая христианская эра. Условным годом рождения Иисуса

¹² Ратцингер Йозеф (Папа Бенедикт XVI). Иисус из Назарета. СПб.: Азбука-классика, 2009. С. 9.

¹³ Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 3: Т-Я. М., 1995. С. 590; Православная Энциклопедия (ПЭ). Т. 21. М., 2009. С. 674–681; Общая история Церкви: В 2 т., 4 кн. Т. 1. Кн. 1. М., 2017. С. 104–112.

Христа принято считать 1 год н. э., хотя современные исследователи называют 4 г. до н. э.¹⁴ Дата рождения 25 декабря впервые была указана в 221 г. Место рождения — Вифлеем, как было предсказано пророком Михеем (Мих. 5:2). Он из царского рода Давида, как было предсказано древними пророками Израиля (Мф. 1:2–17; Лк. 3:23–38). Позднее, после возвращения из Египта, семья праведного Иосифа Обручника (названного отца Иисуса) и Девы Марии возвращается в Назарет, где Иисус пребывает до выхода на общественную проповедь.

Согласно ортодоксальному христианскому учению, Иисус является воплощенным Единородным Сыном Бога, как было предсказано ветхозаветными пророками (Пс. 109:1; Ис. 7:14, 9:6–7, 11:2,6,9) и Сыном Человеческим, совмещающая в себе природу божественную и человеческую.

Примерно в тридцатилетнем возрасте Иисус Христос выступил с проповедью о покаянии, в притчах и толковании Писания излагал Свое учение, явив себя как Бога, что подтверждали совершенные Им чудеса. Не отрицая сообщенные Моисеем 10 заповедей (*Декалог*), Он дополнил их *заповедями блаженства*, ставящими на первое место в жизни человека любовь — любовь к Богу и любовь к ближнему. Христос призвал учеников, 12 апостолов, ставших свидетелями Его служения и реализовавших предложенные основы Церкви. Потом было выбрано еще 70 учеников. Своими проповедями новый пророк привлек тысячи людей, но после слов «ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:55) началось охлаждение, ибо это выходило за рамки обыденного человеческого понимания: «С этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним» (Ин. 6:66), но призванные 12 учеников остались. На вопрос Иисуса «не хотите ли и вы отойти?» Петр отвечал: «Господи! Кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни: и мы уверовали и познали, что Ты Христос, Сын Бога Живаго» (Ин. 6:67–69). Иисус Христос ввел начала иерархии, начала богослужebной системы, отличной от иудейской, дав ученикам молитву «Отче наш» как образец, создав основы Церкви как завершение Нового Завета и установив таинство Евхаристии.

¹⁴ Подр. см.: Кузенков П.В. Христианские хронологические системы. История летоисчисления в святоотеческой и восточнохристианской традиции. М., 2014.

Заповеди блаженства

Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное.

Блаженны плачущие, ибо они утешатся.

Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю.

Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся.

Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут.

Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят.

Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими.

Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть Царство Небесное.

Блаженны вы, когда будут поносить вас и гнать и всячески неправедно злословить за Меня. Радуйтесь и веселитесь, ибо велика награда ваша на небесах... (Мф. 5,3–12).

Странствования Иисуса Христа по Галилее, Самарии и Десятиградии, включая четыре посещения Иерусалима, продолжались около трех лет. Иудеи ожидали земного царя и отвергли «простого сына плотника из Назарета», забыв пророчество Моисея: «пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь, Бог твой, — Его слушайте» (Втор. 18:15). Спустя столетия об этом напомнил Христос: «если бы вы верили Моисею, то поверили бы и Мне, потому что он писал о Мне» (Ин. 5:46). Приняв добровольно крестные страдания, Иисус Христос, согласно учению христианства, исцелил поврежденную грехом человеческую природу, Собою воскресил ее и вознес в Царство Небесное.

Христианская Церковь

В первом веке христиане составляли в Палестине, на поверхностный взгляд, маленькую секту внутри иудейства. Следуя традиции ветхозаветной религии, Христианство институализируется, образует четкую структуру — *Церковь*.

Сам Иисус Христос для опоры людей в их земной жизни и открытия им пути в жизнь будущую учредил Церковь. Момент ее появления не случаен, ибо в истории нет механического сцепления причин и следствий. Тогда, по словам апостола Павла, «пришла полнота времен».

Вначале христиане продолжали себя считать органической частью своего народа, но уже вскоре, выйдя из ветхозаветного мира иудеев и войдя в пространство греко-римского мира, Христианство стало переживаться как нечто радикально новое, не только создав новые формы жизни и организации, но и дав миру новую систему ценностей, цель и смысл существования.

В то же время, указывал протопресвитер Александр Шмеман, «для иерусалимских христиан сохранение иудейской религиозной традиции... совсем не есть простой пережиток, от которого они будут освобождаться по мере осмысления своей веры. Напротив, они потому и соблюдают эту традицию, что вся она для них есть как раз свидетельство об истинности их веры. Ведь весь смысл Ветхого Завета был в его направленности к будущему свершению и исполнению обещаний, к грядущему Мессии... Старые, привычные слова, древние обряды были теперь освещены новым светом, и в них христиане находили всё новые подтверждения истинности и полноты Нового Завета»¹⁵. Христиане образовали не просто религиозное братство или духовное общество, а новый народ Божий, вне национальных и социальных границ, призванный возвестить Его волю и исполнять Его дело.

Раскрытию учения о Церкви посвящены многие труды богословов и историков. Из числа отечественных авторов приведем мнение св. Илариона (Троицкого), который в работе 1914 г. писал: «Воплощение Сына Божия нужно было для спасения человечества, а не для написания книги. Никакая книга спасти человечество не могла и не может. Христос не есть Учитель, а именно Спаситель человечества... Это новое человечество Сам Христос наименовал Церковью... Отдельный человек лишь по связи с Церковью получает все необходимые для своего нравственного пересоздания силы»¹⁶. Между тем и ныне нередко на Христианство смотрят как на сумму некоторых теоретических и моральных положений, не принимая во внимание важность церковной жизни, забывая про факт *Воскресения Христова*.

Согласно христианскому православному вероучению **Церковь** представляет собой *общество людей, соединенных между собою одною верою в Него, одним Богооткровенным учением, одним богослужением и таинствами, под управлением и руководством Богоустановленной иерархии, для достижения нравственного совершенства и спасения.*

Церковь как Тело Христово есть духовный организм, жизнь которого не вмещается в пределах земного бытия, в нем на равных, «потому что любовь неравных делает равными» (митр. Антоний (Блум)), присутствуют человеческое и божественное начала:

¹⁵ Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. М., 1993. С. 16.

¹⁶ Иларион (Троицкий), архиеп. Без Церкви нет спасения. М., 1998. С. 2–3, 5–6.

встречаются Бог и человек. Возникает Богообщение, большее, нежели молитва или неясное чувствование Бога — живое соединение в таинстве Евхаристии. И это невозможно вне Церкви.

Но как земная Церковь, имеющая свое пребывание на земле, она есть человеческое общество, имеющее не только свои внутренние, но и внешние свойства. Изменяется ее временная человеческая оболочка, но дух ее остается неизменным. Не будучи только институциональным обществом, в него не вмещаясь и им не исчерпываясь, она существует тем не менее как такое церковное общество, которое имеет свои признаки и свои законы, свою историю и в нашем временном бытии. Конечно, названное выше свойство *святости Церкви* в полной мере не применимо ни к какому церковному приходу, церковной епархии или даже Поместной Церкви. И тяжкие грехи отдельных представителей Церкви есть не грехи Церкви, а их грехи *перед Церковью*.

«Не весь человеческий род входит в Церковь, — писал о. Сергей Булгаков, — а только избранные, и даже не все христиане в полном смысле принадлежат к истинной Церкви, а лишь православные». Это не означает горделивого превосходства православных, потому что «хранение Истины вверяется не по заслугам, но по избранию, и история избранного народа, так же как и православия, достаточно показывает, как мало достойны его могут быть эти хранители»¹⁷. Но, как бы то ни было, вступление в Церковь совершается не механически, помимо свободы человеческой, но предполагает вольное и сознательное приятие Христа, это внутренний самостоятельный акт самоопределения человека. Через веру входят в Церковь, через неверие из нее выходят (даже если при этом формально соблюдают нормы церковной жизни).

Возможно ли верующему человеку обойтись без Церкви в своей духовной жизни? Да, если он *не* считает себя христианином. Иначе он должен жить с Церковью и в Церкви, являющей собою *столп и утверждение истины* (1 Тим. 3:15). И эта жизнь в Церкви заключается не в новом «школьном учении», а в *новой жизни* спасенного человечества, созидаемого на основе воплощения Сына Божия.

Жизнь Церкви проявляется с двух сторон — внешней и внутренней. Историческая наука изучает и то и другое: 1) пространственное распространение или сокращение Церкви, ее отноше-

¹⁷ Булгаков С., *прот.* О Православии. Очерки учения Православной Церкви. М., 2002. С. 20, 256.

ние к государству; 2) формирование и развитие учения Церкви, возникновение ересей и расколов; 3) деятельность церковной иерархии и видных церковных деятелей.

Принята следующая периодизация истории Христианской Церкви:

- первый период, 34–313 гг.: внешнее распространение Церкви от времен апостолов до ее признания Римским государством при императоре Константине Великом. После разрушения в 70-е гг. Иерусалима небольшая община первых христиан усилиями апостолов превращается во Вселенскую Церковь, охватывающую Ближний Восток, Северную Африку, часть Восточной и Западной Европы, Персию, Индию, Эфиопию. Формируется канон Нового Завета, ставший частью Священного Писания. Начинается организация Церкви, выработка форм богослужения и обрядов;
- второй период, 313–1054 гг.: внутреннее устройство Вселенской Церкви, ставшей государственной на Востоке и на Западе. На Вселенских соборах закончено формирование вероучения, установлен порядок богослужения и обрядов, иерархическая структура. В условиях господства в обществе религиозного мировоззрения Церковь на основе соборного единства борется с ересями, зачастую испытывает открытое давление государства (*цезарепапизм*);
- третий период, 1054–1453 гг.: благоустройство Церкви на Востоке и соблюдение ею вселенского вероучения (несмотря на падение Византийской империи). Раскол и постепенное уклонение Церкви на Западе от единого учения и единого устройства, принятие римскими епископами функций светской власти (*папоцезаризм*). Продолжением раскола на Западе стала Реформации, формирование течений католицизма, лютеранства и кальвинизма;
- четвертый период, XVI–XIX вв.: самостоятельное существование нескольких поместных христианских Церквей наряду с существованием разнородного христианского сообщества в мире в условиях возникновения (эпоха Возрождения) и укрепления (эпоха Просвещения) секулярного мировоззрения. Постепенная маргинализация Церкви и религиозной жизни в западных странах под воздействием идей материализма и атеизма;
- пятый период, XX–XXI вв.: нарастание господства секулярного мировоззрения в мире. Возвращение государства в

разных странах к борьбе против веры и Церкви; попытки размывания Церкви и ее обмирщения путем сведения к социальному служению, а Христианства к этическому учению. Все возрастающий отход некогда христианского общества в странах европейской культуры от веры и Церкви.

Апостолы

Первоначально Церковь была основана из немногих призванных Иисусом Христом учеников — апостолов (греч. посланников), а также нескольких родственников и женщин. В Библии «посланниками» называются также те, кто от Бога получает повеления для сообщения людям, например ветхозаветные пророки Моисей (Числ. 16:28) и Ахия (3 Цар. 14:6)¹⁸.

Первых двенадцать апостолов избрал и так назвал Иисус Христос, дабы они свидетельствовали о Его деяниях и воскресении, открывали всем людям спасительные истины. Это Андрей — Первозванный; Варфоломей (др. имя Нафанаил); Иаков Зеведеев; Иоанн Богослов, Евангелист, любимый ученик Иисуса, младший брат Иакова Зеведеева; Иуда Искариот, державший кассу апостолов, который предал Иисуса; Иуда Фаддей, брат Иакова Младшего; Леввей (Фаддей); Матфей мытарь (сборщик налогов); Петр, собственное имя Симон, брат апостола Андрея, из наиболее близких учеников Иисуса; Симон Кананит (т.е. из Каны); Филипп, приведший к Иисусу Варфоломея; Фома (греческое имя Дидим — «Близнец»), «неверующий». Апостолы были разного возраста: Иоанн совсем юноша, Петр уже женат; разного социального положения: Андрей и Петр — рыбаки, Матфей — сборщик налогов; все были родом из Галилеи.

На Тайной вечере, устроенной Иисусом вместе с апостолами накануне Его страданий по образу традиционного иудейского пасхального пира, Иисус Христос, «взяв хлеб и благодарив, преломил и подал им, говоря: сие есть тело Мое, которое за вас предается; сие творите в Мое воспоминание. Также и чашу после вечери, говоря: сия чаша есть Новый Завет в Моей крови, которая за вас

¹⁸ Служение в Церкви по распространению евангельской веры среди непросвещенных народов называется равноапостольным. Так, Церковь почитает равноапостольными императора Константина Великого, великого князя Владимира, просветительницу Грузии Нину, архиепископа Японского Николая (Касаткина) (см.: Православная энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 104).

проливается» (Лк. 22:19–20). Так было установлено главное таинство христианской Церкви — причащение (Евхаристия).

По Вознесении Иисуса Христа апостолы собрались в Иерусалиме, где ожидали сошествия Святого Духа. Находясь вместе, они горячо молились вместе с Богородицею. В эти дни ожидания на место отпавшего Иуды Искариота был избран Матфий, сопчисленный к одиннадцати апостолам (Деян. 1:21–26). Наконец, по прошествии десяти дней от Вознесения, «внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились. И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные, и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого, и начали говорить на иных языках...» (Деян., 2:1–4).

Со дня сошествия Святого Духа началась открытая проповедь апостолов об Иисусе Христе. Они проповедовали в Иерусалимском храме и в частных домах и имели необыкновенный успех: ежедневно происходило присоединение к Церкви новообращенных иудеев. Исцеление апостолом Петром хромого от рождения именем Иисуса Христа, происшедшее в храме и описанное в Деяниях апостолов, особенно усилило приток новообращенных — называется цифра в 5 тысяч человек. По словам Э. Гиббона, Христианство предстало перед миром, «вооруженное той же силой, которой обладал закон Моисея, но свободное от его тяжелых оков»¹⁹.

Разрыв с иудаизмом совершился в трех отношениях: была отброшена необходимость кровного родства, поскольку присоединение к Иисусу Христу уже дает каждому полную принадлежность к вере, производит подлинные родственные узы, все человечество может стать Его народом; жесткие правила и нормы перестали быть обязательными, поскольку всякий следующий за Иисусом Христом несет и исполняет все существенное в Законе, выше которого Любовь; старый культ в виде принесения жертв в храме Соломона в Иерусалиме был отменен, поскольку истинную жертву за грехи людей принес Сын Божий²⁰.

Проповедь апостолов, питавших надежду на обращение Израиля, вызывала ярость фарисеев. Первой их жертвой стал апостол Иаков, брат Господень, первый иерусалимский епископ, получивший вместе с другими апостолами управление Церковью. По сви-

¹⁹ Гиббон Э. Упадок и разрушение Римской империи. М., 2005. С. 168.

²⁰ Ратцингер Й. Вера — Истина — Толерантность: Христианство и мировые религии. М., 2007. С. 227–228.

детельству историка Евсевия Памфила, он был сброшен с крыши Иерусалимского храма²¹.

Гонители христианства вскоре узнали, что это учение быстро распространяется среди иудеев рассеяния, и решились преследовать его и там. Молодой фарисей Савл, сын знатных родителей из города Тарса (имевших римское гражданство), получивший хорошее образование (он был учеником знаменитого раввина Гамалиила), проявил себя одним из наиболее ревностных защитников иудейского закона. Подобно многим израильтянам, он жаждал пришествия Мессии, но ожидал увидеть в нем могучего царя, который восстановит царство еврейское во всем блеске его древнего величия. Признание Мессией безвестного проповедника из Назарета, преданного позорной смерти на кресте, было с его точки зрения безумием. Он вступал в споры с христианами, но не мог их переубедить — и тогда обратился к насилию. В христианских общинах имя Савла наводило ужас. В 35 или 37 г. он вызвался отправиться в Дамаск, где укрылись общины первых христиан, дабы разгромить их и привести на суд синедриона в Иерусалим. Наделенный от природы необыкновенными дарованиями, Савл горел стремлением защитить свою веру.

Но на пути в Дамаск случилось чудо: Савлу явился Бог, и совершилось обращение яркого гонителя христианства в пламенного проповедника новой веры. «Когда же он шел и приближался к Дамаску, внезапно осиял его свет с неба. Он упал на землю и услышал голос, говорящий ему: Савл, Савл! что ты гонишь Меня? Он сказал: кто Ты, Господи? Господь же сказал: Я Иисус, Которого ты гонишь. Трудно тебе идти против рожна. Он в трепете и ужасе сказал: Господи! что повелишь мне делать? и Господь сказал ему: встань и иди в город; и сказано будет тебе, что тебе надобно делать. Люди же, шедшие с ним, стояли в оцепенении, слыша голос, а никого не видя. Савл встал с земли, и с открытыми глазами никого не видел. И повели его за руки, и привели в Дамаск» (Деян. 9:3–8). После того, как в Дамаске крестили его, «тотчас как бы чешуя отпала от глаз его, и вдруг он прозрел; и, встав, крестился... И тотчас стал проповедовать в синагогах о Иисусе, что Он есть Сын Божий. И все слышавшие дивились...» (Деян. 9:18–21). После крещения Савл обрел новое имя — Павел. И апостол Павел стал великим проповедником христианства среди язычников, заслужив наименование Апостол язычников.

²¹ Памфил Е. Церковная история. М., 1993. С. 72–74.

Не менее важно значение апостола Павла и как вероучителя. В своих многочисленных посланиях к местным Церквам он утверждал и разъяснял истины христианства о Царстве Божиим, о греховности человека, о любви к Богу и ближнему. Он утверждал, писал Г. Кюнг, сущность христианства: «...то, что отличает христианство и от иудаизма, и от старых мировых религий, и от современных разновидностей гуманизма, — это сам Иисус Христос. И именно тем, что Он был распят, отличается Иисус и от множества воскресших, вознесенных, вечно живых богов, и от обожествленных основателей религий, цезарей, гениев, владык и героев мировой истории»²².

В 60 г. апостол Павел был заключен в темницу в Риме и 29 июня (ст. ст.) в 65 или 67 г. обезглавлен, по преданию, в один день с казнью апостола Петра.

Вопросы по содержанию раздела

1. Каковы основные предпосылки возникновения и распространения Христианства на территории Римской империи?
2. Кто такие апостолы? Охарактеризуйте их деятельность.
3. Что такое Церковь? Кем и как она создавалась в Римской империи?

Дополнительная литература

1. Аман А.-Г. Повседневная жизнь первых христиан. 95–197 / Пер. с фр. М., 2003.
2. Вениамин (Федченков), митр. О вере, неверии и сомнении. СПб., 1992.
3. Гонсалес Х. Л. История Христианства (пер. с англ.). 2 т. СПб., 2003.
4. Деко А. Апостол Павел / Пер с франц. М., 2005.
5. Иванов Петр, свящ. и др. Христианство и религии мира. М., 2000.
6. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI) Вера — Истина — Толерантность. Христианство и мировые религии / Пер. с нем. М., 2007.

²² Кюнг Г. Великие христианские мыслители. М., 2000. С. 48.

7. Каркапино Ж. Повседневная жизнь Древнего Рима. Апогей империи / Пер. с франц. М., 2008.
8. Карсавин Л. П. История европейской культуры. Т. 1: Римская империя, христианство и варвары. СПб., 2017.
9. Лоргус Андрей, свящ. и др. Книга о Церкви. М., 1997.
10. Свенцицкий В., прот. Диалоги. М., 1999.
11. Слоттер Ф. Дж. Чудо пылающего креста / Пер. с англ. М., 1997.
12. Тальберг Н. История Христианской Церкви. М., 2000.
13. Шураки А. Повседневная жизнь людей Библии / Пер. с франц. М., 2004.

Тексты для обсуждения
Библия.

Глава 2. Христианское вероучение и богослужение

Источники христианского вероучения

1. Христианское вероучение сосредоточено в двух источниках — *Священном Писании и Священном Предании*.

Священное Писание составляют книги Ветхого и Нового Заветов. Книги Ветхого Завета были давно известны, их тексты из поколения в поколение передавались верующими евреями, в III в. до Р.Х. были переведены на греческий язык.

Свод текстов Нового Завета образовался в I–II вв. В эти первые века христианства происходит собирание и строгий отбор текстов, несомненно принадлежащих апостолам, отделение их от подложных книг, которые надписывались апостольскими именами. Таким образом, образовался один во всей Вселенской Церкви сборник, или *канон*, священных книг Нового Завета. Свт. Афанасий Великий обозначает словом *канон* сборник книг, «служащих источником спасения, в которых одних предуказывается учение благочестия». В таком же значении понятие *Библейский канон* стали употреблять блж. Иероним и блж. Августин.

Однако апостолы и до и после написания Евангелий несколько десятилетий проповедовали евангельское учение, основываясь на данных им поучениях Иисуса Христа. На общих собраниях они решали практические вопросы жизни Церкви. Очевидно, что в написанные ими Евангелия, книги Деяний апостолов и Апостоль-

ские послания вошли наиболее существенные моменты учения. В дальнейшем происходила постепенно письменная фиксация устных традиций и живого опыта общения первых поколений учеников Христа (акты мучеников, правила апостольские, древние литургии и пр. передавались предстоятелям церквей, составив *устное предание*, дополненное позднее Символом веры, Деяниями Вселенских соборов).

2. Библия — так называется в Христианской Церкви собрание книг, написанных по вдохновению и откровению Святого Духа через избранных Богом людей. Евреи не знали этого слова, и свои священные книги обозначали как Писания или Завет. Впервые собрание священных книг назвал Библией св. Иоанн Златоуст в IV в.²³ Это слово произошло от греческого «библиа», что означает «книги».

Библия — Ветхий Завет — была переведена с древнееврейского и арамейского языков на греческий (Септуагинта) около 250 до Р.Х. Латинский перевод появился в конце IV в., церковно-славянский был осуществлен свв. Кириллом и Мефодием в конце IX в. Перевод на английский язык предпринял Джон Уиклиф и группа его друзей, завершив работу к 1382 г. Перевод на немецкий язык был сделан Мартином Лютером, также пользовавшимся помощью своих последователей, к 1534 г. Летом 1535 г. вышел в свет первый перевод Библии на французский язык. В 1611 г. вышла Библия короля Иакова на английском языке. На Руси первый полный свод Священного Писания на русском языке — Геннадиевская Библия — был составлен в 1499 г.; первая печатная Острожская Библия вышла в свет в 1581 г., исправленная Елизаветинская Библия в 1751 г., второе издание в 1756 г. Перевод на русский язык был начат в 1816 г., в 1821 г. вышел Новый Завет, а полное издание — Синодальный перевод — в 1876 г.

В XV–XVI вв. начинается активная миссионерская деятельность католической церкви в Азии, Африке и Америке. На китайский язык переводил отдельные книги Библии французский миссионер Ж. Бассе в начале XVIII в., а завершил его работу в конце века иезуит Л. де Пуаро. В 1819 г. вышла первая печатная китайская Библия (второе издание в 1835 г.). В последующие десятилетия появилось около десяти новых переводов на современный разговорный китайский язык, в том числе составленных русскими пе-

²³ Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 1: А–К. М., 1993. С. 255.

реводчиками Пекинской духовной миссии (архим. Гурий Карпов в 1858–1864 гг. и др.).

Самый ранний перевод отдельных книг Библии на японский язык был сделан прусским миссионером К. Ф. А. Гуцляффом в 1837 г., полный перевод Ветхого завета вышел в 1888 г., а Нового Завета в 1917 г. Православный миссионер св. Николай (Касаткин, 1836–1912), архиепископ Японский, издал свой перевод Нового Завета на японский язык в 1901 г., и этот перевод признан лучшим по точности и ясности выражений.

Первым арабским изданием стала Римская Библия в трех томах, вышедшая в 1671 г.; в ней арабский текст был напечатан на полях латинского. Полный перевод Библии был подготовлен в Лондоне в 1851 г., но не получил широкого распространения. В 1865 г. в Бейруте был напечатан перевод всей Библии с языков оригиналов, подготовленный протестантскими миссионерами Э. Смитом и К. ван Дейком при участии арабских ученых Насыфа аль-Язиджи и Юсуфа Аль-Асира. Этот перевод получил наибольшее распространение и чаще всего цитируется арабскими авторами.

В XX в. появилось много новых переводов Священного Писания на основе древнееврейских и греческих текстов, а также с использованием огромного числа научных исследований историков, археологов, филологов и богословов. Сейчас в мире осуществляется около 600 переводческих проектов, как по подготовке новых переводов, так и по исправлению старых. К началу 2000 г. переводы Библии вышли на 371 языке мира, Новый Завет и отдельные книги еще на 960 языках²⁴.

Библия — это единое повествование о человеческом роде от создания мира и человека до спасения его Иисусом Христом и до конца этого мира. Неверно смотреть на эти тексты как на литературное или историческое произведение (хотя в Библии есть и история, и литература). Каждая фраза Священного Писания несет в себе смысл больший, чем можно выразить человеческим языком, поэтому слова Библии можно понимать не только в их буквальном значении.

Второй Ватиканский собор Католической Церкви 1962–1965 гг. признал безошибочность книг Библии в деле спасения человека. В то же время, утверждает св. Иларион (Троицкий), «можно

²⁴ Мак-Дауэл Дж. Неоспоримые свидетельства. М., 1990. С. 10; Православная энциклопедия. Т. 5: Бессонов-Бонвеч. М., 2002. С. 89–200.

знать наизусть весь Новый Завет... и, однако, быть очень и очень далеким от спасения. Для спасения необходимо приложиться к Церкви... Книги Священного Писания — одно из средств, через которые в Церкви действует на людей благодатная сила Божия»²⁵.

3. В состав *Ветхого Завета* Православной Библии входят 39 канонических и 11 неканонических (включенных для назидательного чтения) книг. Протестанты неканонических книг вовсе не печатают, у католиков в канон входят 45 книг Ветхого Завета²⁶. В православной Церкви важнейшим свидетельством каноничности книг считается их употребление за богослужением. Канон Христианской Библии был утвержден на Иппонийском соборе в 393 г. и подтвержден решением 4 Карфагенского собора в 401 г.

Ветхий Завет начинается с рассказа о происхождении мира, составленного по преданиям и особо открытым Богом великому пророку Моисею (время его жизни примерно XIII в. до Р.Х.). В христианской традиции принято деление ветхозаветных книг по характеру их содержания на четыре части: законоположительные, исторические, учительные и пророческие.

Первые пять книг Библии, *законоположительные*, составляют одно целое — Пятикнижие Моисея: Бытие (сокращенно Быт.) — книга о происхождении мира, рода человеческого и избранного народа; Исход (Исх.) — об исходе евреев из Египта; Левит (Лев.) — закон для священников из колена Левитина; Числа (Чис.) — описание переписи народа; Второзаконие (Втор.) — подробное изложение Закона, данного Моисею Богом на Синае.

Выдержки из Священного Писания Ветхий Завет

И нарек человек имена всем скотам и птицам небесным и всем зверям полевым... (Быт. 2,20).

Потому оставит человек отца своего и мать свою, и прилепится к жене своей; и будут одна плоть (Быт. 2,24).

Авраам поверил Господу, и Он вменил ему это в праведность (Быт. 15,6).

Я Господь твой... Да не будет у тебя других богов пред лицем Моим; Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе

²⁵ *Илларион (Троицкий), архиеп.* Без Церкви нет спасения. М., 1998. С. 8–9.

²⁶ Здесь и далее по: Православная энциклопедия. Т. 5: Бессонов-Бонвеч. С. 89–200; *Шульц С. Дж.* Ветхий Завет говорит... М., 2000.

вверху и что на земле внизу, и что в воде ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им... ;
 Не произноси имени Господа, Бога твоего, напрасно... ;
 Помни день субботний, чтобы святить его. Шесть дней работай, и делай всякие дела твои; А день седьмой — суббота Господу Богу твоему... ;
 Почитай отца твоего и мать твою... ;
 Не убивай;
 Не прелюбодействуй;
 Не кради;
 Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего;
 Не желай дома ближнего твоего; не желай жены ближнего твоего, ни раба его, ни рабыни его, ни вола его, ни осла его, ничего, что у ближнего твоего (Исх. 20,3–17).

Исторические книги (написаны не ранее 562 до Р. Х.):

Книга Иисуса Навина (Нав.) — о еврейском народе в эпоху Вавилонского пленения; Книга Судей (Суд.) — описывает завоевание Земли Обетованной и рассказывает о деяниях судей в 1250–1200 до Р.Х.; Книга Руфи (Руфь) — трогательная история о вознаграждении надежды на Бога.

Книги Царств: в 1-й и 2-й книгах (1 Цар. и 2 Цар.) рассказывает о царствовании Саула и Давида, 3-я книга (3 Цар.) — о царствовании Соломона, о разделении царства после его смерти в 931 до Р.Х. на Израильское и Иудейское, 4-я книга (4 Цар.) — об ослаблении Израиля и взятии Иерусалима Навуходоносором в 587 до Р.Х.; 1-я и 2-я книги Паралипоменон (1 Пар. и 2 Пар.) — это исторические записи, во многом повторяющие Книги Царств; 1-я Книга Ездры (1 Езд.), Книга Неемии (Неем.), 2-я и 3-я Книги Ездры (2 Езд. и 3 Езд.) — о возвращении иудеев из плена в 536–520 до Р.Х. и их обустройстве, обличение грехов народа и предсказание ему будущей радости.

Учительные книги включают в себя:

Книга Товита (Тов.) – семейная хроника, написанная ок. 200 до Р.Х.; Книга Иудифи (Иудифь) и Книга Есфири (Есф.) — о победе избранного народа над его врагами.

Книги мудрых Израиля: Книга Иова (Иов) — повествование о великом праведнике; Псалтирь (Пс.) — собрание 150 духовных песнопений (молитв, славословий или поучений), большая часть которых принадлежит царю Давиду (царствовал в 1004–965 до Р.Х.); Книга притчей Соломона (Притч.) — собрание нравоучительных мыслей и поучений; Книга Екклесиаста (Еккл.) — сво-

бодное размышление о тщетности всего земного; Песнь песней Соломона (Песн.) — символическое изображение Христа и Церкви, так толкуют эту Книгу богословы; Книга премудрости Соломона (Прем.) — размышления о Боге, человеке и мире; Книга премудрости сына Сирахова (Сир.) — размышления о мире и о необходимости соблюдения Закона, данного Моисею.

Пророческие книги делятся условно на книги четырех «великих» и двенадцати «малых» пророков:

Книга пророка Исаяи (Ис.) (около 765–701 до Р.Х.) — пророчества о суде над народами, притесняющими Израиль, о будущем царстве Христа Спасителя и всеобщем суде; Книга пророка Иеремии (Иер.) — обличение иудейского народа и пророчества другим народам; Книга плач Иеремии (Плач) — скорбь после разрушения Иерусалима в 587 до Р.Х.; Послание Иеремии (Посл.Иер.) — рассуждение против поклонения идолам; Книга пророка Варуха (Вар.) — написана в Вавилоне после увода народа в плен; Книга пророка Иезекииля (Иез.) — пророчество о суде Божиим над виновным Израилем и его помиловании; Книга пророка Даниила (Дан.) — о жизни Даниила и его друзей, пророчество о последних временах.

Также Книга пророка Осии (Ос.) — устами пророка Бог обличает народ и обещает помилование, если народ возвратится к вере отцов; Книга пророка Иоила (Иоил) — о бедствиях народа как суде Божиим над ним; Книга пророка Амоса (Ам.) — обличение народа Израиля и призыв к покаянию; Книга пророка Авдия (Авд.) — предсказание «дня Господнего», грозного для всех народов; Книга пророка Ионы (Иона) — переживания Ионы, посланного Богом в Ниневию, чтобы привести ее жителей к покаянию, и проведенного три ночи внутри огромной рыбы; Книга пророка Михея (Мих.) — обличение распущенности народа и пророчество о грядущем Спасителе из Вифлеема; Книга пророка Наума (Наум) — описание гибели Ниневии; Книга пророка Аввакума (Авв.) — разговор пророка с Богом; Книга пророка Софонии (Соф.) — о грядущем суде Всевышнего и будущем царстве света и радости; Книга пророка Аггея (Агг.) — предсказание о восстановлении храма в Иерусалиме и приходе в него Спасителя, (написанная ок. 520 до Р.Х.); Книга пророка Захарии (Зах.) — пророчество о Входе Господнем в Иерусалим на осле; Книга пророка Малахии (Мал.) — призыв иудеев к покаянию и пророчество о Предтече Спасителя.

1-я, 2-я и 3-я Книги Маккавейские (1 Мак., 2 Мак., 3 Мак.) описывают борьбу еврейского народа против завоевателей во II–III вв. до Р.Х.

4. Собрание священных книг, написанных апостолами, именуется *Новым Заветом*, потому что в них изложены новые, по сравнению с ветхозаветными, заповеди и обетования людям, т.е. новый «завет» или «союз» Бога с человеком. Эти книги рассказывают о спасении людей, совершенном воплотившимся Сыном Божиим, повествуют о земной жизни Иисуса Христа, Его чудесах, учении, Его страданиях и крестной смерти, о Воскресении и Вознесении, а также о начальном периоде распространения христианства апостолами и формировании христианских общин; в них разъясняется учение Христа и открываются тайны последних судеб мира.

В состав *Нового Завета* входят 27 канонических книг: книги законоположительные — четыре Евангелия, книга историческая — Деяния апостолов, книги учительные — соборные послания апостолов и послания апостола Павла, книга пророческая — Откровение апостола Иоанна Богослова (Апокалипсис).

Новый Завет. Евангелие

Вы — соль земли. Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленою? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на поправление людям.

Вы — свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы. И зажегши свечу, не ставят ее под сосудом, но на подсвечнике, и светит всем в доме.

Так да светит свет ваш пред людьми, чтобы они видели ваши добрые дела и прославляли Отца вашего Небесного (Мф, 5,13–16; Лк. 11,33). Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить (Мф. 5,17).

Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого (Мф. 5,37).

Не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут, но собирайте себе сокровища на небе, где ни моль, ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают и не крадут, ибо, где сокровища ваши, там будет и сердце ваше (Мф. 6,19–21; Лк. 12,34).

Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне (Мф. 6,24).

Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это всё приложится вам (Мф. 6,33).

Не судите, да не судимы будете, ибо каким судом судите, таким будете судимы, и какою мерою мерите, такою и вам будут мерить (Мф. 7,1–2).

И что ты смотришь на сучок в глазе брата твоего, а бревно в твоём глазе не чувствуешь?.. Лицемер! Вынь прежде бревно из твоего глаза и тогда увидишь, как вынуть сучок из глаза брата твоего (Мф. 7,3,5; Лк. 6,41–42).

Не давайте святыни псам и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас (Мф. 7,6).

Просите, и дано будет вам; ищите и найдете; стучите, и отворят вам; ибо всякий просящий получает, и ищущий находит, и стучащему отворят (Мф. 7,7–8).

Итак, во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки (Мф. 7,12).

Берегитесь лжепророков, которые приходят к вам в овечьей одежде, а внутри суть волки хищные. По плодам их узнаете их... Так всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые (Мф. 7,15–17; Лк. 6,43–44).

Не всякий, говорящий Мне: «Господи! Господи!», войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного (Мф. 7,21).

...не здоровые имеют нужду во враче, но больные... (Мф. 9,12).

...нет ничего сокровенного, что не открылось бы, и тайного, что не было бы узнано (Мф. 10,26). Нет ничего тайного, что не сделалось бы явным, и ничего не бывает потаенного, что не вышло бы наружу (Мк. 4,22; Лк. 8,17).

Говорю же вам, что за всякое праздное слово, какое скажут люди, дадут они ответ в день суда: ибо от слов своих оправдаешься, и от слов своих осудишься (Мф. 12,36–37).

...кто имеет, тому дано будет и приумножится, а кто не имеет, у того отнимется и то, что имеет... (Мф. 13,12).

...если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною (Мф. 16,24; Лк. 9,23).

...какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит? (Мф. 16,26; Мк. 8,36; Лк. 9,25).

Все книги были написаны на греческом языке (по преданию Евангелие от Матфея было написано на древнееврейском языке, но сохранился лишь греческий перевод). Время написания каждой из книг не может быть определено с безусловной точностью. Первыми книгами Нового Завета были апостольские послания, написание которых было вызвано необходимостью утверждения в вере основанных апостолами христианских общин. Время создания посланий апостола Павла датируется периодом между 49 и 60 г. Соборные послания были написаны, видимо, между 50 г. (Послание апостола Иуды) и 105 г. (Послания апостола Иоанна Богослова).

Первую часть Нового Завета составляет Евангелие (греч. благая весть) или Четвероевангелие, поскольку входящие в его состав четыре книги написаны четырьмя евангелистами. Их написание было вызвано живой потребностью верующих узнать историю земной жизни Иисуса Христа.

Тексты книг Евангелия во многом схожи, ведь их авторы писали об одном и знали написанное другими, однако они по-своему рассказывали о том, что видели сами или о чем слышали от очевидцев. Особенно заметны совпадения между тремя первыми евангелиями от Матфея, Марка и Луки, они называются синоптическими (греч. видящими совместно). Четвертое Евангелие — от Иоанна — отличается от них по стилю и по содержанию, однако дышит тем же духом, что и остальные.

Сами евангелисты не претендуют на исчерпывающее описание всего, что делал и говорил Иисус Христос. Так, апостол Иоанн Богослов пишет: «Много сотворил Иисус пред учениками своими и других чудес, о которых не писано в книге сей» (Ин. 20:30). Почему же? Апостол завершает свое Евангелие словами: «Многое и другое сотворил Иисус; но, если бы писать о том подробно, то, думаю, и самому миру не вместить бы написанных книг» (Ин. 21:25). Эта гипербола подчеркивает, что смысл евангельского повествования не в количестве слов или числе событий, обозначенных в тексте, а в их смысле, в котором вдумчивому читателю надо искать главное.

Церковь не свела эти четыре книги в одну, дабы сохранить четыре равноценных живых исторических и духовных свидетельства.

Новый Завет. Евангелие

Горе миру от соблазнов, ибо надобно прийти соблазнам; но горе тому человеку, через которого соблазн приходит (Мф. 18,7).

Многие же будут первые последними, и последние первыми (Мк. 10,31).

И никто не вливает молодого вина в мехи ветхие; а иначе молодое вино прорвет мехи, и само вытечет, и мехи пропадут; но молодое вино должно вливать в мехи новые; тогда сбережется и то и другое (Мк. 5,37–38; Мф. 9,17).

Не судите, и не будете судимы; не осуждайте, и не будете осуждены; прощайте, и прощены будете; давайте, и дастся вам... (Лк. 6,37–38).
...может ли слепой водить слепого? Не оба ли упадут в яму? (Лк. 6,39).

И от всякого, кому дано много, много и потребуется, и кому многое вверено, с того больше взыщут (Лк. 12,48).

...всякий возвышающий себя сам унижен будет, а унижающий себя возвысится (Лк. 14,11).

Он сказал им: итак, отдайте кесарево кесарю, а Божие Богу (Лк. 20,25).

И свет во тьме светит, и тьма не объяла его (Ин. 1,5).

...и познаете истину, и истина сделает вас свободными (Ин. 8,32).

Деяния апостолов (Деян.) — это повествование апостола Луки о жизни первохристианской общины, о деятельности апостолов Петра и Павла, чьим верным спутником был святой Лука, написанное в Риме в 63–64 гг. для некоего Феофила. Автор не стремится дать исчерпывающий отчет обо всех событиях, как и в евангельском повествовании, его главная цель состоит в убедительном показе распространения Благой Вести от Иисуса через учеников на протяжении тридцати лет. Деяния не только история начального периода в жизни Церкви, но и руководство для христиан, в котором показан образ действия Церкви.

Соборные послания апостолов — это письма апостолов, написанные для уточнения и разъяснения отдельных тайн Откровения, для разоблачения ересей и ложных учителей, обличения отклонений от веры и заповедей Бога, для наставления и укрепления в вере. Послания направлялись церковным общинам и отдельным людям, но, учитывая их важное значение, Церковь собрала их и сохранила в едином каноне. В эту книгу входят: послание апостола Иакова (Иак.), два послания апостола Петра (1 Пет. и 2 Пет.), три послания апостола Иоанна Богослова (1 Ин., 2 Ин. и 3 Ин.), послание апостола Иуды (Иуд.), имеющие общий характер и содержащие основные вероучительные наставления.

Послания апостола Павла более многочисленны и состоят из послания к Римлянам (Рим.), двух посланий к Коринфянам (1 Кор. и 2 Кор.), послания к Галатам (Гал.), послания к Ефессянам (Еф.), послания к Филиппийцам (Флп.), послания к Колоссянам (Кол.), двух посланий к Фессалоникийцам [Солунянам] (1 Сол. и 2 Сол.), двух посланий к Тимофею (1 Тим. и 2 Тим.), послания к Титу (Тит), послания к Филимону (Флм.), послания к Евреям (Евр.).

Павловы послания адресованы к отдельным церквам и лицам, имеют ярко выраженный личностный характер, передают его настроения и эмоции. Апостол преподает нравственные уроки, защищает свое апостольское достоинство, излагает учение об

оправдании верою, а не законом, показывает, что учение его — не человеческое, а от Бога, обличает нравственные недостатки, побуждает не давать поблажки страстям, очищать от них свое сердце.

Апостол поучает: «...не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, чтобы вам познавать, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная» (Рим. 12:2), ибо «...мудрость мира сего есть безумие пред Богом...» (1 Коринф. 3:19). Обращаясь к жителям города Фессалоники, он писал: «Всегда радуйтесь. Непрестанно молитесь. За всё благодарите... Духа не угашайте... Всё испытывайте, хорошего держитесь. Удерживайтесь от всякого рода зла» (1 Фес. 5:16–19, 21–22).

При своеобразии выражений, послания апостола Павла содержат глубокие догматические, нравственные и иные истины христианского вероучения, почему и заслужили наименование «второго Евангелия» (2, с.179).

Новый Завет. Апостол

Человек с двоящимися мыслями не тверд на всех путях своих (Иак. 1,8).

...всякий человек да будет скор на слышание, медлен на слова, медлен на гнев... (Иак. 1,19).

...как тело без духа мертво, так и вера без дел мертва... (Иак. 2,26).

...у Господа один день как тысяча лет, и тысяча лет, как один день (2 Петр. 3,8).

В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершен в любви (1 Ин. 4,18).

...от скорби происходит терпение, от терпения опытность, от опытности надежда, а надежда не постыжает... (Рим. 5,3–5).

...не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю... Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю (Рим.7,15,19).

Не будь побежден злом, но побеждай зло добром (Рим. 12,21).

...мудрость мира сего есть безумие пред Богом... (1 Коринф. 3,19).

Всё мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною (1 Коринф. 6,12).

...мы все имеем знание; но знание надмевает, а любовь назидает (1 Коринф. 8,1).

...кто думает, что он стоит, берегись, как бы не упасть (1 Коринф. 10,12).

Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я — медь звенящая или кимвал звучащий... И если я раздаю всё имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы. Любовь долготерпит, милосердству-

ет, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается. Не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине; всё покрывает, всему верит, всего надеется, всё переносит. Любовь никогда не перестает, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится (1 Коринф. 13,1,3–8).

Братия! Не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни (1 Коринф. 14,20).

...кто сеет скупо, тот скупо и пожнет; а кто сеет щедро, тот щедро и пожнет (2 Коринф. 9,6).

Откровение апостола Иоанна Богослова [греч. апокалипсис] (Откр.) — книга пророческая, написанная апостолом и евангелистом Иоанном около 95 г. на острове Патмос, куда он был сослан гонителями христианства. Откровение писалось для того, чтобы ободрить Церковь, чувствующую возрастающую враждебность мира, чтобы предостеречь тех беззаботных и беспечных христиан, которые впадали в искушение жить сообразно с этим миром²⁷. В книге в яркой и образной форме рассказано об открытом путем видений будущем земли и человечества, о судьбе будущей Церкви и всего мира, о последних временах, о борьбе добра и зла, преображении неба и земли и вечном торжестве верных с Богом. Стиль книги затруднен, ведь автор пытался человеческим языком передать видения, которые невозможно описать обычными человеческими словами. Книга дает божественную перспективу истории мира, но кое-что в ней вполне понятно в наши дни: упоминание говорящих изображений (13:15), низведение огня с небес (13:13), экономический контроль над большинством населения (13:16,17), принудительное подчинение искусственной религии (13:14), управление народами мира одним или двумя людьми (19:19,20). Преобладающему оптимизму книги противопоставлена яркая картина зла. В ней нет ни намёка на то, что мир в целом улучшится с течением времени или что в конце концов люди покаются и с верой обратятся к Богу. Последняя цивилизация описывается как предельно богатая, передовая в культурном отношении и совершенно безбожная (18:1–5).

Новый Завет. Апостол

Делая добро, да не унываем... (Гал. 6,9).

Никакое гнилое слово да не исходит из уст ваших... (Еф. 4,29).

²⁷ Тенни М. Обзор Нового Завета. М., 2000. С. 443.

...о горнем помышляйте, а не о земном (Колос. 3,2).

Всегда радуйтесь. Непрестанно молитесь. За всё благодарите... Духа не угашайте (1 Фес. 5,16–19).

Всё испытывайте, хорошего держитесь. Удерживайтесь от всякого рода зла (1 Фес. 5,21–22).

...если кто не хочет трудиться, тот и не ешь (2 Фес. 3,10).

...мы ничего не принесли в мир; явно, что ничего не можем и вынести из него... корень всех зол есть сребролюбие... (1 Тим. 6,7,10).

Для чистых всё чисто; а для оскверненных и неверных нет ничего чистого, но осквернены и ум их и совесть (Тит. 1,15).

...всякий дом устроится кем-либо; а устроивший всё есть Бог (Евр. 3,4).

Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом (Евр. 11,1).

Образность и таинственность этой книги делают ее весьма трудной для понимания (поэтому Апокалипсис не читается за богослужением), к настоящему времени имеется около 100 ее толкований. По учению Церкви, неверно исключительно аллегорическое толкование Апокалипсиса, ибо все совершающееся в мире напоминает страшные образы и видения этого пророческого Откровения, а часть пророчеств уже исполнилась²⁸.

Дополнительная литература

1. *Аверкий, архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М., 1999.
2. Большой путеводитель по Библии / Пер. с нем. М., 1993.
3. *Шульц С. Дж.* Ветхий Завет говорит... / Пер. с англ. М., 2000.
4. *Тенни М.* Обзор Нового Завета / Пер. с англ. М., 2000.
5. *Мецгер Б. М.* Канон Нового Завета. Возникновение, развитие, значение / Пер. с англ. М., 2008.
6. *Мецгер Б. М.* Новый Завет. Контекст, формирование, содержание / Пер. с англ. М., 2008.

Тексты для обсуждения
Ветхий Завет
Новый Завет

²⁸ *Аверкий, архиеп.* Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М., 2000. С. 358.

Догматы, таинства и богослужение Христианской Церкви

1. Иисус Христос возвестил истину чисто религиозным путем, путем веры. Апостолы Иоанн Богослов и Павел заложили начала христианского богословия, а в дальнейшем апологеты и Отцы Церкви пытались выразить истины веры и на научном языке. Развитие богословия, как было показано ранее, происходило в напряженных поисках и нередко в ожесточенной борьбе ради максимально точного, ясного и понятного для всех выражения истин веры — догматов.

Догмат (от греч. «докео» — «думать, верить, полагать») — это понятийно сформулированное положение веры, основанное на Священном Писании и утвержденное авторитетом Церкви. По учению Отцов Церкви, догмат есть непререкаемая истина о Боге и Его Домостроительстве, данная через Божественное откровение, и потому противостоит любому личному мнению. Догмат относится к внутреннему существу религии, это истина созерцательного учения, и этим отличается от других истин и постановлений христианской религии — нравственных, литургических, канонических. Догматы лежат в основе вероучения и признаны истинными вечными и неизменными, обязательными для всех верующих, т. е. для всех членов Церкви.

Означает ли это, что всякий догмат есть точное выражения называемых им явлений? Увы, нет. «Теперь мы видим как бы сквозь тусклое стекло, гадательно...» (1 Кор. 13:12). Богословие вынуждено пользоваться приблизительными выражениями, антиномиями и парадоксами, сочетать апофатический и катафатический подходы²⁹, потому что оно простирает свою пылкость за собственные человеку пределы. Как бы то ни было, это делает возможным некоторые представления о Боге.

Догматическая работа Церкви была сначала направлена на уяснение тринитарных тайн веры (учение о Святой Троице), затем — христологических (учение о природе Иисуса Христа), затем иных. В процессе борьбы за утверждение чистоты православ-

²⁹ Два взаимосвязанных пути познания Бога. Апофатическое (отрицательное) богословие, при котором в описании свойств Бога, как абсолютно трансцендентного творения, исключаются все тварные атрибуты и употребляются превосходные степени (Всемогущий). Катафатическое (утвердительное) богословие с помощью утвердительных положений о Боге показывает подобие между Богом и Его творением (Истина, Премудрость, Любовь).

ной веры Отцы Церкви выработали богословскую терминологию, которая не встречается в Писании, но которая позволяет более четко выразить богооткровенную истину. Так возникли такие новые понятия, как Троица, Единосущный, Ипостась, Богочеловек, Воплощение, Богородица. Православная Церковь в отличие от Католической без большой нужды не стремится что-либо догматизировать. Православные догматы утверждались Вселенскими Соборами только при возникновении ересей.

В то же время в своей глубине всякий догмат остается непостижимой тайной, догматические определения являются не столько положительным раскрытием учения о Боге, сколько указанием границ, за которыми находится область заблуждений и ереси. Интересно в связи с этим рассуждение одного русского богослова, митр. Вениамина (Федченкова), о том, что если бы наша вера была бы понятна и объяснима умом, тогда можно было бы допустить, что она (ее догматы) являются плодом человеческого измышления. Но так как все наши догматы выше ума нашего, не вмещаются в него, то очевидно, что их не мог выдумать сам человек. Они могли быть лишь даны нам или открыты Тем, о Ком эти догматы говорят. Следовательно, самая непостижимость догматов говорит не против них, а за их действительную истинность³⁰.

Это нисколько не препятствует развитию и поискам богословской мысли, догматы не путы для мысли и не кандалы, а предохранительные границы. Догматизировано только самое существенное и необходимое для спасения, но остается еще немало таинственного и нераскрытого в Священном Писании. Исследованием этих вопросов путем не столько логики и рассудочного анализа, сколько прямого созерцания истины через молитвенный подвиг занимаются богословы, высказывающие свое личное мнение. Это богословское мнение не является общецерковным учением, но оно должно заключать в себе истину, как минимум не противоречащую Откровению. Таковы, например, суждения о двух- или трехсоставности человеческой природы (дух, душа, тело); о том, как следует понимать бесплотность ангелов и человеческих душ; о происхождении человеческой души; о Страшном Суде и др. Эти вопросы интересны, но несущественны для нашего спасения.

³⁰ Вениамин (Федченков), митр. О вере, неверии и сомнении. СПб., 1992. С. 126.

Помимо догматов и богословских мнений в христианском учении имеется ряд вероучительных истин, которые признаются всею полнотою Православной Церкви, имеют значение догматов, но не догматизированы. Они никогда не обсуждались на Вселенских Соборах по той простой причине, что относительно этих истин в Церкви никогда не было серьезных споров. В число этих истин входят творение Богом мира «из ничего», тварность и бессмертие человеческой души, богоустановленность церковных таинств, почитание святых и икон, сила крестного знамения и некоторые другие³¹.

2. Основная догматика утверждена на Первом и Втором Вселенских Соборах, на которых был сформулирован Символ веры, провозглашающий основополагающие истины христианства: о Едином Боге, о создании мира Богом, о Святой Троице, т.е. триединстве Бога, о Боговоплощении, о чудесном рождении Спасителя, об Искуплении, о Вознесении, необходимости крещения, бессмертии души.

Католическая церковь, вопреки запрету Третьего Вселенского собора, добавила к Символу веры так называемое «филиокве» — исхождении Духа Святого и от Бога-Сына, а также ввела новые догматы: о чистилище, о непорочном зачатии Богородицы, о непогрешимости папы Римского в делах веры.

У протестантов есть свой догмат: об оправдании верой.

О значении догматов говорит тот факт, что с древних времен и доньше перед воцерковлением крещаемый должен во всеуслышание прочесть Символ веры, т.е. засвидетельствовать свою веру в догматические истины Православия (при крещении младенца Символ веры читают его крестные родители). Дадим краткую характеристику основных догматов.

1) *Вера во единого Бога Отца*: для христианина это означает живую уверенность в Бытии Бога.

2) *Бог признается Творцом неба и земли*, всего видимого и невидимого, и для христианина очевидно, что мир не самобытен, но явился результатом особого творческого акта Божия.

3) *Вера во единого Бога Отца* означает также признание таинства Святой Троицы, потому что *Бог един по существу, но троичен в лицах: Отец, Сын и Святой Дух*. Догмат о Святой Троице есть основание христианской религии, на нем основываются догматы

³¹ Давыденков О., *прот.* Догматическое богословие. М., 2005. С. 16–30.

о сотворении мира и человека, о спасении и освящении человека, учение о таинствах Церкви. По мнению Отцов Церкви, Божественная Троица есть Альфа и Омега (Начало и Конец) духовного пути, познание этой тайны во всей полноте означает достижение обожения своего существа.

4) *Господь Иисус Христос есть Сын Божий, Единородный, Рожденный от Отца прежде всех век, истинный Бог от истинного Бога, несотворенный и единосущный Отцу*, — важнейший догмат христианства, говорящий о втором лице Святой Троицы.

5) *Иисус Христос ради спасения людей сошел на землю и воплотился от Святого Духа и Девы Марии и вочеловечился* — этот догмат утверждает, что Сын Божий пришел на землю для спасения всего рода людского, а для этого вочеловечился, т. е. принял на Себя плоть человеческую и душу человеческую.

6) *Иисус Христос при Понтийском Пилате был распят, страдал и был погребен* — тем самым Сын Божий Своєю крестною смертью избавил людей от греха и смерти. Он страдал и умер не Божеством, которое вечно и вездесуще, а человечеством Своим.

7) *Иисус Христос воскрес в третий день по Писаниям* — в соответствии с пророчествами в Ветхом Завете (Ис., 53:5; Иона, 2:1; Пс., 15:10), тем самым знаменуя спасение людей. В этом состоит смысл Воплощения и Искупления.

Далее в Символе веры утверждается о *Вознесении Иисуса Христа*, о предстоящем *Страшном Суде Сыном Божиим*, о *вере в Святого Духа как третью ипостась единого Бога* и в Единую Святую Соборную и Апостольскую Церковь, о *вере во крещение, воскресение мертвых и жизнь будущего века* (см. 5; 33; 102).

В основе вероучения Христианской Церкви — совокупности догматических положений веры — был и остается принятый Первым Никейским и Первым Константинопольским Вселенскими соборами *Символ веры* и догматические определения семь Вселенских соборов (см. гл. 3). Наряду с ними можно поставить определения ряда Константинопольских соборов (879–880, 1341–1351, 1156–1157 гг.), а также проверенное временем наследие выдающихся Отцов Церкви в целом.

В католицизме аналогичное вероучительное значение имела концепция «сокровищницы веры», суть которой в «учительстве Церкви», составленном из соборных и папских определений, в протестантизме — «символические книги»: Большой и Малый катехизисы М. Лютера и Аугсбургское исповедание, а также Гей-

дельбергский катехизис у реформатов и «Тридцать девять статей» у англикан³².

3. *Таинства* в христианской Церкви есть такие священнодействия, в которых под видимым образом верующим преподается невидимо определенный дар Святого Духа. Таинства в их существующем ныне виде стали созданием Церкви за много веков ее развития. В их основе лежат Богооткровенные истины, содержащиеся в Новом Завете.

Установлено семь таинств: Крещение, Миропомазание, Причащение (Евхаристия), Покаяние, Елеосвящение (Соборование), Брак (Венчание) и Священство. Те же таинства существуют и у католиков, хотя есть расхождения в порядке их совершения, у протестантов иначе: лютеране признают таинства Крещения и Причащения, кальвинисты только Крещение, англикане — Крещение, Причащение и Священство (хотя англо-католики и Высокая Церковь признают все семь таинств). Правом совершать Таинство в Православной Церкви обладает только священник и епископ.

1) *Крещение* — это таинство, в котором верующий при троекратном погружении в воду во имя Отца, Сына и Святого Духа умирает для жизни плотской, греховной, уничтожаются все его грехи, он рождается в жизнь духовную, святую, обретает ту праведность, которую имел в состоянии невинности. Поэтому в этот миг ему нарекается новое имя, поэтому он облачается в чистые одежды (в белую рубашку). Через крещение происходит присоединение к Церкви. Крещение совершается один раз в жизни. В первохристианские времена крещению предшествовало состояние оглашения, продолжавшееся иногда несколько лет, за это время оглашаемые изучали у священника Символ веры и основные догматы. Обычай крещения детей окончательно утвердился в V в. У католиков крещение совершается путем троекратного окропления водой.

2) Таинство *миропомазания* совершается сразу вслед за Крещением. Миро — это особо освященное патриархом благовонное масло сложного состава. Путем помазывания миром крещеному различных частей тела ему подается дар Святого Духа для роста и укрепления в духовной жизни.

Православная Церковь признает всякое крещение, совершаемое во имя Отца и Сына и Святого Духа, однако присоединяет к

³² Православная энциклопедия. Т. 8: Вероучение–Владими́ро-Во́льская Епархия. М., 2004. С. 8–11.

себе еретиков и иноверцев путем Миропомазания. У католиков к миропомазанию (конфирмации) приступают только подростки 12–14 лет.

3) Таинство *Причащения*, или *Евхаристии* (благодарения), есть таинство, в котором хлеб и вино предложения прелагаются Духом Святым в истинное Тело и истинную Кровь Господа Иисуса Христа, а верующие причащаются им для теснейшего соединения со Христом и жизни вечной. Это таинство состоит из двух отдельных моментов: 1) преложения или пресуществления хлеба и вина в Тело и Кровь Господни и 2) причащения этих Святых Даров.

В Евангелии от Иоанна приводятся слова Христа: «Я есмь хлеб жизни... Я хлеб живой, шедший с небес; ядущий хлеб сей будет жить вовек; хлеб же, который Я дам, есть Плоть Моя... Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную, и Я воскрешу его в последний день...», таковой человек «пребывает во Мне и Я в нем» (Ин. 6:48, 51, 54, 56). Об установлении этого таинства самим Иисусом Христом во время Тайной вечери свидетельствуют Евангелисты Матфей (Мф. 26:26–28) и Лука (Лк. 22:19–20), а также апостол Павел (1 Кор. 11:23–25).

Во время проскомидии священник совершает бескровную жертву о памяти и оставлении грехов всех православных христиан, живущих и умерших. Хлеб и вино не образ, а наитием Святого Духа пресуществленные Тело и Кровь, причем в каждой частице хлеба и вина находится всегда целое Тело Христово. В Евангелии от Иоанна откровенно повествуется, что после открытия Иисусом Христом этого таинства «многие из учеников Его, слыша то, говорили: какие странные слова! Кто может это слушать?.. С этого времени многие из учеников Его отошли от Него и уже не ходили с Ним» (Ин. 6:60,66).

Таинство Евхаристии — «страшный соблазн для ума и испытание для веры» (по выражению о. Валентина Свенцицкого), но что абсурдно для разума, то истинно для веры. Таинство это должно приниматься с верою и достойно, т. е. после приготовления (говения), исповедания грехов и примирения со всеми людьми. Таинство Евхаристии было, есть и будет для христиан главным содержанием их жизни, ибо мало лишь числиться в Церкви, надо жить с нею и ею, т. е. Телом Христовым.

4) *Покаяние* — это такое таинство, в котором исповедующийся в своих грехах получает прощение их от Самого Бога, хотя видимым образом отпущение грехов после исповеди дает священник. Для христианина покаяние необходимо, ибо быть настоящим

членом Церкви возможно лишь после сознания своей греховности, сокрушения о допущенных падениях и слабостях и утверждения в себе решимости к исправлению.

В ранних христианских общинах исповедь была публичной, с IV в. она повсеместно становится тайной.

5) Таинство *Священства*, или *Хиротонии* (греч. рукоположения), есть такое священнодействие, при котором через молитвенное возложение епископом рук на голову избранного лица, на того низводится Божественная благодать, освящающая его и поставляющая его на известную ступень в церковной иерархии, возводящая его в священный сан, а после содействующая ему в исполнении его иерархических обязанностей — диакона, священника, епископа. Соответственно, бывают три Хиротонии: диаконская, иерейская (священническая) и епископская.

В отличие от других таинств, это имеет право совершать только епископ по праву апостольского преемства. Таинство совершается только в храме на литургии в присутствии народа. Священником в Православной и Католической Церкви может быть только мужчина, обладающий необходимыми личными качествами и знаниями, пользующийся уважением. Епископская хиротония совершается соборно, т. е. с участием не менее двух епископов.

6) *Елеосвящение* — это такое таинство, при котором Церковь призывает на больного благодать Божию, исцеляющую болезни души и тела через помазание освященным маслом. Это таинство от лица полноты Церкви должно совершаться семью священниками, почему и называется также Соборованием (хотя допускается совершение и одним священником). Таинство разделяется на семь частей, в каждой из которых читаются свои молитвы, отрывок из Апостола и Евангелия.

У католиков елеосвящение до Второго Ватиканского собора давалось только умирающим, после — всем болящим и страждущим.

7) В Таинстве *Брака* Церковь благословляет жениха и невесту на совместную жизнь, на рождение и воспитание детей. Богоустановленность брака основывается на тексте в книге Бытие: «И сотворил Бог человека по образу Своему... мужчину и женщину сотворил их. И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» (Быт. 1:27–28).

Церковь благословляет и другой образ жизни — девство или безбрачие, основываясь на словах Иисуса Христа: «есть скопцы, которые сделали сами себя скопцами для Царства Небесного. Кто

может вместить, да вместит» (Мф. 19:12); и апостола Павла, что «хорошо человеку не касаться женщины. Но во избежание блуда, каждый имей свою жену и каждая имей своего мужа» (1 Кор. 7:1–2). Церковь ставит монашество выше брачной жизни, но немногие могут на себя взять пожизненный обет девства во имя Христа, поэтому благословляется брак. В последующей за ним жизни супруги отвечают друг за друга и за детей, ибо «дети — не случайное приобретение, мы отвечаем за их спасение», писал св. Иоанн Златоуст³³.

Таинство состоит из двух частей: обручения и венчания, которые сейчас происходят одно за другим, а ранее могли разделяться немалым сроком. Символическое значение имеет соединение будущих супругов кольцами при обручении: кольцо — символ вечности, не имеющей конца, таким должен быть христианский брак, который не разрывается и смертью. Еще более важно символическое благословение жениха и невесты венцами, после чего они становятся мужем и женою. Венцы означают не только царское достоинство людей, дарованное им Богом, но образ мученичества, ибо супружеский путь труден.

Православная Церковь не одобряет развода, но позволяет его в особых случаях; благословение на расторжение брака дает епископ. У католиков брак является единственным и нерасторжимым, законность развода не признается.

4. *Богослужение* в Православной Церкви выросло из одного из самых фундаментальных проявлений человеческой религиозности — совершении особых действий для установления связи с Божеством. В христианстве богослужение есть место встречи Бога и человека, восходящего к Нему в молитве и в форме совершения определенных символических действий, это поклонение Богу *в духе и истине* (Ин.4:23).

Следует отметить, что Христианство «восприняло и сделало своими многие „формы“ языческой религии не только потому, что это вечные формы религии вообще, а потому еще, что весь замысел Христианства в том и состоит, чтобы все „формы“ в этом мире не заменить новыми, а наполнить новым и истинным содержанием», — писал прот. Александр Шмеман³⁴. Крещение водою, религиозная трапеза, помазание маслом или создание храмов — все это уже имелось ранее в жизни людей. Но это принятие суще-

³³ Закон Божий. М., 1998. С. 313.

³⁴ Шмеман А., прот. Исторический путь Православия. М., 1993. С. 109.

ствующего мира, его норм жизни, культуры и языка «совершается под знаком Креста» (прот. Александр Шмеман).

Христианское богослужение есть продолжение и восполнение ветхозаветного, готовившего людей к пришествию благодати. Во время Тайной вечери Иисус Христос преподал Своим ученикам таинство Евхаристии, вокруг нее далее развивалась и сама Церковь и ее священнодействия — богослужение: таинства, обряды, молитвы. Центральная часть богослужения называется *Литургия*, что по-гречески означает «общее дело», т. е. дело, совершаемое совместно священнослужителями и молящимся народом. Все члены Церкви, хотя и по-разному, участвуют в богослужении.

Христианское богослужение повлияло на развитие национальных культур, являя собой синтез разных искусств: в нем сочетаются элементы поэзии, музыки, архитектуры, изобразительного и декоративно-прикладного искусства.

В IV в. происходит формирование литургических систем (обрядов) в пределах всего христианского мира на основе одних компонентов, возникших в первые века Христианства: Евхаристия и другие таинства, службы суточного круга, службы праздников, лекционная система (подборка чтений из Священного Писания), гимнографические сочинения. На Западе основными обрядами стали галликанский, испано-мосарабский, кельтский и римский; на Востоке — александрийский, восточно-сирийский, антиохийский, иерусалимский, византийский и армянский.

Постепенно, отчасти усилиями государства в «византийский период» истории Церкви, происходит унификация богослужения. Становятся повсеместными соблюдение Великого поста в течение 40 дней, единое устройство церквей, порядок катехизации и крещения, порядок поставления в сан священнослужителей (и их облачения), церковные песнопения.

На Западе стала преобладать римская традиция, вытеснившая остальные обряды и господствовавшая в богослужении христианского Запада до Реформации. М. Лютер и Ж. Кальвин радикально пересмотрели чин римской мессы, создав протестантский вариант богослужения. В Католической церкви ответом на протестантскую критику «схоластического учения о таинствах» стали решения Тридентского собора в 1545–1563 гг. по созданию единой литургической практики, просуществовавшей до начала XX в. Второй Ватиканский собор в 1962–1965 гг. провел серьезную литургическую реформу, узаконив совершение богослужения на

национальных языках, а не на латыни, были составлены новые тексты для всех чинопоследований.

Порядок богослужения в Православной Церкви состоит в совершении Таинств, обрядов, в чтении молитв, пении, а также священных действиях. Оно совершается не произвольно, а по определенному в Церкви еще в XIV в. порядку, зафиксированному в уставе, Типиконе (на Западе неточно называют восточную литургическую традицию *Византийским обрядом*). Поскольку точное выполнение этого монастырского устава стало трудновыполнимым в современных условиях, он был упрощен и сокращен.

К богослужениям также относится совершение всех названных Таинств и обрядов (пострижение в монашество, чтение акафистов, крестный ход, чтение правил к Причащению, молебны, панихиды, погребение мертвых).

В Христианской Церкви важнейшей частью богослужения была и остается Литургия, на которой совершается главное таинство Евхаристии, причащения. В отличие от богослужения в Православной и Католической церквях, основу богослужения во всех исповеданиях протестантизма составляет чтение Священного Писания с последующим толкованием, пение религиозных гимнов, а также псалмов и иных песнопений, у лютеран также совершение таинства Причащения, у кальвинистов и баптистов – обряда Причащения (хлебопреломления).

Вопросы по содержанию раздела

1. Какова структура Священного Писания?
2. Охарактеризуйте состав Нового Завета.
3. Назовите основные догматические положения христианского вероучения.
4. Из каких элементов состоит христианское богослужение?
5. Каков порядок совершения таинств у православных, католиков и протестантов?

Дополнительная литература

1. *Барт К.* Очерк догматики / Пер. с нем. СПб., 2000.
2. *Ванькова А.Б., Родионов О.А.* Путеводитель по христианскому богослужению: Православие, Католицизм, Протестантизм. М., 2002.

3. *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века / Пер. с англ. Черкассы, 2011.
4. *Давыденков Олег, прот.* Догматическое богословие. М., 2005.
5. *Лосский В.* Богословие и Боговидение: Сб. статей. М., 2000.
6. *Новоселов М. А.* Догмат и мистика в православии, католичестве и протестантстве. М., 2003.
7. *Осинов А. И.* Путь разума в поисках истины. М., 1997.

Этапы истории религии

Глава 3. Исторический путь Христианства

Первый период. Церковь гонимая. 34–313 гг.

1. Результатом деятельности апостолов стало то, что во всех крупных и малых городах Римской империи возникли христианские общины, выросли ученики апостолов, ставшие председателями местных Церквей.

Например, в самом начале II в., вскоре после кончины апостола Иоанна Богослова, правитель Вифинии (римской провинции на южном побережье Черного моря) Плиний младший сообщал императору Траяну, что в его области христианство проникло, «как зараза, не только в города, но даже в села и деревни, так что опустели языческие храмы и прекратились языческие празднества»³⁵.

Выработалась организационная структура Церкви, во главе общин которой апостолами были поставлены епископы, а они, в свою очередь, поставляли пресвитеров (священников), руководивших отдельными приходами, в чем им помогали диаконы. Такая структура выработалась не сразу. «Первоначально христианская Церковь представляла как бы ряд сектантских [по отношению к иудейству. — А.Я.] кружков, с резко выраженными эсхатологическими чаяниями, с обильным обнаружением чрезвычайных духовных харизм. Никакого определенного иерархического строя ни Христос, ни апостолы не устанавливали; сама собой образовалась харизматическая организация Церкви. Личная харизма без всякого преемственного рукоположения ставила

³⁵ *Смирнов Е., прот.* История Христианской Церкви. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1997. С. 36.

своего обладателя во главе христианской общины... Лица иерархические не наследовали никаких апостольских прав и полномочий; они совершали евхаристию да заведовали церковным хозяйством. Лишь тогда, когда ослабел первоначальный энтузиазм, когда в среду харизматиков начали проникать пороки и недостатки, иерархия получила большее значение, постепенно присвоив себе полномочия харизматиков, этих истинных преемников апостольских. Не сразу, но постепенно и путем продолжительной борьбы утвердилась в Церкви, взамен харизматической организации, организация иерархическая»³⁶.

Неверно было бы представлять христианские общины состоящими исключительно из представителей социальных низов тогдашнего общества. В посланиях апостола Павла встречаются упоминания об «Эрасте, городском казнохранителе», Дионисии — члене афинского Ареопага, знатных фессалоникийских женщинах. Христиане, таким образом, имелись на всех «этажах» римского общества, хотя и составляли в нем меньшинство (по подсчетам историков — около 10 % всего населения империи)³⁷.

В 67 г. началась бедственная война иудеев с Римом. Причинами ее были со стороны римлян — крайняя жестокость к евреям римских прокураторов, оскорблявших их религиозные чувства и угнетающих их тяжелыми налогами; со стороны евреев — крайняя ненависть к властвующим над ними язычникам. Наконец римляне двинули свои войска и осадили Иерусалим. В 70 г. в правление императора Веспасиана город был взят и разрушен. Римляне окружили город накануне праздника Пасхи, когда там собралось около 2 миллионов человек. Из них от ран, голода и собственных конфликтов погибло более миллиона евреев, десятки тысяч были отведены в рабство, столько же рассеялось в изгнании. Разрушен был и Иерусалимский храм. Точно роковая сила влекла богоизбранный народ к гибели, и он не сумел ее избежать.

В 135 г. иудеи вновь восстали против римлян под начальством фанатика Вар Кохеба и снова были разбиты римлянами. Тогда император Адриан повелел разрушить Иерусалим до основания и провести плугом борозду по его улицам в знак совершенного уничтожения города.

³⁶ *Илларион (Троицкий), архиеп.* Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997. С. 574.

³⁷ *Шмеман А., прот.* Исторический путь православия. С. 47.

Падение Иерусалима имеет важное значение в истории Церкви. Во-первых, тем самым исполнились пророчества древних пророков Моисея («И рассеет тебя Господь по всем народам, от края земли до края земли, и будешь там служить иным богам, которых не знал ни ты, ни отцы твои, дереву и камням» (Втор., 28:64), Даниила и других, а также слова Иисуса Христа: «...все это будет разрушено, так что не останется здесь камня на камне» (Мк. 13:2); «...и падут от острия меча, и отведутся в плен во все народы; и Иерусалим будет попираем язычниками...» (Лк. 21:24). Во-вторых, в разрушении города и храма совершилось самим этим делом фактическое прекращение Ветхого Завета; евреи лишились священного места молений и принесения жертв, хотя это породило среди них новое течение привязанности к букве Писания, к обрядам без разума их значения. Тем самым произошел окончательный разрыв между христианством и иудаизмом. В-третьих, падение остатков иудейской государственности наряду с их отказом от принятия Нового Завета стало прообразом должного последовать в конце веков разрушения мира: «...ибо, как во дни перед потопом ели, пили, женились и выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, и не думали, пока не пришел потоп и не истребил всех, — так будет и пришествие Сына Человеческого...» (Мф. 24:38–39).

2. Тем временем из внутренних областей Римской империи во II и III вв. христианство распространялось по самым отдаленным ее провинциям и в соседних странах. *Rex Romana* (Римский мир) превращался в мир христианский.

На протяжении жизни одного поколения географическая карта Христианской Церкви развернулась от Германии до Месопотамии, от Рейна до Евфрата и Тигра. В первой половине II в. христианство распространилось в Африке по побережью Средиземного моря. Его очагами (форпостами) стали Александрия, торговый центр империи, и Карфаген, основанный язычниками-финикийцами. Уже с конца II в. в этих городах появляются свои епископы. Во второй половине II в. уже имеются христианские церкви в Испании и в Галлии — в Лионе и Вьене, в конце III в. — в Британии и в зарейнской Германии — Кельне, Трире, Меце. На Востоке христианство распространилось в Персии, Бактрии, северной Аравии, Индии.

Христиане не просто живут среди людей, но активно участвуют в экономической и социальной жизни, как и все другие. Строгий образ жизни, чистота поведения, сила духа, твердость веры, пре-

зрение к смерти, уверенность в их будущем воскресении — все достоинства христианской жизни, доведенные до полной бескомпромиссности и святости, поражали язычников. У одних эта вера и уклад жизни вызывали удивление, а других притягивали к христианам. Не только проповедью, но и своим образом жизни христиане подготавливали христианизацию мира. Однако господство язычества неизбежно вело к конфликту Римского государства с новой религией.

Главной причиной гонений на христиан стало отрицание ими всей системы ценностей, обычаев и нравов язычества. Империя терпела любую веру, лишь бы она не мешала сохранять привычный образ жизни и не подрывала бы устои государства. Но христиане на место эгоизма поставили любовь к ближнему, на место гордости — смирение, на место роскоши, к которой стремились все, — воздержание и пост; христиане отказались от многоженства, от ставшего привычным разврата; они возвышали рабов. Простой народ, видя непохожесть жизни христиан на их жизнь, перетолковывал это по своим грубым понятиям: христиан считали безбожниками за отказ приносить жертвы богам, челокононенавистниками — за отказ от языческих увеселений. Жрецы и оракулы, беспокоившиеся о падении своих доходов, обвиняли христиан во всех бедах: военных поражениях, засухе, эпидемиях, пожарах, наводнениях и землетрясениях; уверяли, будто христиане на своих собраниях предаются разврату, пьют кровь младенцев и т.д. Философы, в ослеплении своей гордыни, считали христианскую веру грубым и опасным суеверием, а твердость в стоянии за веру называли «вредным фанатизмом».

Кроме того, христиане отвергали господствовавшую римскую национально-политическую религию, сводившуюся к разработанному до мелочей ритуалу жертвоприношений и молитв. Она не была системой верований или системой морали, а просто обрядовым культом, имевшим государственное значение. Римский сенат заседал всегда в храме или ином священном месте, и перед началом заседания каждый сенатор проливал вино и бросал на жертвенник ладан. Правда, в ту эпоху все возраставшего неверия мало кто принимал всерьез «римских богов», но это был символ государственности, хотя и формальный, символ гражданства, а также рода и семьи.

«И вот от исполнения этого самоочевидного, простейшего гражданского долга и отказались христиане, и отказ оказался причиной гонений, — пишет прот. Александр Шмеман. — Это

не был ни бунт, ни осуждение государства как такового, ни даже сопротивление отдельным его дефектам и порокам... Но они не могли исполнить двух требований: признать Императора “Тосподом”, совершить даже внешнее поклонение идолам, хотя бы и без веры в них...»³⁸. Тем самым христиане проявляли не свое равнодушие к миру, а подлинно серьезное к нему отношение. Отвергая имперский культ, который в самой империи не принимался всерьез, они фактически призывали всех отказаться от богов ложных ради Бога истинного. В своей религии они видели Истину. То есть Церковь боролась не против мира, а за приведение мира к одному подлинному Господу. «Един Господь!» — этот дошедший до нашего времени возглас выражал суть отношения Церкви к миру.

Кроме того, недовольство римлян вызывало отношение христиан к «низшим» слоям общества: слугам, рабам, вольноотпущенникам, ремесленникам, — как к равным, что ломало привычные социальные барьеры.

Историю гонений на христиан в пределах империи можно разделить на три периода: в I в. отдельные гонения некоторых императоров, во II в. — начало отдельных планомерных гонений со стороны государства, в III в. — ожесточенная борьба государства с целью искоренения христианства.

Отсчет первого периода традиционно ведется от пожара, начавшегося в ночь на 18 июня 64 г. и в продолжении шести дней и семи ночей уничтожившего почти весь Рим. Нерон обвинил христиан в поджоге Рима и объявил вне закона: их распинали на крестах, бросали на съедение диким зверям, зашивали в мешки, которые обливали смолой и зажигали во время народных праздников, — для этого зрелища Нерон предоставил свои сады. После самоубийства Нерона гонения прекратились, но принятые им антихристианские законы не были отменены.

Император Домициан (правил в 81–96 гг.) преследовал христиан, видя в них союзников вечно бунтовавших евреев. Домициан был убит в своем дворце в результате заговора, а христиане получили несколько лет спокойствия.

При просвещенном императоре-философе Марке Аврелии (121–180, правил в 161–180 гг.), опасавшемся за государственную религию ввиду численного роста христиан, государство начина-

³⁸ Шмеман А., *прот.* Исторический путь Православия. С. 57–58.

ет разыскивать христиан, вводятся пытки для вынуждения их отречься от веры.

Диоклетиан (правил в 284–305 гг.) был разумным государем, стремился к сохранению стабильности в огромной империи, но в 303 г. один за другим были изданы четыре императорских эдикта, направленные на искоренение христианства и истребление всех христиан. Вся мощь государства с необычайной жестокостью обрушилась на существовавшие в разных провинциях общины, составлявшие Церковь. Согласно четвертому эдикту, принятому в 304 г., все христиане поголовно осуждались на пытки и мучения для отречения их от Христа. Почти во всех провинциях империи началось открытое избиение христиан. Сохранились описания ужасов тех лет, собранные епископом Евсевием Памфилом (ок. 260 – 340 гг.) в его «Церковной истории». Христиан били палками, розгами, бичами, плетями, кнутами; тела мучеников терзали черепками, обрубали части тела, чрево, щеки; привешивали за одну руку, за одну ногу; распинали на кресте, отсекали голову, топили в море, колесовали, сжигали на кострах; на них выпускали пантер, медведей, диких кабанов, разъяренных быков.

И такие мучения христиан происходили не несколько дней, а в продолжение нескольких лет. Власть полагала, что после такой кровавой резни с христианством покончено окончательно, но ее торжество было преждевременно. Все новые и новые поборники веры во Христа выступали, так что истошились силы нападающих.

Произошли перемены среди правителей империи. 30 апреля 311 г. император Галерий издал эдикт о прекращении гонений на христиан, тем самым засвидетельствовав бессилие римской власти и древнего язычества перед христианством. «Пусть снова будут христиане, пусть они составляют свои собрания, только бы не делали ничего противозаконного. За эту нашу милость они должны молить своего Бога о благоденствии нашем, нашего государства и о своем собственном», — говорилось в эдикте³⁹.

Христиане возвращаются из ссылки, возникают новые храмы, в которых священнослужители совершают богослужение. Христианам безвозмездно возвращаются места богослужебных собраний, конфискованные в последнее гонение, причем казна, а не христианская община выплачивает выкуп недавним хозяевам.

³⁹ Цит. по: *Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов: В 8 т.: Т. 3: Лекции по истории древней церкви. История церкви в период до Константина Великого. М.: Мартис, 2001. С. 165.*

Вопросы по содержанию раздела

1. Каковы были последствия падения Иерусалима?
2. Назовите этапы гонений на христиан в Римской империи.

Дополнительная литература

1. *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов. Лекции по истории древней Церкви. Т. 2, 3, 4. М., 2000–2002.
2. *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов: В 8 т. Т. 4: Лекции по истории древней церкви. История церкви в период Вселенских Соборов. М.: Мартис, 2002.
3. *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов: В 8 т.: Т. 2: Лекции по истории древней церкви. Введение в церковную историю. М.: Мартис, 2000.
4. *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов: В 8 т.: Т. 3: Лекции по истории древней церкви. История церкви в период до Константина Великого. М.: Мартис, 2001.
5. *Муравьев А. Н.* Первые три века христианства. СПб., 1998.
6. *Аман А.-Г.* Повседневная жизнь первых христиан. 95–197 гг. / Пер. с франц. М., 2003.

Тексты для обсуждения

Жития святых: В 13 т. М., 1997–1999.

Евсевий Памфил. Церковная история / [Пер. с др.-греч.]. М., 1993.

Второй период. Церковь государственная. 313–1054 гг.

Церковно-государственные отношения

1. Превращение христианства из гонимого или терпимого учения групп иудеев и язычников в государственную религию связано с личностью императора Константина Великого.

Флавий Валерий **Константин** Магнус (ок. 285–337), император в 306–337 гг., был деятельным и воинственным государственным мужем, обладал дальновидностью и проницательностью. В юности он воспитывался при дворе императора Диоклетиана, видел и ужасы гонений на христиан и их необыкновенную стойкость, сочетавшуюся с верностью государству и власти. Будучи язычником и поклоняясь культу непобедимого Солнца, он искал истинного Бога и сумел осознать значение новой веры, а затем и укрепить ее положение.

В феврале 313 г. на встрече в Медиолане (современный Милан) императоры Константин и Лициний приняли Миланский эдикт, согласно которому Христианство признавалось полноправной религией наравне с язычеством, разрешалось свободно исповедовать христианскую веру, а христианам дозволялось собираться и совершать богослужения, причем церковная собственность возвращалась общинам безвозмездно.

Установление в 324 г. полного господства Константина в империи не стало простой сменой правителя, так как новый император начал переустройство своего государства в соответствии с идеями и практикой христианской веры. Христианская вера оставалась еще верой меньшинства, по приблизительным оценкам, ее разделяло около 10% населения империи, и с точки зрения политического расчета существовала опасность возмущения языческого большинства против уклонения императора к христианам. Очевидно, что императором двигали не столько политические расчеты, сколько вера и убеждение в истинности христианства. Вероятно, Константин стремился к сохранению стабильности в государстве, но языческое мировосприятие в изменившихся условиях сохраниться уже не могло. Былое относительное равновесие в религиозной сфере было нарушено. Всякому стало известно, что христианство сделалось религией государя, а это не могло не повлиять на всю государственную и общественную жизнь.

За годы правления Константина были приняты следующие меры: в 314 г. прекращены языческие игры и кровавые игрища в цирке; в 313–315 гг. духовенство освобождено от гражданских должностей, а церковные земли — от общих повинностей; в 315 г. отменена казнь через распятие, запрещены организованные действия евреев против Церкви; в 316 г. разрешено освобождение рабов при церквях без лишних формальностей; в 319 г. преследуются пытки и убийства рабов их хозяевами; запрещено частным лицам приносить жертвы идолам и заниматься гаданием у себя дома (но это дозволялось обществам); в 321 г. было повелено по всей империи праздновать воскресный день. Позднее были отменены римские законы против безбрачия, ужесточены меры против безнравственного поведения, принимаются под особое покровительство общества вдовы и сироты. Церковь получила право получать имущество по завещаниям; христиане допускались к занятию государственных должностей любого уровня. В 325 г. государство начало строить христианские храмы, куда за-

прещалось вносить императорские статуи и изображения, хотя император оставался великим понтификом (*pontifex maximus*).

В своей новой политике Константин встречал сильное противодействие среди римлян, где было особенно сильно языческое течение. Он оставляет Рим и находит место для новой столицы в восточной части империи, на месте города Византий, основанного в 658 г. до Р.Х. и названного по имени мифического бога Византа, сына Посейдона. В 324 г. были начаты работы по сооружению нового города, и в 330 г. состоялось официальное перенесение столицы из Рима на берега Босфора. Константинополь («город Константина») сами его жители называли «новым Римом», а себя — «ромеями». Новая столица империи отстраивалась блестяще, там не было языческих капищ — там строились христианские храмы.

Константин Великий способствовал объединению и организации Церкви как самим фактом интеграции всех частей империи под своей властью, так и приданием ей привилегированного положения среди других культов. Сам он, мысля в традициях римской государственности, рассматривал свое положение в качестве «епископа от внешних» и полагал себя вправе вмешиваться не только в вопросы церковного устройства, но и в догматические споры. Он созывал церковные соборы в 316, 325, 327 гг. для обсуждения возникавших конфликтов и споров, председательствовал на них и определял их решения; например, смещал епископов, хотя и не пытался поставять их. Тем не менее, по обычаю того времени, крещение он принял накануне смерти в 337 г.

Обращение императора Константина повлекло за собой самое большое изменение в положении Церкви за всю ее историю. Не просто изменились отношения между государством и Церковью, но начались глубокие сдвиги в массовом сознании населения империи; государственная поддержка христианства усилила процесс перемен в мировосприятии и миропонимании людей; началось быстрое формирование видимой части Вселенской Церкви, как вполне земного института, установление порядка богослужения и выработка целостного учения.

Переход христианства от существования в форме отдельных общин, все члены которых пламенели верой, вся жизнь в которых шла открыто и определялась ими самими, к положению государственной религии, чья господствующая роль в общественной жизни подкреплялась авторитетом и мощью государства, оказался сложным и противоречивым.

2. Двойственная церковная политика Константина Великого во многом смягчалась его верой, но его преемники, не имея достоинств Константина, вполне обладали его недостатками. Уже дети Константина показывают примеры вмешательства в дела Церкви без уразумения ее природы, без учета собственно церковных интересов. Сын, император Констанций (правил в 337–361 гг.) при слабом характере обладал чертами жестокости и деспотизма. В краткое правление императора Юлиана в 361–363 гг., двоюродного брата Констанция, произошло и вовсе попятное движение в церковно-государственных отношениях. Переход императора на сторону язычества привел к тому, что в него стали переходить даже некоторые христиане. В отношении христиан Юлиан был осторожен, заявив, что их следует не наказывать, а убеждать переходить к почитанию богов. Тем не менее христиане отстранялись от общественных должностей, им не разрешалось получать образование.

Возвращение в церковно-государственных отношениях к традициям Константина начинается спустя несколько десятилетий. Император Феодосий Великий (правил в 379–395 гг.), воспитанный в благочестивой христианской семье, объявил себя сторонником кафолического православия и борцом против язычников и еретиков. Он был доступен доводам епископов, даже несогласных с ним (например, епископа Амвросия Медиоланского), и его церковная политика больше отвечала интересам Церкви, чем даже политика Константина. В 391–392 гг. император Феодосий в восточной части империи совершенно запретил языческое богослужение, а всего издал не менее 15 законов против еретиков, по которым сильно ограничивались их гражданские и религиозные права. С этого времени империя стала юридически христианским государством.

Это кардинальное изменение в положении Церкви трудно оценить однозначно положительно. Поддержка со стороны государства создавала условия для устойчивого и стабильного развития церковной организации, для широкого распространения христианской веры. Однако теократический абсолютизм античной государственности, унаследованный от древнего культа императора, признаваемого «священным посредником между Богом и людьми», определил характер нового государства в «Константиновскую эпоху» и последующий характер церковно-государственных отношений. На века вперед закрепились главенствующая роль государства, превратившегося в «носителя» религии.

Значение Церкви в жизни византийцев нередко преувеличивается в работах историков. Основаниями служили факты непрременной религиозной санкции власти императора со стороны главы Поместной Константинопольской Церкви; с X в. специальным императорским указом был установлен особый налог в пользу Церкви, уплачиваемый каждой деревней в натуральной форме; высшая власть поддерживала и защищала учение Церкви, изгоняла из империи еретиков, строила храмы.

Все это, казалось, давало основания для возникновения подлинной «симфонии» власти светской (императора в государстве) и духовной (главы Церкви), однако формирование *христианской империи* на деле привело к *огосударствлению Церкви* в Византии. Государство сочло сначала возможным, а затем и необходимым использовать церковные институты и саму Церковь в своих собственных целях — для укрепления своего авторитета, своей власти и влияния, хотя формально Церковь никогда не была подчинена государству. Впрочем, многое по-прежнему зависело от личности императоров.

Император Флавий Савватий **Юстиниан Великий** (правил в 527–565 гг.) существенно развил правовое понимание Церкви и общества. В составленном им Кодексе регламентировались вопросы церковной собственности, обязанности клириков, права епископов, монашеская дисциплина и наказания еретиков. Юстиниан так сформулировал цель своей деятельности: «Единое государство, единый закон и единая Церковь». Самым известным текстом Юстиниана является 6 новелла (т. е. добавление) к Кодексу. В ней говорилось: «Величайшие дары Божии, данные людям высшим человеколюбием, — это священство и царство. Первое служит делам Божеским, второе заботится о делах человеческих. Оба происходят от одного источника и украшают человеческую жизнь. Поэтому цари более всего пекутся о благочестии духовенства, которое со своей стороны постоянно молится за них Богу. Когда священство беспорочно, а царство пользуется лишь законной властью, между ними будет доброе согласие (симфония) и все, что есть доброго и полезного, будет дарована человечеству»⁴⁰.

Продолжая политику Феодосия, он уничтожил остатки язычества: языческие храмы разрушались, был закрыт Афинский уни-

⁴⁰ Цит. по: Васильев А. А. История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081). СПб., 1998. С. 213.

верситет, а язычникам было приказано креститься под угрозой конфискации имущества. Понимая, каким полезным орудием для власти представляется Церковь, он прилагал все усилия к тому, чтобы она находилась в его руках, чтобы он был хозяином в Церкви. Подобная политика светского преобладания в церковных делах позднее получила название *цезарепапизма*.

Именно на его правление приходится наиболее успешный период церковного строительства в Византии. К V в. в Константинополе уже были воздвигнуты базилики Влахернской Божией Матери, Богородицы Халкопратии, Святого Иоанна Предтечи и другие. Позднее происходит строительство главного храма империи — собора святой Софии — Премудрости Божией. Новый великолепный храм был построен в 532–537 гг. и освящен на Рождество 537 г. Всего в Константинополе насчитывалось до 500 храмов и около 300 монастырей.

В то же время было бы явным упрощением однозначно заключить, что в Византии Церковь была прямо подчинена императору, представляла собой «официальное христианство» и была лишена какой бы то ни было свободы, став просто частью государственного аппарата. Конечно, Византийская империя оставалась учреждением *мiра сего* — с его социальным неравенством, с насилем как нормой применения власти, с законом, построенном на принципах рациональности. Но в то же время она, как и предшествовавшая ей Римская империя, «имела религиозную природу, и при всем различии преследовала те же цели, вдохновлялась той же надеждой, что и Церковь, — писал протопресв. Александр Шмеман. — Церковь была подчинена государству. Это остается правдой. Но и государство было подчинено Церкви. Только в такой целостной исторической перспективе, думаем мы, следует искать истинный смысл византийской системы отношений Церкви и государства»⁴¹. С размыванием религиозных начал государства откровение Христианства стало восприниматься лишь как эсхатологический идеал.

Внутренняя жизнь христианских общин

1. Христианская система ценностей принципиально отличалась от языческой, а значит, и господствовавшая тогда в империи античная культура не могла принять христианства. Однако и неко-

⁴¹ Шмеман А., *прот.* Собр. статей. 1947–1983. М., 2009. С. 615.

торые христиане — в нетерпеливом ожидании скорой кончины мира — отрицали всю совокупность римской культуры, зачастую не сознавая последствий этого.

С течением времени возникло в христианстве два типа отношений к античной культуре. Сторонники первого отрицали ее значимость: «Что общего между Афинами и Иерусалимом? Что общего у Академии и Церкви?» — вопрошал христианский богослов Квинт Септимий Флоренс **Тертуллиан** (ок. 160 — после 220). В одной из своих апологий он писал: «Ваша жестокость против нас, как бы ни была она изысканна, не приносит вам пользы. Напротив, она толкает людей в наши церкви. Чем больше вы нас косите, тем больше мы растем. Кровь христиан есть семя Церкви... То самое упорство, против которого вы выступаете, работает на нас. Ибо кто, наблюдающий все это, не поинтересуется, что стоит за этим? Кто, заинтересовавшись, не примет нашу веру?»⁴² В своих сочинениях Тертуллиан не только критически относился к греческой философии, считая ее родоначальницей ереси, но и подчеркивал контраст между верой и философией, указывая на парадоксальную природу веры: «Сын Божий распят. Я не стыжусь, потому что это постыдно. Сын Божий умер. Это правдоподобно, потому что абсурдно. Он погребен и воскрес. Это несомненно, потому что невозможно»⁴³.

Во II в. появляются *апологеты* — защитники христианской веры. Одни из них подавали свои апологии императорам и иным правителям империи, дабы расположить их в пользу христиан. Другие выступали в защиту веры против нападков со стороны язычников и языческой философии. Среди них наиболее известны епископ Афинский Кодрат, святой Иустин Философ, епископ Сардийский Мелитон, Тертуллиан, Климент Александрийский, Ириней Лионский и Ориген.

2. В самые первые годы существования Церкви в ней стали возникать разного рода лжеучения, иногда перераставшие в ереси и расколы, и это явление оказалось более опасным для Церкви, чем открытое гонение со стороны государства.

Ересь (греч. выбор, направление, учение, школа) — это ошибочное учение, искажающее фундаментальные основы христианской веры, это отпадение от единства Церкви из-за разномыслия по вопросам вероучения.

⁴² *Лейн Т.* Христианские мыслители. М., 1997. С. 22.

⁴³ Там же. С. 23.

Вначале христианское учение искажали привнесением в него иудейских воззрений, например отрицая божество Иисуса Христа и признавая Его лишь великим пророком. Язычники учили о двух началах — Боге и материи, вечной борьбе между ними, всевластной слепой судьбе, об эонах — низших божествах, о Природе как центре всех устремлений человека.

На такой идейной и духовной основе возник и получил широкое распространение *гностицизм* (от греч. гнозис — знание) — совокупность религиозно-философских систем, пытавшихся перетолковать христианство на эллинистический, т. е. языческий, лад. Гностики разделяли Бога Ветхого Завета и «высшее божество» — Бога Нового Завета, отрицали идею единосущной Троицы и возможность общения между абсолютным и относительным бытием, т. е. между Богом и человеком, они допускали возможность существования человека, лишь казавшегося Богом.

Так, около 144 г. некий Маркион, сын епископа, отвергал все новозаветные писания, кроме посланий Павла и Евангелия от Луки (ученика Павла), и в их трудах выбрасывал все ссылки на Ветхий Завет, заменяя их своими вставками. Он проповедовал беспощадный аскетизм, абсолютное половое воздержание и создавал новые посты.

В отличие от гностических ересей, сторонники которых находились под влиянием языческой философии, позднее возникают на иной основе ереси христологические и тринитарные, у истоков которых нередко бывали вполне благочестивые мотивы, побуждение защитить веру от мнимых или реальных заблуждений.

В 70-х гг. II в. широкое распространение получило учение Монтана, названное по его имени *монтанизмом*. Монтан объявил себя Утешителем («параклетом»), посланным Богом для обновления Церкви. Он учил о близком неминуемом конце света и, естественной в связи с этим, необходимости крайнего аскетизма: никаких браков. Монтанисты отвергали Новый Завет, называя его приверженцев «душевными», а себя — «духовными». Экзальтированный аскетизм и крайняя непримиримость к иномыслящим были довольно охотно восприняты, но Церковь должна была победить эту ересь, дабы не остаться замкнутой группой «совершенных», а принять в себя всех людей для их воспитания⁴⁴.

⁴⁴ Лейн Т. Христианские мыслители. С. 87.

Ересь *антитринитариев* основывалась на почитании единого Бога-Отца, а Второе и Третье Лица Пресвятой Троицы они считали божественными силами или только формами откровения единого божества. Эту ересь разделяли многие секты в течение столетий.

Павлианство возникло на основе лжеучения антиохийского епископа Павла, отвергавшего учение о божестве Иисуса Христа и считавшего Его лишь человеком, исполненным особой божественной мудрости. Основателем *савеллианства* стал пресвитер из города Полемаиды Савеллий, учивший, что единый Бог является в мир то как Отец, давая законы евреям, то как Сын, просветив мир Евангелием, то как Святой Дух, действуя в сердцах верующих.

В III в. умы и сердца людей стала пленять ересь *манихейства*, основателем которого стал некий Мани (ок. 216 — ок. 273 г.), бывший христианином и пресвитером, но изверженный из сана за приверженность к язычеству. Мани учил об изначальности зла, а себя считал равным Христу, Которого принимал за пророка. Полемизируя с христианским учением, он утверждал, что самостоятельно существуют два царства — света и тьмы; что с некоторого времени они находятся в борьбе и от этого смешения света и тьмы образовался наш мир; что частицы света, заключенные в мире материи, жаждут своего освобождения, а этому помогают Христос, живущий в солнце и луне, и Святой Дух, живущий в эфире, окружающем землю; человек двойственен, в нем две души — добрая и злая, которые воюют друг с другом, поэтому порок не грех, а только несчастье. Ересь эта получила широкое распространение в Малой Азии, Персии, Средней Азии и Индии.

Следует упомянуть также о довольно широком распространении *хилиазма* (от греч. хилиазос — тысячелетие), учения о наступлении земного тысячелетнего царства Христа на земле. Истоки этого учения в ожидании правочерными евреями Мессии — не Искупителя, а царя. Это учение разделялось и некоторыми из отцов и учителей Церкви, но Церковь отвергала его наряду с ересями монтанистов и гностиков.

Наряду с ересями в Церкви появились и *расколы* — отпадения от церковного единства из-за разномыслия по вопросам обрядов, богослужения и управления церковного. Наиболее известны из расколов древней Церкви расколы новациан и донастистов.

Раскол *новациан* был порожден в середине III в. серьезным и крайне актуальным тогда вопросом об отношении к падшим, т. е. изменившим вере во время гонений. Пресвитеры Новаций в Ри-

ме и Новат в Карфагене требовали, чтобы эти падшие, как совершившие смертный грех, были принимаемы в Церковь не иначе как после повторного крещения. Между тем падшие, зная строгость епископов, стали обращаться к исповедникам веры, к тем, кто устоял под мучениями и пытками; таких оказалось больше, нежели погибших мучеников. И вот исповедники стали давать рекомендации епископу о принятии падших в церковное общение после покаяния. Один из самых строгих ревнителей веры, епископ Киприан Карфагенский, дабы не допустить возникновения двойного авторитета в Церкви, на созванном им в 251 г. соборе утверждает смягченное отношение к падшим (одних принимают в церковное общение только на смертном одре, других — после продолжительного покаяния). Реализм и милосердие восторжествовали над ригоризмом и жестокостью, но непримиримые стали объединяться в секты «чистых», которые возглавили Новаций и Новат.

Раскол *донатистов* возник в Северной Африке в IV в., в период смуты, когда атмосфера в Церкви была отравлена недавними гонениями, что порождало подозрения в падениях. В Карфагене часть христиан отказалась признать нового епископа Цецилиана, потому что в его рукоположении принимал участие некий Феликс, епископ Аптонгский, которого обвиняли в выдаче священных книг властям во время гонений. Эта группа избрала своим епископом Доната, по имени которого и получила название секта. В нее вошли люди ученые и верующие, но лишенные любви, полные непреклонной духовной гордости, набожность их была фарисейской. Донатисты поносили «падшую» Церковь, отнимали у православных храмы, которые тщательно вымывали. В ноябре 316 г. император Константин Великий издает суровый указ против сторонников Доната.

С расширением Церкви и увеличением числа христиан понемногу понижается духовный уровень общин, как бы ослабляется тот «огонь», которым горели первые христиане. Собственно, грех и падения были в церкви с самого начала, и об этом открыто повествуется в Писании, но для первохристианства Церковь — это общество святых, святость — норма ее жизни, получившие белую одежду крещения сохраняют ее непорочной до конца. Все учение апостола Павла основано на напоминании: «вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу» (Еф. 2:19). Но святость не означает безгрешности: один Бог безгрешен. Согрешивший же должен покаяться, но само покаяние только потому

и возможно, что оно есть возвращение к уже полученному ранее состоянию чистоты.

Означает ли это превращение Церкви из общества «спасенных» в общество «спасающихся»? Нет. Святость Церкви как целого не исключает, а, напротив, предполагает постоянное покаяние отдельных ее членов в своей греховности и недостойности, ибо сила «ветхого», греховного начала сильна даже в «преображенном водою и духом». Церковь трезво сознает действительность, это общество грешников, которым дано спасение. По словам Иисуса Христа, «не здоровые имеют нужду во враче, но больные; Я пришел призвать не праведников, но грешников к покаянию» (Мк., 2:17). Но это спасение — не магия, оно дано для свободного принятия, для самостоятельной борьбы с грехом, для духовного возрастания человека. Происхождение названных выше ересей коренится в страхе или нежелании людей принять вместо «чуда» — реализм Церкви, остающейся в миру, в истории.

3. Следует особо сказать об устройстве и управлении Церковью. Церковь отвергла попытки растворить ее в окружающем языческом мире путем гностицизма и избежала иудейского соблазна жестко отгородиться от мира. Она становилась целостной вселенской организацией с точными границами, установившимися авторитетами и дисциплиной. В начале III в. в одной Римской Церкви насчитывалось до 100 пресвитеров, имелись свои храмы, кладбища, богадельни, велась благотворительная работа. В Африке на соборы съезжалось до 300 епископов. Вся Малая Азия покрыта христианскими общинами.

Масса верующих со II в. ясно делилась на клир и народ. Руководящая роль в церковных делах принадлежала клиру без всякого прекословия со стороны мирян.

Клир (греч. — жребий, наследство, владение) — совокупность священнослужителей и церковнослужителей, лиц, занимающих церковные должности и подчиняющихся внутрицерковной дисциплине. Начиная с IV в. в христианских государствах клир получил определенные права и привилегии.

При основании Церкви возникли три степени церковной иерархии: епископство, *пресвитерство (священство)* и *диаконовство*. Вначале должности эти были выборными из числа желающих того верующих. Начиная с IV в. требования к желающим вступить в клир (служащих в какой-либо церкви) становились все строже, от них требовалась известная степень образованности и нравственная жизнь. Были установлены возрастные огра-

ничения: в диакона поставляли не прежде 25 лет, в пресвитера (священника) — не прежде 30 лет, во епископа не менее 40 лет (иногда в 35 лет).

В первые века христианства по мере возрастания числа церквей в той или иной местности там образовывалась епархия, во главе которой поставлялся епископ. Он обладал всей полнотой апостольской власти и по этому праву контролировал церковную жизнь своей епархии, не имея права вмешиваться в дела чужой епархии. Приемство апостольской власти ставило епископа на совершенно особое положение в церковной жизни; «без епископа нет церкви», говорили тогда, «кто не с епископом, тот не со Христом»⁴⁵. Все епископы равны между собою, но преимущество чести отдают старшему по важности города, в котором была кафедра, — так возникают митрополии, а затем отдельные Поместные Церкви, во главе которых стоит патриарх.

Священник (или пресвитер) после хиротонии (своего рукоположения в священный сан епископом) служит в одном храме, отправляет там богослужение, совершает таинства и требы для верующих. Он является духовным наставником для своих прихожан.

Диакон — низшая ступень священства, но в этот сан его также рукополагает епископ. Диаконы стали выполнять функции помощников священника при совершении богослужения.

На Востоке уже в середине IV в. утвердился принцип женатого священства и безбрачного епископства, а на Западе после долгих споров к VII в. утвердилось правило целибата (безбрачия) для всего священства.

В церковной юрисдикции находились социальные и благотворительные учреждения (больницы, сиротские приюты, богадельни, странноприимные дома).

Дополнительная литература

1. *Лебедев А. П.* Очерки внутренней истории Византийско-восточной Церкви. СПб., 1998.
2. *Шмеман Александр, прот.* Исторический путь Православия. М., 1993.
3. *Сократ Схоластик.* Церковная история / Пер. с др.-греч. М., 1996.

⁴⁵ Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 1. С. 530–531.

Вселенские соборы

1. Во II и III вв. происходило формирование целостного и единого учения Христианской Церкви. С превращением Церкви в государственную христианская вера обрела официальный статус, а потому и значение борьбы за христианские истины повысилось. Государство сохраняло за собой функцию защиты веры, но нередко становилось на сторону еретиков, укрепляя их положение всей мощью своего влияния. В этих условиях особое значение приобрели собрания высших иерархов Православной вселенской Церкви, получившие наименование Соборов.

Собор вселенский есть чрезвычайное собрание пастырей и учителей Церкви по возможности со всей вселенной или иерархическое представительство всех поместных самостоятельных (автокефальных) Церквей, составляющееся для общего свидетельства о вере, для утверждения истин вероучения, данных Церкви Откровением, для установления правил, обязательных для всей Церкви, и для разрешения вопросов, имеющих общецерковную важность. Вселенские соборы есть единственный верховный авторитет во вселенской Православной Церкви по вопросам вероучения и единственный орган ее вселенского законодательства. Такой собор обладает свойством непогрешимости в своих определениях и правилах, что основано как на широкой представительности, так и на веровании, что в нем действует Дух Божий. Тем не менее решения соборов нуждаются в рецепции церковным народом и последующими соборами, чтобы стать общепринятыми в Церкви. Нет канонических определений Вселенского собора — это качество не определяют ни число участников, ни степень представительности отдельных Поместных Церквей. Прообразом Вселенских соборов послужил Иерусалимский собор апостолов (Деян. 15:1–29).

Споры, несогласия и конфликты среди христиан порождались обыкновенно искренним стремлением пытливого ума уяснить для себя более полно и ясно истины и тайны веры, прежде всего тайны последних времен и спасения⁴⁶.

Вселенские соборы первых девяти веков созывались императорами, но по совету церковных иерархов. Право участия в деяниях Собора с решающим голосом имели епископы, а пресвитеры или диаконы могли представлять епископа или иметь совещательный голос. Миряне — императоры и сановники — не просто присут-

⁴⁶ Эсхатология — учение о конечных судьбах мира и человека. Сотериология — учение о спасении людей для вечной жизни.

ствовали на заседаниях, но нередко активно участвовали в деяниях Собора. В прениях и совещаниях члены Собора формально пользовались полной свободой мнения без всякого стеснения. Поместные Церкви, как правило, были представлены на Вселенских соборах, но с разной полнотой.

В компетенцию Вселенских соборов входили прежде всего догматические вопросы, также дисциплинарные вопросы, решаемые изданием канонов церковной жизни, осуждением отдельных предстоятелей Поместных Церквей и определением статуса и границ Поместных Церквей.

Соборов проводилось много, но лишь несколько получили признание в качестве Вселенских. Качеством Вселенского собора является: 1) согласие его вероучения и правил со Священным Писанием, апостольским преданием, деяниями предыдущих вселенских Соборов; 2) единение участников Собора и, как правило, единодушное выражение на нем вероучения, правил и норм церковной жизни; 3) законодательная деятельность в вероучении — составление символов веры и изложение догматов в значении неизменяемых образцов вероучения, абсолютных по своей верности выражений, отличающихся свойством непогрешимости и неизменяемости и потому обязательных для усвоения всеми членами Церкви. Однако правила Вселенского собора могут подлежать развитию и разнообразному применению в практике местных Церквей по обстоятельствам их места и времени.

Притязания римско-католической еkkлезиологии на истинность Соборов в зависимости от утверждения их решений Римским епископом считаются несостоятельными в Православной Церкви, так как сами участники Соборов не полагали необходимой никакую последующую ратификацию их решений, которые вступали в силу сразу после их принятия. Исторически окончательное признание собора Вселенским принадлежало последующему собору, а VII Собор признан Вселенским на Поместном Константинопольском соборе в 879 г. С догматической точки зрения, является возможным созыв нового Вселенского собора⁴⁷.

В Православной Церкви признаются вселенскими семь соборов: первый в 325 г. — первый Никейский, второй в 381 г. — первый Константинопольский, третий в 431 г. — Эфесский, Четвертый в 451 г. — Халкидонский, пятый в 553 г. — второй Константино-

⁴⁷ Православная энциклопедия. Т. 9: Владимирская икона Божией Матери—второе пришествие. М., 2005. С. 566–568.

польский, шестой в 680–681 гг. — третий Константинопольский; кроме того, упомянем пято-шестой Трулльский собор 691–692 гг. Седьмой в 787 гг. — второй Никейский.

В Римской католической церкви считают 22 собора вселенскими, добавляя к названным семи четвертый Константинопольский (869–870 гг.), пять Латеранских соборов (1123, 1139, 1179, 1215, 1512–1516 гг.), два Лионских (1245, 1274 гг.), Вьенский (1311 г.), Констанцкий (1414–1418 гг.), Базельский (1431 г.), Флорентийский (1439 г.), Тридентский (1545–1563 гг.), первый Ватиканский (1869–1870 гг.) и второй Ватиканский (1962–1965 гг.). Со временем в Римской церкви верховным авторитетом стал считаться не собор, а папа Римский. Констанцкий и Базельский реформационные соборы попробовали было утвердить за собой высший церковный авторитет, но последующие соборы вернули папе его главенствующее значение, а на I Ватиканском соборе был провозглашен догмат о непогрешимости папы, вследствие чего соборы получили значение совета епископов при папе.

Итак, значение Вселенских соборов состоит в том, что они смогли раскрыть и объяснить учение Церкви, основанное на Священном Писании и Священном Предании; был составлен общий для всей Церкви Символ веры, выражающий суть исповедания всякого христианина во все времена; были определены общие правила устройства церковной жизни. В трудную эпоху Вселенских соборов Церковь смогла устоять перед соблазнами ересей и новыми гонениями, в ней появились мудрые богословы и борцы за веру, те, кого стали называть Учителями и Отцами Церкви.

3. В эпоху Вселенских соборов некоторые христианские общества отделились от Вселенской Церкви.

Армения приняла христианство в 301 г., главную роль в этом сыграли царь Трдат III и первый каталикос (патриарх) Григор Просветитель. Первоначально богослужение в Армении велось на греческом и сирийском языках, но в 406 г. усилиями Месропа Маштоца был создан армянский алфавит, на который вскоре были переведены книги Священного Писания и богослужебные книги.

Армянские епископы участвовали в работе I и II Вселенских соборов, но *Армяно-Григорианская церковь* не сумела послать своих представителей на четвертый Вселенский собор, решения которого армянские епископы прямо отвергали, считая, что там оправдан еретик Несторий, а в Константинополе сочли, что они согласны с ересью. Позднее Армянская церковь отвергла Халкидонские определения и осудила их. В то же время Армянский каталикос

получил титул патриарха, хотя единения между церквями не последовало. Оставаясь единомысленной с Православной Церковью в главных догматах веры, *Армянская Апостольская церковь* имеет некоторые обрядовые расхождения (например, Трисвятую песнь они относят только к Богу-Сыну, при таинстве причащения употребляют опресноки вместо квасного хлеба и вино, не соединенное с водой, при миропомазании употребляется кунжутное масло, праздник Рождества Христова совмещают в один день с праздником Крещения Господня 6 января).

Коптская церковь образована коренными жителями Египта, верными монофизитству. Они не приняли Халкидонского исповедания веры и оказались в расколе со Вселенской Церковью. В обособлении коптов (от араб. наименования Египта — аль-Кибт), потомков древних египтян, принявших христианство, отчасти повинно и растущее отчуждение греческой церковной иерархии от большинства коренных египтян. Во главе Коптской церкви, одной из древнейших на Востоке, стоит патриарх, избираемый всеми коптами. Для них обязательными являются погружение в освященную воду в день Богоявления, обрезание (как бытового обычай); поставление в священный сан совершается не через возложение рук, а через дуновение. В богослужении используется ритмическое пение, иногда в сопровождении ударных и духовых инструментов, с активным участием мирян.

Абиссинская (Эфиопская) церковь имеет много общего с коптами, держится монофизитской ереси. В обычаях далеко уклонились от Православия (верны еврейским законам о пище, отмечают субботу наравне с воскресным днем, в богослужении допускают «священные танцы»).

Марониты — эта община долгое время была верна монофелитской ереси. Впоследствии маронитская община сблизилась с Римско-католической церковью, признала главенство папы Римского и почти все римское догматическое учение.

Общины *несториан* или халдейских христиан имеются в разных странах Востока. Они не почитают иконы. Лишь духовенству позволено читать Священное Писание.

Общины *яковитов* держатся монофизитской ереси и получили свое название от одного из сирийских епископов — Иакова Барадея, жившего в VI в. Во главе общины стоит патриарх, в богослужении и церковных обычаях они ближе к Православной Церкви, чем несториане. Такие общины имеются в разных странах Востока.

Дополнительная литература

Карташов А. В. Вселенские соборы. М., 1994.

Тексты для обсуждения

Григорий Богослов, свят. Собр. твор.: В 2 т. Минск; М., 2000.

Учители и Отцы Церкви

1. Возбужденные богословские споры сотрясали Церковь. В таких условиях становилось необходимым выработать единое и целостное учение Церкви; эту задачу выполнили Вселенские соборы. В этих спорах, в напряженной выработке нового строя понятий и усвоении опыта веры некоторые служители Церкви показали себя ее выдающимися защитниками и апологетами. Следуя апостольским путем, они *не создавали Истину*, которая является таковой только в силу ее божественности, но они выражали Истину и объясняли ее. За свои заслуги они получили наименование *Учителей и Отцов Церкви*.

Святые Афанасий Великий, Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Иоанн Дамаскин, Симеон Новый Богослов, Григорий Палама на Востоке, святой Амвросий Медиоланский, блаженный Иероним, блаженный Августин, Григорий Великий на Западе — вот имена лишь наиболее известных деятелей *золотого века святоотеческой письменности и святоотеческого богословия*.

В их творениях (*патристика*⁴⁸) допускается известная свобода богословского мышления и возможность частных мыслей, не вполне совпадающих с установившимся вселенским учением Церкви. И на Востоке, и на Западе Церковь признает столь широкую свободу индивидуальности, что не находит возможным требовать безусловного выражения истины во всей ее полноте в творениях любого отца, даже из величайших. В целом же эти два века, IV и V, стали совершенно особой и неповторимой эпохой в истории христианского богословия по широте и возвышенности мысли, глубине ее содержания и точности выражения, по разнообразию идей и воззрений, по «энергии богословского творчества» (Н. И. Сагарда). В своей совокупности творения Учителей и Отцов Церкви составили богатейшую сокровищницу Церкви, мимо ко-

⁴⁸ Патристика — совокупность учений христианских авторов IV–VIII вв., прежде всего Отцов Церкви; патрология — историко-филологическое и богословское изучение наследия этих авторов.

торой не прошло ни одно из последующих поколений христиан (*патрология*).

Следует отметить, что Церковь почитает их святыми и именует Великими не только за праведность их жизни и мудрость их трудов, иначе чем бы они отличались от иных языческих философов, нередко живших добродетельно. Их заслуги состоят не только в бережном сохранении и разъяснении сокровищницы церковного Писания и Предания. Подлинно сохраняются предания только в их живом воспроизведении и сопереживании, считал прот. Георгий Флоровский, и потому «отеческие творения являются для нас источником творческого вдохновения, примером христианского мужества и мудрости. Это есть школа христианской мысли, христианского любознания»⁴⁹.

2. В III–V вв. особенно замечательными на Востоке были три богословские школы (образовательные учреждения и богословские направления): Александрийская (Климент, Ориген, Дионисий, Афанасий и др.), Антиохийская (Лукиан, Евстафий, Иоанн Златоуст и др.) и эдесско-нисибинская (Ефрем Сирийский, Павел Перс и др.). Наиболее значительной стала роль Каппадокийской школы в лице великих каппадокийцев, святителей Василия Великого, Григория Нисского и Григория Богослова, названных Отцами Церкви. Названные богословские школы древней Церкви оказали заметное влияние на последующее восточное и западное богословие.

Дополнительная литература

1. *Бенедикт XVI*. Отцы Церкви. От Климента Римского до святого Августина / Пер. с ит. М., 2012.
2. *Герье Н.* Блаженный Августин. М., 2003.
3. *Илларион (Алфеев), иером.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998.
4. *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 2: Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 2005.
5. *Флоровский Г., прот.* Византийские Отцы IV–VIII веков. М., 2000.

Тексты для обсуждения

Аврелий Августин, блж. Исповедь (любое изд.).

Григорий Богослов, св. Собр. твор.: В 2 т. (любое изд.).

Иоанн Златоуст, св. Избр. поучения. М., 2001.

⁴⁹ *Флоровский Г., прот.* Византийские Отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 5.

Монашество на Востоке и Западе в III–X вв.

1. С самого начала устройства христианской Церкви многие из верующих стремились к достижению высот духовного совершенства в соответствии с евангельскими заповедями. Но ранняя христианская община не знала монашества как постоянного установления за ненадобностью: все первые христиане жили, отнесясь от мира.

Монашество (от греч. *монос* — один, одинокий) в современном понимании возникает в III в. Это название стало применяться к жизни отдельных лиц или обществ, отвергающих «мир сей» и избирающих служение идеалам христианства путем отречения от материальных и иных благ мира. Такой образ религиозной жизни — обособление от общества — встречался в восточных религиях, его избирали некоторые греческие философы, но лишь в христианстве он получил исключительное развитие и значение. В Евангелии даны два образца жизни и святости: один — обязательный для всех, и второй — добровольно избираемый желающими достижения высшей святости.

Уже к IV–V вв. монашеский идеал считался единственным критерием истинного христианства и стал самым популярным образом христианской жизни как для простых людей, так и для высокообразованных и знатных. Монашеский образ жизни в Египте, Сирии и Палестине обрел тысячи восторженных последователей во всех частях христианского мира. Правда, в таком образе жизни виделись и опасные стороны: можно было прийти к замене общинной духовной жизни с Богом, которая есть сущность христианства, — личным, индивидуальным благочестием. Церковь сумела побороть такие отклонения, подчинив монашество власти епископа.

Таким образом, монашество оказалось противовесом процессу огосударствления Церкви, по словам протоиерея Иоанна Мейендорфа, «погрузившейся в обывательскую дремоту Церкви, которая так легко вбирала в себя греко-римские народные массы и без угрызения совести пользовалась щедротами „благочестивейшего императора“»⁵⁰. И Церковь признала в монахах своих подлинных глашатаев, свидетельством чему стало принятое в VI в. решение об избрании епископа только из числа монашествующих.

⁵⁰ Мейендорф И., *прот.* История Церкви и восточнохристианская мистика. М., 2000. С. 281.

Внутри монашества возникло два взгляда на мир: 1) мир — это царство погибели, от которого надлежит совершенно отречься, но молиться о его спасении; 2) мир, лежащий во зле, должен быть покорен для Бога влиянием и деятельностью монашества. Первый взгляд был присущ древнейшему восточному монашеству и сохранился преимущественно в Православной Церкви, а второй подход пыталось претворить в жизнь западное, католическое монашество.

2. Отцом христианского монашества почитается святой **Антоний Великий** (ок. 251 — ок. 356). Он родился в Египте в 251 г. в богатой христианской семье, в 18 лет остался сиротой и обладателем крупного состояния. Его помыслы были далеки от мирских радостей и забот, поэтому, следуя Евангельскому совету (Матф. 19:21), он поручил свою сестру известным ему христианским подвижникам, продал свое имение и раздал бедным вырученные деньги. После этого св. Антоний удалился к старцу-отшельнику и предался подвижнической жизни. В стремлении к полному уединению, в 285 г. он оставляет старца и поселяется в совершенно безлюдных местах. Около 20 лет он прожил в развалинах крепости на восточном берегу Нила, подвизаясь в посте и молитве. Лишь два раза в год его друзья приносили ему хлеб, получая в обмен сделанные его руками корзины. Он страдал от голода и жажды, от холода и зноя, он испытывал тоску по миру и волнения разнообразных помыслов.

С нападавшими на него помыслами и искушениями св. Антоний боролся постоянным физическим трудом и молитвой. Иногда сомнения колебали его душу и св. Антоний вопрошал: «Господи, для чего одни умирают в молодости, а другие живут до глубокой старости? Для чего одни бедны, а другие богаты? Для чего нечестивые богаты, а благочестивые бедны?» Он услышал голос: «Антоний, себе внимай! А то — суды Божии, и тебе нет пользы испытывать их»⁵¹.

Дошедшие до нас поучения св. Антония замечательны по простоте и глубокой опытности. «Для познания всех правил жизни, — говорил св. Антоний, — достаточно Священного писания... Настоящая жизнь очень кратковременна в сравнении с вечностью... Будущая жизнь обещается нам за дешевую цену. За восемьдесят, много за сто лет жизни обещается царство бесконечное, блаженство вечное. Итак, чада, не предавайтесь унынию или тщесла-

⁵¹ *Казанский П. С.* История православного монашества на Востоке: В 2 т. Т. 1. М., 2000. С. 104.

вию... Мы не найдем во всем мире ничего такого, что могло бы сравниться с обителями небесными»⁵².

Основателем иного уклада монашеской жизни — общежительного («киновии») — стал святой **Пахомий Великий** (292–348). Родом египтянин-язычник, он принимает крещение, уходит в Фиваидскую пустыню и проводит там 15 лет под руководством старца, отшельника Паламона. По внушению Бога он оставляет старца и на острове Тавенна посреди Нила вместе с пришедшим к нему братом Иоанном устраивает монастырь. В нем пришедшие подвижники вели общую жизнь в труде и в молитве, следуя введенному св. Пахомием строгому монастырскому уставу. Обязательным для всех было целомудрие, смирение, отречение от всего мирского (родных, своего имущества), беспрекословное подчинение авве.

Успех монашеской жизни по Пахомиеву уставу был настолько велик, что вокруг Тавенны собралось около 7 тысяч монахов. К концу IV в. насчитывалось около 50 монастырей, часть которых основали ученики св. Антония: святые Макарий Египетский и Аммон — в Египте, Иларион — в Палестине, Евстафий Севастийский — в Армении, Афанасий Александрийский — в Италии. На Востоке устав св. Пахомия скоро был вытеснен уставом св. Василия Великого, а на Западе уставом св. Бенедикта.

3. Сохранялись две основные формы монашеской жизни — общежительная и отшельническая, из которой выделились затворники, молчальники, столпники, юродивые. Возникли и уродливые формы подвижничества, порицавшиеся Церковью, для которых аскетизм сделался профессией (кто ходил нагим, кто спал на земле или не стриг волос и т. п.). В киновиях искажением стало возрождение права частной собственности. Главенствующая роль византийского государства по отношению к Церкви привела к введению практики насильственного пострижения в монашество по воле императора неугодных или опасных для него лиц. С другой стороны, активное участие церковной иерархии в политической жизни также вело к усилению мирского духа в монашестве. Внутренний уровень монашеской жизни понижался по мере того, как этот путь делался обыкновенным для многих. Церковные соборы в VI в. издали несколько постановлений против самовольства бродячих монахов, подчинив монашество власти

⁵² Там же. С. 111.

епископа. Арабские завоевания в VII в. подорвали основы восточного монашества в Египте и Палестине. Множество монастырей было разграблено и уничтожено, а постройка новых запрещена. Однако наступает расцвет монашества в Византии (особую известность получила «монашеская республика» на *Афоне* в составе 20 монастырей и 12 скитов); монашеские обители устраиваются на европейских землях.

Афон с VII в. до настоящего времени остается крупнейшим в мире средоточием православного монашества (на полуострове Афон-Орос в Греции). Святая Гора считается уделом Пресвятой Богородицы⁵³. В целом же в Византийской империи монашество превратилось не только в значимый, но высоко почитаемый общественный институт. В представлениях византийского общества именно монахи, как просветители и защитники истинной веры, имели авторитет руководителей духовной жизни.

4. На Западе монашество распространялось с Востока. Святой Афанасий Великий во время своего пребывания в Риме составил описание жизни св. Антония Великого и тем возбудил во многих желание подражать его подвижнической жизни. Подобное влияние имело и житие преподобного Павла Фивейского, составленное блаженным Иеронимом.

Основателем монашества в Галлии стал святой **Иоанн Кассиан Римлянин** (ок. 360 — ок. 435), который в 410–415 гг., будучи в сане пресвитера, поселился в Марселе, где основал мужской и женский монастыри. Идеал св. Иоанна Кассиана — восточное пустынножительство, но он учитывает необходимость приспособления к условиям современной жизни, выступает сторонником физического труда и противником всяких излишеств для монахов. Он оставил более тридцати сочинений об устройстве монашеской жизни. «Есть три вида отречения от мира, — писал св. Иоанн Кассиан, — первое то, в котором телесно оставляем все богатства и стяжания мира; второе то, в коем оставляем прежние нравы, пороки и страсти как душевные, так и телесные; третье то, в коем, отвлекая ум свой от всего настоящего и видимого, только будущее созерцаем и вождедуем того, что не видимо».

Но отцом монашества на Западе почитается святой *Бенедикт Нурсийский* (480–547), основатель знаменитого впоследствии монастыря Монте-Кассино, устроенный им в 529 г. Там св. Бене-

⁵³ См.: Православная энциклопедия. Т. 4: Афанасий–Бессмертие. М., 2002. С. 103–181.

дикт в 540 г., используя уставы св. Василия Великого и св. Иоанна Кассиана, написал свой знаменитый Устав, в котором изначально задал иное направление и иные нормы монашеской жизни, чем на Востоке.

Монашество на Западе активно исполняло миссионерскую деятельность, видным деятелем которой стал святой *Бонифаций*, «апостол Германии» (в миру Винфрид, ок. 672–754). Проповедь св. Бонифация оказалась успешной в германских землях, Рим возводит его в сан епископа и ставит в личное подчинение самому папе. «При Гейсмаре от руки провозвестника веры пал дуб Донара: то был настоящий Божий суд в глазах видевших это язычников», — писал Йозеф Лортц⁵⁴. В 724 г. св. Бонифаций основывает в Тюрингии первый монастырь, а через несколько лет создает Гессен-Тюрингскую церковную провинцию. В сане архиепископа в 738 г. он начинает проповедь в Баварии. Здесь он также утверждает власть Рима, закрепляет правила безбрачия священников, борется за поднятие церковной дисциплины и против бродячих епископов и священников, будучи сам строгим аскетом и истинным подвижником. Несмотря на преклонный возраст, он продолжал миссионерскую деятельность и был убит язычниками, когда вышел с Евангелием в руках к новообращенным германцам.

К началу X в. монастыри на Западе становятся богатыми культурными центрами, играют важную роль в экономической и общественной жизни. Светская и церковная власти охотно поддерживают монашество, однако обогащение монастырей, частые войны, голод и смуты все чаще привлекали за монастырские стены людей, далеких от аскетических идеалов, многие монахи впали в роскошную и распущенную жизнь. В поисках выхода на верный путь на Западе возникают новые формы — конгрегации на основе *Клюнийского движения* (начало X в.) и *монашеских орденов*.

5. Первым католическим *монашеским орденом*, т. е. централизованным монашеским объединением, подчиняющимся не местному епископу, а непосредственно папе, стал орден бенедиктинцев.

В XI–XII вв. в эпоху крестовых походов возникло несколько *духовно-рыцарских орденов*: иоаннитов (госпитальеры, позднее Мальтийский орден), тамплиеров (храмовники, упразднен в

⁵⁴ Лортц Й. История Церкви: В 2 т. Т. 1. М., 1999. С. 229.

XIV в.), Тевтонский орден (известный жестокими завоевательными походами не только в Палестине, но и в Прибалтике). Члены этих орденов подобно монахам давали обеты воздержания, послушания, бедности (как правило, пренебрегая ими на практике), но, как рыцари, они носили оружие и участвовали в военных походах. Во главе орденов вставал пожизненно утверждаемый папой великий магистр.

В XII–XIII вв. возникают так называемые нищенствующие ордена — францисканцев и доминиканцев. Для борьбы с идеями Реформации в XVI в. был создан орден иезуитов. Всего же в Католической церкви имелось около 180 орденов⁵⁵.

Папство в Римско-католической церкви

Папство как религиозно-монархическая система сложилось на протяжении нескольких веков.

Епископы города Рима получили наибольшее влияние к IV в. благодаря авторитету кафедры апостолов Петра и Павла, а также наличию крупной земельной собственности, придававшей им независимость и самостоятельность в отношениях с императорской властью в Константинополе.

Разделение Римской империи в 395 г. и низложение последнего императора Западной Римской империи в 476 г. способствовали усилению самостоятельности римского епископа, оставшегося единственным представителем власти в Риме, а также обеспечивали подчинение ему в правовом отношении всех других епископов. С V в. римские епископы присвоили себе наименование «папа» (от греч. отец). Весь авторитет, который приобрел Рим в течение веков, сосредоточился на римском папе. Во время *понтификата*⁵⁶ папы Льва I Великого было сформулировано понятие *полноты власти* епископа Рима и заявлено о непризнании решения Четвертого Вселенского собора о равных правах константинопольского и римского епископов. Папа стал настолько влиятельным, что о порог его престола разбилась волна варварства, разрушившего империю: варвары из язычества обращались в католичество, ярким примером чего является крещение короля франков Хлодвига в 496 г.

Богословским основанием первенства Рима стал довод о пря-

⁵⁵ Христианство: Энциклопедический словарь. Т. 2. С. 152–160.

⁵⁶ Понтификат — период пребывания у власти папы Римского; Понтифик — один из титулов папы Римского, от исторического наименования главы древнеримского религиозного культа.

мом преимстве римских епископов от «князя апостолов» Петра, вследствие чего все римские первосвященники имеют право свободно произносить суд о всякой Церкви. Довод основывается на словах Иисуса Христа: «ты Петр [камень], и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16:18). Между тем еще Ориген в комментариях на Евангелие от Матфея утверждал, что Христос не учредил среди апостолов ничего подобного главенству. По мнению Оригена, «камень — всякий ученик Христа», следовательно, «Петр есть лишь имя для всякого ученика и всякому ученику даны ключи Царства Небесного». Блаженный Августин в своих трудах называет Христа «основным камнем Церкви», Петр же сам основан на этом камне, он не «начальник Церкви», а начало вселенского епископата. Блаженный Иероним «камнем» и «главою Церкви» называет Христа, поясняя, что имя «камня» дано Петру как представителю апостолов и вместе с ним всем апостолам⁵⁷. До 685 г. вновь избранного папу, как и патриархов, утверждал император.

Григорий I Великий (правил в 590–604 гг.) увеличил богатства римского епископа (которые включали громадные земли в Галлии, Далмации, Африке, Азии), укрепил его нравственный авторитет путем щедрой благотворительности, придал внешний блеск католической службе и возвысил монашество, сделав его своим послушным орудием.

Стефан II (правил в 752–757 гг.) помазал на царство Пипина Короткого, франкского короля, основавшего династию Каролингов, получив в обмен светскую власть над Италией и островами. Нараставшее в то время внутреннее противоречие аскетического идеала православия и светской власти (папоцезаризм) стало опасным испытанием для папства.

Папская власть настолько окрепла, что в начале IX в. папа Пасхалий I (правил в 817–824 гг.) уже обошелся без утверждения императора. При нем становится господствующей идея о превосходстве духовной власти перед светской. Основой для этого послужило появление так называемых «Лжеисидоровых декреталий». Это сборник наполовину подложных документов канонического права, составленный неизвестным автором («Исидором Меркатором») в середине IX в. во Франции, но далее широко распростра-

⁵⁷ Цит. по: *Болотов В.В.* Собрание церковно-исторических трудов: В 8 т. Т. 4: Лекции по истории древней церкви. История церкви в период Вселенских Соборов. М., 2002. С. 284–286.

нившийся на Западе. В декреталиях содержится теория римского примата, т. е. непогрешимости папы, его полной независимости от светской власти и неподсудности суду епископов. Важной частью сборника был так называемый «Константинов дар» — подложная грамота, составленная между 774 и 824 г., якобы направленная в 314 г. от имени императора Константина Великого папе Сильвестру I. В ней император «в благодарность за исцеление от проказы по молитвам папы» предоставляет ему «власть и почести императорские», первенство перед всеми патриархами и Церквами, а также передает папе свой Латеранский дворец в Риме и «все провинции, местности и города Рима и Италии или западных областей»⁵⁸.

Опираясь на декреталии, папа Николай I (858–867) смог утвердить свою власть над всеми странами Западной Европы, а его преемник Иоанн VIII в 882 г. заявил, что право распоряжаться императорской короной принадлежит папе.

Вскоре настало глубокое падение папства, погрузившегося в невежество, безнравственность, грубое суеверие, длившееся почти два века. Большинство пап с 882 по 1046 г. безнравственны и ничтожны, их поставляют аристократические семьи, нередко распутные женщины возводили на престол своих любовников. В начале X в. за восемь лет было возведено и низвергнуто десять пап (Иоанна X задушили, Бенедикта VI удавили). Бенедикт IX сделал папой 12 лет от роду; так как жениться, будучи папой, ему не удалось, он выгодно продал папское место.

Но во второй половине XI в. начинается возрождение папства. Этому прямо помогала императорская власть, а также новое религиозное движение монахов в виде Ключийской конгрегации.

Новым орудием Рима по защите Церкви, а также авторитета Римского престола стал институт инквизиции. *Инквизиция* (от лат. *Inquisitio* исследование, расследование) была создана как орган борьбы с еретическими явлениями в христианском мире. Первый шаг к созданию института инквизиции был сделан на Соборе в Туре в 1164 г. папой Александром III, обратившимся к светским властям с призывом активно участвовать в розыске еретиков, к которым относили катаров, альбигойцев, вальденсов, а также ведьм и чародеев. Папа Иннокентий III в 1199 г. издал декрет, согласно которому ересь приравнивалась к измене

⁵⁸ Католическая Энциклопедия. Т. 2: И–Л. М., 2005. Стб. 1236.

и оскорблению достоинства государя, что во многих странах каралось смертной казнью. Папа Иннокентий IV в 1252 г. создал постоянные инквизиционные трибуналы во всех епархиях, опираясь на мнение Фомы Аквинского, что упорных еретиков не следует терпеть, но нужно карать смертью. На должность инквизитора назначались лица, имевшие высшее богословское образование из монахов доминиканского, а после и францисканского орденов.

Наибольшую известность получил доминиканский монах, благочестивый аскет из дворянской семьи Томас Торквемада (1420–1498), великий инквизитор Испании, духовный наставник короля и королевы Испании. Он ввел практику *аутодафе*, публичного исполнения приговора над еретиками, вынесенного на инквизиционном процессе. За 18 лет своей деятельности Торквемада сжег живыми 10 220 человек, подверг конфискации имущества и пожизненному тюремному заключению 97 321 человека⁵⁹.

Самыми известными процессами римской инквизиции стали дела Джордано Бруно (1548–1600), монаха-доминиканца, доктора богословия, обвиненного в ереси, арестованного венецианской инквизицией и после многолетнего следствия сожженного 17 февраля 1600 г. в Риме на площади Цветов, и Галилео Галилея (1564–1642), доктора математики, распространявшего учение Коперника о гелиоцентрической системе, от которого он в 1633 г. на суде инквизиции был принужден отказаться. В конце XIX в. инквизиция была упразднена, вместо нее создана в 1965 г. Конгрегация вероучения, работающая над обновлением Индекса запрещенных книг.

Существовавшие основы теории и практики папской власти упрочил Григорий VII (годы правления 1073–1085 гг.), при нем папа стал избираться не римским народом или императором, а коллегией кардиналов. Это он отлучил от Церкви германского императора Генриха IV и заставил его, босого, во власянице, в январе 1077 г. отправиться в Италию, в местечко Каноссу, для получения прощения. Так сложилась теократическая власть папы, опиравшегося на монашеские конгрегации и ордена, а с XIII в. на инквизицию.

В дальнейшем папы путем заключения конкордата (соглаше-

⁵⁹ История религии: Учеб. для бакалавров: Учеб. для студентов высш. учеб. заведений: [В 2 т.]. 4-е изд., перераб. и доп. Т. 2. М., 2014. С. 359.

ния) решали со светскими государями спорные вопросы и обеспечивали сохранение главенствующей роли римского престола. Римский престол отступает перед королевской властью во Франции, слабеет после раскола и Реформации, но вплоть до Нового времени, до эпохи Просвещения оказывает решающее влияние на общественную жизнь западноевропейских стран.

Вопросы по содержанию раздела

1. Какой статус получило христианство в соответствии с Миланским эдиктом 313 г.?
2. В чем заключается политика цезарепапизма и папоцезаризма?
3. Назовите качества Вселенского собора.
4. Какие христианские общества отпали от Вселенской церкви в эпоху Вселенских соборов?
5. Дайте характеристику институту инквизиции.

Дополнительная литература

1. Афонский патерик, или Жизнеописание святых, на святой Афонской горе просиявших: [Ч. 1–2]. М., 1994. [Репринт. изд.]
2. Гергей Е. История папства / Пер. с венг. М., 1996.
3. Казанский П. С. История православного монашества на Востоке. Ч. 2. М., 2000.
4. Отечник. Избранные изречения святых иноков и повести из жизни их / Сост. святитель Игнатий Брянчанинов (любое изд.).
5. Ренье Л. Повседневная жизнь отцов-пустынников IV века / Пер. с франц. М., 2008.
6. Мулен Л. Повседневная жизнь средневековых монахов Западной Европы. X–XV вв. / Пер. с франц. М., 2002.
7. Тарле Е. История Италии в Средние века. М., 2018.
8. Эрс Ж. Повседневная жизнь папского двора времен Борджиа и Медичи. 1420–1520 / Пер. с франц. М., 2007.

Тексты для обсуждения
Игнатий (Брянчанинов), свят. Отечник (любое издание).
Цветочки св. Франциска Ассизского. М., 2000.

Третий период. Восточные Церкви и Русская Церковь.
Отделение и раскол Западной Церкви. 1054–1453 гг.

Восточные Церкви, Русь и Рим

1. Разделение Римской империи на Восточную и Западную части в период торжества Христианства при св. Константине Великом определило не только политическое развитие империи, но и развитие Церкви. Объективные обстоятельства (различия в национальном составе и языке) и субъективные факторы (нашествие варваров, амбициозные устремления части «придворного епископата» Византии) создавали основу для разделения и церковной жизни, хотя вовсе не утверждали неизбежность и необратимость разделения.

В силу исторических обстоятельств власть папы Римского постепенно и неуклонно распространялась по всему Западу. Византийские императоры стремились повысить положение своего ближайшего, Константинопольского патриарха, усвоив ему звание Вселенского, против чего резко протестовал уже папа Григорий I Великий (540–604), увидевший в том умаление своих прерогатив. Существование папы Римского в века варварских нашествий вандалов, сенов, аланов, вестготов и остготов было трудным. Но благоприятные времена настали для Рима после крещения короля франков Хлодвига в 496 г., за чем последовало в 504 г. обращение всего франкского народа в христианство. В начале IX в. папа Лев III короновал Карла Великого, что породило обычай получения имперской короны в Риме и еще более повысило авторитет папы.

Таким образом, обособление Рима от Вселенской церкви началось по причинам сугубо политическим. Между Востоком и Западом в то время сохранялось церковное общение, западные христиане отправлялись в паломничество в Палестину. Несмотря на отдельные конфликты и возникавшие трения по отдельным вопросам, Восточные Церкви щедро делились своим опытом и знаниями с западными собратьями, и имя папы Римского поминалось на богослужении подобно именам глав других поместных Церквей.

В конце X — начале XI в. власть Константинопольского патриарха вышла далеко за пределы Византийской империи. В результате активной миссионерской деятельности Константинопольского Патриархата во второй половине IX — X в. в сферу его влияния вошли Болгария, Алания, Сербия, Хорватия и Русь. Посланники императора братья **Кирилл** (в миру Константин, ок. 827–870) и **Мефодий**

(ок. 815–885) в ходе своего миссионерского служения проповедовали в Херсонесе, Сербии, Моравии, Богемии. Там они изучили местные языки, составили славянский алфавит и перевели на него книги Священного Писания. Совершение богослужения и чтение Евангелия на славянском языке дали им перевес над немецкими проповедниками, читавшими Писание на латинском языке.

Христианизация соседних народов рассматривалась императорами как средство политического влияния для сдерживания их активности и обеспечения лояльности.

Например, в 944 г. император Константин VII Багрянородный заключил мирный договор с русским великим князем Игорем, а в 946 г. (или 957 г.) в Константинополь приехала его вдова, великая княгиня **Ольга** (ок. 945 — ок. 960) для официальных переговоров. Там она приняла крещение по греческому обряду, получив имя Елена. Переговоры привели к закреплению взаимоуважительных отношений. Однако в 959 г. Ольга просила германского короля Оттона I назначить для Руси «епископа и священников». Можно полагать, что Киев пытался, лавируя между Константинополем, Римом и Германией, обеспечить себе более выгодные условия церковной организации и политического сотрудничества.

Лишь в правление великого князя **Владимира Святославича** (ум. 1015) происходит окончательное принятие Русью христианства, что имело и внешнеполитический контекст. В 987 г. в Византийской империи вспыхнул мятеж, в ходе которого полководец Варда Фока хотел захватить власть. Император Василий II просил князя Владимира о помощи. Тот согласился с условием, что ему отдадут в жены сестру императора Анну. Шеститысячное русское войско помогло императору в январе — апреле 989 г. нанести поражение мятежникам. Но Василий не спешил отдавать сестру язычнику, «варвару». Тогда в том же 989 г. Владимир захватил Корсунь, центр византийской провинции Херсонес (в Крыму). Анна прибыла в Корсунь, где состоялось крещение Владимира с наречением имени Василий (возможно, таинство было совершено в Киеве в 988 г. после заключения договора с императором) и его бракосочетание с Анной. Далее в Киеве произошло крещение дружины Владимира и горожан и создание Киевской митрополии во главе с присланным из Константинополя в 990 г. Михаилом. Эти события стали началом сложного и длительного процесса христианизации Древней Руси, отсчет которого принято вести с 988 г.

Распространение христианства за пределами империи, как правило, велось от имени и при посредстве императорской вла-

сти. Так, после включения христианизированной Болгарии в состав империи в 1019 г. началось «огречивание» местного клира. В 1230-е гг. Болгарской церкви была дарована автокефалия⁶⁰, ранее уже полученная Сербской Церковью. На Руси такая политика оказалась невозможной, но патриархи и императоры стремились сохранить под своим контролем митрополичий престол. В 1051 г. на митрополичью кафедру был поставлен русский «муж благ, книжен и постник» Илларион — с согласия Константинополя, что укрепило международный престиж Русского государства. Но далее еще долгое время Русскую церковь возглавляли присланные из Константинополя греки.

Между тем в VII–XI вв. во всех западных церквях утвердилось учение об исхождении Святого Духа и от Сына, извращавшее основные догматы христианства. Впервые это добавление возникло в Испании в VII в.; в VIII в. Карл Великий уже считал его привычным и отказался признать решения Седьмого Вселенского собора, на котором Символ веры был подтвержден без «филиокве». Тем не менее еще в 808 г. папа Лев III, считая это добавление «беспорным» с богословской точки зрения, полагал неверным отступать от Символа веры, принятого во всем христианском мире. Официально Римская церковь утвердила «филиокве» только в XI в.⁶¹ Но в середине IX в. произошли конфликты между Римом и Константинополем, положившие начало роковому разделению, *Великому расколу*.

Летом 867 г. на Константинопольском соборе по инициативе патриарха Фотия был осужден и низложен папа Николай за догматические и обрядовые отступления в церковной жизни на Западе. Однако захвативший власть в империи Василий I оказался крайне заинтересован во внутренней и внешней поддержке. Ради этого он сместил Фотия и поставил на Константинопольскую кафедру популярного в народе Игнатия, а в Рим направил посольство с отказом от решений «Фотиева собора». Спустя 10 лет Фотий вернулся на патриарший престол, что сохраняло равенство двух частей Церкви.

⁶⁰ Автокефальная (греч. самоглавная) — вполне самостоятельная поместная церковь, глава которой поставляется своими архиереями. В то же время все автокефальные поместные церкви являются частями Вселенской Православной Церкви и взаимозависимы (см. гл. 5).

⁶¹ *Мейендорф И., прот.* Введение в святоотеческое богословие. С. 337–340.

В 1024 г. патриарх Евстахий при поддержке императора Василия II предложил папе Иоанну XIX раз и навсегда определить взаимоотношения как двух патриархов. Папство в то время ослабело, и Иоанн XIX, «по всей видимости, согласился»⁶². Но эта принципиальная для латинян уступка вызвала сильное сопротивление среди Клунийской монашеской конгрегации, от которой папе пришло напоминание, что «земная империя может быть разделена между несколькими правителями, владение же св. Петра неделимо. Наследник св. Петра не может делиться своей властью „вязать и решить“»⁶³. Папа Иоанн XIX взял назад свое согласие, а на Западе стало распространяться весть (слухи), что «Восточные Церкви вышли из повиновения Святому престолу».

В середине XI в. до Константинополя дошло известие о новом отклонении в западной церковной жизни — употреблении в проскомидии не квасного хлеба, а опресноков. Патриарх Михаил Кирулари обличил это нововведение и закрыл в Константинополе римские монастыри. Это вызвало возмущение папы Льва IX (патриарх обращался к нему «брат», а не «отец», тем самым не признавая его старшинства, осмелился «судить апостольскую кафедру» и подписался «Вселенский патриарх»). В ответном послании папа указал, что Константинопольский патриарх позволяет себе неслыханную дерзость, беря на себя право учить Римскую церковь, которая является руководительницей всех других церквей. Папа объяснил превосходство Римской церкви, указав, в частности, на «чудодейственность тени апостола Петра», на «дар Константина», а также на большое количество еретиков в Восточной Церкви.

Из Рима в 1054 г. послали легатов, привезших письма на имя императора Константина Мономаха и на имя патриарха Михаила. Папа запальчиво объявляет о своем главенстве во Вселенской Церкви — безусловном и нераздельном. «Мы верим и с твердостью исповедуем следующее: Римская Церковь такова, что если какая-либо нация (Церковь) на земле по гордости с ней в чем-либо не согласна, то подобная Церковь перестает называться и считаться Церковью — она ничто. Это уже будет каким-то сборищем еретиков, собранием схизматиков, синагогой сатаны»⁶⁴. Это тре-

⁶² Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. М., 1998. С. 38.

⁶³ Там же. С. 38–39.

⁶⁴ Лебедев А. П. История разделения Церквей. М., 2005. С. 461.

бование безусловного подчинения патриарх принять не мог, однако никак на письмо не ответил.

Все еще могло бы ограничиться словесной полемикой глав Церквей, если бы не поведение папских легатов во главе с высокомерным кардиналом Гумбертом (1000–1061), неистовым сторонником преимуществ римской кафедры. Патриарх уклонился от переговоров с легатами. Раздраженные посланцы Рима, не вступая в богословские споры, сами написали акт отлучения на патриарха и всю Восточную церковь, наполнив его обвинениями в ересь и оскорбительными выражениями. 16 июля 1054 г. во время богослужения они положили его на престол Софийского собора и уехали из Константинополя. Народ, узнав об этом, бросился в гневную вдогонку, чтобы растерзать посланцев Рима. Патриарх Михаил Кируларий 20 июля созвал собор, на котором надменные легаты были преданы отлучению от Церкви, а папу Римского с тех пор перестали почитать при богослужении.

Так Западная церковь отпала от союза с Восточной, и повод к окончательному разделению дала Римская церковь.

Однако, когда турки-сельджуки стали серьезной угрозой для безопасности Византийской империи, император Алексей I Комнин (правил в 1081–1118 гг.) обратился к папе Урбану II с просьбой о военной помощи против турок. На Клермонском соборе в 1095 г. папа призвал западных христиан к освобождению Святых мест. Участникам крестового похода за освобождение Гроба Господня были обещаны *индальгенции* (бумаги об освобождении от наказания за грехи за счет «использования сокровищницы заслуг и добрых дел Христа и святых»). Всего состоялось шесть крестовых походов.

В Первом крестовом походе участвовали около 300 тысяч крестоносцев, которые захватили в 1099 г. Иерусалим и в 1100 г. создали Иерусалимское королевство. В ходе Второго (1147–1149 гг.) и Третьего (1190–1192 гг.) крестоносцам не только не удалось расширить свои территориальные владения на Ближнем Востоке, напротив, они потеряли Иерусалим. Четвертый крестовый поход был направлен уже на захват Константинополя и заключение унии (союза) Восточной Церкви с Римом.

Этот поход стал фактором внутривосточной жизни Византийской империи. Крестоносцы 12 апреля 1204 г. штурмом взяли город, который был отдан им на три дня на разграбление. Они буквально учинили погром в городе и его храмах, ставший «одной из отвратительных и трагических страниц истории», признает С. Ран-

симен⁶⁵. Византийцы увидели гибель плодов своей высокой культуры и учености, в церквах учинялись подлинное святотатство и кощунство, «скверные французские девки веселились в алтаре храма Св. Софии... богобоязненный аббат Мартин из Парижа гордился позднее тем, что по тонкости своих чувств грабил только священные обители»⁶⁶. В Венецию, например, были вывезены похищенные в Константинополе четыре великолепные бронзовые скульптуры коней, украсившие собор св. Марка. Восточные христиане никогда не забывали и не простили Четвертого крестового похода.

Захват Константинополя крестоносцами в 1204 г. явился переломным моментом в истории Византийской империи, но также и в истории христианской церкви. То был необратимый разрыв между восточным православным христианством и западным католическим христианством. Папа Иннокентий III поспешил утвердить в 1204 г. на Константинопольской кафедре «латинского» патриарха Томмазо Морозини, а греческие земли были включены в состав католической Церкви. Подавляющее большинство греческих иерархов отвергли латинизацию, поскольку это означало отказ от своей религиозной и культурной традиции, и бежали в области, не захваченные крестоносцами⁶⁷.

С этого поворотного пункта определенно начинает углубляться *схизма* (раскол) между Восточной и Римской церквями. Позднее на части захваченной территории создали «Латинскую империю», и политическая борьба закрепляла религиозный раскол в христианском мире. «Религиозная и национальная вражда к мусульманству, одушевлявшая первых крестоносцев» скоро сменилась политическими соображениями, писал Ф. А. Успенский. «Не об Иерусалиме и не об освобождении Гроба Господня из рук неверных стали помышлять вожди крестоносцев, а об основании независимых княжений на Востоке, о завоевании Византии...»⁶⁸.

Последовавшие события окончательно закрепили самостоятельное и независимое друг от друга течение церковной жизни на Востоке и на Западе. Жестокость, проявленная католическими духовно-рыцарскими орденами, изгнание греческих епископов и наложение запрета на византийский церковный обряд, мно-

⁶⁵ Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. С. 106–107.

⁶⁶ Там же. С. 107.

⁶⁷ Православная энциклопедия. Т. 8: Вероучение–Владими́ро-Во́льская Епархия. С. 177.

⁶⁸ Успенский Ф. И. История крестовых походов. М., 2005. С. 5, 346–347.

жество других невероятных унижений в период крестовых походов перенесла Восточная церковь от Запада, и забыться это не могло. По выражению С. Рансимена, «крестоносцы принесли не мир, но меч, и этот меч разрубил христианский мир»⁶⁹. Последующие попытки Рима примириться с греками оказались неудачными. В дальнейшем Запад не смог подняться до признания важности общего с Восточной церковью наследия и общей судьбы Православия, а Церковь на Востоке боролась за свое выживание в угрожающем окружении ислама. Следствием такого развития стало обретение византийским христианством своего рода «национального» (греческого) оттенка.

Важный этап христианизации Руси связан с именем великого князя **Ярослава Мудрого** (ок. 978–1054). Он стремился укрепить Церковь и упрочить ее роль в государственно-политической и идейно-духовной сферах жизни русского народа, ориентируясь при этом на византийскую модель. Он начинает монументальное церковное строительство: в Киеве воздвигнуты Десятинная церковь Богоматери, Софийский собор и др. Сначала греческие, а вскоре и русские мастера украшают храмы мозаиками и иконами. Возникает церковное пение. Основателями русского монашества стали преподобные **Антоний** и **Феодосий**, создавшие в 1051 г. на берегу Днепра монашескую обитель, ставшую позднее Киево-Печерской лаврой. Общежительный устав обители был заимствован из Константинопольского Студийского монастыря и стал основой монастырского устройства и других русских монастырей. Начинается летописание, первым русским летописцем считается преподобный Нестор; продолжалась интенсивная работа по переводу богослужебных книг. Довольно быстро Русская церковь становится крупным земельным собственником благодаря системе дарений, а также упорядочению уплаты десятины.

В эпоху политической раздробленности Руси Киевская митрополия оказалась институтом, скреплявшим единство государства. Это повышало значение Церкви, однако не привело ее, как то случилось в Риме, к превращению в самостоятельный субъект политической и международной жизни. В то же время Церковь остерегалась и попыток князей использовать ее авторитет в собственных целях. Митрополиты и епископы стремились к дости-

⁶⁹ Рансимен С. Восточная схизма. Византийская теократия. С. 77.

жению равновесия в сложившейся политической системе Руси, к смягчению соперничества княжеских группировок.

Несмотря на множество заимствований, христианская вера становилась национальной. «Отношение русских к вере было менее философичным, чем у византийцев, и менее институционализированным, чем у латинян», — отмечал историк В. М. Зёрнов. Им удалось «осуществить новое и глубокое проникновение в христианскую правду» и раскрыть ту сторону церковной жизни, которой «пренебрегли другие духовные традиции»⁷⁰.

После захвата крестоносцами Константинополя в 1204 г. усиливается нажим Рима на Русь. Подчас политическое противостояние Руси и Запада перетекало в конфессиональное соперничество, так папа Гонорий III в 1222 г. призывал судей в Ливонии «пресечь греческую схизму» и «заставить русских соблюдать латинские обряды». Папа Григорий IX в 1231 г. в своем послании владими́ро-суздальскому князю Юрию Всеволодовичу упрекает того за сохранение «греческих и русских обычаев и обрядов» в церковной жизни и призывает «подчиниться мягкому игу Римской Церкви». Активизировалась латинская пропаганда в русских городах, где были поселения западных купцов. В ответ князь Владимир Рюрикович около 1233 г. был вынужден изгнать из Киева миссионеров доминиканского ордена и закрыть их монастырь⁷¹.

В период монголо-татарского нашествия была потрясена вся древнерусская государственность, тяжелый кризис затронул и Церковь. После разгрома Киева монголами в декабре 1240 г. центр Киевской митрополии перемещается на север, и в 1250 г. митрополит Кирилл II переселился во Владимир-на-Клязьме. Митрополит Кирилл II тесно сотрудничал с великим князем Владимирским **Александром Ярославичем** (ок. 1220–1263). И русские князья и Церковь признали господство монголов, которое давало все же возможности для постепенной консолидации Руси. Альтернативой было продолжение вооруженного сопротивления — при условии помощи союзников. Союзники могли быть только на Западе, значит, платой за помощь становилась церковная уния с Римом с далеко идущими последствиями. На это готов был пойти галицко-волынский князь Даниил Романович, планируя «кре-

⁷⁰ Православная энциклопедия. Т. 20: Зверин в честь Покрова Пресвятой Богородицы женский монастырь–Иверия. М., 2009. С. 115.

⁷¹ См.: Православная энциклопедия. Т. 60: Рипсимия, Гаиания и 35 святых дев–Саблер В.К.–сop. М., 2020. С. 48.

стовый поход против монголов» при поддержке Рима. А князь Александр Невский, обретя государственно-конфессиональный нейтралитет на Востоке, в 1242 г. смог на льду Чудского озера отстоять северо-западные рубежи Руси от вооруженных посягательств со стороны католических сил Швеции, Ливонского и Тевтонского ордена. Послам папы Иннокентия IV князь сказал: «От Адама... и до Первого Собора и до Седьмого — вся сия добре сведаем, а от вас учения не приимаем»⁷².

Падение Византийской империи

В условиях нараставшей для Византии османской угрозы папы упорно стремились подчинить Восточные церкви. Исходя из политических расчетов, император Михаил III Палеолог принял предложение папы Григория X о принятии греками латинского символа веры и признании главенства папы. На Лионском соборе в 1274 г. представители императора согласились на все уступки, но духовенство во главе с патриархом категорически не согласилось на предлагаемый Римом союз (*унию*) на предложенных условиях. Даже жестокими насильственными мерами Михаил III не сумел насадить унию.

Позднее император Иоанн V Палеолог (1341–1391 гг.) поехал в Рим, где принял католичество в надежде получить помощь от папы в борьбе с османской угрозой, но напрасно.

Иоанн VIII Палеолог решился для спасения империи от мощного натиска турок получить помощь от западных государей ценой подчинения Константинопольской церкви папе Римскому. С папой Евгением IV была достигнута договоренность о созыве Вселенского собора. Император отправился с патриархом Иосифом II, представителями восточных патриархов и несколькими епископами, которые надеялись убедить латинян в истинности православной веры.

В январе 1438 г. открылся *Ферраро-Флорентийский собор*⁷³, на котором главными пунктами разногласий стали уже не обрядо-

⁷² Цит. по: Православная энциклопедия. Т. 60: Рипсимия, Гаиания и 35 святых дев—Саблер В.К.—сop. М., 2020. С. 49. В последнее время зарубежные историки считают, что политика протатарского конформизма, проводимая Александром Невским, удалила Русь от Западной Европы и замедлила процессы культурного общения Руси с Западом (см.: Православная энциклопедия. Т. 1: А—Алексий Студит. М., 2000. С. 543).

⁷³ Собор открылся в г.Ферраре в 1438 г., но после появления там чумы был перенесен в 1439 г. во Флоренцию. Продолжением расширения унии стали решения соборов во Флоренции с представителями Армянской

вые, а догматические вопросы о филиокве, а также чистилище и главенстве папы. По существу, указывал протопресвитер Иоанн Мейендорф, споры «шли о власти в Церкви и обществе в целом... Никто из западных христиан, часто имевших самые лучшие намерения, не знал по-настоящему христианского Востока и не мог видеть в нем альтернативы наиболее авторитарным формам средневековой системы папства»⁷⁴. Под прямым давлением императора и латинян (которые грозили не дать денег на возвращение домой) греческое духовенство признало *filioque* и главенство папы при сохранении восточного обряда в церковной жизни. Это стало духовной катастрофой для Византии, за которой последовала и политическая катастрофа.

Правда, 6 июля 1439 г. заключительный акт о соединении церквей не подписали патриарх Иосиф и яростный защитник православия митрополит Марк Эфесский. «Мы ничего не добились», — признал папа Евгений IV, узнав об этом. В Константинополе возвратившиеся греческие епископы отказались от унии, объяснив, что их угрозами принудили на соединение с латинянами. Народ и духовенство не приняли унию, а униатов считали еретиками. Патриархи Александрийский, Антиохийский и Иерусалимский также высказались против и утвердили отказ на соборах 1443 и 1450 гг. Сам император, не получив обещанной помощи от Запада, также охладил к унии. Показательно, что когда митрополит Киевский и всея Руси грек Исидор, будучи сторонником унии, активно подержал папскую сторону, получив за это сан кардинала и апостольского легата для Литвы, Ливонии и Руси, по возвращении великий князь Василий Васильевич назвал его еретиком и посадил под стражу.

В то же время Ферраро-Флорентийский собор, несмотря на неудачную попытку восстановить единство веры и церковное общение, имел большое значение для Римско-католической церкви. Его решения стали догматической нормой для ряда последующих уний с группами восточных христиан (Брестская уния 1596 г.). Собор стал завершением борьбы папства с движением соборности. Кроме того, при подготовке и проведении собора католиче-

Апостольской церкви и в 1442 г. — Коптской церкви, в Риме в 1444 г. с представителями Сирийской церкви и Маронитской церкви. Но «большинство заключенных собором уний оказались непродолжительными» (Католическая энциклопедия. Т. 4: Р-Ф. М., 2011. Стб. 1722–1725).

⁷⁴ Мейендорф И., *прот.* История Церкви и восточнохристианская мистика. С. 163, 166.

ские богословы получили возможность познакомиться с богатством восточной патристики.

Переговоры с папством активно вели все византийские императоры до Иоанна VIII. Вопрос об унии оставался центральным для византийской дипломатии. Осложнившееся внешнеполитическое положение Византии увеличило число сторонников унии в византийском обществе, хотя все равно они составляли меньшинство, западная политика императоров отвергалась Церковью. Между тем конфликт униатского меньшинства во главе с императором и антиуниатского большинства способствовал ослаблению единства защитников столицы от турок. Однако, по замечанию прот. Иоанна Мейендорфа, «нельзя было жертвовать православием ради сомнительного и проблематичного спасения гибнущей империи»⁷⁵. В конфликте Церкви и политики верх взяла первая. 12 мая 1453 г. христианская империя пала под ударами армии турецкого султана, в бою погиб последний император Константин XI, уния была расторгнута.

В то же время власть османов не привела к гонениям на христианство. Мухаммад II Завоеватель не был варваром, знал греческий язык, в его свите было немало славян. Христианам было позволено остаться христианами, Церкви — Церковью. Султан позволил в январе 1454 г. избрать нового патриарха Константинопольского Геннадия Схолария. Патриарху была дана полная свобода в управлении церковными делами, но помимо этого он фактически обрел полномочия *этнарха* — главы национальной общины. Так христианство на Востоке обрело национальную форму.

Весь православный Восток, за исключением России, оказался под властью иноверцев. Ранее, в 1393–1396 гг. пало Болгарское Царство, в 1459 г. была окончательно завоевана Сербия, в 1459–1460 — европейская Греция, в 1463 — Босния, в 1517 г. — Египет. Таким образом, с катастрофическим ослаблением Восточных церквей (Константинопольской, Антиохийской, Иерусалимской, Александрийской, Кипрской, Сербской, Болгарской) завершился процесс разделения некогда единой христианской церкви на восточную (греческую) и западную (римскую или латинскую) части христианского мира, что в последующем повлекло за собой углубление различий в социально-политическом и духовно-культурном развитии. Империя Османов вскоре ужесточит свое отно-

⁷⁵ Там же. С. 169.

шение к христианам. Тут уже было не до духовного просвещения и богословия. Начинаются жестокие гонения, доходит до резни христиан, но христианский Запад закрывает на это глаза — из политических соображений: сохранить империю Османов как противовес усиливающейся России, которая как раз заступалась за единоверцев. В таких условиях православие становится восточным, главной его целью под турецким гнетом оказывается выживание. Под влиянием объективных и субъективных факторов во вселенском христианском мире возникает *религиозный национализм*.

Разделение Церкви, а точнее — *отпадение Запада от Вселенской Церкви*, произошло в последнюю очередь из-за честолюбия пап и амбициозности патриархов или мелких обрядовых различий (число которых оценивается то в 10–20, то в 90, то в 250). В практике поместной церкви допустимы некоторые черты своеобразия, в богословии возможны разномыслие и частные мнения, если они не касаются основ веры, догматов и вселенских канонов (решений Вселенских соборов).

Дело в том, что в состоянии отпадения от Православной Церкви Рим допустил много отклонений от утвержденных Вселенскими соборами основ православной веры⁷⁶. Отступления в догматах веры: 1) учение об исхождении Духа Святого от Отца и Сына и прибавление к Символу веры лишнего слова «и Сына» (*Filioque*); 2) учение о главенстве папы во Вселенской Церкви; 3) учение об индульгенциях, т. е. об освобождении грешников от наказания за грехи за счет сверхдолжных заслуг святых, которыми якобы вправе распоряжаться папа; 4) учение о чистилище, среднем состоянии между адом и раем; 5) учение о непричастности Богоматери первородному греху; 6) учение о непогрешимости папы в делах веры.

Определились и расхождения в обрядах: 1) крещение совершается через обливание вместо погружения; 2) миропомазание совершается только епископами и над взрослыми; 3) литургия совершается на опресноках вместо квасного хлеба, Причастие преподается мирянам под одним видом хлеба; 4) введен пост в субботу; 5) разрешено есть сыр и яйца в постные дни.

Отступления в церковной жизни: 1) введение безбрачия духовенства; 2) запрещение мирянам читать Библию.

⁷⁶ См.: *Лебедев А. П.* История разделения Церквей. Хрестоматия по сравнительному богословию. М., 2005.

Расхождения в устройстве и обычаях церковной жизни: 1) употребление органов при богослужении; 2) места для сидения в церкви; 3) открытые алтари; 4) одновременное служение месс (литургий) на разных престолах в церкви; 5) совершение богослужения только на латинском языке; 6) звонки при богослужении для возвещения его наиболее важных мест для не понимающих латинского языка и др.

Падение Византийского империи, внешнего покровителя и гаранта Православия, ослабило положение восточных церквей и изменило положение Русской церкви. В силу объективных исторических причин произошло слияние процессов борьбы за единство русских земель и государственную централизацию, свержения ордынского ига, обретение государственного суверенитета и — обретения Русской церковью фактической автокефалии, самостоятельности в выборе главы.

Митрополит Киевский Петр (ум. 1326) пребывал во Владимире и в Москве, а в 1354 г. Патриарх Филофей утвердил для митрополита Алексия перемещение кафедры из Киева на север. Впоследствии митрополиты регулярно посещали Киев, в т. ч. митрополит Иона. Это не мешало Константинополю вмешиваться в дела Русской церкви. Например, император Андроник II Палеолог и патриарх Афанасий I учредили в 1305 г. Галицкую митрополию, а в 1315 — Литовскую⁷⁷.

Наречение **Ионы** (ок. 1390–1461) митрополитом Киевским и всея Руси состоялось в 1432 г. Это вызвало открытое недовольство Константинопольского патриарха, отчасти по политическим мотивам: византийцы убеждали русских в том, что «невозможно для христиан иметь Церковь и не иметь царя», которым оставался «император ромеев», глава мировой христианской империи. Патриарх поставил на кафедру своего ставленника Исидора, а тот после конфликта из-за унии в 1441 г. бежал из Москвы. 15 декабря 1448 г. в Москве по инициативе великого князя Василия II, уже без санкции восточных патриархов, собором русских епископов и духовенства Иона был возведен в сан митрополита Киевского и всея Руси. Так Русская Церковь фактически стала самостоятельной, поместной (автокефальной).

Однако в Риме было принято решение о разделении общерусской митрополии на западно-русскую и северо-восточную части.

⁷⁷ Православная энциклопедия. Т. 33: Киево-Печерская лавра — Кипрская икона Божией Матери. М., 2013. С. 156.

15 октября 1458 г. пребывавший в Риме униатский Константинопольский патриарх Григорий III Мамма поставил на Киевскую кафедру некоего Григория, причем папа Пий II просил польского короля Казимира IV не допускать «схизматика» Иону в свое государство и не позволять духовенству и народу западно-русских земель повиноваться ему. На территории Великого княжества Литовского и Польши возникла особая митрополия «Киевская, Литовская и вся Руси», которая в 1467 г. была переведена в юрисдикцию Константинопольского патриархата. Спустя столетие литовско-белорусская часть этой митрополии почти целиком приняла унию (Брестская уния 1596 г.), Киевская часть осталась православной. Вхождение Киевской митрополии в состав Московского Патриархата произошло лишь в 1686 г.⁷⁸

Реформация. Контрреформация

Раскол в Церкви всегда влечет за собой новый раскол — и так до бесконечности. История церковной жизни на Западе после 1054 г. служит ярким тому подтверждением. За первым Великим расколом последовал второй, вызвавший серьезнейший кризис всего западного мира, — *Реформация*.

С расширением христианского мира на Западе и развитием там церковной жизни стали появляться смелые и решительные противники папской власти. Из их числа особенно известен профессор Оксфордского университета Джон Уиклиф (1320–1384), осуждавший папу («главного наместника Сатаны») и монашество («вредное с религиозной и общественной точки зрения») и предлагавший создать автономную церковь. Он стал «предтечей Реформации».

Богемец **Ян Гус** (1369–1415), будучи верным римо-католиком и ректором Пражского университета, поддержал и развил вероучение Уиклифа, за что был сожжен на костре по решению католического Собора в Констанце.

В политической сфере стремление к большей самостоятельности национальной церкви привело во Франции к появлению в 1302 г. *галликанизма*⁷⁹ (*галликанства*) в правление короля Филиппа IV и папы Бонифация VIII.

⁷⁸ Православная энциклопедия. Т. 33: Киево-Печерская лавра — Кипрская икона Божией Матери. С. 158–164.

⁷⁹ Галликанизм — совокупность церковных, политических и правовых доктрин в XIII–XIX вв., обосновывающих особое положение французской католической церкви по отношению к папству.

Неблагополучие в церковной жизни на Западе сознавалось многими. Еще в XII в. Бернард Клервоский замечал, что легче найти благочестивых среди светских людей, нежели среди монахов. «Средневековый епископ или аббат, — отмечал Н. И. Кареев, — был не только духовным сановником... но был, кроме того, феодальным сеньором и входил в состав феодальной иерархии...»⁸⁰. Совершенно особенный характер в Средние века принял культ Святой Девы, в некоторых требниках⁸¹ писалось: «Слава Матери, Отцу и Сыну». Некоторые святые заслоняли собою Бога; например, распространилось убеждение, что Франциск Ассизский был «вторым Христом, вторым Сыном Божиим». Среди невежественных людей распространялись суеверия, связанные с разного рода реликвиями⁸². В 1434 г. папа Евгений IV писал: «В теле Церкви от подошвы до макушки нет ни единой здоровой части».

Но западные христиане не умели отличать нововведения папства от вечных истин Православия, хранимых Церковью, они переносили недовольство против папства на всю Церковь. Это вело к распространению неверия в Бога, чему попытались помешать не только Рим своими насильственными мерами, но и христианские реформаторы. Наиболее известны из них Лютер в Германии, Цвингли и Кальвин в Швейцарии. Все они были воодушевлены добрыми намерениями, обладали замечательными дарованиями и сильной волей. Но они, во-первых, приняли на себя дело, неподъемное для отдельного человека, а во-вторых, при всей своей учености имели весьма смутное представление о Православной Восточной церкви как прямой преемнице Церкви Апостольской. Они смогли отторгнуть от Рима значительную часть верующих, но не сумели их привести к православию, напротив, увели еще дальше, чем папство.

Мартин Лютер (1483–1546) во время путешествия в Рим в 1510 г. поразился небрежности, с какой местные клирики совершали богослужение. Но не только злоупотребления и распущенность монахов покорили его, а также и даже более – ограбление католицизмом свободы верующих (запрет на чтение

⁸⁰ Кареев Н. И. История Западной Европы в Новое время. Переход от Средних веков к Новому времени. М., 2016. С. 22.

⁸¹ Требник — богослужебная книга священника, содержащая порядок священнодействия и молитвословия.

⁸² Кареев Н. И. История Западной Европы в Новое время. Переход от Средних веков к Новому времени. С. 324–325.

Священного Писания), упрощение Причащения (под одним видом облатки), celibат священников и т. д.

Сам Лютер не составил какой-либо системы, однако его деятельность означала начало Реформации католицизма, а его учение послужило образованию значительного течения в христианстве — лютеранства (или протестантизма). Сторонники Лютера приступили к преобразованию институтов и уклада Римско-Католической Церкви.

Основой лютеранского вероучения считается учение об оправдании одной верой, без добрых дел. Единственная возможность спасения — это обращение к благодати Божией, которая дается верующим в Бога и повинующимся Богу. Важным пунктом учения является утверждение о единственном источнике веры — Священном Писании — с предоставлением каждому верующему читать его и толковать по своему разумению. Лютер пришел к полному отрицанию Церкви, и потому в лютеранстве нет таинств, иерархии, монашества, икон и мощей, постов, праздников (кроме Господских), паломничества и пр. Исходя из мысли Лютера «все христиане — священники», лютеранский пастор — тот же мирянин, избираемый обществом для проповеди и служения в храме. Лютеранское вероисповедание оказалось тесно связанным со светской властью. Оно унаследовало от католичества некоторые отступления от православия: *filioque*, обливание в крещении, опресноки вместо квасного хлеба в причащении, а также использование органа при богослужении, открытые алтари, места для сиденья и др.

Систематическое изложение основ лютеранства (евангелизма) и его принципиальных отличий от католичества, цвинглианства и анабаптизма в 28 статьях (параллельно на немецком и латинском языках) было составлено с одобрения Лютера его ближайшим соратником В. Меланхтоном в 1530 г. и получило название *Аугсбургское исповедание*. Оно стало ответом не только на папское осуждение Лютера, но и на работу католического доктора теологии И. Экка «404 статьи», в которой Лютер обвинялся в ересях, осужденных еще Вселенскими соборами.

Позднее, в 1555 г. закончились войны между католиками и протестантами в Германии, мир между императором Карлом V и протестантскими князьями был заключен по принципу *чья страна, того и вера*. Так лютеранская церковь как община попала в зависимость от светской власти. Лютеранство в форме Аугсбургского исповедания было признано официальным исповеданием протестантской веры. Лютеране попытались наладить связи с право-

славным Константинополем, но патриархи Иосаф II в 1559 г. и Иеремия II в 1576 г., поддерживая в целом лютеранское изложение, разъяснили, в чем оно не совпадает и противоречит учению Вселенской Церкви⁸³.

Ульрих Цвингли (1484–1531) пошел намного дальше Лютера в реформировании христианства. В своих проповедях Цвингли отзывался на вопросы текущей местной жизни, и постепенно пришел к мысли, что христианство не культ, а всего лишь нравственное учение. В Швейцарии власти в полной мере воспользовались распространением идей Цвингли: монастыри были обращены в школы, приюты и госпитали, а монастырское имущество перешло в собственность общин; богослужение было упрощено, месса уничтожена, так как Цвингли объяснял Евхаристию только как символическое воспоминание о страданиях Христовых и знак взаимного общения верующих. Безбрачие духовенства было упразднено. Храмы у реформаторов были обращены в простые молитвенные залы без всяких украшений, богослужение сведено к сочетанию проповеди, молитвы и пения псалмов, крещение и причащение названы символическими обрядами. Впоследствии в цвинглианстве возникла идея о соединении государства и общины верующих в одном «демократическом учреждении»⁸⁴.

Жан Кальвин (Ковен, 1509–1564) пошел дальше Лютера в абсолютизации морального начала в христианстве. По учению Кальвина, изложенному в *Гейдельбергском катехизисе* (1562), верующий уже есть избранный Божий, предопределенный к Царству Небесному, так как Бог, предвидя падение человека и решив его искупление, от вечности предопределил, кто из людей спасется, а кто погибнет. Спрашивать, почему одних Бог избрал, а других отвергнул — бесполезно, для нас непостижимы законы, по которым действует Божественная воля. Кальвинизм обрел черты нетерпимости и чисто рационалистический характер, в нем не осталось и следа мистицизма, воображения и неопределенности, везде логические рассуждения и ссылки на текст Писания, жестко аскетический кодекс нравственности. Кальвинизм утверждает всеобщее священство верующих, тем не менее в церквях имеются пастыри и диаконы, не носящие литургических облачений при богослужении. В храмах нет алтарей и каких-либо изображений.

⁸³ См.: Православная энциклопедия. Т. 3: Анфимий–Афанасий. М., 2001. С. 684–692.

⁸⁴ Православная энциклопедия. Т. 3: Анфимий–Афанасий. С. 183–185.

Религиозной обязанностью человека считается напряженный труд, а успех в профессиональной деятельности есть свидетельство его возможной избранности.

Сторонники Цвингли и Кальвина в Швейцарии в XVI в. создали *реформатскую церковь*, в которой вовсе отсутствует общеобязательный символ веры. В дальнейшем появлялись разнообразные общины и группы, вдохновлявшиеся идеями протестантизма (*меннонизм, унитаризм, социнианство и т. п.*).

Анабаптизм (от греч. опять погружать, заново крестить) — радикальное течение сектантского типа в народном направлении Реформации в Западной и Центральной Европе, возникшее в XVI в. с отрицания действительности крещения в католической церкви. Анабаптисты не признавали крещения младенцев и требовали сознательного принятия крещения. Фанатичные проповедники требовали отказа от всяческих увеселений и раздела имущества богатых среди бедных, отрицали повиновение государству. Впоследствии это течение стало в XVII в. основой баптизма.

Англиканское течение в христианстве возникло также в эпоху Реформации. Конфликты довольно часто, они были вызваны ростом самосознания формирующейся британской нации, но не принимали антагонистического характера. Однако идеи Дж. Уиклифа о коренной реформе церковной жизни пустили корни в обществе.

Английский король Генрих VIII в 1522 г. выступил против Лютера, но в 1532 г. разорвал союз с папой за то, что тот не разрешил ему развестись с женой Екатериной Арагонской (теткой германского императора Карла V, главного борца против Реформации и защитника папства) и жениться на любимой фрейлине Анне Болейн. Придворный священник Томас Кранмер внушил королю мысль объявить себя самого главой церкви и разрешить себе новый брак, за что благодарный король возвел его в сан архиепископа Кентерберийского. Под руководством нового архиепископа началась работа по составлению нового перевода Библии и катехизиса — в католическом духе, но с отвержением главенства папы.

Парламент принял в 1534 г. Акт о супрематии, провозгласивший короля верховным главой Церкви, и впервые узаконил независимую от Рима национальную Англиканскую церковь. Земельные владения Церкви перешли в собственность короля, монастыри были распущены, прокатились погромы церковных икон, скульптур, витражей и иных реликвий. Воля короля, с одной стороны, и недовольство народа гнетом папской власти

и папских налогов вкупе с моральным разложением католического духовенства, с другой стороны, привели к утверждению в Англии церкви как института государства. Право утверждать доктрину, обряды и внутреннюю структуру церкви было юридически закреплено за королем и парламентом. Окончательную эту победу смогла утвердить королева Елизавета I, дочь Анны Болейн (1533–1603; правила с 1558 г.). Был выработан компромисс между католическими и протестантскими течениями, и в 1571 г. парламент принял 39 статей, представлявших своеобразный сплав идей лютеранства и кальвинизма с католической догматикой; тогда же прекратилось уничтожение икон и скульптур в храмах. С этих пор верховным главой английской церкви является британский монарх, а управляет ее делами архиепископ Кентерберийский.

Англиканство можно определить как умеренный протестантизм, удержавший от католицизма епископальное устройство и некоторые литургические обряды в весьма упрощенном богослужении. Были уничтожены монастыри, разрешен брак для священников и епископов. Догматическое учение англиканства содержит догматы и положения как католические, так и протестантские: о Святой Троице, о Сыне Божием, отрицание чистилища и индульгенций, отрицание главенства папы над всей Церковью и т. д. Но от католицизма сохранилось учение о *filioque*, от лютеранства — об оправдании верой, отрицание почитания святых, икон и мощей и др. Сохранены только два таинства: Крещение и Евхаристия. Нет понятия о Церкви как Теле Христовом.

В недрах самой епископальной церкви в конце XVII в. выделилось несколько течений. «Высокая церковь» имела государственный характер, епископальную структуру и оставалась близка к католицизму. «Низкая церковь» сформировалась как течение, идейно близкое радикальному протестантизму (оправдание одной верой, Библия как единственный источник вероучения). «Широкая церковь» занимает промежуточное положение, для ее сторонников межконфессиональные различия несущественны (все христиане — братья, догматы маловажны, так как христианство лишь нравственное учение).

Впоследствии от англикан откололись наиболее ревностные реформаторы, отвергающие всякую примесь католицизма в религиозной жизни, называвшие себя *пуританами*. Управление этими общинами вверено священникам (пресвитерам), поэтому течение иногда называется *пресвитерианством*. В свою очередь

от него откололись крайние из пуритан, назвавшие себя независимыми (*индипенденты*), считающие, что каждый христианин есть духовное лицо и должен сообщать своим братьям, что внушил ему Бог. На их основе в 1612 г. образовалось вероисповедание *баптизма*, суть учения которого состоит в возможности спасения личной верой без Церкви (баптисты отрицают крещение детей).

Баптизм получил широкое распространение в Америке, так же как и зародившийся в начале XVIII в. методизм, проповедовавший деятельную христианскую любовь. Также из Англии в Америку в XVII в. перебралась секта *квакеров* («трепещущих»), в основу учения которой ее основатель Джордж Фокс положил идею о пребывании Истины в сердце свободного человека, а не в Церкви или книгах. Квакеры исповедуют закон деятельной любви, отрицают все внешние обряды, их богослужение состоит в совместных размышлениях и общей молитве.

Контрреформация стала реакцией католической церкви в XVI в. на широкое распространение протестантской Реформации (создание ордена иезуитов в 1534 г., учреждение Римской инквизиции в 1542 г., создание Индекса запрещенных книг в 1559 г.). В дальнейшем это явление обрело характер обновления самой Церкви, очищения ее внутренней жизни от многочисленных недостатков, получив также наименование *Католическая реформа*. Для ликвидации административного хаоса была проведена реформа церковного управления, в результате которой светские лица были отстранены от вопросов управления Церковью и церковных финансов (см. Папство). Монашеские ордена активизировали пастырскую деятельность и защиту католической веры.

На *Тридентском соборе* (1545–1563) в противовес протестантским идеям была подтверждена верность традиционному христианскому вероучению: торжественно провозглашен Символ веры, источниками Откровения названы Священное Писание и Священное Предание, «передаваемое из поколения в поколение до наших дней»; приняты догматические декреты о таинствах исповеди и елеосвящения; приходским священникам предписывалось в обязательном порядке произносить проповеди по воскресеньям и праздникам; в декрете об оправдании утверждалось, что одной веры недостаточно, необходимо взаимодействие веры и добрых дел, без которых вера мертва и бесполезна. Были пресечены злоупотребления с индульгенциями, запрещена торговля

церковными должностями. Епископов обязали находиться в своих епархиях. В каждой епархии должна была существовать хотя бы одна семинария для подготовки образованных священников. В 1564 г. было принято *Триденское исповедание веры*, обязательное для всех католиков, в 1566 г. издан *Римский катехизис*⁸⁵, в 1590–1592 гг. — пересмотренный латинский текст Библии (Вульгата)⁸⁶.

Триденский собор способствовал дисциплинарному и моральному обновлению церковной жизни. Тем не менее значительная часть христиан на Западе бесповоротно отпала от единства с Римом. Таким образом, христианство на Западе оказалось расколото более, чем прежде.

Вопросы по содержанию раздела

1. В каком году крестоносцами был захвачен Иерусалим?
2. Что такое схизма?
3. Какие течения в христианстве возникли в эпоху Реформации?
4. Назовите причины Контрреформации.

Четвертый период

Римско-католическая церковь и западное общество в XVI–XIX вв.

В странах Западной Европы продолжался период необычайной религиозной активности, захвативший в эпохи Возрождения и Реформации все общество: протестантов и католиков, князей и монахов, причем все они были убеждены в своем искреннем стремлении служить Богу.

Постепенно наметились два пути дальнейшего развития общества: прагматический, основанный на рациональных идеях, и духовный, опирающийся на верность ортодоксальному учению Католической церкви или Лютера.

Типичными представителями первого были французский король Генрих IV, неоднократно менявший религию для спасения своей жизни или ради обретения короны, и английский король

⁸⁵ Катехизис — систематическое краткое изложение вероучения Христианской Церкви, как правило, в форме вопросов и ответов.

⁸⁶ Католическая энциклопедия. Т. 2: И–Л. М., 2005. Стб. 1263–1265; Т. 4: Р–Ф. М., 2011. Стб. 1444–1448.

Генрих VIII, выступивший против Лютера и разорвавший союз с Римом ради собственной выгоды. Германские князья все чаще использовали религию для достижения своих политических целей. В общественной мысли европейских народов утверждается главенство принципа рационализма.

Аугсбургский мир, положивший конец религиозному противостоянию в Германии, не мог продолжаться долго, конфликты тлеи. В 1618 г. протест протестантов в Богемии по политическим и религиозным причинам послужил поводом для начала Тридцатилетней войны в Европе⁸⁷. Доминантой общеевропейского конфликта по-прежнему оставался антагонизм между католиками и протестантами, но время изменилось. Например, кардинал Ришелье, главный министр короля Людовика XIII, в своей политике руководствовался принципом государственных интересов. Сначала он нанес во Франции удар по гугенотам (протестантам), а затем вступил в войну на стороне кальвинистских Соединенных провинций и лютеранской Швеции против единоверцев — католической династии Габсбургов в Испании и Австрии.

В ходе Тридцатилетней войны военные действия велись по всей Европе и даже в обеих Индиях и Южной Америке. После мирного договора Испании и Голландии другие страны последовали их примеру. Вестфальский мир 1648 г. подтверждал фактическую независимость немецких князей от императора Священной Римской империи, их право самим определять свое вероисповедание. Принципы веротерпимости, заложенные в договоре, обуславливались не столько евангельскими заветами любви, сколько возрасставшим равнодушием к вере. Стало ясно, что религиозные вопросы отныне перестают быть движущей силой мировой политики.

В западном обществе оставались и сторонники «истинного учения», верные Риму или новым идеям протестантов. Однако и у тех и у других вера все чаще подменялась обрядом, истины Евангелия — догмами, при ужесточении отношений внутри церковных общин.

Оба названных подхода не в полной мере удовлетворяли многих людей, которые либо пускались в путь за океан, подальше от стесняющего контроля Церкви или общины, либо обретали но-

⁸⁷ 23 мая 1618 г. несколько чешских дворян-протестантов выкинули из окна Пражского дворца Градчаны двух имперских наместников, которые упали на кучу мусора и остались живы (*Кёнигсбергер Г.* Европа раннего Нового времени, 1500–1789. М.: Весь мир, 2006).

вый уклад духовной жизни, более ориентированный на внутренние переживания отдельной личности.

Так во Франции возникает течение янсенизма, от имени епископа Корнелия Янсения, который в книге «Августин» излагал учение великого богослова о благодати и предопределении в кальвинистском духе. Янсенизм, осужденный Римом, превратился в движение за коренные религиозные реформы.

Иное течение — *квиелизм* (от лат. *quies* покой) — возникло под влиянием идей Мигеля де Молиноса и архиепископа Франсуа Фенелона, которые проповедовали единение души с Богом через состояние полного бесстрастия. Это привело к распространению в Западной Европе в первой половине XVII в. практики «умной молитвы», включающей индивидуальное тихое и мирное созерцание. Ярким примером радикального субъективизма в вере во Франции стала жизнь мадам Гийон. Рим осудил это движение, ослаблявшее авторитет Католической церкви.

Из антицерковных течений стоит назвать также *спиритуализм*, основателями которого были Яков Бёме (1575–1624), Джордж Фокс (1624–1691) и Эммануэль Сведенборг (1688–1772). В сочинениях Бёме странная смесь традиционных христианских тем и вопросов магии, алхимии, оккультизма и теософии. Бёме отверг «холодные рассуждения богословов» и «пустой формализм богослужения», провозгласил свободу духа в поисках, которые приводят к глубоким духовным переживаниям и прямым откровениям.

В то же время по сходным причинам охлаждения и неудовлетворенности церковной жизнью в лютеранстве возникают *пиелизм* и *методизм* с учением о священстве всех верующих и главенством личного религиозного опыта, зародившиеся в Германии и Англии, но укоренившиеся в Северной Америке среди европейских переселенцев.

Названные течения обрели значительную поддержку в народе, тысячи и десятки тысяч людей принимали новые учения, считая себя истинными христианами.

Дополнительная литература

1. *Бартлет Р.* Становление Европы. Экспансия, колонизация и изменения в сфере культуры. 950–1350 гг. / Пер. с англ. М., 2007.
2. *Браунворт Л.* Забытая Византия, которая спасла Запад / Пер. с англ. М., 2012.

3. *Делюмо Ж.* Цивилизация Возрождения / Пер. с франц. Екатеринбург, 2006.
4. *Козлов М., прот., Огицкий Д. П.* Западное христианство: взгляд с Востока. М., 2009.
5. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада / Пер. с франц. Екатеринбург, 2007.
6. *Лебедев А. П.* История разделения Церквей. М., 2005.
7. *Рансимен С.* Восточная схизма. Византийская теократия / Пер. с англ. М., 1998.
8. *Степанов А.* Искусство эпохи Возрождения. Италия. XIV–XV века. СПб., 2005.
9. *Тарасов Б.* Паскаль. М., 1982.

Тексты для обсуждения

Фома Кемпийский. О подражании Христу (любое издание).

Паскаль Б. Мысли (любое издание).

Католическая Церковь в эпоху Просвещения и Великой Французской революции

К началу XVIII в. перемены в общественной, политической и религиозной жизни Запада оказались не только радикальны, но и необратимы. Приблизился распад Священной Римской империи. Во Франции возникает галликанизм — специфически национальное самосознание французов, приведшее к ослаблению связи Католической церкви во Франции с Римом. В конституции Американской республики имелась первая поправка об отделении Церкви от государства, христианская жизнь обретает там иные формы. На востоке Европы Россия превращается в главную опору Вселенской Православной Церкви.

В общественной жизни вслед за противостоянием отдельных христианских конфессий наступает время борьбы против христианской идеи в целом, а затем и против религии как таковой. Возникли новые миропонимание и мировоззрение — помимо Христианства. «Это дает нам право говорить об антирелигиозном периоде Нового времени», — заключает Й. Лортц⁸⁸.

Просвещение (англ. Enlightenment) — это идейное течение, распространившееся в XVIII в. во всех странах христианской куль-

⁸⁸ *Лортц Й.* История церкви, рассмотренная в связи с историей идей. Т. 2: Новое время. М., 2000. С. 278.

туры и изменившее иерархию системы ценностей европейского общества в пользу светскости.

Западноевропейское Просвещение во многом было связано с Возрождением, унаследовав от той эпохи преклонение перед античностью, исторический оптимизм и свободомыслие. Деятели Просвещения более решительно отвергали ценности, традиции и авторитеты старого общества, а также задавались вопросом о будущем обществе, заменяя теизм — деизмом, «религией разума», а в политике утверждая идею «общественного договора» и идеал «просвещенного монарха». Вольтер и Ж. Кондорсе сформулировали концепцию исторического прогресса, направляемого человеческой волей. Таким образом, в политическом плане идеология Просвещения стала идеологической подготовкой будущих буржуазных революций. Концепция всеобщих прав человека была выражена в двух Декларациях, принятых в ходе Американской революции (1776) и Французской революции (1789). В духовном плане Просвещение стало началом длительной эпохи господства светских начал и маргинализации христианства и церковной жизни.

Оружием борьбы просветителей стали просвещение, образование и книгопечатание, большую роль сыграли произведения Вольтера, изданная Д. Дидро и Ж. Д'Аламбером «Энциклопедия» (1750–1772). Идеи просветителей распространялись через салоны, клубы и тайные общества розенкрейцеров, масонов и иллюминатов. Просветители противопоставили нормам христианской морали индивидуалистические принципы «разумного эгоизма», «естественной нравственности» и здравый смысл. В статье «Ответ на вопрос: Что такое просвещение?» (1784) И. Кант выразил основной девиз Просвещения: «Дерзай пользоваться собственным умом!»

Деятели Просвещения (Ламетри, Гольбах, Гельвеций, Вольтер, Дидро и др.) критиковали Католическую церковь и текст Библии, усматривая в ней противоречия и разделяя «исторического Иисуса» и Иисуса Христа, считая христианское вероучение плодом сознательного искажения действительности ради удержания людей в повиновении. По их мнению, религиозные институты и фанатизм верующих ответственны за вражду и войны в мире. В эпоху Просвещения было законодательно гарантировано равенство всех религий перед законом: 1781 г. — в Австрии, 1787 — в США, 1793 — во Франции, 1794 — в Пруссии⁸⁹.

⁸⁹ Католическая энциклопедия. Т. 3: М–П. М., 2007. Стб. 1815.

Происходило бурное развитие светского просвещения, образования и науки, совершенствование законодательства и гуманизация общественных нравов. Однако свойственные эпохе Просвещения рационализм и либерализм оказали негативное влияние на религиозность европейского общества и определили параметры его дальнейшего развития.

Человек был и остается субъектом и объектом общественного развития. Поэтому так важно то, как он воспринимает окружающий мир, существующий в мире порядок, на каких основаниях рассматривает свою жизнь и свою деятельность в мире. Происходившие в эпоху Просвещения внешние изменения и противостояние старого порядка и новых идей постепенно меняли мировосприятие и мировоззрение людей.

В сознании французского общества происходит отказ от многих традиционных ценностей ради новых. «Разум для философа то же, что благодать для христианина, — писал «апостол Просвещения» Дени Дидро (1713–1784) в «Энциклопедии». — Это принцип наших вольнодумцев: Наша вера в разуме»⁹⁰. Разворачивается борьба против всех авторитетов: светского, монархического и церковного.

По словам французского историка Алексиса де Токвиля (1805–1859), «в XVIII веке Христианство потеряло на Европейском континенте изрядную часть своего бывшего могущества, но в большинстве стран оно было скорее заброшено, нежели насильственно побеждено; даже те, кто оставлял его, делали это словно с сожалением. Безбожие было распространено среди государей и образованных людей; вглубь же средних классов и простонародья оно отнюдь не проникло, оставаясь причудой лишь некоторых умов, а вовсе не общим мнением». Но во Франции безбожие стало «всеобщей пылкой, нетерпимой или подавляющей страстью», и «на христианскую религию набросились со своего рода остервенением, даже не пытаясь заменить ее какой-нибудь другой. Чтобы отнять у душ наполнявшую их веру, трудились усердно и непрестанно, пока наконец не опустошили их»⁹¹.

В ходе достижения этой цели в 1789–1795 гг. проходила целенаправленная и планомерная борьба с христианской верой и церковью. В 1790 г. был принят закон «Гражданское устройство духовенства», по которому церковь во Франции отделялась от Рима

⁹⁰ Кошен О. Малый народ и Революция. М., 2004. С. 22.

⁹¹ Токвиль А. де. Старый порядок и революция. СПб., 2008. С. 135.

и все служители церкви обязывались принести присягу революционному государству — в противном случае они лишались сана. Были закрыты все монастыри. По декрету 1793 г. всем священникам под страхом заключения запрещалось появляться вне храма в священнической одежде. Из-за массового отказа священников от присяги началось закрытие церквей по всей стране и продажа их имущества, насаждение своего «революционного культа», а также репрессии против католического духовенства вплоть до физического уничтожения от 2 до 5 тысяч священников. Их «изгнали, вырезали, унизили», писал современник революции Жозеф де Местр (1754–1821): «Их ограбили, и тот, кто избежал гильотины, костра, кинжалов, расстрелов, утоплений, высылки, получает сегодня милостыню, которую он когда-то раздавал»⁹². 23 ноября 1793 г. был принят декрет, согласно которому все церкви должны быть закрыты, а их имущество распродано. Священники могли служить мессу только тайно, подвергая смертельной опасности как себя, так и своих прихожан⁹³.

Революция попыталась даже создать *нового человека*. Был введен новый календарь, отменена семидневная неделя с воскресеньем, введена декада (десятидневка), что ломало весь порядок церковного года; отсчет летоисчисления начинался с «первого года революции», а не от Рождества Христова. Насаждался новый революционный «культ Разума», «культ Высшего существа», начали строить «храмы Разума», и был даже составлен официальный список святых, в который вошли Иисус, Сократ, Марк Аврелий и Ж.-Ж. Руссо. Предлагались новые революционные обряды при рождении, при «посвящении детей Свободе», при заключении брака и кончине людей. Фактически вводилась новая система ценностей, новые нормы поведения и нравственности.

Результаты этой упорной борьбы стали видны спустя десятилетия после начала революции. В 1789 г. 90 % населения страны ходило к мессе и 95 % справляли Пасху. В сельской местности вокруг Орлеана в 1799 г. среди мужчин старше 20 лет справляли Пасху 3,8 %, среди женщин — 20 %. Уровень религиозной жизни понизился с 90 до 10 %⁹⁴. Католическая церковь перестала быть цен-

⁹² Местр Ж. де. Рассуждения о Франции. М., 1997. С. 79–80.

⁹³ Лортц Й. История церкви, рассмотренная в связи с историей идей. Т. 2: Новое время. С. 313.

⁹⁴ Шоню П. Цивилизация Просвещения. Екатеринбург; М., 2008. С. 361.

тром жизни французского народа, хотя, по точному замечанию Й. Лортца, «бывают антирелигиозные периоды в истории, но не бывает периодов без религии»⁹⁵.

Французская либеральная и антихристианская революция ниспровергла религиозные устои общества наряду с гражданскими законами, создала духовное пространство, в котором человек совершенно потерял опору. Ранее люди объединялись вокруг Церкви или хотя бы стремились к этому, теперь пришло время всеобщей разобщенности. Это стало некалендарным началом нового века, века XIX, а также началом новой эпохи для Христианской церкви.

Поэтому после заключения в 1801 г. конкордата (соглашения) Наполеона с папой Пием VII и даже после коронации в 1804 г. первого консула в «императора французов» вернуться назад было нельзя. Прошедшая в 1815–1816 гг. реставрация старого порядка во Франции восстановила внешние формы (хотя не могла отменить секуляризацию церковных земельных владений), но не дух старой Франции. Революция бесповоротно дискредитировала веру во Франции. И даже те, кто продолжал молча и тайно верить в Бога, опасаясь отчуждения, присоединялись к толпе, не разделяя ее мыслей.

Вслед за Францией на путь секуляризации в 1803 г. вступила Германия, в которой по воле Наполеона I церковные владения полностью переходили в распоряжение светской государственной власти. Это представляло собой «обычный грабёж», пишет Йозеф Лортц: «Необычными были только размер награбленного и та культурная безграмотность, с которой большая часть прекраснейших строений в стиле барокко была превращена в дома для умалишенных и каторжные тюрьмы»⁹⁶.

В XIX в. упрочивается установившийся в европейских странах новый, буржуазный строй, утверждаются его система ценностей, его нормы морали и нравственности. Буржуа не отрицают евангельские заповеди, но рядом ставят свои: святость частной собственности, культ наживы, принципы конкуренции. Идеи экономического либерализма (*laissez faire* — свободы действий) вполне сочетались с либерализмом в политике и церковной жизни.

⁹⁵ Лортц Й. История церкви, рассмотренная в связи с историей идей. Т. 2: Новое время. С. 304.

⁹⁶ Там же. С. 316.

Субъективизм, скептицизм и эгоизм в общественной мысли вели к релятивизму, убеждению, что в мире нет ничего прочного и общезначимого и что любое радикальное воззрение в философии или религии имеет право на существование. В эту эпоху возникают учения, прямо или косвенно направленные против христианской веры и Церкви: Л. Фейербаха, К. Маркса, Ч. Дарвина, О. Конта и З. Фрейда.

Однако Христианство на капиталистическом Западе жило и развивалось. В церковной жизни Англии, ставшей мировой державой, происходит формирование двух течений в англиканстве. Первое состоит из рьяных протестантов, абсолютизовавших авторитет Библии, второе, так называемое «Оксфордское движение», возникшее в 1833 г., составили сторонники авторитета Священного Предания, апостольской преемственности и центрального положения в богослужении таинства Евхаристии — фактически сторонники сближения с католицизмом. В 1829 г. отменены исключительные законы против католиков, действовавшие с 1693 г., что было особенно важно для католической Ирландии.

Один из лидеров «Оксфордского движения», Джон Генри **Ньюмен** (1801–1890), попытался «приостановить» засилье либерализма в религиозной мысли и оживить в умах «истинное понятие о соотношении англиканства и католической религии в целом». Будучи хорошим историком, он не мог не признать, что Римско-католическая церковь не тождественна первой апостольской Церкви, но считал, что «это самое ближайшее подобие первой Церкви». Закончилось все переходом Ньюмена в 1845 г. в католичество, в 1879 г. он даже получил сан кардинала. Сочинения Ньюмена заложили теоретическую основу обновления и модернизации католицизма в середине XX в.

На основе христианских ценностей в Англии возникают новые светские общественные организации: Ассоциация молодых христиан, Ассоциация молодых христианок; в 1864 г. была основана Армия спасения, деятельность которой сосредоточивалась на оказании разнообразной помощи бедным людям, не посещающим церковь.

В Германии активизируется критическое направление в библеистике.

После создания Германской империи с 1871 г. по всей Германии прокатывается волна *культуркампфа* — духовно-политического движения, имеющего преимущественно антикатолическую

направленность и основанного на идеях либерализма, атеизма и поощряемого государством национализма. Канцлер Отто Бисмарк (1815–1898) начал по сути дела проведение политики дехристианизации ради поддержки национал-либералами своей политики объединения Германии путем подавления оппозиции в католической Баварии и Бадене.

В Германии были ущемлены права католического духовенства, стеснена деятельность церковных орденов, система духовного образования поставлена под контроль государства, запрещена критика государства с церковной кафедры. В 1872 г. была запрещена деятельность Ордена иезуитов, а позднее и некоторых других монашеских орденов и конгрегаций, кроме тех, кто ухаживал за больными. С 1876 г. в империи признавался действительным только гражданский брак. Были арестованы и высланы 6 епископов, сотни приходов лишились настоятелей. Тем не менее католицизм смог выстоять в Германии благодаря стойкости и борьбе за свои права духовенства и верующих, благодаря «вере угольщиков», по ироническому высказыванию Г.Гейне. Показательно, что Евангелическо-лютеранская церковь не поддержала политику культуркампа.

Столь же показательна противоположная тенденция, обретение отдельными конфессиями национальной окраски, «национализация конфессий». Так, французский историк Э.Ренан (1823–1892), автор широко известной книги «Жизнь Иисуса» (1863), после франко-прусской войны писал, что «победа лютеран над католиками неотвратима, ибо на стороне лютеран прогресс»⁹⁷.

В Испании в правление королевы Изабеллы II в 1851 г. был заключен конкордат с Римом, в котором Католицизм признавался единственной религией на территории страны, Церкви были возвращены конфискованные ранее владения, открыты монастыри. После революции 1868 г. королева бежала, новая власть декларировала свободу совести, но с приходом к власти в 1875 г. короля Альфонса XII и принятием в 1876 г. конституции Испания до 1931 г. оставалась католическим королевством.

В Италии в 1850-е гг. были проведены либеральные реформы (Пьемонт), приведшие к отделению Церкви от государства. Антиклерикальное законодательство было распространено на всю объединенную Италию после создания Итальянского королевства при гарантии автономности папства.

⁹⁷ Христианство: В 3 т. Т. 3: Т–Я. М., 1995. С. 465.

Во Франции в конце XIX в. также разворачивается ожесточенная борьба против Христианства. Буржуазная культура «не замечает» Христианства. Показательно, что в романах Бальзака, Гюго, Флобера и Мопассана нет ничего о мистической Франции, о Бернадетте Субиру и других французских подвижниках веры. Напротив, в печати разворачивается шумная антиклерикальная кампания: Церковь осуждают, разоблачают и высмеивают. Это завершилось в 1905 г. разрывом Французской республикой конкордата с Римом, т. е. отделением Церкви от государства.

Однако вера продолжала жить в народе. Ее подкрепляли многочисленные чудеса исцеления, случавшиеся в Лурде — городе в юго-западной части Франции, где 11 февраля 1858 г. 14-летней благочестивой девушке Бернадетте Субиру явилась Божия Мать. Всего было 17 подобных явлений, а затем возник источник, от которого происходили исцеления. Поначалу и светские, и церковные власти отнеслись к сообщением о явлениях Богородицы настороженно, но в 1862 г. чудо было признано истинным. Основанием для этого стали многочисленные исцеления, связанные с употреблением воды из источника (которая по химическому составу вполне обычная). В 1876 г. была освящена церковь в присутствии 100 тысяч паломников. В настоящее время Лурд принимает за год до 5 миллионов паломников, преимущественно больных людей, ожидающих исцеления.

Бурные революционные перемены в политике, технике, науке и в быту людей отгесняли веру на периферию их бытия. В столь радикально изменившихся условиях, пишет Й. Лортц, Церковь «занимала в основном оборонительные позиции» и «слишком поздно распознала грозящую опасность»⁹⁸. Стоит, правда, упомянуть о таком принципиальном решении Ватикана, как провозглашение в 1854 г. папой Пием IX нового догмата — о непорочном зачатии Девы Марии, что впервые было сделано им самостоятельно, без участия церковного Собора. Реагируя на вызовы времени, в 1864 г. он издал энциклику «Перечень заблуждений нашего времени», к числу которых были отнесены представления о том, что протестантизм — иная форма христианской религии, что законно утверждать национальные церкви, независимые от римского понтифика, что Церковь должна быть отделена от государства, что произвольные действия пап спо-

⁹⁸ Лортц Й. История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей. Т. 2: Новое время. С. 334.

собствовали разрыву с Восточными церквями, и другие 76 «заблуждений»⁹⁹.

8 декабря 1869 г. в Риме открылся I Ватиканский собор. Кардиналы, приветствуя сидящего на троне папу Пия IX, целовали ему руку; патриархи, архиепископы и епископы с глубоким поклоном целовали папе правое колено, а аббаты коленапоклоненно лобызали ногу. На I Ватиканском соборе 18 июля 1870 г. был принят еще один новый догмат — о папской непогрешимости *ex cathedra* (при выступлении с кафедры), при этом не требовалось обоснования от Священного Писания или согласия собора. Возражали даже некоторые кардиналы, одним из самых решительных противников проекта был епископ Сремско-Боснийский Иосиф Штроссмайер (1815–1905). Об обсуждении ничего не известно, все заседания были секретными, речи не публиковались. Из 750 участников собора за это решение проголосовали 533. После этого десять профессоров церковной истории во главе с епископом Рейнкенсом отделились от Католической церкви и увлекли за собой тысячи верующих, образовав течение *старокатоликов*. Работа Собора была прервана из-за захвата 20 сентября 1870 г. итальянскими войсками Рима.

Папа Лев XIII начал с заявления, что демократия несовместима с церковной властью, но через несколько лет здравые взгляды на жизнь помогли ему отказаться от доктринерства. Он посоветовал французскому духовенству прекратить сопротивление принципам республиканизма, и это было расценено как проникновение либерального духа в Ватикан. В 1891 г. папа принял буллу об отношениях между трудящимися и работодателями, заявив, что экономические проблемы нельзя решить без их религиозной оценки, и признав несправедливость пропасти между «огромными богатствами немногих и крайней нищетой народных масс». Папа призвал богачей к милосердию, а рабочим предложил создавать католические профсоюзы. Примечательно, что он впервые допустил историков в архивы Ватикана, попросив их «не говорить неправды и не скрывать истины». «Предоставьте ученым право работать и заблуждаться, — говорил папа Лев XIII. — Церковь всегда явится вовремя, чтобы направить их на путь истинный»¹⁰⁰.

⁹⁹ Гонсалес Х. Л. История Христианства: В 2 т. Т. 2. СПб., 2003. С. 267–268.

¹⁰⁰ Лортыц Й. История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей.

Обозначим процессы, происходившие в христианском сообществе США. Возникшее там переселенческое общество было крайне разнородно не только в этническом, национальном, но и в религиозном отношении. Немало сектантов и сторонников крайних воззрений должны были уживаться на просторах североамериканского континента.

В возникшее в начале XVIII в. протестантское движение *Великое пробуждение* (Great Awakening), направленное на возрождение и обновление религиозной жизни, входили сторонники ортодоксального кальвинизма, пиетизма, методизма, баптизма и пресвитерианства. По мнению многих историков, умеренный и консервативный характер Американской революции был во многом обусловлен духовными предпосылками терпимости среди различных этно-конфессиональных групп, возникшими в ходе Великого пробуждения¹⁰¹.

В XVIII в. широкое распространение получают *баптизм, ортодоксальное лютеранство, католицизм*; действуют *Англиканская епископальная церковь, Пресвитерианская церковь*, близкая к кальвинизму.

Формированию американского евангельского движения помогла деятельность Чарльза Финни (1792–1875), проповедника пресвитерианской Церкви, Бенджамина Уорфилда (1851–1921) и других *евангельских христиан*. К течению неоортодоксии следует отнести деятельность Рейнхольда Нибура (1892–1971), одного из ведущих политических философов Америки. Занимаясь пастырской деятельностью, Нибур особенно интересовался вопросами социальной этики, обращая внимание людей на несправедливости капиталистической системы.

Но в США возникают также сектантские течения, отвергающие авторитет Нового Завета и обращенные преимущественно к Ветхому Завету: *квакеры* (конец XVIII в.), *«Свидетели Иеговы»* (1872), *адвентисты* (1849), *мормоны* (1830), *«Христианская наука»* (конец XIX в.) и многие иные. Их нельзя назвать христианскими из-за отвержения христианского учения, Церкви и даже авторитета Библии.

Христианские церкви на Востоке и на Западе. XVI–XIX вв.

Христианские церкви на Востоке: Россия

Т. 2: Новое время. С. 396.

¹⁰¹ Православная энциклопедия. Т. 7: Варшавская епархия — Веротерпимость. М., 2004. С. 511.

Церковно-государственные отношения.

В России Христианство уже в течение столетий обрело и утвердило свою определенную форму церковной жизни.

Заклученный в 1472 г. брак Иоанна III и Зои-Софьи Палеолог, племянницы двух последних византийских императоров, словно бы принесшей на Русь вместе с двуглавым орлом и права на византийское наследие, означал не только усиление идеи национальной, но также «начало русского западничества», по выражению прот. Г. Флоровского. Зоя-Софья была воспитана в условиях церковной унии с Западом, ее опекуном был кардинал Виссарион, ее брак совершался в Ватикане, и папский легат сопровождал ее в Москву. Так завязались отношения с Западом, с Италией, что привело вскоре к приглашению итальянских архитекторов: Аристотеля Фиорованти, Алевиза и других — в Москву для строительства в Кремле.

Одним из важнейших событий истории Московской Руси стал Стоглав — Поместный собор, созванный царем Иваном IV в феврале — мае 1551 г. Целью Собора было укрепление «поисшатавшихся обычаев». На соборе были подвергнуты пересмотру все стороны русской церковной жизни для очищения ее от недостатков, приняты решения по исправлению многих сторон церковной жизни, реформированию епархиального управления, созданию церковных учебных заведений, по укладу жизни монашествующих и мирян, обращено внимание на искоренение сохранявшихся языческих обрядов в народном быту¹⁰². На практике постановления собора, собранные в 100 глав, оказались почти нереализованными, застарелые недуги церковной жизни остались в прежнем виде. По мнению прот. Г. Флоровского, в церковной жизни Руси «религиозно-психологическим итогом XVI века» стало усиление национальных начал: «отрыв от греков» и «соблазн бытом»¹⁰³.

Восточные патриархи, прозябавшие под османским игмом, увидели в роли охранителя православия свободного московского государя и начали показывать свою солидарность с Русской Церковью. Они забыли про свое отлучение, наложенное на Русскую Церковь как самочинную автокефалию, царя называли в письмах «Кралем всея православныя земли и Великия Руси». Это было

¹⁰² *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви: В 2 т. Т. 1. М., 1992. С. 433–439.

¹⁰³ *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 24.

официально подтверждено грамотой Константинопольского патриарха Иосафа II в 1562 г., в которой Ивана IV именовали «царем и государем православных христиан всей вселенной от Востока до Запада и до океана», «подобно равноапостольному и славному Константину»¹⁰⁴.

После того как Русь показала свою силу, в Риме предприняли еще одну попытку присоединения Русской Церкви. В 1580 г. иезуит Антонио Поссевино обратился с предложением об унии к царю Иоанну IV Грозному, упирая на то, что сами греки склоняются к Риму. Царь ответил, что «верит не в греков, а во Христа». Принцип самостоятельности Русской Церкви Иоанн Грозный обосновал апостольской традицией: «Мы уже с самого основания христианской Церкви приняли христианскую веру, когда брат апостола Петра Андрей пришел в наши земли... а впоследствии, когда Владимир обратился к вере, религия была распространена еще шире. Поэтому мы в Московии получили христианскую веру в то же время, что и вы в Италии. И храним мы ее в чистоте»¹⁰⁵. Однако именно при Грозном усиливается как пренебрежение Византийским наследием, так и «массовый наплыв западноевропейцев в Московскую землю. Современникам бросилась в глаза эта склонность Грозного к Западу и к западным людям»¹⁰⁶.

Если первая половина царствования Иоанна Грозного близка к воплощению идеала симфонии Церкви и государства, то после кончины святителя Макария, митрополита Московского и всея Руси (1482–1563), начинается период жестокого самовластья царя по отношению к государству и Церкви: опричина продолжалась с февраля 1565 по осень 1572 г.

Спустя 20 лет, в 1589 г., на Руси вводится патриаршество. Этому предшествовало прибытие летом 1588 г. в Москву Константинопольского патриарха Иеремии. С ним обсуждались вопросы о возможности перенесения Вселенского Патриаршего престола на Русь, в Киев, или о создании Патриаршества в России. Сам Иеремия отказался от чести стать первым русским патриархом. Тогда русские епископы избрали трех кандидатов, из которых царь Федор Иоаннович (вероятнее, что не сам царь, а Борис Годунов) вы-

¹⁰⁴ *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви: В 2 т. Т. 1. С. 440–441.

¹⁰⁵ Цит. по: Православная энциклопедия. Т. 60: Рипсимия, Гаиания и 35 святых дев—Саблер В. К.—сор. М., 2020. С. 34.

¹⁰⁶ *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 28.

брал одного. Святитель **Иов** был поставлен на патриарший престол 23 января 1589 г. при участии патриарха Иеремии.

Тем самым уже и формально было утверждена полная самостоятельность Поместной Русской Церкви, поставленной в иерархии патриарших престолов на пятое место.

Однако в утвержденной грамоте об избрании первого московского патриарха говорилось об исторической роли Руси как оплота вселенского православия: «Ветхий Рим падеся аполинариевой ересью; второй же Рим, иже есть Константинополь... от безбожных турок обладаем; твое же, о благочестивый царю, великое Российское царствие, третий Рим, благочестием всех превзыде, и вся благочестивыя царствия в твое идино собрася, и ты един под небесем христианский царь именуеши в всей вселенной, во всех христианах»¹⁰⁷. Получившая позднее широкую известность доктрина «Москва — третий Рим» истолковывалась на Западе как притязания Руси на роль центра мировой империи, но это явное преувеличение. Русь при Борисе Годунове боролась за выживание. Более точно мнение Р. Г. Скрынникова, что эта доктрина при всей своей претенциозности «выражала преимущественно стремление ликвидировать неполноправное положение Москвы по отношению к другим центрам Православия»¹⁰⁸.

Введение патриаршества почти совпало с началом Смутного времени на Руси. Патриарх Иов принял активное участие в защите независимости страны, поэтому при захвате Москвы сторонниками Лжедмитрия святитель Иов, отказавшийся присягать самозванцу и призвавший проклясть его, был свергнут с престола и заключен в монастырь.

Героическая оборона Свято-Троицкой Сергиевой лавры с осени 1608 по январь 1610 г., открытого островка сопротивления интервентам — войскам литовского князя Яна Сапеги, стала символом подъема русских национальных сил. Оборону монастыря возглавил воевода Григорий Долгоруков, в боевых действиях участвовали и воины, и иноки. Весной 1611 г. архимандрит Троице-Сергиева монастыря Дионисий рассылал по стране грамоты с призывом сплотиться, встать за православную веру и изгнать иноземцев, а келарь Авраамий Палицын торопил полки князя Пожарского к Москве.

¹⁰⁷ Цит. по: Скрынников Р. Г. Крест и корона: Церковь и государство на Руси: IX–XVII вв. СПб., 2000. С. 324.

¹⁰⁸ Там же. С. 325.

3 июля 1606 г. новым патриархом был избран митрополит казанский Гермоген, но в стране оказалось четыре патриарха: правящий Гермоген, отправленный на покой Иов, нареченный, но смещенный царем Василием Шуйским Филарет (Романов) и грек Игнатий, отправленный в ссылку за совершение обряда венчания на царство Лжедмитрия I.

Святитель **Гермоген** занимал патриарший престол в 1607–1612 гг. Он прямо не вмешивался в политическую борьбу, но непреклонно требовал, чтобы Мария Мнишек, жена Лжедмитрия, приняла православие, а позднее того же он потребовал от Владислава, сына польского короля Сигизмунда III, желавшего утвердить сына на русском царстве, — принятия православной веры. Ему принадлежит мысль о призвании на царство юного боярина Михаила Романова. Несмотря на угрозы польских захватчиков, он благословил русский народ ополчаться для спасения веры и отечества. Поляки заключили патриарха в Чудов монастырь и в феврале 1612 г. уморили голодом.

Большую роль в жизни государства и Церкви сыграл патриарх **Филарет** (Федор Никитович Романов) из знатной боярской семьи, утвержденный на патриаршем престоле решением Земского собора в 1613 г., формально поставленный 14 июня 1619 г. и правивший до своей кончины в 1633 г. Он был насильно пострижен в монашество царем Борисом Годуновым в 1601 г. с именем Филарет. В 1613 г. его сын Михаил был избран на царство, и отец, при участии патриарха Иерусалимского Феофана III утвержденный в сане патриарха после возвращения из польского плена, стал не только советником, но и фактически соправителем царя, имевшим свой двор и свой аппарат управления (приказы). В церковной жизни патриарх Филарет много внимания уделял исправлению церковных книг, строго преследовал религиозное вольнодумство и нравственную распущенность.

События Смутного времени имели большое значение не только для русского государства. Русская Церковь, весь православный народ, утвердилась в представлении о необходимости сохранения веры предков, отступление от которой грозило гибелью, как это случилось с Византией. Это породило особую настороженность к выражению отдельных частных мнений по богословским вопросам, опасения в отношении сомнительных книг. Для русских книжников истинными оставались лишь рукописи греческие, причем исполненные до Флорентийского собора, а все иные книги, даже напечатанные на Западе на греческом языке, не считались авторитетными.

В Смутное время больше стало неурядиц в приходской жизни, обнаруживших ее несовершенство, беспокоивших как духовенство, так и образованных мирян. Ошибки в священных богослужбных книгах сохранялись, это вело к уклонению в веру, а значит, и в верности православному государству.

За годы Смуты в русский обиход вошло много книг украинско-белорусского происхождения, зачастую отходивших от православного вероучения. Необходимым стало исправление книг, возвращение к нормам, установленным Церковью. Между тем это оказалось непростым делом не только в силу сложности сверки текстов.

Главную роль в этом деле сыграл Патриарх **Никон** (Никита Минов, 1605–1681). В 1656 г. Никон созывает собор, на котором присутствовали патриарх Антиохийский Макарий и патриарх Сербский Гавриил. Собор одобрил новоисправленные книги и повелел по всем церквам вводить их, а старые отбирать и жечь, противников троеперстия подвергать церковному проклятию — анафеме, что было еще раз подтверждено на соборе 1666 г. Решения вызвали непонимание и неприятие многих верующих. Так непонимание цели реформ привело к расколу в Русской Церкви, хотя Никон не затевал ничего нового.

Как и всякий раскол, старообрядчество позднее распалось на разные толки: поповщину и беспоповщину, в которой выделились поморяне, или даниловцы, филипповцы, феодосеевцы, странники, или бегуны (проповедующие совершившийся приход антихриста и полное неподчинение всякой власти), духоборы (отрицающие Церковь и признающие «внутреннее слово Божие, живущее в сердце каждого человека»), молокане (их центр был в селении Молочные воды Таврической губернии; они отвергли Церковь, признавали лишь авторитет Священного Писания), хлысты (отвергнувшие Церковь и церковные обряды ради своих радений), скопцы (отколовшиеся от хлыстов из-за нестерпимого у тех разврата и проповедавшие спасение человеческого рода от сладострастия путем оскопления).

В течение последующих столетий раскольническое течение видоизменялось, и постепенно менялось отношение Церкви к той его части, которая не подменяла веру в Бога поклонением старине как самоценности.

В царствование Петра I (1672–1725; царь с 1682, император с 1721) в жизни Русской Церкви произошли кардинальные перемены.

В 1700 г. умер патриарх Адриан. Петр Алексеевич сделал верного ему митрополита Рязанского Стефана (Яворского) место-

блюстителем патриаршего престола, но не назначил дату созыва Поместного собора для выборов нового патриарха. В том же 1700 г. он воссоздает Монастырский приказ (отмененный было Никоном), в управление которому передается земельная собственность монастырей. Петру нужны были деньги для создания армии и флота.

Петр не питал того почтения к Церкви, какое было у его отца. Болезненная ненависть к религиозной исключительности православия возникла у Петра под влиянием «страшных бунтов тупых приверженцев старины», происшедших в начале его царствования, «волнений невежественной черни под личиною веры» и заговора стрельцов. Все эти люди выставляли «веру отцов» как свое знамя, это и сформировало у молодого царя вражду к религиозной обособленности православия, к традициям и нормам русской церковной жизни. Ему равно противны были постничество, многочисленные земные поклоны, множество свечей перед образами, колокольный звон и другие проявления русской набожности. Суеверий и нелепостей в русской жизни действительно было немало, но Петр желал «бороться с ними не столько во имя веры, сколько во имя здравого смысла и „общего блага“».¹⁰⁹

В разгар начатого им преобразования России по европейскому образцу царь вознамерился изменить и систему управления Церковью. Петр стремился к возвеличиванию роли государства, абсолютной монархии, а этому препятствовала самостоятельная Церковь. «Священство выше царства», — утверждал патриарх Никон. Самовластный царь помнил это и не желал появления рядом с собою «соправителя» в омофоре, напротив, стремился необратимо разорвать с прошлым.

В то же время сам Петр лично был религиозным человеком, уважал нескольких видных русских иерархов: епископов Митрофана Воронежского и Афанасия Холмогорского. В 1702 и 1705 гг. Петр издал указы о веротерпимости, разрешавшие иностранцам свободное совершение богослужения, строительство католических храмов и школ. Царь говорил, что «кто не верует в Бога, тот либо сумасшедший, либо с природы безумный. Зрячий Творца по творениям познать должен»¹¹⁰. Но, как бы то ни было, такое по-протестантски прагматичное понимание Христианства лишало Церковь сакральности, низводило ее до одной из структур

¹⁰⁹ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. С. 95.

¹¹⁰ Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви: В 2 т. Т. 1. С. 322.

государственного аппарата. По словам прот. Г. Флоровского, «полицейское государство» брало у Церкви ее собственные задачи, приняло на себя «безраздельную заботу о религиозном и духовном благополучии народа»¹¹¹.

Идеи реформировать управление Русской Церковью по протестантскому образцу и сделаться самому «главой религии» для упрочения монархической власти родились у Петра, видимо, во время нескольких путешествий по протестантским Англии, Германии и Голландии в 1697–1717 гг. Протестантская система примата государства в религиозной жизни была чужда Русской Церкви, но Петру это было по душе. С присущей ему жестокостью и непреклонностью он создавал тоталитарное государство, в котором Церкви предстояло стать частью государственного механизма. По словам прот. Г. Флоровского, начинается «вавилонское пленение» Русской Церкви, которая отвечала на это внутренним собиранием, уходила во «внутреннюю пустыню»¹¹².

Митрополит **Стефан (Яворский)** не захотел стать послушным орудием царя, в Москве он начал борьбу против ростков протестантского учения и иконоборцев. Петр находит себе нового помощника — **Феофана (Прокоповича)**, 1681–1736). В 1715 г. Феофан вызывается в Петербург и становится главным помощником царя в подготовке и проведении церковной реформы, (в 1718 г. был рукоположен в сан епископа).

В 1718–1720 гг. Феофаном Прокоповичем был написан «Духовный регламент», кое в чем исправленный Петром и утвержденный на заседании Сената при участии царя, шести сенаторов, шести архиереев и трех архимандритов. «Духовный регламент» предусматривал замену патриарха «духовной коллегией» в виде Святейшего правительствующего синода (получил свое название в феврале 1721 г.), который при контроле назначаемого государем обер-прокурора («ока государева», по инструкции Петра — «добрый человек из офицеров») ведал текущими церковными делами.

Упразднение первосвятительского сана патриарха было грубым нарушением 34-го апостольского правила. На двести лет исчезло из церковной службы поминание за литургией православных патриархов, а вместо отечественного патриарха поминался

¹¹¹ Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. С. 83.

¹¹² Там же. С. 89.

Святейший синод, хотя Петр сумел в 1723 г. получить от патриархов признание нового неканонического церковного управления в России как канонического. По мысли Петра, фактическим главою Церкви становился император. В Своде законов Российской империи (1832 г.) прямо утверждалось: «Император яко христианский государь есть верховный защитник и хранитель догматов господствующей веры и блюститель правоверия и всякого в Церкви Святой благочиния». В ст. 42 и 43 говорилось: «В управлении церковном Самодержавная Власть действует посредством Святейшего Правительствующего Синода, Ею учрежденного»¹¹³. Опять-таки по мысли Петра обер-прокуратура при Синоде превратилась из органа наблюдения в орган власти. Показательно, что члены Синода не избирались, а назначались властью и были обязаны приносить присягу на верность государю (присяга была отменена в феврале 1901 г.).

В 1712 г. Петр учредил комиссию по исправлению славянской Библии. Работа завершилась выходом в свет в 1756 г. исправленного издания *Елизаветинской Библии* на церковно-славянском языке (1-е изд.: 1751).

Тяжкими испытаниями для Русской Церкви стали царствования Петра III и Екатерины II. Немецкий принц, лютеранин по крещению, принявший православие в 14 лет, царствовал всего полгода и открыто высказывал презрение к господствующей религии своего государства.

Свергнувшая с престола своего мужа Екатерина II (1729–1796; императрица с 1762 г.), ученица Вольтера и поклонница Монтескье, поразила современников «философским либерализмом» своих мыслей, а все церковные вопросы она рассматривала с точки зрения государственных интересов. В своем дневнике она в молодости записала: «...уважать веру, но никак не давать ей влияния на государственные дела...»¹¹⁴.

26 февраля 1764 г. ею был издан манифест об упразднении землевладения церковных учреждений. Бывшие монастырские земли в 8,5 млн десятин и 910 866 душ мужского пола на них были взяты под управление государства, монастыри лишились 1,5 млн рублей годового дохода. Из полученного в 1764–1768 гг. 1 367 тыс. рублей оброка на содержание Церкви и духовенства правительство ассигновало 463 тыс. рублей, в дальнейшем эта доля состав-

¹¹³ *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви: В 2 т. Т. 1. С. 368.

¹¹⁴ Екатерина II: pro et contra. СПб., 2006. С. 553.

ляла около 1/7 от общей суммы оброка (около 188 тыс. рублей), остальное оставалось у государства¹¹⁵.

Власть резко усилила начала веротерпимости за счет православной Церкви. Так, в ответ на возражения членов Святейшего синода о строительстве в Казани мечетей вблизи православных церквей императрица в своем указе заявила: «Как Всевышний Бог терпит на земле все веры, то и Ее Величество из тех же правил, сходяству Его святой воле, в сем поступать изволит, желая только, чтобы между ее подданными всегда любовь и согласие царили». Муллам и ламам было назначено содержание из государственной казны, было позволено строить мечети и медресе¹¹⁶.

Император Павел I (1754–1801; император с 1796 с.), в отличие от матери, подчеркивал свое религиозное уmonoстроение и внимание к делам Церкви. Указом от 6 декабря 1796 г. он освободил духовных лиц от телесных наказаний, увеличил штатные оклады духовенству, принял меры по обеспечению вдов и сирот духовного звания, вдвое увеличил расходы на духовные школы. Священнослужителей стали награждать камилавками, митрами, наперсными крестами и светскими орденами. При нем были созданы новые семинарии, а Санкт-Петербургская и Казанская главные семинарии были преобразованы в Духовные академии, дополнив Московскую и Киевскую духовные академии¹¹⁷.

Павел Петрович был верующим человеком, однако заботливо относился не только к православному духовенству, но и к католическому. Например, он предложил папе Римскому Пию VI, униженному французской революцией, переселиться в Россию, пригласил и иезуитский орден. Он приютил в стране Мальтийский орден, приняв на себя звание Великого мастера ордена¹¹⁸. Однако увлеченность государя масонством и мистицизмом разделяло и русское вестернизированное дворянство, отвернувшееся от слишком привычной «веры отцов и дедов».

В результате дворцового переворота 12 марта 1801 г. и убийства императора Павла I на престол вступил его сын Александр Павлович. Император Александр I (1777–1825) был воспитан швейцарским адвокатом Фредериком Сезаром де Лагарпом и всей атмос-

¹¹⁵ *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви: В 2 т. Т. 1. С. 471.

¹¹⁶ Екатерина II: pro et contra. С. 556.

¹¹⁷ *Смолич И. К.* История Русской Церкви. [Кн. 8]. Ч. 1: 1700–1917. М., 1996. С. 788.

¹¹⁸ *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви: В 2 т. Т. 1. С.

ферой екатерининского двора в духе вольнодумства французского Просвещения далеким от Церкви, с существованием которой он считался как с необходимым обрядовым институтом.

В 1807 г. был разработан план реорганизации всего духовного образования для повышения его уровня. Война 1812 г. помешала реализации реформы, пришлось восстанавливать множество храмов и монастырей, помогать разоренному духовенству. Тем не менее число духовных школ выросло со 150 в 1808 г. до 344 в 1824 г.

Заметим, что война с Наполеоном оказало сильное влияние на русское дворянское общество. Произошло отрезвление от увлечения как галломанией, так и либеральным вольнодумством. Сам Александр Павлович в те дни впервые взял в руки Евангелие (на франц.). «Пожар Москвы, — говорил он, — просветил мою душу, и суд Божий на ледяных полях наполнил мое сердце теплотой веры, какой я до сих не чувствовал. Тогда я познал Бога, как открывает его Священное Писание. Во мне созрела твердая решимость посвятить себя и свое царствование Его имени и славе»¹¹⁹.

Особенности личности царя всегда сказывались на развитии России и развитии Русской Церкви, так случилось и при Александре I. По окончании войны 1812 г. он приказывает выбить медаль с надписью: «Не нам, не нам, а Имени Твоему». На Воробьевых горах в Москве был заложен огромный храм-памятник во имя Рождества Христова (в день этого праздника последний французский солдат покинул территорию России). С 1813 г. в России быстро разворачивается деятельность Библейского общества, ставившего своей задачей широкое распространение книг Священного Писания на местных языках. В 1820 г. из России выдворяются иезуиты. В 1817 г. для еще большего поднятия духовности император создает «двойное министерство»: обер-прокурор князь А. Н. Голицын становится министром духовных дел и народного просвещения, а новый обер-прокурор Святейшего синода князь П. С. Мещерский оказывается его помощником.

Все это было бы хорошо, но Александр Павлович, лишенный православного воспитания, проникся верой в самые разные мистические учения, возникавшие в то время в Европе (учение моравских братьев, квакеров, И. Г. Юнга-Штиллинга). Князь А. Н. Го-

556; Тальберг Н. История русской церкви. М., 1997. С. 587.

¹¹⁹ Цит. по: Тальберг Н. История русской церкви. С. 728.

лицын покровительствовал масонам, сектам хлыстов и скопцов, но при этом запрещал любую публичную критику мистицизма. Он исповедовал идею надконфессионального Царства Христова на земле, полагая, что такой христианский универсализм не противоречит православной вере.

Против «мистического тумана» над Россией, а значит, против министра стали спланированы ревностные защитники Православия. Используя сильную поддержку А. А. Аракчеева, проводившего свою интригу против князя, им удалось убедить императора ликвидировать в 1824 г. двойное министерство, а в 1826 г. — Библейское общество.

Однако в своей деятельности защитники Православия подчас оказывались неразумно рьяны, отстаивая старину ради принципа старины. С 1816 г. в России под руководством архимандрита Филарета (Дроздова), ректора Санкт-Петербургской Духовной академии, началась работа над русским переводом Священного Писания. В 1820 г. вышел Новый Завет на русском языке. Но это, казалось бы, очевидно благое дело встретило ожесточенное сопротивление со стороны боязливых охранителей, полагавших церковно-славянский язык богодухновенным, считавших, что если всякий сможет купить и прочитать Писание на «простонародном наречии», то возрастет вольнодумство и упадет уважение к Церкви. Эта мощная партия добилась запрета работы над переводом Писания и даже изъятия в 1822 г. из продажи Катехизиса владыки Филарета (Дроздова), в котором молитвы «Верую» и «Отче наш» были даны на русском языке. Создание *Русской Библии* было задержано на полвека.

В последние годы жизни у Александра I усиливается интерес к духовной жизни. Он все чаще навещает старцев в Александро-Невской лавре, посещает Валаамский монастырь. Покидая навсегда свою столицу 1 сентября 1825 г., он заезжает в лавру для беседы со старцем Алексием. (Не случайно, именно с личностью этого государя связано возникновение легенды об «уходе» царя, об избрании им аскетического образа жизни в Сибири под именем старца Феодора Кузьмича.)

Сменивший его на троне **Николай I** (1796–1855) был человеком глубоко верующим и церковным, хотя религиозное образование он получил крайне поверхностное. Человек властный и решительный, он смотрел на Церковь прежде всего как на полезную опору государства и отрицательно относился к политике широкой веротерпимости, проводимой его старшим братом. С этой

целью в Свод законов Российской империи были включены статьи, направленные против религиозных сект и содержащие наказания за принадлежность к ним. После Польского восстания в 1830–1831 гг. одной из целей государственной политики стало воссоединение униатов в Белоруссии и на Украине с Русской Церковью. В 1833–1837 гг. благодаря совместным усилиям Церкви и государства в отеческую веру вернулось до 150 тысяч белорусов и украинцев, а в 1839 г. собор униатского духовенства принял решение о присоединении к Русской Церкви 1 600 тысяч христиан. В Прибалтийском крае господствовало лютеранство, но благодаря православной миссии в 1840-е гг. более 100 тысяч латышей и эстонцев обратились в православие.

В то же время император Николай, не чуждый идее преобразований, одобрил в 1841 г. церковную реформу. Она состояла в перестройке деятельности духовных консисторий, что сократило возможности для произвола архиереев. При нем возросли расходы государства на духовное образование, были созданы школы для дочерей духовных лиц. Но в целом власть в николаевское царствование скорее сковывала, чем освобождала Церковь.

В первые годы царствования **Александра II** (1818–1881) предметом открытого обсуждения стали такие важные проблемы общественного развития, как связь христианства, Русской Церкви и духовенства с национальным, социальным и культурным развитием русского народа и вытекающие из этой связи обязанности Церкви и священнослужителей.

Старейший и наиболее уважаемый иерарх Русской Церкви митрополит Московский Филарет (Дроздов) воспользовался присутствием на коронации Александра II в Москве в августе 1856 г. четырех митрополитов и четырех архиереев для проведения своеобразного архиерейского Собора, на котором было выражено общее мнение о желательности перевода Библии на русский язык. В 1858 г. император утвердил мнение Синода о необходимости создания Русской Библии. Первое издание полного текста Священного Писания на русском языке вышло в 1876 г.

Александр II, будучи верующим человеком, не уделял большого внимания церковным вопросам, остававшимся в эпоху Великих реформ на окраине общественного и государственного внимания. Власти удалось повысить правовое и улучшить материальное положение духовенства, отменить наследственные права на

церковные должности, что фактически ликвидировало само духовное сословие.

В двух столицах и некоторых провинциальных городах было дозволено издавать церковные журналы. В Москве в 1863 г. создается Общество любителей духовного просвещения. В 1860-е гг. в Киеве, а затем и в других городах империи возникают *православные братства* — добровольные объединения мирян при приходских храмах для попечения о храме, ведения просветительской и благотворительной деятельности.

Царствование **Александра III** (1845–1894) в 1881–1894 гг. стало для Русской Церкви «царствованием» Константина Петровича **Победоносцева** (1827–1907), занимавшего пост обер-прокурора Святейшего синода с 1880 по 1905 г.

Видный юрист, один из «отцов» русской судебной реформы, К. П. Победоносцев был глубоко верующим человеком. В основе его взглядов на развитие России и Церкви был страх перед радикальными преобразованиями, естественно поначалу ослабляющими государство — и страх перед народом, по его мнению, диким, необразованным и воспринявшим лишь обрядовую сторону церковной жизни. Обладая большими возможностями, обер-прокурор приложил немало усилий для укрепления православной веры, но не путем развития вероучения и подъема внутрицерковной жизни, а путем всяческого укрепления патриархальных основ жизни и закрепления православия как государственной религии. В то же время большой его заслугой стало развитие церковно-приходских школ в России, превратившихся в самую широкую сеть начального образования.

В конце века большое внимание Церковь при поддержке государства уделяла борьбе с активизировавшимися сектами. В Поволжье возник *штундизм* — секта протестантского толка, насаждаемая немцами-колонистами. В Средней России появилась протестантская секта *пашковцев*, созданная в 1875 г. полковником в отставке В. И. Пашковым.

На рубеже веков общественная жизнь в России усложнилась. Постоянное «откладывание на потом» самодержавной властью назревших преобразований в общественной жизни России, в т. ч. в религиозной сфере, усиливало кризис Церкви. Это побудило императора **Николая II** (1868–1918) решиться на обсуждение проблем Русской Церкви, хотя в целом его церковная политика оказалась нерешительной и половинчатой.

Перемены начались под открытым давлением революционизированного общества. В Манифесте 1903 г. было подтверждено положение Православной Церкви как первенствующей и господствующей. Впрочем, Манифест от 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» создавал для иных конфессий, в т. ч. старообрядцев и сектантов, более свободные условия деятельности, чем для православных.

Весной 1905 г. по инициативе премьер-министра С. Ю. Витте и митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Антония (Вадковского) стали разрабатываться в нескольких вариантах планы «желательных преобразований» в Церкви. В них сразу же был поставлен главный вопрос — о церковном управлении, предлагалось восстановление патриаршества и соборного начала как основ церковного управления. Николай II счел «неуместным» созыв Поместного собора в «столь тревожное время», хотя дозволил в 1906 г. деятельность Предсоборного присутствия как совещательного органа по подготовке Поместного собора. Когда в апреле 1907 г. материалы Присутствия легли на стол государю, он вынес резолюцию о «несвоевременности» Собора. В феврале 1912 г. было создано Предсоборное совещание, но его работа была прервана Первой мировой войной.

Как бы то ни было, следует согласиться с мнением депутатов IV Государственной думы, заявивших при обсуждении бюджета Святейшего синода на 1916 г.: «...нужно раскрепостить Церковь, освободить Церковь от всех внешних посторонних неотчетственных влияний... Церковь не должна быть только орудием в руках государства»¹²⁰. Однако самодержавная власть оказалась не готова к разрешению этих вопросов.

Развитие Русской Церкви

В Синодальный период Русская Церковь в основном содержалась государством. Доля расходов на церковные нужды в государственном бюджете составляла в 1832 г. — 0,6%, 1857 — 1,3%, 1887 — 1,3%, 1897 — 1,5%¹²¹.

Число церквей составляло: 1722 — 15 761, 1825 — 27 585, 1881–40 596, 1914 — 54 923. Численность духовенства в те же годы соответственно: 61,1 тыс. чел., 101,04 тыс. чел., 96,4 тыс. чел., 117,9

¹²⁰ Цит. по: Смолч И. К. История Русской церкви. [Кн. 8]. Ч. 1: 1700–1917. С. 244.

¹²¹ Там же. С. 655.

тыс. Количество монастырей: 1722 — 873 мужских и 255 женских, 1825 — 377 и 99, 1881 — 385 и 123, 1914 — 478 и 475. Число монашествующих: 1722 — 14,5 тыс. мужчин и 10,7 тыс. женщин, 1825 — 3,7 тыс. и 1,9 тыс., 1881 — 6,8 тыс. и 4,9 тыс., 1914 — 11,8 тыс. и 17,3 тыс.¹²²

Одним из выразителей настроения церковного кризиса в России стал граф Л. Н. Толстой (1828–1910), обратившийся к сфере философии и богословия и создавший свое антихристианское, антицерковное учение, сухое и рассудочное по характеру, питаемое страхом смерти.

Подобно большинству своих современников-дворян, Толстой был воспитан в условиях холодной обрядовой церковности, с одной стороны, и с трудностями понимания догматического христианского учения, с другой. Это породило в нем неудовлетворенность, из которой он попытался сам найти выход. Сначала Толстой отверг «историческую Церковь», а потом и все христианское вероучение, признав для себя Иисуса Христа лишь «нравственно гениальным человеком». В своих теоретических сочинениях, изданных в 1870–1880-е гг. частью за границей, частью подпольно, он излагал свои взгляды на эти вопросы, а в романе «Воскресение» кощунственно описывал таинство Евхаристии, тем самым отвергая Символ веры, а значит, и свою принадлежность к христианской церкви.

В феврале 1901 г. Святейший Синод вынес определение, в котором говорилось: «И в наши дни Божиим поущением явился новый лжеучитель, граф Лев Толстой. Известный миру писатель, русский по рождению, православный по крещению и воспитанию своему, граф Толстой в прельщении гордого ума своего дерзко восстал на Господа и на Христа Его и на святое Его достояние... В своих сочинениях и письмах, во множестве рассеиваемых им и его учениками по всему свету, в особенности же в пределах дорогого Отечества нашего, он проповедует с ревностью фанатика ниспровержение всех догматов Православной Церкви и самой сущности веры Христианской... Посему Церковь не считает его своим членом и не может считать, доколе он не раскается и не восстановит своего общения с нею»¹²³.

¹²² Там же. С. 665, 666, 669.

¹²³ За что Лев Толстой был отлучен от Церкви: Сб. исторических документов. М., 2006. С. 10, 12.

Толстой написал свой ответ на определение Синода, в котором подтвердил свою веру и гордое противостояние Церкви: «...учение Церкви есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же собрание самых грубых суеверий и колдовства... И я действительно отрекся от Церкви, перестал исполнять ее обряды и написал в завещании своих близким, чтобы они, когда я буду умирать, не допускали ко мне церковных служителей... Я начал с того, что полюбил свою православную веру более своего спокойствия, потом полюбил Христианство более своей Церкви, теперь же люблю истину более всего на свете. И до сих пор истина совпадает для меня с Христианством, — как я его понимаю»¹²⁴.

Попытка гениального художника слова создать «новую религию, соответствующую развитию человечества, религию Христа, но очищенную от веры и таинственности, религию практическую, не обещающую будущее блаженство, но дающую блаженство на земле», встретила в части русского общества понимание. Огосударствление Церкви принесло свои плоды: либералы и радикалы видели в Церкви лишь одну из важных опор самодержавной власти.

В обществе усиливалось недовольство «бездарным безмолвием испуганных охранителей», по выражению К.Н.Леонтьева, и стремление к самостоятельному богословствованию в рамках церковного учения. В то же время большинство народа покорно следовало сложившемуся укладу жизни, неотъемлемой частью которого была Церковь.

Вопросы по содержанию раздела

1. Какие изменения произошли в религиозной жизни Запада в эпоху Просвещения?
2. Какие процессы происходили в христианском сообществе США в XVIII–XIX вв.?
3. В каком году на Руси было введено патриаршество?
4. Каким образом война 1812 г. сказалась на религиозной жизни в России?

¹²⁴ Там же. С. 17, 18, 26.

Христианство в современном мире

Глава 4. Христианство в современном мире

Христианство в XX в. было и остается религией верующих в Иисуса Христа как Бога¹²⁵, являясь самой большой по числу верующих среди религий мира. Страны христианской цивилизации занимали господствующее положение в мировой системе, а христианская миссия распространилась в Азии и Африке.

Христианство понимается верующими как причастность человека и мира Богу, как религия спасения, дающая полноту общения с Богом, в частности в таинствах Христианской Церкви. Главные черты христианской религии: вера в единого Бога, в троичность Его ипостасей; понятие о Боге как абсолютном Разуме, Всемогуществе, Благодати и Любви; учение об абсолютной ценности человеческой личности как материального и духовного существа, созданного Богом по Своему образу и подобию (более полно и точно учение христианства выражено в *Символе веры*).

Христианство не представляет собой единого целого в вероучительном и организационном отношениях. Наиболее крупные течения (конфессии) внутри христианства: католичество (Римско-католическая церковь), православие (Вселенская Православная Церковь) и протестантизм¹²⁶. Конфессиональная принадлежность начинала обретать национальную окраску. Однако особенности исторического пути различных традиций в христианстве и многообразии его современных форм не ставят под со-

¹²⁵ Более полное определение: христианство — это мировая богооткровенная авраамическая религия, в основе которой учение Иисуса Христа, которого христиане почитают Сыном Божиим и Спасителем человеческого рода (История религий. 2-е изд. М.: Познание, 2018). Три древние «религии откровения» и «религии Писания», монотеистические, авраамические, т. е. считающие себя наследниками библейского патриарха Авраама, — христианство, ислам и иудаизм.

¹²⁶ К христианским конфессиям (течениям внутри христианства) относят также несторианство, монофизитство, лютеранство, евангелизм и другие направления, определяемые по различиям в вероучении. Христианские деноминации — Русская Православная Церковь, Константинопольская Православная Церковь и др. — различаются по юрисдикционному принципу при общности догматического учения (см.: Православная энциклопедия. Т. 37: Константин—Корин. М., 2015. С. 471).

мнение веру в богочеловеческую личность Иисуса Христа, который для верующих в него есть *путь и истина и жизнь* (Ин. 14:6). Общими для христиан также остаются Ветхозаветная история и Священное Писание (Библия).

1. К началу современной эпохи Христианская церковь столкнулась со многими внешними и внутренними трудностями. Возникшая на Западе на основе христианства культура Средних веков дала человеческому мышлению новый масштаб, новую глубину; было создано много великого в разных сферах европейской культуры. Однако со временем материальный прогресс привел людей к представлению о безграничных возможностях человеческого разума и деятельности людей, одновременно ослабло или исчезло упование на будущую жизнь вечную в Царстве Небесном.

Началось господство рационализма. Христианские ценности вытеснялись из практической сферы в умозрительную, укрепляясь скептицизм в отношении веры, которая становилась «личным делом» каждого. С другой стороны, старательное сохранение старых убеждений и церковного уклада зачастую вело к тому, что вера подменялась догмой, а любовь — приверженностью к давнему обычаю; в церковной жизни обычными становились явления корыстолюбия и равнодушия к вере. Эти процессы неуклонно вели к кризисным явлениям в западной культуре, проявились они и в России.

Метод исторического критицизма, примененный к Священному Писанию, подорвал в глазах многих авторитет Библии как Божественного Откровения. Развитие науки и техники также способствовало ощущению людьми своего могущества и возрастанию чувства независимости от Бога. Капиталистическое (точно так же, как и социалистическое) развитие требовало индустриализации и создания мегаполисов, что вело к совершенно иному, чем ранее, укладу жизни людей. Развитие экономики превратилось из средства существования людей и государств в самоцель. Сформировалась иная, основанная не на христианских ценностях культура модерна. Ужасы Первой и Второй мировых войн вызвали кризис христианского сознания и подтвердили распад былого христианского единства в рамках государств, внутри общества вера и Церковь оказались отесненными на периферию общественной жизни. В сознании людей западного общества могущественными средствами массовой информации, к концу XX в. повсеместно оказавшимися в рабском подчинении у крупного капитала и государства, насаждались новые ценности — потре-

бительства и эгоизма. Революции в России и в других странах поколебали основы христианской веры. А на смену Церкви в западноевропейских странах и в Северной Америке появились разнообразные религиозные объединения людей, все-таки желавших найти путь к Богу.

XX в. начался национально-государственными конфликтами, и в них использовался религиозный фактор, потерявший былое главенствующее значение. Произошла политизация и национализация религии. Идея нации, возникшая в годы Французской революции и быстро нашедшая опору во всех европейских государствах, была глубоко секулярна. В годы Первой мировой войны она способствовала не только разделению пространства христианского мира на враждующие стороны, но противостоянию даже внутри самих конфессий, будучи чужда профессиональному духу.

Иными проявлениями эпохи модерна стали возрастание веротерпимости и смешение былых ареалов конфессий, деноминаций и сект в христианстве поверх национально-государственных границ.

Христианство на Западе в XX в.

2. Некалендарное начало XX в. ознаменовалось Первой мировой войной 1914–1918 гг., в которой одни христианские страны воевали против других. И оптимистичная уверенность либералов в том, что «безгневный Бог привел безгрешных людей в Царство без суда через бескрестное служение Христа», была разрушена Первой мировой войной. Война пробудила европейцев от уютных розовых мечтаний о грядущей гармонии, показав несовершенство устроенного ими мирового порядка и греховность человека, забывшего о Боге.

В тот век Божия Матерь являлась довольно часто, преимущественно в горных или пустынных районах, людям простым и бедным. 13 октября 1917 г. в маленькой португальской деревне Фатиме около семидесяти тысяч человек стали свидетелями чуда явления Богородицы: солнце сделалось почти бело-желтым, испускало разноцветные лучи света, три раза повернулось вокруг оси, а затем к ужасу всех собравшихся стало зигзагами опускаться к земле. Но собравшиеся не видели главного. Лишь трое детей, Франсиско и Жасинта Марто и Лусия Аброра видели Матерь Божию. Впервые их встреча произошла в мае 1917 г. Их рассказу тогда никто не поверил, местный священник посмеялся, староста пытался запретить их, чтобы они не пошли на следующую встречу с Богородицей. Тем не менее весть о чудесном происшествии

широко распространилась, в августе и сентябре 1917 г. в Фатиме собралось несколько тысяч людей, а в октябре — десятки тысяч. Богородица открыла детям весть о будущем мира (о будущей ужасной войне и об особой роли России в мире), завещала людям жить лучше и просить прощения за грехи, не обижать Господа нашего. Римский престол долгое время держал в тайне эти откровения, они были открыты лишь при папе Иоанне-Павле II¹²⁷.

В начале XX в. Римско-католическая церковь пытается расширить свою социальную опору, меняется образ мышления и система культурных и общественно-политических ценностей католицизма¹²⁸.

В 1922 г. папа Пий XI формулирует концепцию массовых католических организаций «Католическое действие» для упорочения фактора клерикализма в общественной жизни¹²⁹. Их цель — апостольское служение мирян под руководством епископата в условиях упадка веры и морали как продолжение миссии духовенства. Сеть организаций «Католическое действие» возникла в Бельгии, Испании, Италии, Латвии, Литве, Польше, Франции, Англии, США, некоторых странах Латинской Америки. К концу XX в. численность организаций повсюду сильно упала, но сохраняется масштабное движение мирян, живущих по евангельским заветам, — *Opus Dei* (Дело Божие), основанное в 1928 г. Хосе Мариа де Балагером¹³⁰.

В 1917 г. папой Бенедиктом XV был провозглашен новый Кодекс канонического права, согласно которому, в частности, отменялись пытки и смертные приговоры за ересь. В 1920 г. к лику святых были причислены Жанна д'Арк, в 1936 — Томас Мор.

Активизировалась миссионерская деятельность Католической церкви в странах Азии и Африки, появились десятки епископов

¹²⁷ Подр. см.: Католическая энциклопедия. Т. 4: Р–Ф. М., 2011. Стб. 1657–1662.

¹²⁸ Католицизм — совокупность догматических, канонических, литургических и духовно-практических норм Римско-католической церкви, определяющих ее конфессиональную идентичность (см.: Православная энциклопедия. Т. 32: Катехизис–Киево-Печерская икона «Успение Пресвятой Богородицы». М., 2013. С. 49).

¹²⁹ Клерикализм — направление в деятельности религиозных организаций, направленное на повышения влияния религии и религиозных деятелей в различных сферах жизни общества.

¹³⁰ Католическая энциклопедия. Т. 3: М–П. М., 2007. Стб. 1062–1067.

из числа местных жителей. Стоит упомянуть также обратное действие: распространение нехристианских религий Востока на Западе, наряду с учениями теософии и антропософии, и очевидный интерес, проявленный в западном обществе к этим учениям. Это ведь тоже показатель духовного кризиса общества и кризиса Церкви.

В 1920–1930-е гг. Ватикан заключает новые конкордаты, папские нунции действовали в 32 странах Европы и Америки. Папы принимали активные меры для активизации деятельности верующих путем издания энциклик (посланий) на актуальные темы, проведения различных мероприятий и создания новых католических общественных и политических объединений (например, христианско-демократических партий). Согласно Латеранским соглашениям в 1929 г. Италия признала существование Папского государства (уничтоженного в 1870 г.), а католическая религия была объявлена государственной. С этого времени полное наименование папы Римского таково: Епископ Рима, Викарий Иисуса Христа, Преемник Князя Апостолов, Верховный Первосвященник Вселенской Церкви, Патриарх Запада (снято в начале XXI в.), Примас Италии, Архиепископ и Митрополит Римской Провинции, Глава Государства Града Ватикан, Раб рабов Божиих.

В 1933 г. папа Пий XI заключил конкордат с Гитлером, что было использовано диктатором в своих интересах, но не в интересах немецких католиков, отнесенных в «католическое гетто». Гитлер и Геббельс, формально принадлежавшие по рождению к Католической церкви, демонстративно из нее вышли.

Гитлеризм имел языческую духовную основу. Свастика как языческий крест, знак победы и удачи, противопоставлялась христианскому кресту как символу унижения. Члены молодежной организации Гитлерюгенд распевали: «Мы — бодрая гитлеровская молодежь, и христианские добродетели нам не нужны, потому что наш вождь Адольф Гитлер всегда за нас предстательствует. Никакой зловредный поп не в силах нам помешать чувствовать себя детьми Гитлера. Мы идем не за Христом, а за Хорстом Весселем; долой кадило и святую водичку!»¹³¹

В то время в Германии в протестантской среде возникла партия «Немецкие христиане» во главе с епископом Хозенфельдером. Он отрицал Ветхий Завет как «еврейскую Библию», создавая факти-

¹³¹ Цит. по: Христианство: В 3 т. Т. 3: Т–Я. М., 1995. С. 467.

чески религиозный филиал НСДАП. Партия пыталась соединить христианские ценности с идеями расового превосходства арийцев и германским национализмом, что привело их к убеждению в полученной германской нацией от Бога миссии «цивилизовать весь мир». В 1934 г. христианские деятели, бывшие противниками такого рода идей, подписали Барменскую декларацию, противостоящую политике Гитлера во имя Евангелия. В ней отвергалась идея о том, что Церковь должна починяться нацистскому государству, а государство должно взять на себя функции Церкви. Со стороны власти последовали репрессии. К. Барт смог уехать из страны, Д. Нимеллер был посажен в тюрьму, Д. Бонхеффер казнен в 1945 г. по политическому обвинению¹³². Ватикан не мог не реагировать. В 1937 г. папа выпустил две энциклики: в одной критиковал нацизм, в другой — «безбожный коммунизм».

Еще в 1930 г. папа объявил «крестовый поход против коммунизма», хотя при этом не обращал внимания на гонения православных в католических странах. В феврале 1930 г. русская эмиграция устроила в Нью-Йорке митинг протеста против отобрания в Польше Римско-католической церковью 500 православных храмов и монастырей, которые были разрушены, и призвала «весь цивилизованный мир выразить осуждение этим новым религиозным преследованиям православных русских в Польше»¹³³.

В 1949 г. папа Пий XII запретил «верным католикам» сотрудничество с коммунистами в каких бы то ни было сферах, что влекло за собой автоматическое отлучение от Католической церкви. Он придерживался известной доктрины «интегрализма», суть которой состоит в возрастании всеобъемлющего влияния Римско-католической церкви на мир человека и на все социально-политические процессы мирового развития.

Среди католиков и англикан в начале XX в. возникла негативная реакция на отрицательные стороны капиталистической действительности: в хозяйственной жизни — культ индивидуализма, прославление конкуренции как неизбежного закона

¹³² См.: Бровко Л. Н. Церковь и третий Рейх. СПб., 2009; Иоанн (Шаховской) архиеп. Избранное. Петрозаводск: Святой остров, 1992. С. 265–271; Гонсалес Х. Л. История христианства. Т. II: От эпохи Реформации до нашего времени. СПб., 2002. С. 329–331.

¹³³ Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор: [факты, события, док.]. М., 2004. С. 7–8.

экономики, сдерживание регулирующего вмешательства государства в экономику; в сфере нравственности — упадок нравственности и образования, связанный с утратой традиционных ценностей. Папа Лев XIII в одной из своих энциклик защищал права рабочих, а в Британии англикане провели в 1924 г. конференцию, на которой утверждали необходимость внедрения принципов равенства, призывали к тому, чтобы интересы увеличения прибыли у предпринимателей были подчинены интересам служения обществу¹³⁴.

Английский писатель Герберт Честертон (1874–1936) был не только ревностным католиком, но и христианским апологетом. Самая известная из его апологий — «Вечный человек» (1925; рус. пер.: 2004). Раскрывая принципиальное отличие христианства от иных верований, Г. Честертон писал: «Теософы строят пантеон — но это пантеон для пантеистов. Они созывают парламент вер, думая объединить всех людей, — и объединяют всех умников... Мы не поймем, что такое Церковь и почему с давних пор так звенит ее голос, если не поймем, что однажды мир чуть не погиб от широты взглядов и братства всех вер»; «Христианство смотрит на мир через тысячу окон, а древние стойки или наши агностики — через одно. Оно смотрит на жизнь глазами самых разных людей. У него найдется ключ для всех настроений, для всех человеческих типов, ему ведомы тайны психики, бездны зла, оно умеет отличать ложное чудо от истинного, а его тонкость, такт, воображение — многообразны, как реальная жизнь, которую не охватишь заунывными или бодрыми трюизмами древней и новой этики». Г. Честертон для понимания явления веры предлагает образ ключа: «Вера подобна ключу в трех отношениях. Во-первых, у ключа определенная форма, без формы он уже не ключ. Если она не верна, дверь не откроется. Христианство, прежде всего, философия твердых очертаний, оно враждебно всякой расплывчатости. Это и отличает его от бесформенной бесконечности, манихейской или буддийской, образующей темную заводь в темных глубинах Азии... Во-вторых, форма ключа очень причудлива... [но] о ключе спорить нечего, он или входит в скважину или нет... И в-третьих, форма ключа не только точна, но и сложна... во многом ключ сложен, в одном прост — он открывает дверь»¹³⁵.

¹³⁴ Янг Дж. Христианство. М., 1999. С. 327, 328.

¹³⁵ Честертон Г. Вечный человек. М.; СПб., 2004. С. 234, 238, 262.

Нельзя не упомянуть о гонениях на Христианство в Испании. В 1936 г. в стране началась гражданская война, развязанная национальными и консервативными силами. Стоящие у власти республиканское правительство левой ориентации Л. Кабальеро, опиравшееся на коммунистов и анархистов и использовавшее поддержку СССР, ответило жестокими преследованиями Католической церкви. С 19 июля 1936 г. республиканские власти запретили на территории страны публичное совершение богослужения, в ходе репрессий погибло 6832 служителя Церкви, а в епархии Барбастро было убито до 90 % клира, включая епископа. 1 апреля 1939 г. война закончилась победой генерала Ф. Франко. Государство было объявлено католическим с допущением других исповеданий. Католическая церковь, ставшая государственной, поставила своей задачей «заново христианизировать Испанию». После смерти Франко в 1975 г. Католическая церковь выступила за становление «плюралистического общества, в котором уважаются права всех и где достойное место занимают евангельские ценности». Однако в 2004 г. Церковь активно протестовала против намерения власти легализовать аборт, признать однополые браки и отказаться от обязательного преподавания основ христианства в государственных школах¹³⁶.

Отметим существование в странах Европы, Ближнего Востока и Африки 22 *Восточных католических церквей*, которые сохраняют восточный (византийский) литургический обряд, но находятся под руководством папы Римского в каноническом общении с Римом. Эти церковные институализированные общины разной численности откололись либо от восточных Церквей, либо от Православных Церквей. Таковы, в частности, Маронитская, Итало-албанская, Халдейская церковь, Сиро-Малабарская церковь, Армянская католическая церковь, Коптская католическая церковь, Эфиопская католическая церковь, Сирийская католическая Церковь, Сиро-Маланкарская католическая церковь, Украинская католическая церковь, Белорусская католическая церковь, Русинская католическая церковь, Румынская католическая церковь, Греческая католическая церковь, Болгарская католическая церковь, Словацкая католическая церковь, Венгерская католическая церковь и др. В Баламандском соглашении представителей РКЦ и девяти из 15 Православных Церквей отвергался принцип уни-

¹³⁶ Католическая энциклопедия. Т. 2: И–Л. М., 2005. Стб. 546–549.

атства и констатировалось право существования этих церковных объединений и их право «действовать в соответствии с духовными потребностями их членов»¹³⁷.

Христианство на Западе во второй половине XX в. существовало уже в кардинально иных условиях, чем даже в начале века.

В экономической сфере наступила эпоха массового производства, у больших масс населения повысился уровень потребления товаров, и возникли условия для активизации этого процесса. Само массовое производство с необходимостью требовало непрерывного роста потребления, сознательно создавая спрос на планируемые продукты путем рекламы. В социальной сфере пришло время небывалой стабильности и реального улучшения уровня и качества жизни широких слоев населения. В политической жизни принципы демократизма обеспечивали права населения путем чередования у власти различных политических партий. В культурной жизни, наряду с сохранением старой, традиционной культуры, возникали новые явления: культура модерна, молодежная субкультура и антикультура, отвергающая любую связь с реальностью. Пришла эпоха всеобщего потребления, и потребление материальных и духовных продуктов стало смыслом и целью существования человека.

Все это порождало изменения в сознании людей, в их психологии, поведении, морали. Комфорт, покой и беззаботная уверенность в завтрашнем дне привели к формированию во всех слоях общества бездумных потребителей материальных и иных благ. И это не могло не сказаться на сфере духовной жизни. Современный мир можно назвать не только индустриальным и капиталистическим, но и постхристианским.

Светский апологет христианства английский писатель Клайв Льюис (1898–1963), автор известных книг «Письма баламута», «Хроники Нарнии» и др., на собрании англиканских священников в 1945 г. отмечал: «Одна из наших трудностей в том, что исчезло чувство греха... Мы обращаемся к людям, которых приучили думать, что все мирское зло идет не от них, а от капиталистов, правительства, фашистов, евреев и т. п. Они думают не о том, может ли Бог простить им грехи, а о том, могут ли они простить Его за такой плохой мир»¹³⁸.

Упомянем также о возникшей в последние десятилетия феминистской теологии и теологии освобождения.

¹³⁷ Католическая энциклопедия. Т. 1: А–З. М., 2002. Стб. 1103, 440.

¹³⁸ Льюис К. Собр. соч.: В 8 т. Т. 2. М., 1998. С. 307.

В XX в. в западноевропейских странах движение женщин за равные избирательные права с мужчинами привело к их более радикальным требованиям справедливости и равенства, в т. ч. и в церковной жизни. Были поставлены вопросы о рукоположении женщин в священнический сан, о справедливости изображения Бога исключительно в образе мужчины. *Феминистская теология* повлияла на церковную жизнь во многих протестантских странах, где во второй половине XX в. стали появляться женщины в сане священника и даже епископа. Логичным развитием этой теологии стал отход идеологов феминизма от христианской веры. Например, бывшая католичка Мэри Дейли выпустила книгу «Церковь и второй пол» (1968), в которой проявила «озабоченность» патриархальностью «традиционного христианства» и обосновала новую теологию. К выходу второй книги «За пределами Бога Отца» (1973) она вышла из Церкви.

Обоснованием *теологии освобождения* стала книга перуанского католического священника Густаво Гутьерреса «Теология освобождения — перспективы» (1971). Это движение среди католического духовенства возникло в Латинской Америке как реакция на возрастание многих политических, социальных и экономических проблем стран континента. Впервые об этом заговорили на Второй латиноамериканской епископальной конференции в городе Медельине в Колумбии в 1968 г., во многом под влиянием идей об обновлении католицизма и решений II Ватиканского собора. Епископы — участники конференции подписали совместную декларацию, в которой говорилось, что «во многих регионах Латинской Америки существует несправедливость, которую следует считать институционализированной жестокостью», но использование революционного насилия для исправления положения опасно, так как «вооруженная революция приводит к новой несправедливости, еще более выводит ситуацию из равновесия и приводит к новым катастрофам»¹³⁹. Однако по континенту прошел призыв колумбийского священника Камилло Тореса: «Католик, который не является революционером, живет в смертном грехе». Тем самым Церковь стала отождествляться только с угнетенными слоями общества.

В своих теоретических работах некоторые теологи освобождения стремятся соединить марксизм и христианство. Это не уни-

¹³⁹ Лейн Т. Христианские мыслители. СПб., 1997. С. 326.

версальное богословие — скорее общая философско-богословская политизированная платформа для деятельных христиан, католиков и протестантов. В 1984 г. Ватикан в своей реакции на теологию освобождения одобрил «участие христиан в борьбе за справедливость, свободу и человеческое достоинство», однако указал на опасность забвения проблем внутренней духовной жизни и некритичное использование идей марксизма.

Решительный поворот Римско-католической церкви к современности начался в правление папы Иоанна XXIII в 1958–1963 гг. В то время усилился уход католического духовенства из Церкви, пустели католические храмы. Папа осознал глубину и опасность кризиса. Он провозгласил и вопреки консервативным силам внутри римской курии смог начать реализацию программы обновления Католической церкви, предусматривающей, в частности, диалог с остальными христианами, прежде всего с Православными Церквями, которых, правда, называл «отделившимися братьями»¹⁴⁰.

В 1961 г. папа объявляет о созыве II Ватиканского собора с целью «развития католической веры, самопознания католической церкви, приближения ее к требованиям эпохи, обновления христианской жизни верующих, приспособления церковной дисциплины к условиям современности». В ходе работы Собора в базилике св. Петра в Риме с 11 октября 1962 по 8 декабря 1965 г. состоялось 4 сессии; в работе Собора участвовали 3058 епископов, глав монашеских орденов и конгрегаций, присутствовали также наблюдатели от других конфессий, в том числе от РПЦ.

Уже на этапе подготовки Собора стали заметны расхождения в доктринальных подходах либералов-прогрессистов и консервативно-интегралов. Большую роль в урегулировании противоречий между ними и выработке компромиссных решений сыграл сам папа Иоанн XXIII. Он не был участником Собора, но руководил его работой, став (согласно догмату о папской непогрешимости) *над Собором*.

В частности, папа смог не допустить принятия Собором документа о поддержке украинских униатов в СССР, так как был заинтересован в улучшении отношений с Русской Православной Церковью, а ее политика прямо регулировалась государством. По тем же причинам папой не было допущено осуждение коммуниз-

¹⁴⁰ См.: *Никодим (Ротов), митр.* Иоанн XXIII. Поборник единства христиан. Wien, 1984.

ма как антихристианской идеологии, предложенное более чем 200 епископами¹⁴¹.

На Соборе было принято более 20 документов (догматическая конституция о Церкви, догматическая конституция о Божественном Откровении, конституция о священной литургии, декрет о Восточной католической церкви, декрет об экуменизме, декрет об обновлении жизни монашествующих в современных условиях и др.). Были подтверждены все основные догматы католичества¹⁴².

Следствием установившегося господства прогрессистов стали частые споры среди участников Собора. Наиболее резкую позицию занял лидер интегрисов «ультракатолик» архиепископ Марсель Лефевр (1905–1991). В частности, в ходе работы 4-й сессии Собора он выступил против предложенного варианта декларации «О религиозной свободе», заявив, что документ пронизан ложным гуманизмом, а сама концепция религиозной свободы исходит не из Священного Писания, а из сочинений философов эпохи Просвещения. Спустя три года после завершения работы Собора, в 1968 г., Лефевр ушел с поста генерального настоятеля Конгрегации Святого Духа, не желая проводить порожденные Собором реформы, и создал во Фрибурге священническое Братство во имя папы Пия X. В 1974 г. Лефевр выступил с декларацией об отказе следовать за Римом «в его неомодернистских и неопротестантских устремлениях». В ответ на его мнение, что Собор не имеет характера непогрешимости, папа Павел VI в письме Лефевру провозгласил, что этот Собор важнее Первого Вселенского собора в Никее. В 1988 г. архиепископ Лефевр был отлучен папой от Церкви и до своей кончины не примирился с Римом. Сторонники его идей — *лефевристы* — не отрицают института папства, но не принимают экуменизма, принципа свободы совести и литургическую реформу, т. е. принципиальные решения II Ватиканского Собора¹⁴³.

Иоанн XXIII скончался 3 июня 1963 г., а 21 июня новым папой стал Павел VI (1897–1978), который продолжил дело Собора в заданном его предшественником направлении. После недолгой подготовки он провел встречу с патриархом Константинополь-

¹⁴¹ См.: Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор: [факты, события, док.]. М., 2004. С. 239–250.

¹⁴² См.: Католическая энциклопедия. Т. 1: А–З. Стб. 863–868.

¹⁴³ См.: Лефевр М., архиеп. Они предали Его. От либерализма к отступничеству. СПб., 2007.

ским Афинагором (1886–1972) в Иерусалиме 6 января 1964 г. Спустя год, 7 декабря 1965 г., по инициативе Афинагора и Павла VI в Ватикане и Стамбуле были торжественно отменены анафемы, взаимно наложенные друг на друга патриархом Михаилом Керулларием и кардиналом Гумбертом в 1054 г. Папа Римский пытался подать этот акт как примирение Колической и Православной церквей. Патриарх Московский и всея Руси Алексий (Симанский) в телеграмме 28 декабря 1965 г. патриарху Афинагору расценил это иначе — «как действие Вашей Поместной досточтимой Церкви... Богословского значения для всей Полноты Святой Православной Церкви этот акт, по нашему мнению, не имеет». А в телеграмме главе Элладской церкви архиепископу Хризостому патриарх Алексий высказался яснее: этот акт «богословского значения не имеет, ибо разделение Церквей Католической и Православной слишком глубоко и для преодоления его в настоящее время нет соответствующих оснований»¹⁴⁴.

В то же время Собор явно пошел на уступки миру, усвоив идеологию прогресса, который был сочтен «духовной ценностью», и стремясь к *угодению человеку*. Влияние идей II Ватиканского собора изменило католический мир. Стремление к компромиссу с протестантами вызвало умаление почитания Богородицы и святых, изображения которых удалены из многих церквей. Литургическая реформа привела к «гуманизации» богослужения, главным в котором становится не богообщение, а человеческое общение членов общины. Исповедь и причастие теперь рассматриваются как не связанные друг с другом таинства, хотя предложено совершать причастие только во время мессы (а не вне ее, как бывало ранее). Предлагается понимание мессы как «воспоминания о Христе» и позволено употреблять более ста канонov мессы ради проявления «творческой активности» священников. В решениях Собора о литургической реформе есть положение о возможности предоставить место «закономерным различиям и преобразованиям применительно к тем или иным группам верных, регионам и народам, особенно в местах миссионерской деятельности»¹⁴⁵. Французские католические богословы в молитве *Отче наш* при крещении вместо *Да будет воля Твоя* предлагают произносить *Да будет воля Твоя праздником*, не просто угождая

¹⁴⁴ Цит. по: Васильева О. Ю. Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор. С. 355–356.

¹⁴⁵ См.: Документы II Ватиканского собора. М., 1998. С. 15–51.

человеку, а упраздняя крестный путь христианина, в обход страданий.

Да, все это привело к росту *популярности* католицизма в мире, но не к росту его *авторитета*. Нарастание в современном мире процесса *апостасии* (греч. отпадение, измена): утрата многими христианами веры, отрицание догматов и отпадение от Церкви — сознается и внутри Католической церкви. Трезвое сознание опасности отхода от веры и обмирщения веры проявлял кардинал Йозеф Ратцингер (р. 1927), ставший в 2005 г. папой Бенедиктом VI.

«Положение веры и богословия сегодня в Европе отмечено реакцией усталости по отношению к Церкви, — говорил будущий папа летом 1989 г. перед студентами университета в Испании. — Противопоставление „Иисус — да, Церковь — нет“ кажется типичным для образа мыслей целого поколения. Перед лицом подобного отношения нет большого смысла пытаться подчеркнуть позитивные аспекты Церкви, показывая, что она неотделима от Христа. Чтобы по-настоящему понять нелегкую ситуацию, в которой оказалась в наше время вера, нужно идти глубже. В действительности, за столь распространенным противопоставлением Иисуса Церкви кроется, в конечном счете, христологическая проблема. На самом деле это противопоставление, по отношению к которому мы должны занять определенную позицию, выражается не в формуле „Иисус — да, Церковь — нет“, а в другой: „Иисус — да, Христос — нет“ или „Иисус — да, Сын Божий — нет“. Иисус сегодня наводняет Собою все вокруг, в самых разных вариантах: Иисус как ключевое слово политического выбора в критический момент. Все эти явления не что иное, как выражение разных форм религиозного энтузиазма или страсти, стремящихся ухватиться за таинственную фигуру Иисуса и Его внутреннюю силу, но не желающих и слушать, что говорят об Иисусе Церковь и вера евангелистов, заложившая основу веры Церкви... Разделять Иисуса и Христа — значит тем самым разделять Иисуса и Церковь: Христос предоставляется Церкви и кажется ее созданием. Отворачиваясь от Него, мы надеемся обрести Иисуса, а с ним — новую форму свободы, „спасения“...

Но подумаем о причинах такого рода отношения в наше время. Их много. Первая из них, скорее поверхностная, но крайне активная, — это желание реконструировать Иисуса „исторического“ из Иисуса библейского, дистиллировав Его, исходя при этом как бы из источников, но в то же время против них самих, согласно критериям так называемого современного видения мира и истори-

ографии, вдохновленного Просвещением. Предполагается, что в истории может произойти только то, что по сути своей всегда возможно; предполагается, что нормальная причинно-следственная связь не может прерваться, а стало быть, то, что, вопреки известным нам законам, неисторично. Поэтому Иисус Евангелий не может быть подлинным Иисусом; нужно найти нового, Которого следует прежде „освободить“ от всего того, что может найти объяснение только в Боге. Принцип, которым руководствуется такой процесс восстановления образа Иисуса, по очевидным причинам исключает все, что может в Нем показаться Божественным: этот „исторический“ Иисус может быть только не-Христом, не-Сыном. Так получается, что с человеком сегодняшнего дня, который соглашается руководствоваться подобными объяснениями при прочтении Библии, говорит не евангельский Иисус, а Иисус Просвещения, „просвещенный“ Иисус. Тогда с Церковью покончено: она становится лишь организацией, учрежденной людьми, пытающейся более или менее умело, более или менее систематично использовать этого Иисуса. Разумеется, сами Тайнства тоже терпят провал: о каком реальном присутствии „исторического“ Иисуса в Евхаристии может идти речь? Остаются только знаки учреждения общины, ритуалы, обеспечивающие ее объединение и стимулирующие ее деятельность в мире»¹⁴⁶.

16 октября 1978 г. начался понтификат **Иоанна Павла II** (1920–2005), первого папы — славянина. Избрание поляка папой Римским стало важным фактором внутривосточной жизни Польши, и папа использовал свой авторитет для приближения крушения коммунистических режимов в Польше и других социалистических странах. В своей церковной политике он следовал курсу на обновление Католической церкви в соответствии с решениями II Ватиканского собора: был обнародован новый Кодекс канонического права (1983), новый Катехизис Католической церкви (1992), декларация прав семьи (1993). В юбилейном 2000 г. Иоанн Павел II как глава Церкви принес публичное покаяние во всех грехах, совершенных христианами в ходе истории. Тогда же папа поручил кардиналу Йозефу Ратцингеру, как префекту Конгрегации вероучения, обнародовать хранившуюся долгое время в секрете «третью Фатимскую тайну», связанную с грядущими судьбами мира. Об особом почитании им Богородицы свидетельству-

¹⁴⁶ *Ратцингер Йозеф, кард.* Камни живые. СПб., 2002. С. 38–40.

ет то, что Иоанн Павел II после покушения, совершенного на него 15 мая 1981 г. турком Мехмедом Али Агджи, поехал в португальскую деревню Фатима, где принес Божьей Матери благодарность за спасение.

Следует отметить в политике Иоанна-Павла II большую активность во всемирной пропаганде католицизма, он совершил пастырские поездки в 129 стран мира. Своим вниманием он не оставляет Россию: в 1991 г. был издан официальный документ о восстановлении структур Католической церкви в России, после чего была начата политика *прозелитизма*¹⁴⁷, экспансии католицизма на канонической территории РПЦ.

Папа Римский Иоанн-Павел II занимал более жесткую позицию в богословских вопросах, чем Иоанн XXIII и Павел VI, заявив однажды: «Оппозиция церковному учению не может считаться законным выражением христианской свободы». По указанию папы к церковному суду были привлечены несколько американских, французских, бельгийских и немецких теологов за отклонение от «истинного вероучения». Но в то же время он был последователен в своей политике экуменизма: подписаны совместные декларации с патриархом Антиохийским (1983, 2001), патриархом Константинопольским (1987, 1995), архиепископом Кентерберийским (1989, 1996), Католикосом всех армян (1996, 2000), патриархом Румынии (1999), Афинским архиепископом (2001), а также «Совместная декларация об оправдании» со Всемирной федерацией Лютеранских церквей (1999). В итальянском городе Ассизи, родине Франциска Ассизского, папа провел в 1986, 1993, 2002 гг. публичные принесения молитвы за весь мир с участием представителей нехристианских религий (мусульман, буддистов, иудеев).

Выражая социальную позицию Католической церкви, Иоанн Павел II остался верен курсу Льва XIII. Богословско-этическая критика коммунистического и капиталистического обществ была им пересмотрена после 1991 г. По его мнению, капитализм как неолиберальная модель глобализации с жесткой идеологией, нерегулируемой системой свободного рынка и потребительской культурой не может быть альтернативой коммунизму. Предпочтительней является модель демократического общества, вдохновленного социальной справедливостью, с культурой солидарности,

¹⁴⁷ Прозелитизм — стремление принудить людей к принятию определенной веры.

с рыночной экономикой, регулируемой правительством и сдерживаемой профсоюзами. «Нужды бедных людей должны иметь преимущества перед желаниями богатых, права рабочих — перед извлечением максимальной прибыли, охрана окружающей среды — перед неподконтрольной индустриальной экспансией...» — заявил он в 1984 г. в Канаде¹⁴⁸. Болезнью общества материального изобилия, по мнению папы, является стремление не к духовному совершенствованию личности, а к получению все новых материальных удобств. Он считал необходимым, чтобы «рыночная экономика не только контролировалась государством... но и регулировалась бы нормами закона, согласно принципам социальной справедливости»¹⁴⁹.

Иоанн-Павел II развил социальное учение Католической церкви применительно к новому состоянию мира в конце XX — начале XXI в. в нескольких энцикликах. Личность человека занимает центральное место в его учении, он защищает права личности, права семьи и права народа от любых посягательств со стороны власти. Говоря о правах народа, папа в первую очередь имеет в виду право на культурную самостоятельность и самобытность личности, право на сохранение обществом культурного наследия, право на «собственную культуру». По мнению папы, одним из главных пороков общественной организации труда, сложившейся в современном мире, является господство собственности, точнее «капитала над трудом». С другой стороны, тяготы труда, особенно подневольного, нередко ведут к деградации человека, поэтому христианство стремится соединить труд с молитвой. Рассматривая проблемы мирового порядка, папа указывает на необходимость взаимодействия Запада и Востока, Севера и Юга, необходимость снять антагонизм между этими частями мира. «Посткоммунистическая эра», по его мнению, грозит угрозой возвращения тоталитаризма и автократии, нарастанием в обществе потребительских отношений в духе этического и правового позитивизма, как будто Бога не существует, и возникновением новых форм религиозного или идеологического фундаментализма¹⁵⁰.

О сохраняющейся глубине христианской веры на Западе свидетельствует, в частности, жизненный путь известного английского

¹⁴⁸ Цит. по: Католическая энциклопедия. Т. 2: И–Л. М., 2005. Стб. 372–387.

¹⁴⁹ Там же.

¹⁵⁰ Грин М. Папа Иоанн Павел II. Биография. М., 2007. С. 434–456.

историка Арнольда **Тойнби** (1889–1975). В статье «Христианство и цивилизация» он признавал реальность духовного кризиса в современном мире: «Волна христианства действительно откатывается и наша постхристианская секулярная Западная цивилизация представляет собой цивилизацию того же порядка, что и дохристианская Греко-римская». Ученый призывал не обольщаться мнимым величием западной цивилизации. «Когда мы наблюдаем за ее развитием от первого предчувствия этого развития гением Фридриха II Гогенштауфена, через Возрождение, до вспышки демократии и науки, а также современной научной технологии, мы воспринимаем этот бурный процесс как великое новое явление в мире... Если же попытаться посмотреть на это как на одно из напрасных повторений язычества — почти бессмысленное повторение того, что греки и римляне делали до нас, и делали великолепно, — то мы увидим, что величайшим новым явлением в истории человечества стало как раз совсем иное явление. На самом деле величайшим новым явлением следует считать не монотонное возвышение в течение нескольких последних веков еще одной светской цивилизации из лоно христианской Церкви, а по-прежнему — Распятие Христа и духовные последствия этого». А. Тойнби утверждал, что «духовный прогресс отдельной личности в этом мире несет с собой гораздо более существенный социальный прогресс, нежели какой-либо другой способ достижения этой цели», и поэтому «высшей ценностью и целью в этом мире является стремление индивидуальной души к Богу, а не прогресс общества»¹⁵¹.

Англиканское содружество объединяет Церковь Англии — 26 млн чел., Церковь Ирландии — 210 тыс. чел., Церковь Уэльса — 94 тыс. чел., Епископальную Церковь Шотландии — 54 тыс. чел., Епископальную Церковь США — 2 500 тыс. чел., Церковь Англии в Австралии — 3 998 тыс. чел., церкви в разных странах Африки и Латинской Америки.

В основе богослужения во всех исповеданиях протестантизма — чтение Священного Писания, его толкование (проповедь), пение религиозных гимнов хором или в сопровождении органа, а также совершение причащения: таинства у лютеран, обряда у кальвинистов. В Англиканской Церкви и Епископальной церкви США сохранен во многом католический порядок богослужения.

¹⁵¹ Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. М., 2002. С. 411, 415, 422, 424.

Единство обрядовой практики в Англиканском содружестве обеспечивается наличием епископата и литургическим характером богослужения. Раз в 10 лет проходят конференции, на которых обсуждаются возникающие проблемы содружества¹⁵².

В протестантизме следует различать два разных направления: *ортодоксальный протестантизм* последователей Лютера и Кальвина и так называемый *модерный протестантизм*, у приверженцев которого личные переживания становятся мерою вещей, а познание Истины соборным церковным разумом отвергается. Современные протестанты по-прежнему убеждены, что человек спасается только верой. Священство для протестантов не сан, а должность, поэтому у них появилось женское священство. Это противоречит традиции Церкви, ведь среди апостолов, избранных Иисусом Христом, не было ни одной женщины, на долю которых выпала иная миссия, иные обязанности в Церкви¹⁵³.

Среди известных деятелей протестантизма следует выделить протестантского пастора Альберта **Швейцера** (1875–1965). Он прервал свою карьеру богослова и музыканта, чтобы посвятить свою жизнь помощи больным и проповеди Христа в Экваториальной Африке (Ламбарене, 1913–1917, 1924–1965 гг.), был удостоен Нобелевской премии мира в 1952 г. Идеи Швейцера о «благоговении перед жизнью» оказали влияние на разных приверженцев разных религий и конфессий. Баптистский священник Мартин Лютер **Кинг** (1929–1968) возглавил в США мирную борьбу за равноправие рас, был удостоен в 1964 г. Нобелевской премии мира, но пал от руки убийцы.

Отметим важное место, которое занимает религия в США — самой религиозной стране западного мира, в американском обществе и культуре «американизма». Духовная жизнь американского общества характеризуется исключительным религиозным многообразием и религиозной свободой, которые были обусловлены отсутствием государственной церкви (первая поправка к Конституции) и наличием преобладающих в обществе различных течений протестантизма, в равной мере поддерживавших принципы веротерпимости и религиозной свободы. В отличие от

¹⁵² Православная энциклопедия. Т. 2: Алексей, человек Божий—Анфим Анхиальский. М., 2001. С. 334–337.

¹⁵³ *Огицкий Д.П., прот., Козлов М., свящ.* Православие и западное Христианство. М., 1999. С. 155–156.

общества Западной Европы, фактически отказавшегося от христианства¹⁵⁴, в религиозной жизни США существует дихотомия христианского фундаментализма и либерализма, а также политизация религии¹⁵⁵.

К. С. Гаджиев обращает внимание на современную эволюцию американского протестантизма, сосредоточенность «на морали и этике в большей мере, нежели на культе и догме». Рационализация религии привела прагматичных американцев к конструированию «гражданской религии» (Г. С. Коммейджер), к общей абстрактной вере в божественное начало вообще, а не в личностного Бога, не отвергая при этом ни Иисуса Христа, ни Евангелия, к вере в загробную жизнь, торжество правды и наказание зла. Объектами поклонения в «гражданской религии» выступают свобода, независимость и демократия. Таким образом, «гражданская религия», прививка которой начинается в американских школах, формирует «субстрат американского политического сознания, включающего в качестве важного компонента представление о США как о богоизбранной стране, предназначенной для того, чтобы нести миру идеи свободы и демократии»¹⁵⁶.

Модернистские явления в христианской жизни стран Запада, в Католической церкви, вызывают нередко протест среди верующих — англикан и протестантов, часть которых проявляет интерес к Православию. Однако в целом постмодернизм, с его рационализмом, акцентом на личный опыт, а не на объективную истину, все очевиднее приводит к игнорированию христианской точки зрения на Западе. По мнению Дж. Янга, на Западе «организованная религия пришла в упадок, западное общество с учетом широчайшего распространения гороскопов скорее можно

¹⁵⁴ Например, глава Шведской лютеранской Церкви архиепископ К. Г. Хаммар в канун Рождества 2002 г. в телеинтервью заявил, что современный человек «не может понимать буквально ни чудесные деяния Иисуса, ни его воскрешение из мертвых, ни историю непорочного зачатия. На вопрос журналиста о том, был ли Иисус сыном Бога, Хаммар не дал утвердительного ответа». Правда, шведские католики осудили Хаммара «за отход от традиции» (Религия и Церковь в Швеции: от эпохи викингов до начала XXI века. М., 2015. С. 499).

¹⁵⁵ Гаджиев К. С. Сравнительный анализ национальной идентичности США и России. М., 2013. См.: гл. 4.

¹⁵⁶ Там же. С. 128, 129.

назвать суеверным»¹⁵⁷. «Круг замкнулся, — писал в 1997 г. епископ Каллист (Тимофей Уэр; р. 1934), англичанин, принявший в 24 года православие. — Сегодняшние христиане ближе к ранней Церкви, чем их деды и прадеды. Христианство возникло как религия незначительного меньшинства в окружении преобладающего нехристианского населения, и в наши дни оно вернулось к тому же состоянию»¹⁵⁸.

Экуменизм. Течение экуменизма возникло в церковной жизни Европы в 1930-е гг. В протестантской, чрезвычайно расколотой, среде сформировалась потребность к преодолению разделения, к восстановлению церковного единства.

Первым шагом к этому стало проведение в Эдинбурге в 1910 г. Всемирной конференции христиан, на которой были поставлены две задачи: борьба с невежеством в вопросах христианского вероучения и установление единого церковного порядка в христианском мире. В 1937 г. две организации «Life and Work» и «Faith and Order» образовали «Союз церквей», расположенный в Женеве. После Второй мировой войны были проведены всемирные съезды движения в Нидерландах (1948) и США (1954), на которых был создан *Всемирный совет церквей* как сообщество самостоятельных и независимых Церквей, признающих Иисуса Христа Богом и Спасителем. ВСЦ располагается в Женеве. Его членами на 2010 г. были 349 церквей различных конфессий, РКЦ в 1965 г. создала рабочую группу с ВСЦ.

В годы Второй мировой войны с особенной остротой встал вопрос о позиции каждого человека: за Христа или против Христа. Не понуждая к отказу от вероучительных убеждений своей конфессии, экуменизм предлагал вместе противостоять чудовищному идейному натиску как тоталитаризма, так — позднее — и секулярного релятивизма. Любовь ко Христу позволяла различать печальное «недостойнство христиан» от неколебимого «достоинства христианства» (Н. А. Бердяев).

В августе 1948 г. на Первом конгрессе ВСЦ в Амстердаме приняли участие представители 147 Церквей из 44 стран, за исключением Римско-католической церкви. На Восьмом конгрессе в Хараре (Зимбабве) в 1998 г. участвовали делегаты от 336 Церквей. Там представлены все протестантские объединения и некоторые Православные Церкви, всего около 200 объединений и групп. Рус-

¹⁵⁷ Янг Дж. Христианство. С. 331.

¹⁵⁸ Каллист (Уэр), еп. Православная Церковь. М., 2001. С. 17–18.

ская Православная Церковь была принята в ВСЦ в 1961 г. Целью участия РПЦ в этом движении является «свидетельство о православии перед лицом инославного мира». В то же время Православие отвергает протестантскую «теорию ветвей», согласно которой существует единая христианская Церковь как единое древо, ветвями которого являются различные исповедания: римо-католическое, англиканское, протестантское, православное и др. Из-за разногласий между Православными Церквями и ВСЦ в 1997 г. движение покинули Грузинская и Болгарская Церкви. Остается пока открытым вопрос об участии Сербской и Русской Церквей.

Диалог с инославными не означает возвращения единства Церкви. «Терпимость значит не согласие на всеобращения, не признание ересей, а только отсутствие гонения, допущение иноверцам пребывать в своей природной религии, коснетъ в заблуждениях, доколе не озарит их свет благодати, квакер ли это или еврей, гернгутер или мусульманин, папешник или язычник», — писал святитель Филарет (Дроздов) полтора века назад¹⁵⁹. «Когда мы говорим о Вселенской Церкви в ее настоящем явлении на земле, мы разумеем всю совокупность всех нам известных автокефальных Православных Церквей, находящихся между собой в церковном общении; и всякий, хотя бы и православный, до тех пор, пока он не войдет в церковное общение с этой совокупностью, состоит вне Церкви», — писал 1903 г. епископ, будущий патриарх Сергей (Страгородский), уточняя далее: «Христианином мы называем всякого крещеного человека, даже самого крайнего еретика, точно так же и христианскую церковь можно назвать и какую угодно христианскую, хотя бы и еретическую, общину, но можно назвать только в известном, относительном смысле, совсем не признавая их за часть Церкви Вселенской»¹⁶⁰.

Контакты англикан с Православной Церковью начались в царствование Петра I. Важным рубежом стал приезд в Москву в 1840 г. Уильяма Пальмера и его встречи с митрополитом Филаретом (Дроздовым) и А. С. Хомяковым. Отношения продолжались на конференциях в 1930 г. и 1931 г. в Лондоне, 1935 г. в Бухаресте, 1956 г. в Лондоне. Далее возник кризис, связанный с рукоположением женщин в сан священника и епископа в некоторых церквях

¹⁵⁹ Филарет (Дроздов), свят. Собрание мнений и отзывов: В 5 т. Т. 4. М., 1886. С. 557–558.

¹⁶⁰ Цит. по: Огицкий Д.П., прот., Козлов М., свящ. Православие и западное Христианство. С. 169.

Англиканского содружества, но диалог продолжается, хотя реальных плодов его не видно.

Переговоры со старокатоликами ведутся уже более века: 1874, 1875, 1931 гг.; в 1975–1987 гг. работала совместная комиссия, обсуждавшая вопросы богословия Святой Троицы, христологии, учения о Церкви и таинствах. С 1981 г. ведется международный православно-лютеранский диалог, с 1988 г. — православно-реформатский диалог¹⁶¹, но дальнейшее сближение маловероятно.

В 1980 г. на греческих островах Патмос и Родос состоялось заседание Международной комиссии по богословскому диалогу между Православием и Римом, положившее начало выработке документов для будущих обсуждений спорных вопросов касательно Церкви, таинств и апостольского преемства (не затрагивая непосредственно проблем *filioque* и папских притязаний на абсолютное главенство). С конца 80-х гг. работа комиссии застопорилась из-за растущей напряженности между греко-католиками и православными на Украине. Для выхода из напряженного противостояния православных и католиков латинского и византийского обрядов в 1993 г. был возобновлен диалог. Общая комиссия работала в православном университете Антиохийского патриархата в ливанском городе Баламанде. Там было составлено соглашение, которое подписали католики и представители шести Поместных Православных Церквей, в т.ч. и РПЦ. В этом документе предлагается забыть «печальную историю», а Православная и Католическая Церкви рассматриваются в качестве «церквей-сестер», которые обе ведут ко спасению. Соглашение официально признало униатов (католиков, сохранивших православный обряд) частью Римо-католической церкви и призвало к созданию «новых структур Рима на Востоке», что ныне и делает Ватикан на территории бывшего СССР. Соглашение было порождено к жизни стремлением некоторых поместных Церквей, например Антиохийской, утвердить свои позиции в сложной политической и конфессиональной ситуации в регионе Ближнего Востока, однако вызвало резкую критику внутри РПЦ, а также со стороны Элладской церкви и Священного Кинота Афона.

Таким образом, отпадение римо-католиков и протестантов разного толка от Православной Церкви сохраняется и это вызывает сожаление. «Ужас разделения Церквей в том, — писал протоие-

¹⁶¹ *Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь. С. 323–332.

рей Александр Шмеман, — что на протяжении веков мы не встречаем почти ни одного проявления страдания от разделения, тоски по единству, сознания ненормальности греха, ужаса этого раскола в христианстве! В нем доминирует не сознание невозможности единство предпочесть Истине, единство отделить от Истины... сколько почти удовлетворение разделением, желание найти все больше и больше темных сторон в противоположном лагере. Это эпоха разделения Церквей не только в смысле их фактической разделенности, но и в смысле постоянного углубления и расширения этого рва в сознании церковного общества»¹⁶².

Дополнительная литература

1. *Барт К.* Очерк догматики / Пер. с нем. СПб., 2000.
2. *Бровко Л. Н.* Церковь и Третий Рейх. СПб., 2009.
3. *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь и II Ватиканский собор: [факты, события, док.]. М., 2004.
4. *Гаджиев К. С.* Сравнительный анализ национальной идентичности США и России. М., 2013.
5. Государства и религии в Европейском Союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) / Под ред. Г. Робберса. М., 2009.
6. *Доусон К. Г.* Боги революции / Пер. с англ. СПб., 2002.
7. *Ратцингер Йозеф* (папа Бенедикт XVI). Иисус из Назарета / Пер. с нем. СПб., 2009.
8. *Кюнг Г.* Великие христианские мыслители / Пер. с нем.. СПб., 2000.
9. *Майка Ю.* Социальное учение католической церкви: опыт исторического анализ / Пер. с пол. Рим; Люблин. 1994.
10. Религия и церковь в Швеции: от эпохи викингов до начала XXI века. М., 2015.
11. *Четверикова О. Н., Крыжановский А. В.* Культура и религия Запада. М., 2009.

Тексты

Документы II Ватиканского собора. [Б.м.], 1998.

Льюис К. С. Христианство. М., 2019.

Честертон Г. Вечный человек. М.; СПб., 2004.

¹⁶² *Шмеман А., прот.* Исторический путь православия. М., 1993. С. 298.

Православие в XX в.

Рассказ о Православной Церкви имеет смысл начать с вопроса о том, что такое *Православие* по существу? Многих, например, вводит в заблуждение традиционное название «Восточная Греко-Российская Церковь». Но отделим исторический элемент от сущности Церкви.

В древности сформировалась во Вселенской Церкви система церковной пентархии, пяти патриархатов: Рим, Константинополь, Александрия, Антиохия, Иерусалим. На Востоке эта идея была законодательно закреплена императором Юстинианом, однако на Западе ее легитимность никогда не признавалась, что способствовало отчуждению между Римской церковью и Восточными церквями, церковной тетрархией. Как бы то ни было, сложилась иерархическая структура Церкви, сохраняющаяся до настоящего дня. В дальнейшей истории Вселенской Церкви «церковная автокефалия почти всегда была следствием усиления политического могущества того или иного государства или обретения этим государством независимости»¹⁶³.

Вследствие этих обстоятельств, на Востоке, писал русский историк Н. Н. Глубоковский (1863–1937), «греческий национализм исторически слился с православием и ограждал его своим самосохранением, в свою очередь находя в нем духовный базис для своей самобытности. Православие и эллинизм объединились в тесной взаимности, почему первое стало квалифицироваться вторым»¹⁶⁴. Православие не покрывается национализмом и не срывается с ним. Дело в том, что Православие может существовать и действовать в истории в определенном конкретном воплощении, как это было и ранее, осуществляясь в известном народе на определенной территории, и эта нация оказывается на какой-либо период вместительницей Православия по всему его содержанию.

Православие в своей сущности, безусловно, независимо от всех возникающих в истории формальных структур человеческого общества. Православная церковь сохраняет свое единство, целостное в своем существе и усвоении всей полноты Христианства. В этом смысле, писал Н. Н. Глубоковский, «православие есть *правоисповедание*, — потому что воспроизводит в себе весь

¹⁶³ Митр. Иларион (Алфеев), прот. О. Корытко, прот. В. Васечко. История религий. М., 2018. С. 242.

¹⁶⁴ Цит. по: Хрестоматия по сравнительному богословию. М., 2005. С. 14.

разумеемый объект, само видит и другим показывает его в „правильном мнении“ по всему предметному богатству и со всеми особенностями»¹⁶⁵. И напрасно искать каких-либо специальных толкований Православия, оно — подлинное учение Христово во всей неповрежденной первоначальности, его доктрина — в Евангелии. «Наша Православная, так называемая Восточная, Церковь географически, конечно, не может назвать себя Вселенской, но исторически она является таковой, поскольку одна из всех обществ осталась в недрах Вселенской Церкви»¹⁶⁶, — писал Патриарх Московский и всея Руси Сергей (Страгородский).

Вселенская Православная Церковь также переживала немалые трудности. В XIX в. во многом благодаря разнообразной помощи России смогли выжить христиане на Балканах под гнетом Османской империи. В синодальный период своей истории Русская Православная Церковь поддерживала отношения с другими поместными Церквями и в настоящее время сохраняет дружеские связи с древнейшими Церквями¹⁶⁷.

История *Константинопольской Православной Церкви* тесно переплелась с историей Византийской империи. К началу XX в. Константинопольская церковь сохранила под своей юрисдикцией церковные структуры, рассеянные по всему миру, вне ее канонической территории (Турция, Эгейские острова), официальная численность верующих 7 млн чел. В XX в. политику Константинопольского патриархата чаще определяли прозападная ориентация и стремление к радикальному экуменизму.

Александрийская Православная Церковь, согласно преданию, была основана апостолом Марком в I в. Каноническая территория — Египет и вся Африка. Официальная численность верующих — 1 млн чел., имеется более 400 приходов, в которых литургия совершается на десяти языках.

Антиохийская Православная Церковь возникла в первой половине I в., объединив население города и провинции Антиохия (современная Антакия, Турция), услышавших проповедь апостолов Варнавы, Павла и Петра. В настоящее время ее юрисдикция распространяется на Ливан, Сирию, Ирак, Иран и арабские страны Персидского залива, а патриаршая кафедра находится в Дамаске. Имеется около 780 церквей и часовен, общее число верующих — 1,5 млн чел.

¹⁶⁵ Там же. С. 22.

¹⁶⁶ Там же. С. 35.

¹⁶⁷ Далее по: Поместные Православные Церкви. М., 2004. С. 11–129.

Иерусалимская Православная Церковь — древнейшая из местных Церквей, основана Самим Иисусом Христом. Первым ее епископом считается апостол Иаков. С IV в. Иерусалим стал центром паломничества со всего христианского мира, хранение святых мест и поддержание паломничества к ним становятся важной миссией Церкви. Это вызвало соперничество между католиками, православными и монофизитами, пока на конференциях в Париже (1856) и Берлине (1878) не было достигнуто урегулирования вопроса о доступе к святым местам. РПЦ издавна помогала Иерусалимской церкви, в XIX в. на Святой Земле начали действовать Русская духовная миссия и Императорское палестинское общество. Ежегодно в Великую субботу в храме на Гробе Господнем происходит величайшее чудо: схождение благодатного огня, который принимает Иерусалимский патриарх. Каноническая территория: Израиль, Иордания и Палестина; официальная численность верующих 156 тыс. чел.

Русская православная церковь: каноническая территория — Россия, Белоруссия, Украина, Молдавия, страны Балтии, страны Средней Азии, диаспора; официальная численность верующих 160 млн чел.

Грузинская православная церковь, согласно преданию, была создана в ходе миссии апостолов Андрея Первозванного, Симона Кананита и Матфия. В 326 г. христианство стало в Грузии государственной религией благодаря проповеди святой равноапостольной Нины, пришедшей из Иерусалима. В 1783 г. по Георгиевскому трактату, заключенному грузинским царем Ираклием II, было признано покровительство России, а в первой половине XIX в. Восточная и Западная Грузия входят в состав Российской империи. Автокефалия Грузинской церкви была упразднена, в 1814 г. образован грузинский экзархат РПЦ. В марте 1917 г. была односторонне провозглашена автокефалия Грузинской церкви, что привело к конфликту с РПЦ, но он был урегулирован в 1943 г. Каноническая территория — Грузия, официальная численность верующих 3 млн чел.

В формировании *Сербской православной церкви* огромную роль сыграл святой Савва в XIII в. В 1831 г. Церковь получает автономию от Константинопольского патриархата, а после обретения Сербией политической самостоятельности с 1879 г. становится автокефальной. Каноническая территория — Сербия, Черногория, Словения, Хорватия, официальная численность верующих 8 млн чел.

Румынская православная церковь существует в качестве автокефальной Церкви с 1885 г. По преданию, в эти края православие было принесено апостолом Андреем Первозванным. Каноническая территория — Румыния, диаспора. Имеется более 10 тыс. приходов, 531 монашеская община, около 18 тыс. духовенства и монашествующих, более 20 млн верующих.

Болгарская православная церковь была провозглашена в 919 г., а христианство начало распространяться на территории Болгарии еще с I в., всеобщее крещение болгарского народа произошло в 865 г. при святом князе Борисе.

После завоевания Болгарии Византийской империей, затем Османской империей положение Церкви изменилось. В 1872 г. было односторонне провозглашено самоуправление Болгарской церкви, автокефалия была признана Константинополем в 1945 г. После падения коммунистического режима либеральные власти страны попытались отстранить патриарха Максима, как «сотрудничавшего с коммунистами». Это привело к расколу Церкви, избранию в 1996 г. нового «патриарха», при участии другого неканонично избранного «патриарха Киевского» Филарета (Денисенко). В 1997 г. в Софии состоялся четвертый Церковно-народный собор, который подтвердил законность полномочий патриарха Максима и осудил действия раскольников. В 1998 г. в Софии прошло расширенное заседание Синода Болгарской церкви под председательством патриарха Константинопольского с участием еще шести патриархов. Синод примирил враждующие стороны, епископы-раскольники принесли покаяние, но спустя несколько дней отказались от своего решения. Каноническая территория — Болгария, диаспора, официальная численность верующих 8 млн чел.

Кипрская православная церковь была создана еще апостолами Павлом, Варнавой и Марком (Деян. 13:4–12), хотя первые христиане прибыли на Кипр раньше, спасаясь от гонений на иерусалимских христиан со стороны иудеев. По преданию, на острове проповедовал воскресенный Иисусом Христом Лазарь Четверодневный, вторично умерший в 63 г. Кипрская церковь сохранила самостоятельность, которая была подтверждена решением III Вселенского собора. Каноническая территория — Республика Кипр, официальная численность верующих 500 тыс. чел.

Возникновение *Элладской Православной Церкви* прямо связано с образованием независимого греческого государства на землях, освобожденных от турецкого господства в 1821 г. В 1833 г. архиерейский собор провозгласил автокефалию Элладской церкви, но

она была признана Константинополем лишь в 1850 г. В основу управления был принят синодальный принцип, главой Церкви стал король, а управление текущими делами было передано постоянному Синоду, назначавшемуся правительством. И в настоящее время, согласно букве закона, Афинский архиепископ — всего лишь председатель Синода, хотя по уставу 1977 г. возросла степень самостоятельности Церкви в отношениях с государством. В 1907 г. в стране возникло богословское религиозное братство «Зои» из клириков и мирян, участники которого стремились к духовному обновлению Греческой Церкви. Каноническая территория — Греция, официальная численность верующих 10 млн чел.

Польская Православная Церковь получила автокефалию от Матери-Церкви Русской в 1948 г. Христианство пришло на польские земли из Моравии, германских земель и Киевской Руси, а крещение польского народа произошло в X в.

В 1387 г. литовский князь Ягайло после объединения Литвы с Польским королевством объявил римо-католическую веру господствующей, позднее был издан указ о недопущении православных к высшим государственным должностям. После заключения Любской унии (1569) православное население Украины и Белоруссии оказалось под гнетом католицизма. После возрождения Польского государства в 1918 г. разворачивается движение за автокефалию, решение об этом принимается в 1922 г. на архиерейском соборе и утверждается патриархом Константинопольским в 1924 г. Но Москва не признает законность этого решения, так как движение за автокефалию инспирировалось польским правительством. Летом 1948 г. клир Польской Православной Церкви направил патриарху Алексию I обращение с признанием незаконности автокефалии 1924 г. Определением Священного синода РПЦ 22 июня 1948 г. автокефалия была предоставлена. Каноническая территория — Польша. Имеется 7 епархий, 410 церквей, 6 монастырей, официальная численность верующих 1 млн чел.

Албанская Православная Церковь стала автокефальной в 1937 г. (провозглашена в 1922 г.). Появление христианских общин на территории Албании относится к III в., за этим последовало вхождение Албании в состав Болгарии, Византийской империи, Сербии, Османской империи, народ испытал влияние и ислама и католицизма.

После провозглашения в 1946 г. Народной Республики Албания коммунистическая власть начала жестокие репрессии против христиан. Конституция 1976 г. провозглашала запрет рели-

гиозных организаций, религиозной деятельности и пропаганды. Были разрушены сотни храмов и большинство монастырей, священники посажены в тюрьмы или отправлены в ссылки. Многие приняли мученическую смерть; в 1973 г. в тюрьме скончался предстоятель Албанской церкви архиепископ Дамиан. Возрождение церковной жизни началось весной 1991 г после падения коммунистического режима. Каноническая территория — Албания, официальная численность верующих 700 тыс. чел.

Православная Церковь Чешских земель и Словакии стала самостоятельной в 1951 г., получив автокефалию от РПЦ.

Христианство пришло на эти земли с Запада, от немецких проповедников, миссию которых продолжили святые братья, равноапостольные Кирилл и Мефодий, в IX в. Позднее на этих землях утверждается Католичество, с XVII в. Католицизм укрепляет свое господство. Возрождение Православия связано с возрождением славянских традиций чешского народа. К началу XX в. имелось несколько православных храмов. После обретения в 1918 г. независимости в Чехословацкой Республике происходит борьба православных и протестантских течений среди некатолического населения, возникают православные приходы различной юрисдикции. В годы фашистской оккупации Чешская Православная Церковь была объявлена вне закона и восстановлена после освобождения в мае 1945 г. Полученную от Москвы автокефалию Чешской церкви в Константинополе признали («даровали») лишь в 1998 г. После разделения Чехословакии в 1993 г. на два государства на их территории сохранилась каноническая власть единой Поместной церкви. Каноническая территория — Чешская и Словацкая Республики. Имеется 4 епархии, 184 храма, более 73 тыс. верующих.

Православная Церковь в Америке была основана валаамскими иноками, прибывшими из России на Аляску в конце XVIII в. 9 апреля 1970 г. Священный синод РПЦ издал томос о даровании автокефалии Русской православной греко-кафолической Церкви в Америке. В состав Церкви после этого вошли Албанская епархия, Мексиканская национальная старокатолическая Церковь, около сорока приходов Румынской Церкви. Каноническая территория — США, Канада и Мексика. Имеется 16 епархий, Мексиканский экзархат, более 500 приходов, 25 монашеских общин, духовная академия и две духовные семинарии, около 1 млн верующих.

Синайская архиепископия с монастырем святой великомученицы Екатерины на Синайской горе является автономной частью

Иерусалимской Церкви. *Финляндская Автономная Православная Церковь* состоит в юрисдикции Константинопольского Патриархата на правах автономной архиепископии. *Японская Автономная Православная Церковь* получила автономию от Матери-Церкви Русской в 1970 г.

Единству Вселенской Церкви в целом не противоречит образование разными народами в разных странах Поместных Церквей (охватывающих все население страны или какую-то его часть) как составных ее частей с самостоятельным в своих местных делах управлением. В них сохраняется в неизменности догматическое апостольское учение Вселенской Церкви и таинства, при некоторых расхождениях в обрядах.

Таким образом, Вселенская Православная Церковь представляет собой семейство самоуправляемых Церквей, которое удерживается не централизованной организацией и не единоличной властью (подобно власти папы у римо-католиков), а узами единства в вере и общения в таинствах. В то же время признается особый «авторитет чести, но не главенства» Константинопольского патриархата как память о формировании Вселенской Церкви с центром в Константинополе. Глава одной Церкви лишен ныне права вмешательства в дела другой Церкви. «Святая Церковь есть Церковь кафолическая, то есть Вселенская и Единая, собранная из множества Поместных Церквей, каждая из которых обладает всей полнотой благодати, — писал митрополит Кирилл (Гундяев) в 1993 г. — Кафолическая церковь способна вместить все присущее миру культурное и национальное многообразие»¹⁶⁸.

Кроме того, существуют епархии разных Церквей на территории Западной Европы, США, Канады, Австралии. По всему миру рассеяна большая православная диаспора.

Древние Автокефальные Православные Церкви на Ближнем Востоке и Африке, не входящие в систему церковной тетрархии, возглавляются патриархами (католикосами): Армянская Апостольская Церковь, Ассирийская Церковь Востока, Коптская Православная Церковь, Эфиопская Православная Церковь, Эритрейская Православная Церковь (ставшая независимой в 1993 г.), Сирийская Православная Церковь (яковиты).

16–27 июня 2016 г. на о. Крит проходило собрание глав десяти Православных Церквей, названное участниками «Святым и Вели-

¹⁶⁸ Выбор судьбы: проблемы современной России глазами русских архиереев. СПб., 1996. С. 115.

ким Собором Православной Церкви». Статус и значение этого собрания по-разному оцениваются представителями Православных Церквей, от признания за Кипрским собором статуса «Восьмого Вселенского» до критических и негативных оценок¹⁶⁹.

Подготовительная работа по созыву Вселенского собора для разрешения накопившихся проблем в жизни православных церквей началась в 1923 г. на конгрессе в Константинополе и на совещании в 1930 г. на Афоне, продолжилась в середине XX в. на Всеправославных совещаниях на о. Родос в 1961, 1963, 1964 гг., в Шамбези (Швейцария) в 1968, 1971, 1976, 1982 и 1986 гг., и завершилась в 2008 г. решением о созыве собора. На собор приехали представителя десяти из пятнадцати православных церквей. Его участниками были приняты документы: Окружное послание, Послание о важности поста, об отношениях Православной Церкви с окружающим миром, о православной диаспоре, о таинстве брака, о миссии Православной Церкви в современном мире¹⁷⁰.

От участия в работе собора по причинам канонического и догматического характера отказались Антиохийская, Болгарская, Грузинская, Русская и Американская православные церкви. По их мнению, принятые на соборе документы «не выражают общеправославный консенсус», а стремление Константинопольского патриарха стать во главе Вселенского Православия подрывает двухтысячелетние основы канонического соборного устройства Церкви. Предоставление патриархом Константинопольским Варфоломеем в январе 2019 г. томоса об автокефалии Украинской православной церкви стало очевидным свидетельством политизации церковной жизни и отходом от канонических основ Православия со стороны Константинопольских патриархов в XX в.

¹⁶⁹ Священный Синод Болгарской Православной Церкви объявил собор на Крите «ни Великим, ни Святым, ни Всеправославным» (Документы Святого и Великого собора Православной церкви, Крит, Пятидесятница (16–27 июня) 2016 г. [Б. м.]. С. 4). Критики указывали, что регламент собора наделяет Константинопольского патриарха Варфоломея, оставшегося в XX в. фактически без паствы, совершенно необоснованными правами и предполагает его «надзор» над всем Православием путем превращения Всеправославного собора во всемирный регулярный орган церковного управления, создание системы «православного папизма».

¹⁷⁰ Документы святого и великого собора Православной Церкви. Крит, пятидесятница (16–27 июня) 2016 г., Документы Святого и Великого собора Православной церкви, Крит, Пятидесятница (16–27 июня) 2016 г. [Б. м.]: Благодетство, сор. 2017. С. 7–102.

Русская Православная Церковь в XX в.

С отречением императора Николая II от престола и падением самодержавия в России 2 марта 1917 г. начинаются изменения в положении Церкви. Видимым знаком важности новой эпохи стало явление в тот же день Державной иконы Божией Матери в с. Коломенском под Москвой.

Святейший синод РПЦ 6 марта признал Временное правительство и призвал «верных чад Церкви» поддержать его. В Церкви разворачивается широкое движение за реформы.

С 15 августа 1917 г. по 7(20) сентября 1918 г. в Москве с перерывами работал Поместный собор Православной Российской Церкви. В его работе участвовали представители епископата, монашества, белого духовенства и мирян — всего 564 чел. Председателем Собора был избран митрополит Московский Тихон (Беллавин).

Собор начал свою деятельность в условиях очевидного притеснения веры со стороны либеральной власти, ориентировавшейся на «передовой Запад». Временное правительство передало помещения церковно-приходских школ в ведение Министерства просвещения, декретировало свободное избрания веры с 14 лет и т. п. Завершился Собор в условиях разгорающейся гражданской войны, когда власть захватили большевики, когда в Москве и по всей стране гремели пушки и текла кровь, а также войны против христианства, открыто объявленной большевистской властью.

Главным делом, которое успел совершить Собор, стало восстановление патриаршества как канонической формы управления Русской Церковью. После четырех туров голосования путем жребия из трех кандидатов 5(18) ноября 1917 г. патриархом Московским и Всероссийским был избран **Тихон** (Василий Иванович Беллавин, 1865–1925).

Новая система церковного управления была дополнена формированием Священного синода из архиереев и Высшего Церковного Совета из архиереев, пресвитеров и мирян. Был принят «Приходской устав», регламентирующий условия деятельности православных приходов, вынесены определения об активизации деятельности женщин в церковной жизни, о братствах ученых монахов, о проповедничестве. Собор успел выпустить уставы новой соборной структуры Церкви, основанной на началах широкой инициативы и выборности, о самоуправлении приходов. Важные соборные решения, однако, не могли быть реализованы

в условиях наступившего господства атеистического коммунистического государства. Обсуждались также вопросы об отношениях Церкви и государства, об устройстве епархиального управления, о пересмотре канонов богослужения, об имяславии, о переводе богослужения на русский язык, об отношениях с раскольниками и единоверцами и др., но решений по этим вопросам принято не было.

Необходимо отметить, что Русская Церковь, несмотря на многовековую связанность с русской монархией, не встала на сторону определенной политической силы, не включилась в политическую борьбу. В то же время Церковь не могла остаться равнодушной к событиям в стране, но судила о них с позиций Евангелия. В воззвании, изданном Собором 17(30) ноября 1917 г., содержался призыв к всеобщему покаянию: «Вместо обещанного лжеучителями нового общественного строения — кровавая распря строителей, вместо мира и братства народов — смешение языков и ожесточение, ненависть братьев. Люди, забывшие Бога, как голодные волки, бросаются друг на друга. Происходит всеобщее затмение совести и разума... Давно уже в русскую душу проникают семя антихристовы и сердце народное отравляется учениями, ниспровергающими веру в Бога, насаждающими зависть, алчность, хищение чужого... Русские пушки, поражая святых кремлевские, ранили сердца народные, горящие верою Православною. Но не может никакое земное царство держаться на безбожии: оно гибнет от внутренней распри и партийных раздоров... На наших глазах совершается суд Божий над народом, утратившим святыню... К нашему несчастью, доселе не родилось еще власти воистину народной, достойной получить благословение Церкви Православной. И не явится ее на Русской земле, пока со скорбною молитвою и слезным покаянием не обратимся мы к Тому, без Кого все трудятся жидущие град»¹⁷¹.

Следует понять, что в сознании многих православных кровавая буря революции стала плодом оскудевшей веры, охлаждения к Церкви как «национально-государственному учреждению». Архиепископ Сан-Францисский Иоанн (Дмитрий Алексеевич Шаховской, 1902–1989) полагал, что не более 10% русских людей остались к 1917 г. верными Церкви и всего 1% — беззаветно

¹⁷¹ Цит. по: История Русской церкви: [В 9 кн.]. [Кн. 9]: 1917–1997 / Прот. Владислав Цыпин. М., 1997. С. 30.

преданными сынами Церкви. «Конечно, в безбожии русской революции были все виноваты, а мы, пастыри и учителя, — более всех», — писал он в 1982 г.¹⁷²

После вынужденного завершения работы Поместного собора в 1918 г. Русская Церковь оказалась в новых условиях существования: вражды со стороны государства и страха населения, раскола государства на отдельные части, разделения общества на «красных» и «белых». 20 января 1918 г. был опубликован декрет СНК «Об отделении Церкви от государства и школы от Церкви». При формальном допущении исповедания любой религии, власть запрещала преподавание религиозных вероучений во всех учебных заведениях, все церкви и религиозные общества были лишены имущественных прав, а вся их собственность была объявлена «народным достоянием», которое могло быть бесплатно отдано в пользование религиозных обществ. Тем самым, несмотря на видимое допущение религиозной жизни, была создана юридическая основа для полного запрета Церкви.

А по всей территории огромной страны бушевала ненависть к «церковникам». Священнослужителей убивали, закапывали в землю живыми, поливали на морозе водой, закалывали штыками, распинали на шпалах, топили... Патриарх Тихон 1 февраля 1918 г. выпускает резкое по тону послание, в котором предаёт анафеме (отлучению от церковного общения) всех проливающих невинную кровь и призывает всех верных чад Церкви встать на ее защиту.

С этого дня и до конца своей жизни Святейший Тихон нес тяжёлый крест патриаршего служения в условиях широкого отхода народа от веры и яростной борьбы власти против Церкви. В программе коммунистической партии, принятой на Восьмом съезде РКП(б) в 1919 г., ставилась задача тотального наступления на религию, говорилось о недалеком «полном отмирании религиозных предрассудков». Однако первая, «кавалерийская атака» на Церковь не удалась, большинство населения оставалось верующим.

Новым осложняющим фактором церковной жизни стало возникновение церковных структур Русской Церкви в эмиграции. С 21 ноября по 2 декабря 1921 г. в югославском городе Сремских Карловцах с согласия Сербского патриарха работал Русский Все-заграничный Церковный Собор, в котором участвовали 11 епи-

¹⁷² Иоанн (Шаховской), архиеп. Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 77.

скопов, 22 священника и монаха, 67 мирян. Собор образовал Высшее Церковное Управление за границей во главе с митрополитом Антонием (Храповицким) и принял «Обращение к народам мира», в котором прямо призвал помочь «честным русским гражданам. Дайте им в руки оружие, дайте им своих добровольцев и помогите изгнать большевизм, этот культ убийств, грабежа, из России и всего мира». Далее в течение десятилетий Заграничная Русская Церковь занимала жестко политизированную позицию, оказываясь от всяких отношений с РПЦ.

Напротив, святитель Тихон сумел создать основу для развития церковной жизни в советской России в новых условиях, сказав в своем послании от 8 октября 1919 г.: «Церковь не связывает себя ни с каким определенным образом правления, ибо таковое имеет лишь относительное историческое значение»¹⁷³. Он смог сохранить единство Русской Церкви, которую активно раскалывала власть руками ВЧК — ОГПУ и некоторых честолюбивых священнослужителей; своим участием в богослужениях и изданием патриарших посланий он укреплял веру в сердцах верных христиан, и люди его искренно любили; своим бесстрашием он оставил пример верного исповедания Христа. В 1989 г. святитель Тихон был причислен к лику святых.

Позднее канонизированы были многие мученики за православие, составив Собор новомучеников и исповедников Российских XX века, прославленный решением Архиерейского Собора РПЦ 13–16 августа 2000 г. Их сотни и сотни — архиереев, священников, монахов, церковнослужителей и простых мирян, мужчин, женщин и детей.

Тем не менее, несмотря на последовательный и целенаправленный террор власти, вера в народе жила. Первая «безбожная пятилетка» провалилась, упал тираж журнала «Безбожник», вместо планируемых 22 миллионов членов «Союза воинствующих безбожников» в 1938 г. оказались 2 тысячи человек. А перепись 1937 г. показала поразительную вещь: 2/3 сельского населения и 1/3 городского населения продолжают считать себя верующими.

Последний вал террора в СССР произошел в 1937–1938 гг., он затронул и Церковь, ведь известный тезис И. В. Сталина об «обострении классовой борьбы в обществе по мере строительства

¹⁷³ Акты святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти: 1917–1943. М., 1994. С. 163–164.

социализма» нацеливал на поиск врагов. В ходе репрессий было арестовано 165 200 священнослужителей, из них расстреляно 106 800 человек.

«Церковная контрреволюция» оставалась в те годы серьезным пунктом обвинения еще и потому, что зарубежный Карловацкий Синод в конце 1930-х гг. установил связи с гитлеровским режимом. В 1938 г. немецкие власти оказали помощь в ремонте 19 православных храмов карловацкой юрисдикции в Германии, в том числе кафедрального собора в Берлине. В связи с этим 12 июля 1938 г. глава РПЦЗ митрополит Анастасий (Грибановский, 1873–1965) обратился к Адольфу Гитлеру с благодарственным адресом: «Лучшие люди всех народов, желающие мира и справедливости, видят в Вас вождя в мировой борьбе за мир и правду. Мы знаем из достоверных источников, что верующий русский народ, стонущий под этим рабством, ожидающий своего освобождения, постоянно возносит к Богу молитвы, чтобы Он сохранил Вас и дал Вам Свою всеильную помощь»¹⁷⁴.

А в СССР продолжалась «вторая безбожная пятилетка». В 1939 г. в стране осталось около 120 действующих церквей и ни одного монастыря, епархиальная система исчезла, на свободе осталось четыре правящих архиерея и около десяти — на покое. Готовился громкий процесс над «Всесоюзным контрреволюционным центром церковников», и Патриарший Местоблюститель постоянно ожидал ареста. Но включение в 1939 г. в состав СССР западных областей Украины и Белоруссии, Молдавии и стран Прибалтики, в которых продолжалась нормальная церковная жизнь 7,5 миллионов верующих, организованных в епархии и приходы, затруднило проведение массовых религиозных гонений. Весной 1940 г. Московская Патриархия приступила к «устройству церковных дел» на присоединенных территориях.

В то же время начинается поначалу мало заметный поворот власти от коммунистических идеалов к идеям национальным. Война была на пороге. Умному и прагматичному И. В. Сталину было ясно, что сплотить народ для защиты космополитичного Интернационала будет трудно, а вот за свою Родину люди пойдут в бой. В журналах появляются статьи, положительно оценивающие Крещение Руси, на экраны страны выходит фильм С. М. Эйзенштейна «Александр Невский» (1938), прославляющий свято-

¹⁷⁴ Русская Православная Церковь в годы Великой отечественной войны 1941–1945 гг.: Сб. документов. М., 2009. С. 778–779.

го русского князя, понятие *патриотизм* лишается негативного значения. Но коммунистический режим, конечно, не мог переродиться. И в июне 1941 г., за несколько дней до войны, в журнале «Безбожник» утверждалось: «Религия является злейшим врагом советского патриотизма»¹⁷⁵.

22 июня 1941 г. праздновалась память Всех святых в земле Российской просиявших. Митрополит Сергей, вернувшись после службы в свою квартиру возле Елоховского собора в Москве, по радио узнал о нападении Германии на нашу страну. Он сам садится за пишущую машинку и составляет воззвание к верующим.

В нем говорилось: «В последние годы мы, жители России, утешали себя надеждой, что военный пожар, охвативший едва ли не весь мир, не коснется нашей страны, но фашизм, признающий законом только голую силу и привыкший глумиться над высокими требованиями чести и морали, оказался и на этот раз верным себе. Фашиствующие разбойники напали на нашу родину... Жалкие потомки врагов православного христианства хотят еще раз попытаться поставить народ наш на колени перед неправдой, голым насилием принудить его пожертвовать благом и целостностью родины, кровными заветами любви к своему отечеству. Но не первый раз приходится русскому народу выдерживать такие испытания. С Божией помощью, и на сей раз, он развеет в прах фашистскую вражескую силу... Православная наша Церковь всегда разделяла судьбу народа. Вместе с ним она и испытания несла, и утешалась его успехами. Не оставит она народа своего и теперь. Благословляет она небесным благословением и предстоящий всенародный подвиг... Церковь Христова благословляет всех православных на защиту священных границ нашей родины. Господь нам дарует победу»¹⁷⁶.

В послании владыка нигде не упоминает ни СССР, ни Советское правительство, но дает ясно понять, что Православная Церковь была и остается органичной частью России.

Целью Гитлера было покорение России и уничтожение ее населения, но в ходе войны он прагматично использовал религиозный фактор. На оккупированных территориях германские власти допустили массовое открытие церквей и не препятствовали дея-

¹⁷⁵ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущева. М., 2000. С. 113.

¹⁷⁶ Русская Православная Церковь в годы Великой отечественной войны 1941–1945 гг.: Сб. документов. С. 38–40.

тельности духовенства. Немецкие власти не думали ни о каком религиозном возрождении, в северо-западных районах они стремились уменьшить народное сопротивление оккупации, путем разжигания национальных конфликтов: на Украине пытались сформировать «украинское православие», а в Белоруссии создать «самостоятельную» Церковь.

4 сентября 1943 г. в Кремле состоялась двухчасовая встреча И. В. Сталина с митрополитами Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем). Сталин, одобрительно отозвавшись о позиции, занятой церковью во время войны, согласился с предложением церковных иерархов о проведении Архиерейского собора и избрании на нем Патриарха. 8 сентября 1943 г. в предоставленном Московской Патриархией особняке в Чистом переулке состоялся Архиерейский собор РПЦ с участием 18 епископов, часть которых были привезены из лагерей в Москву специальными рейсами на военных самолетах. Патриархом Московским и всея Руси был избран митрополит **Сергий** (Страгородский), избран без обсуждения, потому что фактически семнадцать лет уже исполнял эти обязанности. На Соборе также избрали Священный синод, приняли антифашистское обращение к христианам всего мира и осуждение священнослужителей, изменивших Родине и Церкви в годы войны¹⁷⁷. Власть разрешила издание органа РПЦ — «Журнала Московской Патриархии» и организацию учебных заведений — богословского института и курсов для подготовки священнослужителей. В те же дни был создан орган государственного надзора — Совет по делам РПЦ, главой которого стал полковник госбезопасности Г. Г. Карпов (1898–1967).

Патриарх Сергий не дожил до дня Победы, он скончался 15 мая 1944 г. На Поместном Соборе, открывшемся 31 января 1945 г., Патриархом Московским и всея Руси был избран **Алексий I** (Сергей Владимирович Симанский, 1877–1970), оставаясь на этом посту более четверти века. Первый после длительного перерыва Поместный Собор РПЦ собрался в Москве, в храме Воскресения Христова в Сокольниках. В его работе участвовали 47 архиереев и 125 представителей 89 епархий от духовенства и мирян. В качестве почетных гостей на Собор прибыли патриарх Александрийский, патриарх Антиохийский, патриарх Грузинский, представители Константинопольского, Сербского и Румынского

¹⁷⁷ Русская Православная Церковь в годы Великой отечественной войны 1941-1945 гг. С. 227-228.

патриархов. Помимо выборов главы Церкви было принято положение об управлении РПЦ. 10 апреля 1945 г. делегация РПЦ была принята И. В. Сталиным и В. М. Молотовым. Сталин отметил возможности Русской Церкви по укреплению международных позиций СССР и налаживанию внешних контактов.

Сталин вознамерился использовать РПЦ в своей политике за установление контроля в Восточной и Южной Европе, для усиления влияния СССР на Ближнем Востоке. В годы войны был создан Всеславянский антифашистский комитет, и его активная деятельность породила в Кремле надежду на утверждение в православном мире главенства РПЦ, превращение ее в «Московский Ватикан» — под контролем власти. Ведь православная паства имела по всему миру — от Китая и Кореи до Южной Америки, от Западной Европы до Палестины. Следствием этого политического курса Кремля стала активизация контактов РПЦ с Англиканской церковью на антикатолической основе. Патриарх Алексий в мае-июне 1945 г. посещает Англию в ходе паломничества в Палестину и Египет. Восточные патриархи после получения финансовой помощи от Москвы пообещали, что «всегда будут поддерживать Московскую Патриархию в международных церковных вопросах». Болгарская, Румынская и Сербская Церкви заняли еще более дружественную позицию¹⁷⁸. Возрастание авторитета СССР в результате победы над фашизмом отразилось и на авторитете Русской Церкви. Только в 1945 г. 285 приходов РПЦЗ воссоединяются с Московской Патриархией.

Идея нового Вселенского Собора для сколачивания антикатолического блока была одобрена Сталиным. Но вскоре выявились такие существенные затруднения, что дело ограничилось совещанием глав Православных Церквей в Москве летом 1948 г. по случаю 500-летия автокефалии РПЦ. После начала «холодной войны» с Западом потерпели крах планы Сталина в отношении Греции, Турции, Израиля, а главой Константинопольской Церкви стал проамерикански и антикоммунистически настроенный Патриарх Афинагор, и власть потеряла интерес к международной деятельности РПЦ.

В 1953 г., после смерти И. В. Сталина, характер церковно-государственных отношений меняется. Вставший во главе страны Н. С. Хрущев (1894–1971), в молодые годы бывший троцкистом,

¹⁷⁸ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 288, 289.

указал на необходимость «активной борьбы с религиозными предрассудками» и «разоблачения реакционной сущности и вреда религии». Началось новое наступление на Церковь: «Я скоро покажу вам по телевизору последнего попа!» — пообещал Хрущев. Церковная политика власти определяется уже не государственными интересами, а интересами партии, КПСС.

Всего в стране число храмов сократилось за 1958–1964 гг. с 13 324 до 7 873, число монастырей с 47 до 16, число семинарий с 9 до 4. Вновь стали разрушать храмы, в т. ч. в Москве, росло число осужденных по религиозным мотивам.

В эти годы в газетах, на радио и в кинофильмах разоблачается и высмеивается вера в Бога. Происходит подготовленное властями массовое ренегатство, и 30 декабря 1959 г. Священный Синод изверг из сана около 220 священнослужителей и отлучил от Церкви мирян, отпавших от Православия. Вновь исполнились слова апостола Иоанна Богослова: «Они вышли от нас, но не были наши: ибо если бы они были наши, то остались бы с нами; но они вышли, и через то открылось, что не все наши» (1 Ин. 2:19).

Патриарх Алексей на встрече с Н. С. Хрущевым 17 мая 1958 г. изложил ему все пожелания Церкви, но не был услышан. В апреле 1960 г. начинается пересмотр всей церковной политики советского государства в сторону ее ужесточения.

Но и в изменившихся условиях многие были верны вере в Бога, оставались прихожанами немногих открытых церквей.

Церковь по-прежнему использовала внешние связи для поддержания своего положения в государстве, подчас выполняя при этом прямое поручение власти. В ноябре 1959 г. Патриарх Алексей I обратился к главам Православных церквей с призывом поддержать предложение правительства СССР о всеобщем и полном разоружении, и некоторые отозвались на призыв¹⁷⁹. В сентябре 1961 г. на о. Родос прошло первое Всеправославное совещание, выявившее накопившиеся от времени VII Вселенского Собора общецерковные вопросы. РПЦ принимала участие в этом и последующих совещаниях (1963, 1964, 1968 гг.). В те же годы РПЦ участвовала в межконфессиональном диалоге с Евангелической церковью Германии, Англиканской церковью, Римско-католической церковью, включилась в деятельность Всемирного совета Церквей. Это давало возможность противостоять закрытию храмов и монастырей.

¹⁷⁹ Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. С. 317, 320.

2 июня 1971 г. на Поместном соборе РПЦ Патриархом Московским и всея Руси был избран митрополит **Пимен** (Сергей Михайлович Извеков, 1910–1990).

В эти годы, после отставки Н. С. Хрущева в 1964 г., слабеет антирелигиозная борьба государства. Прекращается массовое закрытие церквей, и на церковной жизни остро сказывается недостаток в кадрах подготовленного духовенства. В Церкви раздавались критические голоса в отношении священноначалия, осуждалась экуменическая деятельность и контакты с инославными. Патриарх Пимен 30 ноября 1971 г., выступая в Московской Духовной академии, указал на важность бережного отношения к православному вероучению, каноническим основам церковного строя, богослужебным традициям Церкви. «Я хочу, чтобы наше богословие было всегда сугубо ортодоксальным», — сказал он¹⁸⁰.

В эти годы Карловацкий синод, переехавший в 1950 г. в США, не смягчает своего враждебного отношения к Матери-Церкви Русской. Синод уверял свою паству, что Московская Патриархия «не имеет ничего общего с Русской Церковью», что «это маленькая группа священства... игрушка в руках коммунистов», и запрещал своей пастве посещать храмы Московского Патриархата, равно как и Американский Православной Церкви. Гордыня, нетерпимость к инакомыслию и страх перед меняющимися внешним миром привели РПЦЗ к внутреннему истощению и самоизоляции. В 1974 г. Патриарх Пимен направил собору РПЦЗ послание, но оно не было ни прочитано, ни опубликовано. А в 1990 г. Карловацкий синод и вовсе начал создание на канонической территории Русской Церкви создание параллельных епархий и приходов своей юрисдикции, потребовав при этом, чтобы московское духовенство каялось перед заграничными иерархами в прегрешениях своей Церкви¹⁸¹.

Назревший кризис коммунистической системы привел к переменам во внутренней политике СССР. В условиях идеологического и духовного кризиса в советском обществе усиливаются религиозные настроения.

Празднование 1000-летия Крещения Руси стало важным рубежом в жизни Русской Церкви. Происшедшее позднее стали назы-

¹⁸⁰ Цыпин В., прот. История Русской Православной Церкви. Синодальный период. Новейший период. М., 2004. С. 544.

¹⁸¹ Поспеловский Д. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995. С. 233–242.

вать «вторым Крещением Руси». В связи с предстоящим празднованием 17 мая 1983 г. состоялась передача Церкви московского Свято-Данилова монастыря. В 1987 г. возобновляется иноческая жизнь во Введенской Оптиной пустыни и Киево-Печерской лавре. В стране открываются тысячи новых приходов, появляются новые семинарии.

Формируется новый характер церковно-государственных отношений. Их основы назвал в своей статье в 1990 г. митрополит Смоленский Кирилл (Гундяев): «Для того чтобы Церковь могла осуществлять пастырское служение в обществе, необходимо соблюдать, по меньшей мере, два неперемennых условия. Во-первых, общество должно допускать и уважать пророческую миссию Церкви, которая предполагает противостояние греху и утверждение духовно-нравственных ценностей... Во-вторых, Церковь призвана быть вне политики в том смысле, что у нее не должно быть своих собственных политических программ, а в равной мере и претензий на политическое лидерство...»¹⁸².

После кончины Патриарха Пимена в июне 1990 г. состоялся Поместный Собор РПЦ, на нем 7 июня Патриархом Московским и всея Руси был избран митрополит Алексей (Алексей Михайлович Ридигер, 1929–2008).

Патриаршество **Алексия II** стало периодом восстановления и развития Русской Церкви во всех отношениях. Большое внимание Патриарх Алексей II уделял построению отношений с государственной властью, ограждая достоинство Церкви и утверждая ее самостоятельность. В трудных условиях после развала СССР и образования на ее территории нескольких самостоятельных государств Патриарх смог не допустить распада Церкви. «Россия начинает труд и подвиг исцеления», — сказал он в 1991 г. после падения коммунистического режима. После отказа власти от либерального крена и перехода на национально-государственные основы в стране утверждается уважительное отношение к религии, к РПЦ. В 1997 г. был принят закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», ставший основой церковно-государственных отношений и положения Русской Церкви в обществе.

Тем не менее трагедия распада СССР отозвалась и на Русской Церкви. В конце 1991 г. начинается экспансия униатов в западной части Украины, формируется раскольническая Украинская

¹⁸² Цит. по: *Цыпин В., прот.* История Русской Православной Церкви. Синодальный период. Новейший период. С. 567.

Автокефальная Православная Церковь. А в 1992 г. изверженный из сана решением Архиерейского собора РПЦ Филарет (Денисенко), объединив верные ему приходы, при поддержке новой украинской власти самочинно создал «Украинскую Православную Церковь — Киевский Патриархат». В 1992 г. в Молдавии часть духовенства выступила за переход Молдавской епархии РПЦ под юрисдикцию Румынской Патриархии, что осложнило отношения двух Церквей. В 1996 г. Константинопольский Патриархат распространил свою юрисдикцию на Эстонию, что привело к приостановлению канонических связей РПЦ и Константинопольской Церкви¹⁸³.

Однако все названные проблемы и конфликты не могли заслонить реального процесса возрождения Русской Церкви. Видимыми знаками этого стали в 1991 г. вторичное обретение мощей преподобного Серафима Саровского и возобновление иноческой жизни в Серафимо-Дивеевском монастыре. В 1994 г. было начато восстановление храма Христа Спасителя в Москве, завершившееся в 2000 г. великим освящением храма Христа Спасителя как видимого знака возвращения народа к своей вере.

На состоявшемся в 2000 г. Архиерейском соборе к лику святых был причислен сонм новомучеников и исповедников российских, приняты Социальная концепция Церкви и новая редакция Устава.

В «Основах социальной концепции» РПЦ утверждается: «Церковь есть собрание верующих во Христа, в которое Им Самим призывается войти каждый... В Церкви действием Святого Духа совершается обожение творения, исполняется изначальный замысел Божий о мире и человеке... Именно богочеловеческая природа Церкви делает возможным благодатное преобразование и очищение мира, совершающееся в истории в творческом сотрудничестве, „синергии“ членов и Главы церковного тела. Церковь — не от мира сего, так же, как ее Господь, Христос — не от мира сего. Но Он пришел в этот мир, „смирив“ Себя до его условий, — в мир, который надлежало Ему спасти и восстановить... [Поэтому целью деятельности Церкви] является не только спасение людей в этом мире, но также спасение и восстановление самого мира»; «Церковь как богочеловеческий организм имеет не только таинственную сущность, неподвластную стихиям мира, но и историческую составляющую, входящую в соприкосновение и взаимодействие

¹⁸³ Там же. С. 669–678.

с внешним миром, в том числе с государством... возникновение земного государства должно быть понимаемо не как изначально богоустановленная реальность, но как предоставление Богом людям возможности устроить свою общественную жизнь исходя из их свободного волеизъявления, с тем, чтобы таковое устройство, являющееся ответом на искаженную грехом земную реальность, помогало избежать еще большего греха через противодействие ему средствами мирской власти... Церковь сохраняет лояльность государству, но выше требования лояльности стоит Божественная заповедь... Если власть принуждает православных верующих к отступлению от Христа и Его Церкви, а также к греховным, душевредным деяниям, Церковь должна отказать государству в повиновении»¹⁸⁴.

К этому времени Русская Православная Церковь имела 130 епархий, 545 монастырей (265 мужских и 280 женских), 19 417 приходов с 15 837 священнослужителями, 95 духовных школ (в т. ч. 5 духовных академий, 29 духовных семинарий, 40 духовных училищ, 1 богословский институт, 2 православных университета и пр.).

В 2000 г. Патриарх Алексий II назвал разделение между Церковью в Отечестве и Церковью за границей «исторической трагедией русского народа» и призвал РПЦЗ к единству. В сентябре 2003 г. президент РФ В. В. Путин передал главе РПЦЗ митрополиту **Лавру** (Шкурла, 1928–2008) письмо от Патриарха Алексия с приглашением посетить Россию. Визит Первоиерарха состоялся в мае 2004 г. Начала работу совместная комиссия по восстановлению канонического общения. 17 мая 2007 г. в храме Христа Спасителя состоялось торжественное подписание Патриархом Алексием II и митрополитом Лавром Акта о каноническом общении между Московским Патриархатом и Русской Православной Церковью Заграницей. Длительный раскол завершился возвращением отделившейся части Русской Церкви (с сохранением определенной самостоятельности).

После кончины Патриарха Алексия II в декабре 2008 г. на Поместном соборе РПЦ 27 января 2009 г. митрополит Смоленский Кирилл был избран новым Патриархом Московским и всея Руси.

Патриарх **Кирилл** (Владимир Михайлович Гундяев, р. 1946) после своего избрания сказал: «Самое главное — Церковь, которая является душой и совестью своего народа, должна всегда такой

¹⁸⁴ Основы социальной концепции Русской православной Церкви. М., 2000. С. 3, 18, 16.

оставаться, должна иметь реальный духовный авторитет, быть опорой своего народа и в радостях, и в скорбях».

В начале нового XXI столетия, в новых условиях, Православная Церковь продолжала свое служение. «Главная беда современной жизни — стремительная утрата людьми духовных ориентиров, — отмечал Святейший Патриарх Алексий II в декабре 2000 г. — Религиозный идеал — святость перестает быть общественным идеалом. Греховные проявления человеческой личности — эгоизм, жестокость, распущенность, вседозволенность, неуважение к закону — становятся обыденными, превращаются чуть ли не в повседневную норму жизни».

Возвращение Церкви в России ее места в обществе не означает признание за ней статуса государственной, но ее законного положения коренного и наиболее распространенного вероисповедания. Появление новых форм деятельности Церкви ни в коем случае не означает отказа от ее основной миссии — служения ради спасения людей для жизни вечной. Также неверно было бы сводить Православие к «русскости», хотя в России Церковь смогла сохранить основы христианской веры в унаследованной от предков полноте.

Христианство в современном мире

Вступление мира в XXI в. стало не просто важной календарной датой. Страны Запада, в течение двух столетий находившиеся в авангарде экономического, научного и политического развития, столкнулись с глубоким системным кризисом. Его проявления видны в политической и финансовой сферах, в экологии, но суть нового кризиса — исчерпание потенциала западной модели развития современного капиталистического общества, неудовлетворенность системой ценностей и целью развития.

То направление общественного развития, которое было задано в эпоху Просвещения в XVIII в. и было основано на началах антропоцентризма, отрицания иерархии духовного и материального начал в мире и ставило целью человеческого существования эгоистическое наслаждение жизнью, завело Запад в тупик. Священник Александр Ельчанинов (1881–1934) еще в 1920-е гг. писал: «Рационализм и материализм, отвергая религию, пытаются научно объяснить все тайны мироздания, проявляют прежде всего научную нечестность, так как по существу они ничего не объясняют, положительного ответа на многое не дают и не хотят признать эту свою несостоятельность. Основная ошибка их в том, что они не видят поврежденности грехом человеческого разума, т. е.

именно той основы, на которую они опираются. Второе — то, что они считают, что **все** может быть объяснено. Отсюда их жалкие и бесплодные попытки дать материалистическое объяснение всему, в то время как признание поврежденности грехом человеческой природы, а следовательно, и разума, преклонение перед Высшим и признание существования Тайны — есть самая сущность религии. Она не дает объяснения всему — потому что и нет этого объяснения здесь, но дает обещание и предчувствие гармонии там, где будет примирение всех антиномий»¹⁸⁵.

Но, увы, новизна современной эпохи состоит в том, что ненормальное признается нормой, непозволительное — возможным. Раньше человека учили Закону Божию, теперь детей учат неверию и убеждают в «социальной опасности» религии и веры. *Средства* поставлены на место *цели*. Пользование взрослой степенью комфорта наряду с достижениями изощренной техники и технологий для большинства людей все больше подменяют *собственно жизнь как возрастание и развитие личности*.

События 11 сентября 2001 г. произвели сильнейшее впечатление на американское общество, пережившее всплеск религиозности. По опросам в декабре 2001 г., шесть из десяти американцев назвали веру «очень важной частью своей жизни». Вопрос только в том, что это за вера, вера во что? В условиях пошатнувшегося порядка многие обратились к различным христианским объединениям, а многие — к разнообразным сектам. Как бы то ни было, в прогнозе разведки США на 2020 г. констатировалось: «В течение ближайших пятнадцати лет религиозная идентичность скорее всего будет становиться все более значимым фактором самоопределения человека»¹⁸⁶.

Как не вспомнить здесь слова Г. Кюнга, писавшего в 1985 г.: «... если нас не обманывают глаза, мы сейчас в самом разгаре процесса нового открытия религии в первом, втором и третьем мирах. Религия оказывается более устойчивой, чем того хотелось бы диагностам от культуры, придерживающимся критических по отношению к религии позиций всех оттенков»¹⁸⁷.

Это верно отчасти, потому что устойчивость веры коренится в глубине человеческой личности, а вот позиции Церкви на Западе давно подорваны: «Западная Европа находится в стороне от этой

¹⁸⁵ Ельчанинов А., *свящ.* Записи. М., 2007. С. 107–108.

¹⁸⁶ Россия и мир в 2020 году. М., 2005. С. 107.

¹⁸⁷ Кюнг Г. Великие христианские мыслители. СПб., 2000. С. 390–391.

растущей глобальной „религиозности“», — отмечает американская разведка¹⁸⁸. Подтверждением этого вывода в ноябре 2009 г. стало заявление матери ученика одной итальянской школы в Страсбургский суд в Женеве с жалобой на наличие Распятия в классах школы. И Страсбургский суд постановил: убрать Распятия из итальянских школ, так как это «нарушает права неверующих», — что вызвало массовое возмущение в Италии.

Запад уже готов отказаться от собственных цивилизационных начал; так, в 2005 г. при обсуждении Европейской конституции из нее был исключен пункт о Христианстве как общем корне европейской культуры. Рост христианских общин в мире, видимо, пойдет за счет «третьего мира», азиатских и африканских стран, прежде всего Китая и Нигерии. Это ставит новые вопросы перед Вселенской Православной Церковью.

«Никто не смеет назвать себя православным в строгом, абсолютном смысле слова, — считал архимандрит Софроний (Сахаров, 1896–1993), — ибо быть православным означает знать Бога таким, каков Он есть, и служить и поклоняться Ему достойно Его святости»¹⁸⁹. Церковь — это не собрание святых, это толпа кающихся грешников. Но быть христианином вне Церкви невозможно.

В современном мире вновь происходят жестокие гонения на Христианство на Ближнем Востоке. В XXI в. началась подлинно религиозная война мусульманских фундаменталистов против христиан — православных, католиков и протестантов в Египте, Сирии, Ираке. Численность христианского населения сократилась в Сирии в два раза (2,2 и 1,2 млн чел.), в Ираке — в десять раз (1,5 млн и 150 тыс. чел.). В совместном заявлении Патриарха Московского и всея Руси Кирилла и папы Римского Франциска в ходе встречи в Гаване 12 февраля 2016 г. была выражена необходимость прекращения гонений на христиан на Ближнем Востоке.

Но гонения не ограничиваются этим регионом. В 2016 г. констатировалось нарастание христианофобии в 139 странах (исламофобии — в 121 стране). По данным американской правозащитной организации «Open Doors» ежемесячно в мире по религиозным мотивам фиксируется не менее 322 случаев гибели христиан, 214 разрушений храмов и 772 случаев агрессии против христиан. Но и Европа становится все более «агрессивно свет-

¹⁸⁸ Россия и мир в 2020 году. С. 108.

¹⁸⁹ Цит. по: *Антоний (Блум), митр.* Беседы о вере и Церкви. М., 1991. С. 268.

ской»: в Европейский суд по правам человека поступило 250 тыс. исков о дискриминации по религиозному признаку, включая христианофобию¹⁹⁰.

В бурном, сложном и многообразном XX в. в Православии появились как мученики, так и подвижники веры. Одним из наиболее известных является преподобный **Силуан** Афонский (Семен Иванович Антонов, 1866–1938), монах русского монастыря на Афоне с 1892 г. Внешняя жизнь этого русского крестьянина была бедна событиями, но путем молитвенного подвига он пришел опытным путем к постижению глубоких тайн веры и обретению святости. Его мыслей никак не коснулись ни веяния мирской культуры, ни идейные и политические катастрофы эпохи модерна. В его словах — простота, сосредоточенность на абсолютно существенном. Старец Силуан молился за всех, за весь мир: «О, Господи, сподоби нас дара Духа Святого, да разумеем славу Твою и будем жить на земле в мире и любви, да не будет ни злобы, ни войн, ни врагов, но одна любовь да царствует, и не нужны будут ни армии, ни тюрьмы, и легко будет жить всем на земле»¹⁹¹. Широкою известностью среди православных получили жизнь и творения святителя **Николая Сербского** (Велемировича, 1880–1956), богослова и проповедника, самого значительного сербского философа XX в.

К концу XX в. возросла притягательность Православия для иных вероисповеданий, отпадших от Церкви. Православная Церковь численно невелика, но так было всегда. По словам архиепископа Алексия (ван дер Менсбрюгге, 1899–1980), «Церковь — как свеча, зажженная в бескрайнем мире: она как будто согревает и освещает совсем малую часть его, и, однако, во всей бескрайности пространства тьма уже не совершенная»¹⁹². Это так: «И светво тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин. 1:5).

Таким образом, в современном мире наряду с процессом апостасии происходит и прямо противоположный процесс — обретение веры в Бога и приход в Церковь. А там звучат те же слова Евангелия, что и в I веке: «Воля же пославшего Меня Отца есть та, чтобы из того, что Он Мне дал, ничего не погубить, но всё то воскресить в последний день. Воля Пославшего Меня есть та, чтобы

¹⁹⁰ См.: Риккарди А. Век мученичества. Христиане двадцатого столетия. М., 2018.

¹⁹¹ Цит. по: Иоанн (Шаховской), архиеп. Избранное. С. 491.

¹⁹² Цит. по: Антоний (Блум), митр. Беседы о вере и Церкви. С. 269.

всякий, видящий Сына и верующий в Него, имел жизнь вечную; и Я воскрешу его в последний день» (Ин. 6:39–40).

«Церковь едина, — писал православный митрополит Сурожский **Антоний** (Андрей Борисович Блум, 1914–2003), всю жизнь проживший во Франции и Англии, — и на земле это — Православная Церковь, святая святостью Божией в ее Богочеловеческой природе, в ее тайне... но путь, которым она следует, далеко не прост...»¹⁹³. Церковь и ныне предлагает ответы на извечные вопросы людей: что есть истина? в чем смысл жизни? «Христианство не стремится поставить точки над *i*, исчерпав все вопрошания человеческого духа. Но оно открывает реальность настолько превосходящую все окружающее нас в земной жизни, что, встретившись с ней, человек забывает свои вопросы и недоумения, потому что душа его соприкасается с Божеством и умолкает в предстоянии Тайне, выразить Которую не в силах никакое человеческое слово»¹⁹⁴.

Вопросы по содержанию раздела

1. Какие меры предприняла в начале XX в. Римско-католическая церковь для расширения своей социальной опоры?
2. В каком году и почему папа Римский объявил «крестовый поход против коммунизма»?
3. Где и когда возникло движение теологии освобождения?
4. Каково значение Второго Ватиканского собора для Католической церкви?
5. Назовите самоуправляемые церкви, входящие в семейство Вселенской Православной Церкви.
6. Назовите последствия распада СССР для Русской Церкви.

Дополнительная литература

1. *Вострышев М.* Патриарх Тихон. М., 1995.
2. Гонения на христиан в современном мире: геополитический аспект. М., 2016.
3. Документы Святого и Великого собора Православной церкви, Крит, Пятидесятница (16–27 июня) 2016 г. [Б. м.]: Благодение, 2017.

¹⁹³ Там же, с.273.

¹⁹⁴ Цит. по: *Илларион (Алфеев), игум.* Таинство веры. Клин, 2000. С. 15.

4. И.А.Ильин: pro et contra: Личность и творчество Ивана Ильина в воспоминаниях, док. и оценках рус. мыслителей и исследователей: Антология / [Подгот.: И.И. Евлампиев]. СПб., 2004.
5. Межрелигиозный диалог и его роль в деле защиты христиан Ближнего Востока и Северной Африки от преследований. М., 2017.
6. Николаева О. Современная культура и православие. М., 1999.
7. С.Н.Булгаков: Pro et contra: Личность и творчество Булгакова в оценке рус. мыслителей и исследователей: Антология: [В 2 т.] / [Сост.: И.И.Евлампиев]. СПб., 2003.
8. Шкаровский М. В. Русская Православная Церковь в XX веке. М., 2010.

Тексты

Антоний, митрополит Сурожский. Труды / Пер. с франц. и англ.). М., 2002.

Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993.

Вениамин (Федченков), митр. Божьи люди. Мои духовные встречи. М., 1997.

Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993.

Николай Сербский, свят. Избранное / Пер. с сербск. Минск, 2004.

Свет негаснущих звезд. О новомучениках российских. М., 2009.

Старец Силуан. Жизнь и поучения: [Сборник / Сост. В.А. Запорожец]. М., 1991.

Страж Дома Господня. Патриарх Московский и всея Руси Сергей (Страгородский). Жертвенный подвиг стояния в истине Православия. М., 2003.

Флоренский П. А. Соч.: В 2 т. Т. 1: Столп и утверждение истины. М., 1990.

Яковлев А. И. Патриарший крест: Роман. М., 2008.

Литература

1. Августин Аврелий. Исповедь / Пер. с лат. М., 1997.
2. Аверкий, архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета. М., 2000.
3. Адамов И. И. Святитель Амвросий Медиоланский. Сергиев посад, 2006.

4. Акты святейшего Патриарха Тихона и позднейшие документы о преемстве высшей церковной власти. 1917–1943. М., 1994.
5. *Алипий, архим., Исайя, архим.* Догматическое богословие. Курс лекций. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994.
6. Аман А.-Г. Повседневная жизнь первых христиан / Пер. с франц. М., 2003.
7. *Антоний (Блум), митр.* Беседы о вере и Церкви. М., 1991.
8. *Антоний (Храповицкий), митр.* Избр. тр. Письма. Материалы. М., 2007.
9. Бартлет Р. Становление Европы. Экспансия, колонизация и изменения в сфере культуры. 950–1350 гг. / Пер. с англ. М., 2007.
10. *Беглов А.* В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М., 2008.
11. *Бердяев Н.* Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996.
12. Болотов В. В. Собрание церковно-исторических трудов: В 8 кн. [Т. 1–4]: К столетию со дня кончины / [Вступ. ст.: А. И. Сидоров]. М., 1999–2001.
13. [Боровиковский В. Л.] «...Красоту ее Боровиковский спас». М., 2008.
- 13а. *Бровко Л. Н.* Церковь и Третий Рейх. СПб., 2009.
14. *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. М., 1994.
15. *Булгаков Сергей, прот.* О Православии. Очерки учения Православной Церкви. М., 2002.
16. *Ванькова А. Б., Родионов О. А.* Путеводитель по христианскому богослужению: Православие. Католицизм. Протестантизм. М., 2002.
17. *Васильев А. А.* История Византийской империи. Время до Крестовых походов (до 1081). СПб., 1998.
18. *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь и II Ватиканский собор: [факты, события, док.]. М., 2004.
19. *Венгер А.* Рим и Москва. 1900–1950 / Пер. с франц. М., 2000.
20. *Вениамин (Федченков), митр.* О вере, неверии и сомнениях. СПб., 1992.
21. Вехи. Из глубины. М., 1991.
22. Второй Ватиканский собор: Конституции, декреты, декларации. Брюссель, 1992. (Репринт).
23. Выбор судьбы. Проблемы современной России глазами русских архиереев. СПб., 1996.

24. *Гавриил (Петров), митр.* Вопреки веку Просвещения. Жизнь. Творчество. Кончина. М., 2000.
25. *Гаслов И.В.* Современное Православное богослужение. СПб., 1996.
26. *Гергей Е.* История папства / Пер. с венг. М., 1996.
27. *Гердер И.Г.* Идеи к истории философии человечества / Пер. с нем). М., 1977.
28. *Герье Н.* Блаженный Августин. М., 2003.
29. *Гиббон Э.* Упадок и разрушение Римской империи / Пер. с англ. М., 2005.
30. *Гонсалес Х.Л.* История Христианства: В 2 т. / Пер. с англ. СПб., 2003.
31. *Гофф Л.Ж.* Цивилизация средневекового Запада / Пер. с франц. Екатеринбург, 2007.
32. *Григорий Богослов, свят.* Собрание творений: В 2 т. Минск; М., 2000.
33. *Грималь П.* Цивилизация Древнего Рима / Пер. с франц. Екатеринбург; М., 2008.
34. *Грин М.* Папа Иоанн Павел II. Биография / Пер. с англ. М., 2007.
35. *Давыденков О., иерей.* Догматическое богословие. М., 2005.
36. *Дамаскин (Орловский), иером.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Кн. 1–6. Тверь, 1992–2001.
37. *Делюмо Ж.* Цивилизация Возрождения / Пер. с франц. Екатеринбург, 2006.
38. *Дашков С.Б.* Императоры Византии. М., 1996.
39. *Дворкин А.* Очерки по истории Вселенской Православной Церкви. Н. Новгород, 2003.
40. *Дмитриева Н.А.* Краткая история искусств: Очерки. М., 1968.
41. *Документы II Ватиканского собора* / Пер. с лат. М., 1998.
42. *Доусон К.Г.* Боги революции / Пер. с англ.) СПб., 2002.
43. *Евлогий (Георгиевский), митр.* Путь моей жизни. М., 1994.
44. *Евсевий Памфил.* Церковная история / Пер. с др.-греч. М., 1993.
45. *Екатерина II.* Pro et contra: Антология. СПб., 2006.
46. *Ельчанинов А., свящ.* Записи. М., 2007.
47. *Жития и творения русских святых.* М., 1993.

48. Житие преподобного Серафима, Саровского чудотворца. М., 1998. (Репринт).
49. Жития святых: В 13 т. М., 1997–1999.
50. За что Лев Толстой был отлучен от Церкви: Сб. исторических документов. М., 2006.
51. [Протоиерей Максим Козлов]. Закон Божий. М., 1998.
52. Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.). М., 2005.
53. *Зеньковский В., прот.* Смысл православной культуры. М., 2007.
54. *Зырянов П. Н.* Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века. М., 1999.
55. *Иванов И., диакон.* Взаимоотношения Церкви и государства во второй половине XVIII века (деятельность обер-прокуроров Святейшего синода 1763–1796 гг.). М., 2010.
56. *Иванов П., свящ. и др.* Христианство и религии мира. М., 2000.
57. *Игнатий (Брянчанинов) свят.* Аскетические опыты. М., 1993.
58. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Письма. М., 1993.
59. Изборник (Сборник произведений литературы Древней Руси). М., 1969.
60. *Иларион (Алфеев), игум.* Таинство веры. Введение в Православное догматическое богословие. Клин, 2000.
61. *Иларион (Алфеев), иером.* Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998.
62. *Иларион (Троицкий), архиеп.* Очерки из истории догмата о Церкви. М., 1997.
63. *Иларион (Троицкий), архиеп.* Без Церкви нет спасения. М., 1998.
64. *Иоанн (Крестьянкин), архим.* Письма. Свято-Успенский Псково-Печерский монастырь, 2006.
65. *Иоанн Кронштадтский, св.* Моя жизнь во Христе: В 2 т. М., 1998 (репринт).
66. *Иоанн Кронштадтский, св.* Христианская философия. Избранные работы. М., 2004.
67. *Иоанн (Шаховской), архиеп.* Избранное. Петрозаводск. 1992.
68. *Ратцингер Й., кард.* Камни живые / Пер. с нем. СПб., 2002.

69. *Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI)*. Многообразие религий и единый Завет / Пер. с нем. М., 2007.
70. История Древнего мира. III. Упадок древних обществ. М., 1982 (лекции пятая, двенадцатая).
71. *Казанский П. С.* История православного монашества на Востоке: В 2 т. М., 2000.
72. *Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь / Пер. с англ. М., 2001.
73. *Карпов А.* Владимир Святой. М., 1997.
74. *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. М., 1994.
75. *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской Церкви: В 2 т. М., 1993.
76. *Кассиан (Безобразов), еп.* Христос и первое христианское поколение. М., 2001.
77. Католическая энциклопедия. М., 2000–.
78. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
79. *Ключевский В. О.* Русская история. Полный курс лекций: В 3 т. М., 1993–1995.
80. *Колпакова Г.* Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб., 2005.
81. *Колпакова Г.* Искусство Древней Руси. Домонгольский период. СПб., 2007.
82. *Корсун С.* Преподобный Герман Аляскинский. Жизнеописание. Джорданвилль, 2002.
83. *Кошен О.* Малый народ и Революция / Пер. с франц. М., 2004.
84. *Кюнг Г.* Великие христианские мыслители / Пер. с нем. М., 2000.
85. *Лебедев А. П.* Очерки внутренней истории Византийско-восточной Церкви. СПб., 1998.
86. *Лебедев А. П.* История разделения Церквей. М., 2005.
87. *Лейн Т.* Христианские мыслители / Пер. с англ. М., 1997.
88. *Лефевр М., архиеп.* Они предали Его. От либерализма к отступничеству / Пер. с франц. СПб., 2007.
89. *Лозинский С. Г.* История папства. М., 1986.
90. *Лоргус А., свящ. и др.* Книга о Церкви. М., 1997.
91. *Лортц Й.* История Церкви, рассмотренная в связи с историей идей: В 2 т. / Пер. с нем. М., 1999.
92. *Лосский Н. О.* Характер русского народа: В 2 кн. М., 1990 (репринт).

93. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991.
94. *Льюис К.* Собр. соч. Т. 2 / Пер. с англ. М., 1998.
95. Лубянка. Сталин и ВЧК — ОГПУ — НКВД. Январь 1922 г. — декабрь 1936 г. М., 2003.
96. *Лурье В. М.* Призвание Авраама. Идея монашества и ее воплощение в Египте. СПб., 2000.
97. *Мак-Дауэл Дж.* Неоспоримые свидетельства / Пер. с англ. М., 1990.
98. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви: В 7 т. М., 1994–1996.
99. *Макиавелли Н.* Государь / Пер. с ит. Минск, 1999.
100. *Мейендорф Иоанн, прот.* Введение в святоотеческое богословие. Минск, 2001.
101. Мейендорф Иоанн, прот. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000.
102. *Местр Ж. де.* Рассуждения о Франции / Пер. с франц. М., 1997.
103. *Никодим (Ротов), митр.* Иоанн XXIII. Поборник единства христиан. Wien, 1984.
104. *Нилус С. А.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1999.
105. «О стяжании Царствия Небесного...»: Избранные проповеди архипастырей Русской Православной Церкви. М., 1997.
106. *Огицкий Д. П., Козлов М., свящ.* Православие и западное христианство. М., 1999.
107. *Осипов А. И.* Путь разума в поисках Истины. Основное богословие. М., 1997.
108. Основы социальной концепции Русской православной церкви. М., 2000.
109. *Павлович Н. А.* Святой равноапостольный архиепископ Японский Николай: Жизнеописание. М., 2007.
110. *Паскаль Б.* Мысли / Пер. с франц. М., 1996.
111. Платон (Левшин), митр. Из глубины воззвах к Тебе, Господи. М., 1996.
112. *Победоносцев К. П.* Соч. СПб., 1996.
113. Политбюро и Церковь. 1922–1925: В 2 т. Новосибирск; М., 1997.
114. Полный Православный богословский энциклопедический словарь: В 2 т. М., 1992 (репринт).
115. Поместные Православные Церкви. М., 2004.

116. *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 1: Святые отцы II–IV вв. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2004.
117. *Попов И. В.* Труды по патрологии. Т. 2: Личность и учение блаженного Августина. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2005.
118. *Поселянин Е.* Русские подвижники XIX века. М., 2004.
119. *Поселянин Е.* Русская Церковь и русские подвижники XVIII в. СПб., 1905.
120. *Поспеловский Д. В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М., 1995.
121. Православная Энциклопедия. М., 2000–.
122. Православные русские обители. СПб., 1994 (репринт).
123. *Райт Дж.* Иезуиты. Тайная гвардия Ватикана / Пер. с англ. М. 2006.
124. *Рансимен С.* Восточная схизма. Византийская теократия / Пер. с англ. М., 1998.
125. *Рапов О. М.* Русская Церковь в IX — первой трети XII в. Принятие христианства. М., 1998.
126. *Римский С. В.* Российская Церковь в эпоху Великих реформ. М., 1999.
127. Россия и мир в 2020 году. М., 2005.
128. Россия — Афон: тысячелетие духовного единства: Материалы Международной научно-богословской конференции. М., 2008.
129. Русская патрология: Материалы академической конференции. Сергиев Посад, 2009.
130. Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.: Сб. документов. М., 2009.
131. *Самарин Ю. Ф.* Избранные произведения. М., 1996.
132. [Серафим (Роуз), иеромон.] Письма отца Серафима Роуза / Пер. с англ. Джорданвилль, 2005.
133. *Сергий (Страгородский), архиеп.* Православное учение о спасении. М., 1991 (репринт).
134. *Скабалланович М.* Толковый Типикон: В 3 т. М., 1995.
135. *Скрынников Р. Г.* Крест и корона. Церковь и государство на Руси. IX–XVII вв. СПб., 2000.
136. *Смирнов Е., прот.* История Христианской Церкви. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1997 (репринт).
137. *Смолич И. К.* История Русской Церкви. [Кн. 8]. Ч. 1: 1700–1917. М., 1996.

138. *Смолич И.К.* Русское монашество. 988–1917 гг. Жизнь и учение старцев. М., 1998.
139. *Соколов И.И.* Состояние монашества в Византийской Церкви с середины IX до начала XIII века (842–1204). СПб., 2003.
140. *Сократ Схоластик.* Церковная история / Пер. с др.-греч. М., 1996.
141. *Софроний (Макрицкий), иерод.* Белгородский старец архимандрит Серафим (Тяпочкин). Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1998.
142. *Степанов А.* Искусство эпохи Возрождения. Италия. XIV–XV века. СПб., 2005.
143. *Сурский И.К.* Отец Иоанн Кронштадтский. Т. 1–2. М., 1994.
144. *Тальберг Н.* История Русской Церкви. М., 1997 (репринт).
145. *Тамборра А.* Католическая Церковь и русское Православие: Два века противостояния и диалога / Пер. с ит.. М., 2007.
146. *Тенни М.* Обзор Нового Завета / Пер. с англ. М., 2000.
147. *Тойнби А. Дж.* Цивилизация перед судом истории / Пер. с англ. М., 2002.
148. *Токвиль А. де.* Старый порядок и Революция / Пер. с франц. СПб, 2008.
149. *Трубецкой С. Н.* Избранное. М., 1995.
150. *Успенский Ф. И.* История крестовых походов. М., 2005.
151. *Феофан (Говоров), свят.* Мысли на каждый день года... . М., 1991. (Репринт).
152. *Феофан (Говоров), свят.* Начертания христианского нравоучения. Т. 1. М., 1994. (Репринт).
153. *Филарет (Дроздов), свят., митрополит Московский.* Слова и речи: В 5 т. М., 1873–1885.
154. *Филарет (Дроздов), свят., митр. Московский.* Православный Катехизис. СПб., 1995.
155. *Филарет (Дроздов), свят., митр. Московский.* Собрание мнений и отзывов: В 5 т. М., 1885–1888.
156. *Филарет (Гумилевский), архиеп.* Историческое учение об Отцах Церкви: В 3 т. М., 1996. (Репринт).
157. *Филаретовский альманах.* Вып. 1–5. М., 2004–2009.
158. *Флоренский Павел, свящ.* Иконостас. М., 1994.
159. *Флоровский Георгий, прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. (Репринт).

160. *Флоровский Г. В., свящ.* Восточные Отцы IV века. М., 1992. (Репринт).
161. *Флоровский Г. В., свящ.* Византийские Отцы V–VIII веков. М., 1992. (Репринт).
162. *Фома Кемпийский.* О подражании Христу / Пер. с лат. М., 1999.
163. *Хёйзинга Й.* Осень Средневековья. Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах / Пер. с нидерл. М., 2002.
164. *Хомяков А. С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994.
165. Хрестоматия по сравнительному богословию. М., 2005.
166. Христианство: В 3 т. М., 1993–1995.
167. *Цыпин Владислав, прот.* История Русской Церкви. 1917–1997. М., 1997.
168. *Цыпин Владислав, прот.* История Русской Православной Церкви. Синодальный период. Новейший период. М., 2004.
169. Цветочки св. Франциска Ассизского / Пер. с итал. М., 2000.
170. *Чаадаев П. Я.* Соч. М., 1989; СПб., 2004.
171. *Шильдер Н. К.* Император Николай I: В 2 т. М., 1997.
172. *Шкаровский М. В.* Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве. М., 2000.
173. *Шмеман Александр, прот.* Исторический путь Православия. М., 1993. (Репринт).
174. *Шмеман Александр, прот.* Собрание статей. 1947–1983. М., 2009.
175. *Шмеман Александр, прот.* Беседы на Радио «Свобода»: В 2 т. М., 2009.
176. *Шульц С. Дж.* Ветхий Завет говорит... / Пер. с англ. М., 2000.
177. *Эрс Ж.* Повседневная жизнь папского двора времен Борджиа и Медичи. 1420–1520 / Пер. с франц. М., 2007.
178. *Янг Дж.* Христианство / Пер. с англ. М., 1999.

Ислам

Возникновение религии и основные догматы

Ислам (араб. смирение, покорность, предание себя [Единому Богу]) — третья и последняя по времени возникновения мировая религия. На сегодняшний день она является одной из наиболее распространенных в мире и по численности адептов уступает только христианству.

В качестве универсальной основы законности и государство-строительства ислам оказался востребован десятками народов за тысячи километров от своей прародины — Аравии. На его основе в Средние века возникла огромная и многообразная исламская ойкумена (Рах Islamica) от Атлантического океана до восточных побережий Азии. В историческом аспекте исламское вероучение — это в какой-то мере плод развития общественной и культурной жизни, а также духовного самосознания населения Аравийского полуострова в эпоху перехода от общинно-родового строя к государственности.

Глава 1. Доисламские религии в Аравии

С глубокой древности Аравия унаследовала восходящие к доавилонской Месопотамии традиции и культуру многобожия (политеизма). Большая часть населения Аравийского полуострова поклонялась языческим божествам. Их культ проявлялся в строительстве крупных храмовых комплексов, содержании и обслуживании святилищ и мест поклонения, ритуально-обрядовых действиях, в том числе принесении жертв. Аравийский языческий пантеон был чрезвычайно богат и включал сотни местных божеств, которым поклонялись отдельные роды и племена, а также божества регионов и даже всей Аравии. Среди таких божеств выделялись женские (ал-Лат, ал-Узза, ал-Манат), культ которых,

по данным археологии и средневековых источников, был типичен для многих территорий полуострова¹⁹⁵.

Среди аравитян популярностью пользовались поклонение духам предков, лунарные и солярные культы, почитание деревьев, скал, камней. В один из углов мекканского храма Кааба, который, согласно аравийскими верованиям, был воздвигнут Ибрахимом (библейским Авраамом) и его сыном Исмаилом (прародителем племен Аравии), вмонтирован «черный камень» (*ал-хаджар ал-асвад*), который воспринимался как обладающий особой магической силой верховный божественный символ¹⁹⁶. Средневековые названия аравийских племен (*бану асад* — араб. сыны льва, *бану са'лаб* — араб. сыны лисицы и др.) наглядно свидетельствуют о распространении тотемизма в Аравии доисламского времени. Сохранились сведения о поклонении аравийцев быку и барану. Божества представляли перед язычниками в виде идолов, которые обычно устанавливались в заповедных местах (ед. ч. *харам*), где не действовала кровная месть и другие обычаи племен. Здесь все желающие могли найти надежную защиту и укрытие от преследований и гонений. Идолам жертвовались скот, молоко, зерно, оружие, в их честь проводились сезонные ярмарки (*маусимы*), сопряженные с выполнением религиозных обрядов. Месяцы таких общественно-религиозных событий считались «запретными» (ед. ч. *мухаррам*) для ведения войны и вообще кровопролития. В *харамах*, как правило, проводились разбирательства преступлений и третейский арбитраж в случае споров и конфликтов.

Аравийская языческая традиция не знала полноценной и независимой общественной группы жречества. Каждый верующий самостоятельно производил необходимые, с его точки зрения, обряды перед идолами. Однако, при сравнительной неразвитости внутренней организации бедуинских обществ V–VII вв., отдельные кланы и роды выдвинулись в качестве хранителей и обслуживающего персонала тех или иных заповедных мест¹⁹⁷. Такое положение позволяло их представителям претендовать на разрешение общественных и бытовых коллизий, вести мировой

¹⁹⁵ *Большаков О. Г.* История Халифата. 1. Ислам в Аравии (570–633). М.: Восточная литература, 2000. С. 41–42.

¹⁹⁶ *Шифман И. Ш.* О некоторых установлениях раннего ислама // Ислам: религия, общество, государство. М.: Наука, ГРВЛ, 1984. С. 41–43.

¹⁹⁷ *Негря Л. В.* Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V–VII вв. М.: Наука, ГРВЛ, 1981. С. 85–89.

суд, влиять на нравы и решения своих соплеменников и земляков. Особое место в аравийских обществах занимали провидцы и прорицатели (*кахины*), служившие, по мнению аравитян, рупорами божеств и толкователями знамений их воли. Наряду с вождями и племенной верхушкой (*сайидами*) кахины считались ответственными за судьбы соплеменников: сайиды отвечали за их благополучие в вещном мире, а кахины — в потустороннем¹⁹⁸. Представления доисламских аравитян о бессмертии души современной науке известны мало, но распространенная вера во влияние духов предков на деяния их здравствующих потомков показывает, что подобные мысли были общепризнанным общественным достоянием.

Аравийский полуостров издавна находился на пересечении мощных духовных и интеллектуальных потоков. Торговые и военные связи аравитян с государствами и народами древнего мира и Средневековья рано познакомили Аравию с иудаизмом и христианством. Иудаизм был распространен главным образом в портовых городах, а также в населенных пунктах и оазисах, расположенных вдоль караванных путей. В I в. н.э. беженцы-иудеи, покинувшие Палестину, массово селились в Северо-Западной Аравии, на красноморском побережье, островах Персидского залива. Начиная со II в. иудаизм встроился в культурно-бытовые традиции Йемена и южных территорий Аравии. Под воздействием примера пришельцев местные племена также принимали иудаизм и исповедовали его на протяжении жизни целых поколений. Уже в III–IV вв. иудаизм стал религией правящей верхушки йеменского царства Химйар. Иудейские советники и придворные стали влиять на политику, проводимую йеменскими царями. Впоследствии иудаизм принял на себя роль объединяющей йеменцев идеи для борьбы с эфиопским, византийским и иранским засильем. Царь Йусуф Зу Нуvas (правил в 517–525 гг.) объявил иудаизм государственной религией и провел масштабные гонения на местных христиан¹⁹⁹.

Христианство также с давних пор было частью религиозного ландшафта Аравийского полуострова. Его распространению способствовали византийские и аксумские дипломаты, священники,

¹⁹⁸ *Пиотровский М. Б.* Мухаммад, пророки, лжепророки, кахины // *Ислам в истории народов Востока.* М.: Наука, ГРВЛ, 1981. С. 9–18.

¹⁹⁹ *Пиотровский М. Б.* Южная Аравия в раннее средневековье: Становление средневекового общества. М., 1985. С. 156–166.

купцы, приезжавшие в Аравию из христианских держав. В Западной и Юго-Западной Аравии (Хиджаз, Асир, Йемен) веками проживали мощные и многочисленные колонии эфиопов. Поэтому наибольшее распространение на полуострове получило именно монофизитство²⁰⁰, а не православие или несторианство²⁰¹. Глубокое воздействие на верования южных аравитян оказало вторжение эфиопского экспедиционного корпуса в середине 20-х годов VI в. Однако и до этого времени византийские колонии в портах Йемена и Асира имели свои церкви и отправляли культ без каких-либо помех. Даже в преисламскую эпоху в Аравии был представлен институт индивидуального христианского отшельничества и подвижничества, уже утративший динамику и популярность в Византии и Европе в силу развития монашеских орденов и сети монастырей.

Сходная ситуация внешних религиозных влияний наблюдалась и на севере Аравии. На территории современной Сирии с III в. существовало государство аравийских князей-Гассанидов, служившее интересам Константинополя. Среди конкурентов и противников Гассанидов — царей-Лахмидов, проживавших на территории современного Ирака, — христианство также было распространено как среди племенных союзов, так и среди войска, преимущественно в виде несторианства. Жены многих лахмидских царей были христианками, хотя сами Лахмиды оставались в пределах языческих верований. Из Сасанидского Ирана на территории Аравии распространились зороастризм и манихейство²⁰².

²⁰⁰ Монофизитство, или монофиситство (от греч. *μονος* — один, единственный и *φυσικ* — природа, естество), — христианское учение, возникшее в Византии в V в. Его сторонники трактовали соединение двух природ во Христе как поглощение человеческого начала божественным. Было распространено в восточных провинциях Византийской империи (Египте, Сирии, Армении) и стало знаменем политического сепаратизма, осуждено Халкидонским собором (451 г.). Господствует в армянской, эфиопской, коптской и яковитской сирийской церкви.

²⁰¹ Несторианство — течение в христианстве, основанное в Византии Несторием, константинопольским патриархом (428–431). Несторий утверждал, что Иисус Христос, будучи рожден человеком, лишь впоследствии стал сыном Божиим (мессией). Осуждено как ересь на Эфесском соборе (431 г.). Пользовалось значительным влиянием в Иране, Ираке, Сирии, Центральной Азии.

²⁰² *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: Курс лекций. 2-е изд. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2007. С. 15. Манихейство — религиоз-

В аравийских верованиях встречались заимствования элементов гностицизма²⁰³. Впрочем, в массовом сознании аравитян эти религиозные системы отнюдь не преобладали над древними языческими представлениями, так же как иудаизм или различные ответвления христианства.

Под воздействием этого сложного и далеко еще не полностью изученного переплетения духовных влияний в Аравии первых веков новой эры все явственнее стали проявляться свидетельства популярности единобожия. Наиболее очевидным механизмом такого перехода служило «укрупнение» культов и выделение в языческом пантеоне ведущих божеств целых регионов, что отражало процесс образования конфедераций племен. Этот процесс до VI столетия еще не подрывал смысла существования локальных божеств, но постепенно местные и региональные святилища составили многоярусную иерархию, наверху которой находились заповедные места, имеющие общеравийское значение. Одним из таких повсеместно почитаемых харамов служил мекканский храм Кааба в городе Мекка (Западная Аравия).

Мекка возвысилась в аравийской истории в первых веках новой эры и стала важным центром притяжения племенных обществ и экономик²⁰⁴. В первой трети V в. функции хранителей и защитников Каабы стало исполнять племя курайш, составлявшее значительную

ное учение, основанное в III в. Мани, который, по преданию, проповедовал в Иране, Центральной Азии и Индии. В основе манихейства находится дуалистическое учение о борьбе добра и зла, света и тьмы как изначальных и равноправных принципов бытия. Распространилось в I тыс. н. э. от Китая до Испании, оказало влияние на средневековые дуалистические учения в христианстве и исламе.

²⁰³ Гностицизм (от греч. *гнозис* — познание) — общее наименование религиозных движений, учений и сект поздней античности. Гностицизм притяжал на знание сокровенного смысла Библии, нередко противоположного прямому. В гностицизме воззрения христианства соединились с мифологией восточноэллинистического язычества, а также с идеями философских систем платоников, пифагорейцев и неоплатоников. Расцвет гностических учений произошел во II в., что оказало влияние на средневековые христианские ереси, а также на христианский и исламский мистицизм.

²⁰⁴ *Льюис Б.* Арабы в мировой истории. С доисламских времен до распада колониальной системы / Пер. с англ. М.: Центрполиграф, 2017. С. 37–38; *Сурдель Д., Сурдель Ж.* Цивилизация классического ислама / Пер. с франц. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. С. 26.

часть населения Мекки. Наряду с Каабой аравийские племена почитали также расположенный на ее территории священный колодец Замзам. Вокруг Каабы, как полагает мусульманская традиция, располагались 360 идолов, представлявших божества различных племен. К Каабе и идолам жители Аравии несколько раз в году совершали паломничество, основываясь на языческих традициях умиловивления богов своих племен и территорий. Как правило, в это время неподалеку от харама Мекки происходили крупные сезонные ярмарки (*маусимы*), игравшие важную роль не только в местном, но и в международном торговом обмене Аравии.

Особые формы медленно формировавшийся аравийский монотеизм приобрел в Йемене, где в IV–V вв., судя по местным посвячительным текстам, поклонение языческим божествам уже было замещено культом единого божества. Этот бог именовался Господом (*рабб*), Милостивым (*рахман*) и другими эпитетами, которые впоследствии стали применяться в исламе к Аллаху. На фоне социальных и духовных кризисов VI в., связанных с эфиопским и персидским вмешательством в дела Аравии, на полуострове возникло стихийное движение проповедников единобожия (*ханифов*) — благочестивцев, призывавших к поклонению единому милостивому Богу (Рахману)²⁰⁵.

Таким образом, религиозная жизнь доисламской Аравии представляла собой сложное и многомерное явление, а тенденции ее развития были неоднозначны и разнонаправлены. С одной стороны, исламское вероучение, возникшее в Аравии в первой половине VII столетия, во многом опиралось на достижения предшествующих веков развития аравийской культуры. То есть ислам закономерно унаследовал переработанные обществами Аравии понятия и образы, характерные для других авраамических религий — иудаизма и христианства. Однако, с другой стороны, по мнению мусульманского сообщества, ислам продолжил ту общепророческую традицию, которая сложилась со времен первых пророков, в том числе пророка Ибрахима (Авраама), который считается праотцом евреев и арабов.

Вопросы по содержанию раздела

1. Дайте характеристику языческим культам и традициям доисламской Аравии.

²⁰⁵ Капиталева К. С. О термине «ханиф» в Коране // Доклады АН СССР. Сер. В. 1928. № 8. С. 157–162.

2. Раскройте содержание термина «харам». Каковы были общественные функции харамов до ислама?

Глава 2. Жизнь и учение Мухаммада

Основные источники сведений о жизни Мухаммада и раннем исламе. Многочисленные попытки реконструировать жизненный путь пророка ислама связаны со значительными трудностями, одна из которых — характер источников. Единственно подлинный источник сведений о Мухаммаде — Коран, который не содержит последовательного изложения жизни Пророка, а представляет собой собрание его проповедей, смысл части которых открывается только при наличии комментариев. Более информативным источником о жизнедеятельности Мухаммада стали воспоминания его сподвижников, принявшие форму хадисов — рассказов о жизни и деяниях Пророка. Первые сочинения биографического характера представляли собой тематические подборки хадисов (рождение Пророка; обретение им пророческого дара и др.).

Ранние историко-биографические труды, посвященные Мухаммаду, состояли из рассказов очевидцев и современников, записанных иногда десятилетия спустя и не из первых уст. Наиболее полным сводом сведений о жизни и деятельности Мухаммада является «Житие Пророка» (Ас-Сира ан-набавийа) известное также как «Жизнеописание посланника Аллаха» (Сират расул Аллах). Эта первая связанная биография Мухаммада была составлена знатоком хадисов из Медины Ибн Исхаком (704–767), но дошла до нас в обработке филолога из Басры Ибн Хишама (ум. 833 или 828). В этом труде слились конкретная история и материал легендарного характера, что не умаляет значимость этого памятника ранней мусульманской историографии как источника для исторических реконструкций. Материалы о походах Мухаммада в последнее десятилетие его жизни легли в основу «Книги походов [Мухаммада]» (Китаб ал-магази) историографа из Медины ал-Вакиди (747–823/24). Множество сведений о Пророке представлены в масштабном компилятивном труде «Пространная книга разрядов» (Китаб ат-табакат ал-кабир) секретаря ал-Вакиди — Ибн Са'да (ум. 844/5). Среди других источников, образующих основной фонд информации об истории возникновения ислама, выделяются раздел о жизни Мухаммада в эпохальном труде ат-Та-

бари (838–923) «История пророков и царей» (Тарих ар-русул ва-л-мулюк) и сочинение багдадского историка ал-Балазури (ум. 892) «Завоевание стран» (Китаб футух ал-булдан), которое содержит описание арабских завоеваний, начиная с походов Мухаммада и до начала VIII в.

Ранние годы. Основоположник и пророк ислама Мухаммад ибн Абдаллах появился на свет около 570 г. в Мекке — важном торговом и духовном центре Западной Аравии (Хиджаза). Он родился в обедневшем роде хашим местного племени курайш. Его отец скончался вскоре после его рождения (по другим данным, незадолго до его появления на свет). Согласно принятому в Мекке обычаю, мальчик был отдан кормилице-бедуинке, в племени которой он рос до 5 лет. Вскоре после его возвращения в Мекку умерла его мать Амина, и сироту взял на воспитание его дед Абд ал-Мутталиб, а затем его дядя Абу Талиб. Как большинство детей в аравийских условиях, Мухаммад рано приобщился к труду. Он пас овец, помогал родственникам по хозяйству, участвовал в снаряжении торговых экспедиций. В возрасте 25 лет он начал работать у состоятельной и предприимчивой мекканской купчихи Хадиджи из курайшитского рода абд ал-узза. Вскоре они заключили брак. Хадиджа была не только возлюбленной Мухаммада, но также другом, советчиком и опорой в трудных условиях становления ислама. У них родилось шестеро детей: двое сыновей, которые умерли в раннем возрасте, и четыре дочери, из которых только Фатима продолжила род Пророка. Существуют разные сведения о соотношении их возрастов. По одним данным, Хадиджа была старше Мухаммада на 15 лет, по другим — разница в возрасте была не более 3 лет²⁰⁶. Финансовая и морально-психологическая поддержка со стороны Хадиджи сыграла важную роль в успехе религиозных исканий Мухаммада.

После вступления в брак Мухаммад занимался торговлей, однако особых успехов не достиг. Одновременно он занялся богословием: отстранялся от общественной жизни, увлекался благочестивыми размышлениями, вел беседы со знатоками христианства и местных верований²⁰⁷. Осмысление опыта рели-

²⁰⁶ *Большаков О. Г.* История Халифата. 1. Ислам в Аравии (570–633). М.: Восточная литература, 2000. С. 66.

²⁰⁷ *Массэ А.* Ислам. Очерк истории / Пер. с франц. 3-е изд. М.: Наука, ГРВЛ, 1982. С. 28.

гиозной жизни аравитян привело Мухаммада к мысли о необходимости утверждения единобожия и отрицания язычества. По традиции курайшитов он нередко уединялся в пещере на горе Хира рядом с Меккой. Здесь в первые годы VII в. ему начали являться образы, в том числе архангел Джibrил (Гавриил), и он стал слышать речения, которые истолковывались ему как речь Аллаха, переданная Джibrилом. Страх и сомнения Мухаммада относительно сути этих видений были развеяны Хадиджей. Мухаммад привлек небольшую группу последователей, в которую первоначально входили Хадиджа, вольноотпущенник Мухаммада Зайд ибн Хариса и его племянник Али. Основы ранней проповеди Мухаммада состояли в разъяснении всемогущества Аллаха, необходимости покорности Ему (*ислам*), следовании за Его пророками, очищении души от скверны и помощи ближним. Также довольно рано в высказываниях Мухаммада прозвучала идея конца света и Страшного суда Аллаха (*йаум ал-кийама*), после которого все грешники, неверующие и язычники, будут подвергнуты наказаниям в аду. Община мусульман привлекала все больше новых сторонников. Когда их численность превысила 40 человек, Мухаммад решил начать открытую проповедь своих убеждений.

Проповедь в Мекке. Согласно мусульманской традиции, в 610 г. Мухаммад созвал курайшитов и сообщил им, что является посланником Аллаха. Хотя такое имя было знакомо мекканцам, большинство из них не поверили Мухаммаду и не поддержали его призыв поклоняться единому Богу. Некоторые из них потребовали от Мухаммада совершить явные чудеса в доказательство его пророческой миссии. Другие возмутились жесткой критикой язычества со стороны Мухаммада и были уязвлены утверждением Пророка о непреходящем нахождении их предков-язычников в аду. Многие мекканцы начали открыто противодействовать мусульманам, нападали на них, оскорбляли их достоинство, препятствовали их молениям. Дядя Мухаммада Абу Талиб, глава его клана хашим, неоднократно получал призывы от знатных курайшитов изгнать Мухаммада и тем самым лишить его покровительства родственников. Хотя сам Абу Талиб всю жизнь оставался язычником и умер, не приняв ислам, он категорически отказывался выдать племянника на неминуемую расправу мекканцам.

В накаленной обстановке мекканской жизни 10-х гг. VII в. Мухаммад все же стремился распространить свои религиозные

ценности, выдвинуть единобожие на передний план интересов горожан, убедить мекканцев в истинности своей пророческой миссии. Община вынужденно перешла на полужурегальное положение, собираясь для молитв и проповедей вне Мекки — в пещерах, ущельях, пальмовых рощах. В 615 г. притеснения со стороны язычников заставили Мухаммада эвакуировать часть своих приверженцев во главе с Абу Бакром в Эфиопию. Это, по исламской традиции, «первое переселение» (*ал-хиджра ал-ула*) затронуло более 100 мусульман. Оставшимся в Мекке сторонникам Пророка и всему роду хашим язычники-курайшиты объявили бойкот. Хашимитам пришлось покинуть свои дома и переселиться ближе к дому Абу Талиба. Несмотря на то что жизненные условия мусульман ухудшились, никто из них не отрекся от верности Аллаху и Мухаммаду. В 618–619 гг. возникла возможность компромисса при посредничестве ряда мекканских родов: мекканцы предложили Мухаммаду признать особое положение трех почитавшихся в Мекке богинь (*ал-Лат, ал-Уззы и ал-Манат*), обязуясь в ответ поддерживать миссию Мухаммада и считать Аллаха первым среди других богов. Но эти условия противоречили ключевому принципу ислама — строгому единобожию (*таухид*), и полному примирения между мусульманами и язычниками не произошло. Однако бойкот хашимитов прекратился, и они смогли вернуться в свои дома.

В 619 г. общественные позиции Мухаммада и мусульман вновь потеряли устойчивость из-за смерти Абу Талиба, а затем Хадиджи. Утрата моральной и психологической поддержки родственников вынудила Мухаммада искать новых сторонников за пределами Мекки. Он попробовал обратиться к жителям соседнего города Таиф, но подвергся осмеянию и был изгнан. После этой неудачи Мухаммад стал обращаться к иногородним паломникам, посещавшим мекканский храм Каабу. В 620 г. он заключил тайное соглашение о взаимопомощи с жителями Йасриба — крупного оазиса в 350 км к северу от Мекки. Йасрибские племена — язычники и иудеи — десятилетиями пребывали в сложных и запутанных конфликтных отношениях. Они желали за счет авторитетного и стороннего посредника в лице Мухаммада прекратить междоусобицы и установить мир в оазисе²⁰⁸.

²⁰⁸ Пиотровский М. Б. О природе власти Мухаммада // Государственная власть и общественно-политические структуры в арабских странах: История и современность. М.: Наука, 1984. С. 8.

Учение Мухаммада не сразу нашло путь к их сознанию. Однако в 620–622 гг. при каждом паломничестве к Каабе все больше йасрибцев склонялось к идее пригласить Пророка в свой город, и, наконец, они согласились на его переезд вместе с его приверженцами-мусульманами.

Хиджра. Борьба Мекки и Медины. Сначала в июле-августе 622 г. Мекку покинули сподвижники Мухаммада, а затем и он сам с близким другом Абу Бакром. Мухаммад и Абу Бакр прибыли в Йасриб в конце сентября 622 г. Впоследствии с первого месяца года переселения (*хиджра*) Пророка и его сподвижников — мухаррама — мусульмане станут отсчитывать даты новой эры. Мухаммад изначально воспринимался жителями Йасриба как знающий и умелый третейский арбитр-мироворец. Однако его влияние постепенно преодолело сугубо проповеднические и посреднические рамки. На это указывает и новое название, которым аравитяне стали обозначать Йасриб, — Мадинат ан-наби (Город Пророка), или просто ал-Мадина (Медина).

Переселившиеся мусульмане (*мухаджирьы*) и йасрибские сторонники ислама (араб. *ансар*) выступали главной опорой Мухаммада в строительстве новой политической системы в оазисе. Она была основана на миротворчестве, пресечении междоусобиц и создании условий для гармоничного сосуществования йасрибцев разного происхождения и веры. В начале 20-х гг. VII в. Мухаммад возглавил сложносоставную общину, включавшую не только мусульман. Его политическое лидерство укрепилось благодаря «Мединской конституции» (*дустур ал-Мадина*) — мирному договору между мухаджирами, крупными племенами аус и хазрадж и иудеями Йасриба. Согласно этому документу, эмигранты из Мекки и примкнувшие к ним йасрибцы составили единую надплеменную общину (*умму*). В ходе предстоящих сражений за веру они брали на себя обязательства самостоятельно выкупать своих пленных, считать нападение на союзников нападением на себя, не помогать неверующим, не заключать сепаратных мирных договоров, не притеснять друг друга по родственным или религиозным соображениям. С иудеями Йасриба и их союзниками Мухаммад заключил особое соглашение. Они признавались одной общиной с верующими, но обладающей собственной религией, обязывались не воевать без разрешения Мухаммада и не содействовать противникам ислама. «Мединская конституция» сыграла огромную роль в само-

отождествлении мусульман, поскольку впервые провозгласила надплеменную общность и обязательство защиты единоверцев без оглядки на родоплеменную принадлежность²⁰⁹.

В мединский период своей деятельности Мухаммад не противопоставлял свой политический авторитет власти племенных лидеров, делая акцент на своей пророческой миссии и роли межобщинного арбитра. В то же время он отвечал и на критику своих действий со стороны части сторонников, особенно иудеев, не желавших признать в нем нового духовного лидера. Оппозиция части мединцев Пророку осуждается в Коране, а сами противники Мухаммада называются «лицемерами» (*мунафикун*). В годы пребывания Мухаммада в Медине все яснее становилось понятие об исламе как особой религии, формировались основы учения, характерные черты обрядности и организации общины. Так, Мухаммад стал считаться «печатью пророков», т. е. последним из пророков, а его проповедь — успешным завершением предыдущих пророческих миссий (в том числе. Моисея [Мусы] и Иисуса [Исы]). Исторически сложившееся направление молитвы (*кибла*), обращенное в сторону Иерусалима, было заменено новой киблой, обращенной к древнему мекканскому храму Кааба²¹⁰. В отличие от иудейской субботы и христианского воскресенья был установлен новый соборный день молитвы мусульман — пятница. Формулировались исламские запреты, под которые, в частности, подпадали вино, свинина и азартные игры, а также правила совершения омовения и молитвы, принципы сбора средств на благочестивые нужды (*закят*) и др.

Борьба между мусульманами и язычниками вылилась в длительный вооруженный конфликт Медины с Меккой, противостояние с которой стало важным стимулом для сплочения исламской общины и усиления личного влияния и престижа Мухаммада. Мекканские идолопоклонники провоцировали мусульман на ответные действия. В 623 г. мусульманские отряды несколько раз пытались перехватить мекканские торговые караваны. В 624 г. это противоборство вылилось в первую крупную битву при колодцах Бадр, где мусульмане одержали убедительную победу. В 625 г. мекканцы взяли реванш при горе Ухуд, а в 626 г. безрезультатно пытались

²⁰⁹ *Humphreys R. S. Islamic History: A Framework for Inquiry. Revised Edition. L.; N.Y.: I.B. Tauris, 1999. P. 92–98.*

²¹⁰ *Watt W.M. Muhammad: Prophet and Statesman. Oxf.; L.: Oxford University Press, 1961. P. 112–118.*

взять наскоро укрепленный Мухаммадом центр Медины («битва у рва»). Важным событием войны стало Худайбийское перемирие 628 г., в котором мекканцы были вынуждены признать Мухаммада и мусульман равными партнерами в переговорах. Согласно условиям перемирия, мусульмане могли на следующий год посетить Мекку с целью паломничества, а мекканцы получили свободу осуществления торговли. В 628 г. Мухаммад и его сподвижники завоевали богатые оазисы Северной Аравии (Хайбар и Фадак), заключили союзные договоры с рядом аравийских племен.

Согласно мусульманскому преданию, Пророк неоднократно обращался с письмами к правителям отдельных аравийских территорий, а также к наместникам соседних с Аравией византийских и иранских областей и предлагал им принять новое вероучение. В 629 г. в одном из таких районов (контролировавшихся византийскими вассалами — Гассанидами) мусульманский посол был захвачен в плен и убит. Этот трагический инцидент привел к военным действиям между мусульманами и Гассанидами (битва при Муте), неудачный исход которых не повлиял на решение Пророка совершить поход на Мекку. Главной причиной похода стала открытая поддержка мекканцами одного из племен, которое воевало против союзников Медины. Это было явным нарушением Худайбийского договора, и в январе 630 г. мусульманское войско вступило в родной город Мухаммада, не встретив сопротивления. К этому времени значительная часть мекканцев успела явно или тайно принять ислам.

Победа над Меккой позволила Мухаммаду и исламу открыто восторжествовать над язычеством: идолы внутри и вокруг Каабы были уничтожены, Мекка приобрела статус священного города ислама, Кааба осталась общемусульманской святыней, многие племена Аравии вступили в мусульманскую общину и заключили военно-политический союз с Мухаммадом. Мусульманские отряды контролировали значительную территорию от Северной Аравии до Йемена. Политическое объединение, созданное Пророком, в 631–632 гг. включило значительную часть аравийских территорий²¹¹. Однако далеко не все племена подчинились Мухаммаду, а язычество под видом «народных» исламских обрядов и верований сохранялось в Аравии многие столетия.

В 632 г. Мухаммад совершил паломничество (*хадж*) в Мекку. Мусульманские историки назвали его «прощальным», поскольку

²¹¹ *Беляев Е. А.* Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. 2-е изд. М.: Наука, 1966. С. 126.

вскоре после него Пророк заболел и скончался. Смерть Мухаммада прекратила передачу божественных откровений общине и вызвала к жизни институт халифата, когда общиной правили заместители Пророка (*халифы*, букв. заместители, преемники).

Первые четыре халифа — Абу Бакр (правил в 632–634 гг.), Умар (правил в 634–644 гг.), Усман (правил в 644–656 гг.) и Али (правил в 656–661 гг.) — по мусульманской традиции называются «праведными халифами», так как они передавали власть друг другу, сообразуясь с мнением самых известных и авторитетных сподвижников. Как и период деятельности пророка Мухаммада, время «праведных халифов» рассматривается в мусульманской традиции как своеобразный «золотой век» жизни общины, а халифы воспринимаются суннитами как идеальные правители, заложившие основу дальнейшему развитию мусульманской уммы²¹². Именно при них были созданы основы исламской государственности, был кодифицирован Коран, началось распространение ислама за пределы Аравийского полуострова. При них же, впрочем, сформировались основные идейно-религиозные споры, разногласия и конфликты внутри общины мусульман²¹³.

Личность и идеи Мухаммада. Мухаммад, обращаясь к общине, никогда не настаивал на том, что он создает новую религию. Наоборот, в ранний период своей пророческой деятельности он часто обращал внимание слушателей на события библейской истории. При помощи рассказов о пророках прошлого он стремился доказать правомерность своей пророческой миссии, опереться на авторитет известных арабиянам пророков и посланников. Поэтому Коран, содержащий множество ветхозаветных сюжетов, был принят современниками Мухаммада как священная книга мусульман.

Тем не менее вся проповедническая деятельность Пророка была поставлена на службу разработке новаторской и оригинальной

²¹² Mottahedeh R. P. *Loyalty and Leadership in an Early Islamic Society*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

²¹³ Расхождения среди мусульман по вопросам вероучения и права совпали с укоренением ислама в сознании населения периферийных регионов мусульманского мира, что привело к адаптации исламом местных форм культурного субстрата и сложению региональных форм его бытования. См.: *Прозоров С. М. Ислам единый, ислам региональный // Ислам и проблемы межцивилизационного взаимодействия*. М.: Институт исламской цивилизации, 1992. С. 158–159.

системы ценностей и верований. Согласно исламской традиции, откровения, получаемые Мухаммадом, исходили от Аллаха, а он передавал их людям. Мухаммад за годы пророчества проявил себя как вдохновенный оратор, ярко живописавший рай для правоверных и грозивший адскими муками отступникам. Он был талантливым проповедником, умевшим вызывать у аудитории нужные реакции и воспоминания. Его личность характеризовалась немалой стойкостью и терпением в обстановке угроз, оскорблений и насмешек. Более того, Мухаммад никогда не лелеял отстраненный от жизни духовный идеал, но искусно сопрягал его с реальностью и был наделен ясным и трезвым умом, что подтверждают его политические и дипломатические успехи. Утверждение своих религиозных, гражданских и моральных ценностей он осуществлял и вооруженным путем, но при этом отнюдь не был фанатиком. Это видно уже из того, что он опирался на опыт предшествовавших пророков и даже признавал «людей Писания» (*ахл ал-китаб*) и мусульман одной общиной. На страницах мусульманской истории Пророк предстает живым человеком — умеющим любить и прощать, радоваться и переживать горе, хранить верность друзьям и близким, гибко реагировать на превратности судьбы и принципиально отстаивать свою правоту. Наконец, незаурядная личность Мухаммада проявилась в его даре организатора, что оказало большое влияние на его сторонников и послужило успеху ислама как религии и системы общественных установлений²¹⁴.

Коран не придает личности Мухаммада никаких сверхчеловеческих черт, подчеркивая его незнатное происхождение, тяжесть сиротской доли, личную скромность и непритязательность в бытовой жизни. Однако в исламском богословии фигура Пророка была воспринята как образец «совершенного человека» (*ал-инсан ал-камил*)²¹⁵, а примеры его высказываний и поступков (*сунна*) стали эталоном поведения и этики для последующих поколений мусульман. Образ Мухаммада, с характерными для него простотой в общении, принципиальностью, стойкостью перед лицом несчастий, чувством юмора и демократизмом, служит в исламе примером самокритичного, богобоязненного, ведомого Аллахом

²¹⁴ *Gibb H. A. R. Arabic Literature: An Introduction. 2nd ed., revised. Oxf.; L.: Oxford University Press, 1963. P. 34–35.*

²¹⁵ *Шодкевич М. Модели совершенства в исламе и мусульманские святыне // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. М.: Восточная литература, 1993. С. 200.*

руководителя общины, постоянно заботящегося о чистоте нравов в обществе и спасении душ верующих.

Среди идей, проповедующих Мухаммадом, на первом плане находились требования, которым должны удовлетворять его последователи. С самого начала своей пророческой миссии Мухаммад настаивал на утверждении строгого монотеизма и признании своего статуса посланника Божия (*расул Аллах*), принесшего Священное писание. Другие обязательства мусульман включали ежедневную пятикратную молитву (*салат*), совершаемую в любом чистом месте, соблюдение ежегодного поста (*саум*) в лунный месяц рамадан, уплату очистительного налога (*закят*) и совершение паломничества к Каабе (*хадж*).

Установления, вводимые Мухаммадом в жизнь мусульманской общины, как правило, были связаны с конкретными запросами общины или эпизодами ее быта. Хотя Мухаммад никогда не пытался изложить их системно, его жизненные примеры и положения проповеди приняли характер закона. Важным морально-этическим заветом пророка ислама была «срединность» норм поведения мусульман, избежание любых крайностей²¹⁶. Например, обличение богатства Мухаммадом сопрягалось с утверждением о том, что «дающая рука лучше просящей». Мусульманам предлагалось избегать как скупости, так и расточительности. Нормой общественно-политического поведения верующего Пророк считал добровольное, основанное на доверии повиновение Аллаху, его посланнику и обладателям власти в общине²¹⁷. Этот подход, в последующие века разработанный богословами в полноценную теорию, стал основой учения о власти в суннитском исламе²¹⁸.

²¹⁶ В Коране в положительном ключе упоминается понятие *умма васат* (араб. срединная, посредствующая община): «И так Мы сделали вас общиной посредствующей, чтобы вы были свидетелями относительно людей» [2: 143]. Таким образом, свидетельствовать о людских делах перед Аллахом достойна только лишенная крайних намерений группа людей.

²¹⁷ Впоследствии эта точка зрения оспаривалась хариджитами, полагавшими, что община имеет право на восстание и даже обязана восстать против распоряжений несправедливого правителя.

²¹⁸ Суннитская точка зрения на этот вопрос всегда колебалась между лоялизмом и чувством ответственности за судьбы общины. Например, видный средневековый теолог Таки ад-Дин ибн Таймийа (1263–1328) писал о том, что «повиновение правителям обусловлено тем, что их распоряжения не будут греховными». — *Ибн Таймийа, Таки ад-Дин. Ас-Сий-*

«Срединные» ценности Мухаммад предлагал также в регламентации вопросов войны и мира. Обращаясь к войне за веру (джихад), Мухаммад провозглашал необходимость «доброго увещевания» врагов-многобожников и полагал вооруженную борьбу за веру обязательной только в случае нападения на мусульман. В проповедях пророка ислама подробно излагался порядок мобилизации общины, ведения боевых действий, раздела военной добычи, принципы обращения с пленными. Из состава трофеев предписывалось выделять 1/5 (хумс) в пользу Аллаха, Пророка, вдов и сирот, на выкуп рабов и пленных мусульман. Остальную часть полагалось разделить по справедливости между участниками боевых действий. Пленных противников в исламе было принято содержать достойно и освобождать за выкуп.

Разные стороны джихада

В раннем исламе под джихадом (араб. букв. усилие) подразумевалась борьба в защиту веры и ради ее распространения. В Коране содержатся разновременные и многозначные установки в отношении джихада: «нападать на врагов веры, но не в священные месяцы», «склонять многобожников к истинной вере мудростью и добрым увещеванием», «вести с врагами веры оборонительную войну». С развитием исламской теологии возникли новые толкования джихада как усилия: «джихад сердца» (борьба с собственной греховностью), «джихад языка» (повеление одобряемого и запрещение порицаемого), «джихад руки» (искоренение преступности и безнравственности), «джихад меча» (вооруженная борьба с врагами веры). При этом военное измерение джихада считалось вторичным, согласно словам Пророка после неудачной для мусульман битвы при Ухде (625 г.): «Мы вернулись с джихада малого (т.е. битвы), чтобы приступить к джихаду великому (т.е. духовному совершенствованию)».

Проповеди Мухаммада пронизывают установления, относящиеся и к семейно-брачным отношениям. Несмотря на формальное разрешение ограниченной полигамии в пределах патриархальной семьи²¹⁹, внимание пророка ислама было сосредоточено на

аса аш-ша'рийа (Законное ведение политики). Каир, 1971. С. 15. В то же время он полагал, что «лучше 60 лет при имаме-тиране, чем одна ночь без власти». — Там же. С. 185.

²¹⁹ Не более четырех жен, причем при обязательном условии равного к ним отношения со стороны мужа. Условия создания семьи, установленные в последние годы жизни Мухаммада, были важной религиозной

проблемах индивидуальной моногамной семьи. Заботы и расходы по содержанию жены и детей Мухаммад возлагал на мужчину — главу семьи. При этом замужняя женщина пользовалась значительной степенью экономической свободы. В частности, она могла раздельно с мужем владеть имуществом и совершать торговые сделки. В отличие от языческого древнеаравийского обычая, исламское вероучение включает женщину в число наследников умершего, предусматривая для нее половинную долю от того, что причитается мужчине-наследнику. Мухаммад санкционировал браки между родственниками не ближе третьего колена (в кровном родстве) и второго колена (в молочном родстве), а также отменил древний ближневосточный обычай предпочтительного или обязательного брака между вдовой и братом покойного мужа (*левират*). При заключении брака Пророк рекомендовал мусульманам предпочитать союз с мусульманками или женщинами из числа «обладателей Писания» (*ахл ал-китаб*), т. е. христианками или иудейками, браку с язычниками-многобожниками.

Глубоко и последовательно в проповедях Мухаммада разбирались вопросы торговли и заключения любых видов сделок и юридических обязательств. Внимание Пророка к коммерции и ее законности было обусловлено статусом Мекки и Медины как важных международных торговых центров. Мухаммад провозгласил торговлю разрешенным, богоугодным и благословенным занятием при условии соблюдения морально-этических норм. Пророк ислама призывал к честной конкуренции, строгому выполнению торговых и долговых обязательств, воздержанию от обмана, обмеривания и обвешивания, заблаговременному совершению имущественных договоров, беспристрастному и порядочному отношению к залогам, завещаниям и имуществу сирот или недееспособных мусульман. Уже на раннем этапе своих проповедей Мухаммад обличал и запрещал любые формы ростовщичества, видя в нем стремление нажиться на страданиях и трудностях людей.

Стремясь к гармонизации общественных отношений и смягчению социальной напряженности в Аравии, Мухаммад уделял в своих проповедях внимание обычаю кровной мести и положению рабов. Кровная месть часто вызывала длительные и кровопролитные усобицы аравитян. Поскольку это установление было чрезвычайно

нормой поведения личности в исламе. См.: Грюнебаум Г.Э. фон. Классический ислам. Очерк истории (600–1258) / Пер. с англ. М.: Наука, ГРВЛ, 1986. С. 45.

важным для доисламского родоплеменного общества и служило маркером самоидентификации родов и племен, его невозможно было отменить. Тем не менее ислам осудил обычай кровной мести и ограничил круг ее применения. Мухаммад утвердил выкуп (*дийа*, араб. цена крови) в качестве наиболее мирного и гуманного решения проблемы наказания за убийство или нанесение телесных повреждений²²⁰. Сходную позицию пророк ислама занял по отношению к рабству. Освобождение невольников было провозглашено богоугодным и полезным для спасения души деянием. Более того, в ряде случаев при совершении преступлений и аморальных поступков (убийство, клевета, празднословие и др.) согрешившему мусульманину полагалось во искупление своего греха отпустить раба на волю. При этом Мухаммад предписал составить для вольноотпущенника свидетельство об освобождении и выдать необходимое для самостоятельной жизни имущество. Ислам не отменил рабство в Аравии, однако существенно сузил сферу его бытования.

Изречения пророка Мухаммада

Ищи знания от колыбели до могилы.

Воспользуйся пятью вещами раньше пяти вещей: молодостью, прежде чем наступит старость; здоровьем, прежде чем поразит болезнь; богатством, прежде чем подвергнешься лишениям; досугом, прежде чем тебя захватят заботы; жизнью, прежде чем тебя настигнет смерть.

Лучшее в вещах — середина.

Рай под ногами матерей.

Не ошибаются двое: Аллах и община мусульман, если она не разделилась во мнениях.

Справедливость — это весы Аллаха на земле.

Образ Мухаммада в европейской истории и культуре в течение столетий претерпел немало изменений. В Средние века, овеянные духом крестовых походов, историческая личность основателя исламского вероучения воспринималась на Западе в искаженном виде. Мухаммад обвинялся в создании религиозного лжеучения, коварстве, мошенничестве, сексуальной невосдержанности²²¹. С его

²²⁰ Schacht J. An Introduction to Islamic Law. Oxf.; L.: Oxford University Press, 1964. P. 185–186.

²²¹ Журавский А. В. Христианство и ислам. Социокультурные проблемы диалога. М.: Наука, ГРВЛ, 1990. С. 26–27. См. также: Уотт У. М. Влияние ислама на средневековую Европу / Пер. с англ. М.: Наука, ГРВЛ, 1976.

именем было связано множество фантазий и вымыслов, таких как, например, мнения о его проповеди как результате психического расстройства или рассказы о якобы висящем в воздухе гробе с телом Мухаммада²²². В то же время некоторые европейские религиозные движения и секты (тамплиеры) тайно поклонялись духу пророка ислама. В эпоху Просвещения передовые мыслители Европы критиковали Мухаммада за использование его учения в личных целях и в этом осуждении Мухаммада негласно нападали на недостатки Римско-католической церкви²²³. Мухаммад трактовался европейцами крайне противоречиво: как умеренный реформатор или радикал-бунтовщик, оригинальный мыслитель или подражатель знаниям иудейских раввинов, жестокий тиран или политик-демократ. Появление научного исламоведения (XIX в.) привело к возникновению разноплановых и более объективных подходов к личности и содержанию проповедей Мухаммада.

Современная наука признает пророка ислама исторической личностью, твердо верившей в подлинность своей миссии и божественное происхождение ниспосланных ему откровений. Экстатические трансы и видения Мухаммада сегодня уже не считаются последствиями отклонений психики (во всяком случае, не в большей степени, чем душевные состояния ветхозаветных пророков или христианских святых). Образ пророка, человека и политического вождя, созданный Мухаммадом, чрезвычайно многогранен и позволяет ученым выделять и исследовать различные аспекты его деятельности.

Вопросы по содержанию раздела

1. Какие обстоятельства заставили Мухаммада и мусульман покинуть Мекку и совершить хиджру в Медину?
2. Охарактеризуйте сущность и содержание «Мединской конституции».
3. Создавал ли Мухаммад новую религию? В чем она была действительно новой?

²²² Батунский М.А. Развитие представлений об исламе в западноевропейской средневековой общественной мысли (XI–XIV вв.) // Народы Азии и Африки. 1971. № 4. С. 35–37.

²²³ В то же время интерес европейцев XVIII–XIX вв. к восточной магии, оккультизму, мистике косвенно способствовал развитию исламоведения. См.: Hudson G. Rencontres historiques de l'Europe et de l'Asie // Table ronde. 1965. № 209. P. 53.

4. Каков был подход Пророка и мусульман к рабству и личной зависимости?

Глава 3. Догматика ислама

Ключевые догматы исламского вероучения следуют из содержания Корана. Понятие *ислам*, которым обозначается третья мировая религия, сходно по своей семантике с двумя другими встречающимися в священной книге мусульман терминами: *дин* (религия в качестве ритуально-обрядовой практики, служащая основой повседневного бытования мусульманской общины) и *иман* (вера). Распространенный в суннитской среде подход к догматике предполагает, что понятие *дин* вбирает в себя ислам (совокупность «пяти столпов» религии — главных религиозных предписаний), *иман* (прежде всего веру в истинность Аллаха и всего, что передал от Него пророк Мухаммад) и ихсан (нравственная добродетель, основанная на искренности веры)²²⁴.

Догматы вероучения называются в исламе основами веры (*аркан ал-иман*), которые в общем виде формулируются следующим образом: «Верую в Аллаха (Бога Единого), Его ангелов, Его Писания, Его Посланников, в Последний день и в предопределение Аллахом Всевышним как доброго, так и худого».

Кроме того, на ранних этапах развития исламского вероучения было сформулировано понятие «корней религии» (*усул ад-дин*). **Первый** и важнейший среди них — это единобожие (*таухид*), т. е. признание единственности и уникальности Аллаха, а также принципиальное отвержение любых форм многобожия. Таухид находит свое выражение в формуле «нет бога, кроме Аллаха». Аллах в исламе признан вечным и не имеющим подобия Всемогущим Творцом всего сущего, обладающим знанием обо всем в сотворенном мире. Представление о таухиде многократно служило предметом теолого-философских исследований и получало различные истолкования. Нередко наиболее жесткие трактовки этого догмата приводили к разнообразным запретам (например, на изображение живых существ).

²²⁴ Haddad J. J. The Conception of the Term 'Din' in the Quran // Muslim World. 1974. Vol. 64. P. 114–123.

Второй догмат ислама — вера в присущую Аллаху божественную справедливость (*'адл*), которая выражается в воздаянии за одобряемые и порицаемые поступки и действия. Справедливость Аллаха признается наивысшей ее формой, которую человек в силу сложности и многомерности ее проявлений не в состоянии адекватно воспринять во всем ее объеме.

Третий догмат — признание пророческой миссии на протяжении истории человечества (*нубувва*). Согласно Корану, предшественниками Мухаммада были пророки древности, ряд которых упоминается в священной книге мусульман: Муса (Моисей), Исхак (Исаак), Харун (Аарон), Ибрахим (Авраам), Сулайман (Соломон), Нух (Ной), Илийас (Илия), Иса ибн Марйам (Иисус) и др. Эти пророки, провозгласившие веру в единого Бога, согласно мусульманской традиции, предсказали и предвосхитили миссию Мухаммада — «печати пророков», т. е. последнего пророка в истории²²⁵. Концепция пророчества в исламе диалектична: она предполагает, что пророки — это избранные Аллахом для миссии обычные люди, а не объекты поклонения. Пророки, посланные с Писанием, — посланники (ед.ч. *расул*) — воспринимаются как избранные, приближенные к Аллаху и непогрешимые люди (особенно Мухаммад).

Четвертый догмат — вера в воскресение умерших, Судный день и существование потустороннего («горнего») мира, включающего рай и ад. Эти догматические положения были важнейшим и наиболее частотным сюжетом проповедей Мухаммада, содержащихся в Коране и осмысленных в Сунне.

Пятый догмат — учение об имамате/халифате как средствах благочестивого и праведного управления делами общины в посюстороннем («дольнем») мире, ведущего к спасению душ правителя и подданных. Вопрос о верховной власти (имамате) стал основным предметом расхождения между суннитами и шиитами.

²²⁵ Речь не идет о концепции «вечного возвращения», несовместимой с суннитским исламом: в кораническом контексте пророки часто посылались в мир, чтобы предостеречь его, но все явления пророков при всем сходстве и даже аутентичности их миссии были уникальны. См.: *Грюнебаум Г.Э. фон. Литература в контексте исламской цивилизации // Арабская средневековая культура и литература. М.: Наука, ГРВЛ, 1978. С. 43. См. о пророческих историях в исламе: Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М.: Наука, ГРВЛ, 1991. С. 44–137.*

Хотя сами догматы в традиции считаются незыблемыми, их трактовки постоянно служили предметом богословских и политических дискуссий.

Параллельно с верификацией и кодификацией Сунны (VIII–IX вв.) в исламе сформировались понятия об основных религиозных предписаниях — пяти «столпах ислама» (*аркан ал-ислам*).

Первый «столп ислама» — «свидетельство» (*шахада*) — соединяет в себе основополагающие догматы ислама и выражается в формуле: «Нет бога, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник Аллаха». Произнесение этой формулы с верой в сердце требуется для вступления в мусульманскую общину. Исповедание шахады подразумевает неукоснительное следование единобожию и безусловное почитание миссии Мухаммада в любых жизненных обстоятельствах.

Вторая обязанность мусульманина — каноническая молитва (*салат*). Коран не дает ясного представления о нужном числе и порядке совершения молитв, однако молитвенный устав в подробностях расписан в Сунне. Стандартный молитвенный цикл включает пять обязательных молитв: на рассвете, в полдень, в предвечернее время, на закате и ночью. Молитве предшествует ритуальное омовение, а совершается она в любом неоскверненном месте. Днем соборной молитвы в исламе принята пятница, когда молитва совершается в мечети и сопровождается проповедью (*хутба*).

Третье предписание в исламе — соблюдение поста (*саум*), происходящего на лунный месяц рамадан. В ходе поста с рассвета и до заката верующий избегает употребления пищи и питья, курения, интимного общения и др. В темное время суток допускается умеренное питание и питье. Пост в исламе является серьезным вызовом физиологии человеческого организма (особенно многочасовой отказ от употребления жидкости в условиях жаркого сухого климата). В силу этого он не обязателен для беременных и кормящих женщин, малолетних детей, тяжелобольных, престарелых, путешественников, воинов и др. Нарушение поста или временное освобождение от него подразумевает восполнение его в отличное от месяца рамадан время. В исламе приветствуется добровольный пост, совершаемый по обету и другим причинам в индивидуальном порядке, дополнительно к каноническому.

Четвертый «столп ислама» — обязательное пожертвование в пользу малоимущих и социально незащищенных членов общины (*закят*). Закят не является ни налогом (хотя его выплата обяза-

тельна для всех, кроме тех, кто по бедности получает средства от его сбора, и в некоторых государствах он включен в общую систему налогообложения), ни добротной милостыней в пользу нуждающихся (*садака*), но религиозным долгом мусульманина. Его внесение в фонды общины истолковывается как «снятие» греховности с нажитого имущества. Объем закята установлен в мусульманском праве.

Пятая обязанность верующего в исламе — совершение паломничества в Мекку (*хадж*). В обрядах паломничества нашли отражение деяния пророка Ибрахима (Авраама), считающегося в исламе восстановителем Каабы, а также эпизоды жизни его близких, происходившие в Мекке²²⁶. В исламской традиции параметры совершения хаджа были предписаны Кораном и Сунной пророка Мухаммада, совершившего в 632 г. свое первое и последнее (так называемое «прощальное») паломничество.

Хадж происходит в лунный месяц зу-л-хиджжа. Незадолго до его начала совершаются очистительные обряды (омовение, стрижка ногтей и др.), после чего паломники надевают специальное одеяние (*ихрам*), которое состоит из двух цельных (не сшитых) кусков белой материи (один из них оборачивается вокруг бедер, а другой покрывает плечи и торс). Паломницы же могут оставаться в своих обычных, предписанных для женщин одеждах — просторных одеяниях и платках (видимыми остаются только лицо, кисти рук и стопы ног). В первый день хаджа происходит малое паломничество (*умра*), в ходе которого верующие совершают вокруг Каабы семикратный обход (*таваф*) против часовой стрелки. Затем они пьют воду из священного колодца Замзам и совершают семикратный пробег между холмами Сафа и Марва. Второй день хаджа паломники проводят в долине Арафат, где ночуют под открытым небом. В полдень третьего дня начинается так называемое «стояние» паломников у горы Арафат — главный обряд хаджа, который продолжается до захода солнца и сопровождается молитвами. Вечером паломники перемещаются в долину Муздалифа, где совершают вечернюю и ночную молитвы. На четвертый день паломники собираются в долине Мина и символически бросают небольшие камни в дьявола (*шайтан*), которого симво-

²²⁶ В целом обряды хаджа восходят к староарабским языческим традициям, существовавшим задолго до ислама и переосмысленным Пророком в духе мусульманской религии. См.: *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV вв.: Курс лекций. С. 86–87.

лизируют каменные столбы (закругленные стены). После этого происходит жертвоприношение животных — великий праздник жертвоприношения (*'ид ал-адха, курбан-байрам*) и завершение паломничества в Мекке. Часто после совершения хаджа мусульмане посещают Медину, где похоронен пророк Мухаммад, осматривая святыни этого города (хотя это к обрядам хаджа формально не относится). В теории каждый мусульманин должен хотя бы единожды в жизни совершить хадж при наличии финансовых, физических и прочих возможностей или послать вместо себя заместителя. Паломничество наряду с посещением (*зияра*) святых мест Мекки вне установленных дат месяца зу-л-хиджжа является индивидуальным благочестивым деянием — малым хаджем (*умра*).

Помимо чисто религиозной значимости, «пять столпов» ислама играли и продолжают играть огромную социально-культурную роль в мусульманских сообществах. Четыре из них — молитва, пост, пожертвование и хадж — предполагают участие в коллективных действиях, что не только укрепляет религиозную идентичность верующего, но и способствует консолидации общины как на локальном, так и (благодаря хаджу) на глобальном уровне.

Вопросы по содержанию раздела

1. Назовите «столпы ислама» и дайте им характеристику.
2. Охарактеризуйте основные этапы хаджа.

Глава 4. Коран. Сунна Пророка. Шариат

Коран. Коран (*кур'ан*, араб. чтение вслух, декламация) — главная священная книга мусульман, «слово Божие», ниспосланное посредством откровений, переданных Аллахом Мухаммаду при посредстве архангела Джабрила (Гавриила). Исламская традиция полагает, что текст Корана являет собой точную копию «хранимой скрижали» (*лаух махфуз*) — небесной перво книги, содержащей завет Аллаха людям. Мухаммад знакомил современников с полученными им откровениями, произнося их в виде проповедей.

Распространение коранических откровений первоначально происходило в устной форме. Письменная фиксация проповедей Пророка при его жизни была достаточно редким явлением, и к

тому же арабская графика той эпохи носила еще примитивный характер, и ее полноценная расшифровка была возможна только при сохранении текста в памяти. В эпоху «праведных халифов» (632–661 гг.) мусульманская община столкнулась с необходимостью сведения текста Корана воедино и его верификации. В это время, опасаясь гибели в боевых действиях тех мусульман, кто хранил Коран в памяти, халифы предпринимали попытки оформления проповедей в единый текст. Первые опыты такого рода производились при Абу Бакре (правил в 632–634 гг.), но успех этой работы обозначился при Усмани (правил в 644–656 гг.). Для этой цели была составлена комиссия из авторитетных сподвижников Пророка во главе с его секретарем Зайдом ибн Сабитом. Участники комиссии взяли за основу список Абу Бакра, но также учли и другие записи и свидетельства сподвижников Пророка. После создания «кодекса Усмана» совершенствовались приемы и правила чтения Корана вслух.

Коран включает в себя 114 смысловых фрагментов (*сур*). Суры имеют названия и расположены в порядке уменьшения их длины (этот порядок нередко нарушается). Суры состоят из стихов (*айатов*; араб., ед. ч. чудо, знамение). Первая сура «Открывающая» (Ал-Фатиха) состоит из 7 айатов, самая длинная вторая сура «Корова» (Ал-Бакара) содержит 286 айатов, самые короткие суры — по 3 айата. В Коран входят по различным вариантам счета от 6 204 до 6 236 айатов (последняя цифра является наиболее распространенной). Для удобства запоминания наизусть при обучении и в силу культовых нужд священный текст принято подразделять на 30 частей (*джузов*) и 60 разделов (*хизбов*).

Хронология произнесения Мухаммадом сур и айатов Корана до сих пор в науке полностью не прояснена. Мусульманская традиция подразделяет текст на два периода: мекканский (около 90 сур) и мединский (около 24 сур). Европейские востоковеды выстроили более дробные и сложные схемы деления коранического текста. Однако этот подход также заслуживает критики. Структура отдельных сур оказывается значительно сложнее, чем считалось ранее, и принципы деления сур и айатов по периодам их произнесения по-прежнему сохраняют свою условность, требуя дальнейшего исследования.

Общая схема хронологии сложения Корана выглядит так.

Первый период проповеди Мухаммада (мекканский, до хиджры) включал в себя три этапа:

Первый этап («поэтический») отразился в Коране в виде малоформатных и лаконичных сур, выраженных рифмованной прозой

(*садж'*). Их содержание определяют яркие описания Страшного суда, а также изложение догмата единобожия.

Второй этап («рахманский», от Рахман [Милостивый] — одного из имен Аллаха) включает главным образом сказания о прошлом.

Третий этап («пророческий») повествует об истории деяний ветхозаветных пророков, которые, по верованиям мусульман, являлись предшественниками Мухаммада, предворяющими успех его миссии.

Второй период проповеди Пророка (мединский, после хиджры) характеризуется значительно большим объемом сур. В них собраны многочисленные предписания, относящиеся к религиозной и мирской жизни мусульман, этике и морали, бытовому поведению, юридической практике.

Как в содержании, так и в форме коранических сур отчетливо присутствует дух и стиль устной религиозной проповеди. Значительная часть священного текста представляет собой полемику с противниками ислама. Так же частотны обращения Аллаха к сторонникам Мухаммада с предостережениями и предписаниями. Во всех случаях Аллах обращается к аудитории устами Мухаммада²²⁷. Поскольку те или иные аргументы по частным вопросам выдвигались в ходе проповедей, Коран не содержит систематизированного изложения религиозной догматики ислама. В сурах священной книги выдвигаются общие положения, впоследствии приведенные в систему средневековыми мусульманскими учеными.

Особое внимание верующих и исследователей всегда привлекал стиль коранического текста. Мусульманская традиция видит его аутентичность в том, что он непревзойденный и неподражаемый (*и'джаз ал-Кур'ан*), а следовательно, не мог быть творением человека. В современном исламоведении преобладает представление о том, что язык Корана — это наддиалектальный поэтический язык межплеменного общения (койне) аравитян с включенными в него отдельными элементами разговорного языка Мекки²²⁸.

Аллах предстает в Коране как Творец мироздания и первопричина всего сущего, тогда как Мухаммад является преемником

²²⁷ См.: Резван Е.А. Коран и коранистика // Ислам. Историографические очерки / Под общ. ред. С.М.Прозорова. М.: Наука, ГРВЛ, 1991. С. 37–38.

²²⁸ Белл Р., Уотт У.М. Коранистика: введение / Пер. с англ. СПб.: Диля, 2005. С. 101–104.

длинной цепи пророческих миссий. Не менее четверти священного текста посвящено ветхозаветным и новозаветным сюжетам, а также сообщениям о жизненном и духовном пути различных (в основном библейских) пророков. Это обстоятельство наглядно демонстрирует глубокую связь исламского вероучения с существовавшими до Мухаммада традициями религиозного бытия Ближнего Востока — как собственно аравийскими (языческими) и персидскими (зороастризм), так и авраамическими (иудаизм, христианство). Ислам зародился на перекрестке культур в атмосфере общественного кризиса и интенсивного интеллектуального обмена и отражает как местные религиозные представления, так и духовные, нравственно-этические и правовые достижения соседних народов. Таков взгляд на ислам со стороны немусульманских исследователей. Сами же мусульмане убеждены в том, что пророк Мухаммад продолжил известную на Ближнем Востоке общепророческую традицию.

Коран, являясь «документом вечности»²²⁹, отобразил и конкретные духовно-психологические, социально-экономические, культурные приметы эпохи раннего ислама. Ключевая идея проповедей Мухаммада — необходимость полного отказа от многобожия — дает ясное представление об ослаблении уз родоплеменного общества, переформулировании моральных норм, укрупнении политических структур и языческих культовых практик. В этом плане Коран можно расценивать как исторический источник. Он дает возможность восстановить сложную и динамичную картину межплеменных отношений, распространения хозяйственно-культурных типов кочевников и оседлых, поясняет социо-профессиональную структуру традиционного аравийского общества, раскрывает географический ареал и направления торгового обмена Аравии и соседних государств. В священной книге мусульман также упомянуты конкретные события доисламской истории. Это, например, грандиозная техно-экологическая катастрофа — прорыв Маарибской оросительной плотины (около 570 г.), казни христиан в Наджране (начало VI в.), неудачный поход йеменского войска на Мекку (70-е гг. VI в.) и др.²³⁰

²²⁹ *Khalidi T. Arabic Historical Thought in the Classical Period. Cambridge; N.Y.; Melbourne: Cambridge University Press, 1994. P. 8.*

²³⁰ О Коране как историко-этнографическом источнике см.: Еремеев Д. Е. Ислам: образ жизни и стиль мышления. М.: Политиздат, 1990. С. 43–82.

Появление Корана привело к необходимости комментирования священного текста. Содержание коранических откровений, зачастую обретавшее свою вербальную форму ситуативно, не всегда было полностью понятно даже современникам Мухаммада. После арабских завоеваний VII–VIII вв. и появления большого числа новых мусульман, не владевших языком Корана, необходимость разъяснения священного текста оказалась еще более очевидной. Так возникла кораническая экзегетика (тафсир, араб. толкование). Согласно исламской традиции, зачинателем комментирования Корана выступил двоюродный брат Пророка Абдаллах ибн Аббас (ум. 686/7). В VIII–IX вв. сформировались структура и принципы составления тафсира (общий комментарий, фраза за фразой, слово за словом). Наиболее авторитетными толкователями священного текста среди суннитов считаются законковед и историк Мухаммад ибн Джарир ат-Табари (838–923), Махмуд аз-Замахшари (1074–1143), Джалал ад-Дин ал-Махалли (ум. 1459) и Джалал ад-Дин ас-Суйути (ум. 1505). Свои традиции тафсира развивались и у шиитов. Современные научные представления о коранической экзегетике основаны на том, что тафсир во все времена являл собой реакцию арабо-мусульманского общества на Коран, тем самым отображая мнения и проблемы различных этнокультурных и религиозных групп традиционного общества²³¹. В то же время мусульманская экзегетика активно использовалась в политической и идеологической борьбе, поскольку позволяла адаптировать священный текст к запросам и сомнениям современной авторам тафсиров мусульманской аудитории. Тем самым тафсиры свидетельствовали и продолжают свидетельствовать о ведущих тенденциях общественной жизни в исламе. Поэтому комментарии Корана важны для исследователей не только как средство восстановления первоначального смысла коранических понятий, но и как источник сведений о духовном стиле и ценностях той или иной эпохи или региона в исламской истории.

Сунна. Сунна (араб. обычай, пример, эталон) — собрание сообщений о поступках и высказываниях пророка Мухаммада — признается мусульманами вторым источником вероучения, наряду с Кораном. Главное применение Сунны, по мнению богословов и

²³¹ Прозоров С. М. Арабская историческая литература в Ираке, Иране и Средней Азии в VII — середине X в.: Шиитская историография. М.: Наука, 1980. С. 21–23.

законоведов, состоит в том, что она является ориентиром для организации общественной и частной жизни в исламской общине и дает неисчерпаемый запас примеров для решения самых разных возникающих перед мусульманами проблем. В силу того, что исламское вероучение основано на вере в миссию Пророка и его непосредственный контакт с божественной волей, большая часть его слов и дел признается боговдохновенной и богоугодной. Поэтому Сунна воспринимается в исламе как ясное предписание того, что в поведении, мнениях и деяниях верующих угодно Аллаху²³².

Главный элемент Сунны — краткое сообщение (хадис), повествующее о конкретных словах, поступках или молчаливом одобрении Пророка, проявившихся в той или иной жизненной ситуации. Хадис всегда состоит из двух частей. Первая из них — «опора» (*иснад*) — это перечисление передатчиков сведений о Пророке в обратном хронологии порядке. Иснад начинается с имени того, с чьих слов был записан хадис, и доходит до имени того, кто непосредственно слышал и видел Мухаммада. Вторая часть — «текст» (*матн*) — собственно содержание рассказа. Поскольку традиция мусульманского богословия и историописания прецедентна и обязательно опирается на мнение авторитетных людей прошлого, количество и репутация передатчиков сообщения в иснаде расцениваются верующими как явное доказательство подлинности событий, описанных в матне.

Согласно мусульманской традиции, часть хадисов фиксировалась сподвижниками Пророка уже при его жизни. Однако как форма коллективной исторической памяти мусульман хадисы стали играть особую роль в последних десятилетиях VII в. Наряду с Сунной Пророка существовали сунны его сподвижников (особенно «праведных халифов»). Массовый сбор и начало верификации преданий происходили с первой половины VIII в., и к моменту прихода к власти Аббасидов (750 г.) хадисы уже активно циркулировали в мусульманском обществе. Согласно традиции, всего в обороте могло находиться несколько сот тысяч (по некоторым сведениям, до 1,5 млн) хадисов. При поздних Омейядах (первая половина VIII в.) возникает профессия знатока и толкователя хадисов (*мухаддиса*). Уже на ранней стадии оборота священных преданий хадисы стали объектом манипу-

²³² Бартольд В. В. Ислам. 4. Ислам после Пророка. Отделение церкви от государства. Сунна Пророка // Бартольд В. В. Соч. Т. 6: Работы по истории ислама и арабского халифата. М.: Наука, 1966. С 110–113.

ляций и фальсификаций со стороны различных политических и религиозных группировок и течений²³³. Все они стремились оправдать свои ценности и убеждения мнением Мухаммада. Собрание хадисов шло параллельно с сочинением подложных преданий.

Сподвижники Пророка (*сахаб*а), прошедшие вместе с ним весь путь становления и развития общины, постоянно общавшиеся с ним и детально помнившие его деяния, составили первый эшелон хранителей его учения после его ухода из жизни. Они своим авторитетом гарантировали подлинность содержания хадисов. Их сведения и мнения о Мухаммаде были тем более важны для общины, что именно сахаба составили ее руководящее ядро в 30–70-х гг. VII в. Следующие два поколения (*табиун*) включились в длительный и сложный процесс кропотливой верификации гигантских объемов хадисного материала. На это время приходится подъем сочинительства хадисов, что вело к их тенденциозности и политической ангажированности. В хадисах, несомненно, наличествует объективная историческая основа, которая восходит к реальным словам и действиям Мухаммада. Однако условия их письменной фиксации и специфика их массового хождения привели к появлению в них хронологических нестыковок и анахронизмов, намеренного замалчивания или искажения фактов. Так появились подложные хадисы.

В первой четверти VIII в. возникли и обрели свои особенности три региональных центра собирания и толкования хадисов: в Медине, Дамаске и Куфе. Между ними постоянно поддерживался обмен информацией и кадрами знатоков и передатчиков хадисов. Культура постоянных путешествий в поисках знаний, восхваляемая Пророком, во многом подпитывалась исследованием священных текстов. Мухаддисы дали начало догматико-правовым исследованиям, которые легли в основу разработки исламской юриспруденции. В IX–X вв. в этих и других религиозных центрах уже действовала профессиональная система передачи священных преданий. Хадисные исследования служили как формой литературного творчества, так и предметом престижа, поскольку мухаддисы принадлежали к интеллектуальной элите своих обществ и пользовались всеобщим уважением. В мусульманских школах высшего звена (*ед.ч. мадраса/медресе*) изучение священного пре-

²³³ Бертон Дж. Мусульманское предание: Введение в хадисоведение / Пер. с англ. СПб.: Диля, 2006. С. 46–47.

дания стало отдельной дисциплиной, обладавшей собственными традициями²³⁴.

Собирание и классификация сведений о Пророке привели к складыванию принципов профессиональной критики хадисов. Параллельно развивался жанр комментирования хадисов (*шарх*). Были составлены сотни трудов этого рода. Также были созданы многотомные труды и биографические словари, в которых разбирались детали жизненного пути передатчиков хадисов, устанавливалась степень их надежности, сравнивались тексты хадисов, прошедшие через разные цепочки передачи, выявлялись фальсификации текстов.

Хадисы первоначально объединялись в кратких сборниках, построенных по тематике упоминавшихся в них обстоятельств и событий. Такие сборники служили своего рода справочниками и удовлетворяли практические потребности общины в догматико-правовой и политической сферах. Эти сборники постепенно расширялись и в начале X в. уже составлялись по алфавиту имен передатчиков. Такие сборники получили название «построенные по иснадам» (*муснад*). Однако они были неудобны для повседневного обращения, и впоследствии мусульманские ученые вернулись к расположению хадисов по проблематике высказываний и деяний Пророка, компилируя «упорядоченные» сборники (*мусаннаф*). В начале XIII в. среди мухаддисов сложился консенсус относительно основных источников Сунны. Таковыми были признаны шесть тематических сборников, содержащие, с точки зрения средневекового знания, полностью или в целом достоверные тексты. Наиболее известны и почитаемы среди этих сборников два: «Ас-Сахих» (Достоверный), составленный Мухаммадом ал-Бухари (ум. 870) по итогам исследования 600 тыс. хадисов (из них он отобрал 7 250, т.е. немногим более 1 %), и «Ас-Сахих» Муслима (817–875), который собрал и изучил 300 тыс. хадисов, а отобрал из них 12 тыс. (4 %). В отличие от остальных сборников, материал, собранный ал-Бухари и Муслимом, считается практически бесспорным.

Хадисы отражают реальные события доисламской и ранней исламской эпохи. В то же время немалая их часть дает представление о дальнейшем развитии ислама как религиозного учения и образа жизни. Исторически Сунна выступила в роли духовного

²³⁴ См.: *Ермаков Д. В.* Хадисы и хадисная литература // *Ислам. Историко-графические очерки* / Под ред. С. М. Прозорова. М.: Наука, ГРВЛ, 1991. С. 85–108.

и психологического фундамента универсальности ислама, который принимали различные по уровню развития культуры народы. Более того, в виде исламского священного предания в мусульманской культуре получили развитие культурные достижения «новых мусульман». Хадисы содержат богатый и чрезвычайно разнообразный набор фактов и утверждений, обрисовывающих духовные, психологические, правовые, социально-экономические, морально-этические стороны исламской жизни. Целый ряд преданий подробно освещает догматику ислама и его обрядность. Выделяется крупный пласт «исторических» хадисов, которые впоследствии вошли в жизнеописание Пророка (*сир*)²³⁵. Также известны хадисы-притчи, хадисы-проповеди, хадисы-прорицания, хадисы — восхваления достоинств аравийских племен, «священные хадисы», содержание которых расценивается верующими как слова Аллаха. Хадисы — ценный культурно-исторический памятник, отражающий эволюцию исламского вероучения.

Шариат. Это понятие (от араб. *шари'а* — прямой, правильный путь) обозначает комплекс общих представлений о мусульманском образе жизни, набор предписаний, установленных Кораном и Сунной в качестве обязательных для каждого мусульманина. Установления шариата в первую очередь относятся к религиозным убеждениям верующего и морально-этическим проблемам окружающего его мира. Если шариат в широком смысле слова задает догматический фундамент для религиозной совести мусульманина, то конкретные установки и правила поведения выводятся из шариата при помощи основ практической юриспруденции — *фикха* (араб. глубокое понимание, экспертное знание). Понятия «шариат» и «фикх» близки по смыслу и нередко считаются взаимозаменяемыми. В то же время в исламской интеллектуальной традиции существует и противоположная точка зрения, гласящая, что установления шариата суть божественные заповеди, тогда как нормы фикха — это конкретные юридические постановления по частным вопросам, т. е. созданный на основе заповедей продукт творчества человеческого разума²³⁶.

²³⁵ Khalidi T. Arabic Historical Thought in the Classical Period. Cambridge; N.Y.; Melbourne: Cambridge University Press, 1994. P. 17–34.

²³⁶ См.: Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. М.: Наука, 1986. С. 31–64.

Основные источники мусульманского права — Коран и Сунна, причем постулаты Корана изначально были главным источником для развития юридических понятий в мусульманской общине. Однако пестрота и разнообразие конкретных правовых запросов и нужд мусульман привели к тому, что более действенным регулятором и источником правовых норм в исламе стала Сунна, которая давала правоведам богатый выбор конкретных поступков пророка Мухаммада, его речений по точечным вопросам и даже его воздержания от оценок в тех или иных случаях. Наряду с Сунной принимался во внимание и назидательный пример действий сподвижников Пророка. Поэтому фиксация хадисов, их систематизация и кодификация Сунны (VIII–IX вв.) стали мощным фактором становления всеобъемлющего правового поля в исламе. Не случайно ранние исламские правовые тексты фактически являлись подобранными по той или иной тематике сборниками хадисов.

Становление юриспруденции в исламе породило два принципиально разных подхода к исследованию источников. В Медине в VIII в. сложилась правовая школа «сторонников предания», требовавших от исследователей права опоры только на Коран и Сунну. В Ираке одновременно возникла школа «сторонников суждения», допускаявших создание и модификацию юридических норм на основе самостоятельных логических умозаключений, но с условием наличия аналогов таких решений в священных текстах. В ходе дискуссий между этими школами возникли методы и принципы решения правовых проблем: принцип единодушного согласия авторитетных лиц (*иджма'*), придающий отдельному толкованию силу закона, если оно одобрено мусульманской общиной в лице теологов и законоведов данной эпохи/территории; аналогическая дедукция (*кийас*), впоследствии принятая наряду с Кораном и Сунной как один из источников мусульманского права, и др.

После арабских завоеваний (VII–VIII вв.) существенной проблемой применения норм шариата стало их сопряжение с обычным правом принявших ислам народов (*урф, адат*). Ислам стал мировой религией и проявил высокую жизнеспособность именно потому, что исповедовал терпимость к представлениям новых мусульман о праве, обычаях и обрядах. В итоге исламское право успешно закрепилось в самых различных этнокультурных окружениях при сохранении множества понятий обычного права. В исламском ареале шариат далеко не всегда и не везде обладал монополией на регламентацию правовых основ общественной и частной жизни.

В X в. правоведение получило в исламском мире статус полноценной отрасли религиозной науки, в основном сосредоточенной на нормах взаимоотношений верующих с Аллахом (*'ибадат*) и нормах, регламентирующих взаимоотношения между людьми, государством и подданными, мусульманами и другими конфессиями (*му'амалат*). В суннитской части общины различия в подходах отдельных юристов к правотворчеству дали развитие четырем школам законоведения (*мазхабам*): ханафитскому, маликитскому, шафиитскому и ханбалитскому. Каждый мазхаб (араб. путь, образ действий) обладал своими отличительными чертами²³⁷.

Ханафитский мазхаб был основан видным правоведом Абу Ханифой (ум. 767). Для ханафитов основополагающим источником права является Коран, тогда как Сунна признается у них независимым источником. Ханафиты широко используют в качестве правового аргумента согласованное мнение авторитетных ученых (*иджма'*), а также основывают свои умозаключения на суждениях по аналогии (*кийас*). Во избежание получения абсурдных или неприемлемых решений на основе кийаса ханафиты прибегают к принципу «предпочтительного решения» (*истихсан*), ведущего к отказу от нецелесообразных норм, противоречащих жизненному опыту. Нормы ханафитского мазхаба удачно подходят для регламентирования коммерческой деятельности, особенно в том случае, когда она ведется между мусульманами и представителями иных религиозных традиций. В силу религиозной толерантности, доктринальной гибкости и широкого заимствования положений обычного права принявших ислам народов ханафитский мазхаб оказался одним из наиболее адаптивных и удобных для учета практических нужд мусульман направлений в фикхе. Поэтому он был принят в качестве официального в Османской империи и в настоящее время широко распространен в суннитском мире. Ханафиты преобладают в Турции, Афганистане, Пакистане, Индии, Центральной Азии и России. Ханафиты также составляют большинство мусульманского населения Балкан и определенную часть суннитов в Сирии.

Маликитский мазхаб получил название по имени своего основателя — авторитетного теолога и законоведа Малика ибн Анаса (713–795). Основой маликитских правовых норм являются кон-

²³⁷ О мазхабах подр. см.: Керимов Г. М. Шариат и его социальная сущность. М.: Наука, 1978. С. 14–20.

цепции и установки, сформированные в период раннего ислама. Маликиты объединяют Коран и Сунну в общий источник права (*насс*). При трактовке хадисного материала маликиты признают полностью достоверными предания мединских сподвижников, но сообщения тех из них, кто не жил в Медине, принимают ограничено. То же относится к *иджма'*: для маликитов это свод правил, единодушно одобренных теологами Медины. *Кийас* у маликитов пользуется популярностью, но ими выработан также принцип «независимого суждения для пользы общины» (*истислах*), который они полагают дополнительным источником права. Согласно этому принципу, если ни Коран, ни Сунна не могут быть привлечены для точного ответа на правовой вопрос, то законовед вправе принять решение самостоятельно и независимо, ориентируясь при этом на положения священных текстов, общие установления шариата и интересы общины мусульман. Маликитский мазхаб исторически преобладал в Магрибе и мусульманской Испании. В настоящее время он имеет многочисленных последователей в основном в странах Северной, Центральной и Западной Африки (Египет, Судан, Чад, Алжир, Марокко, Тунис, Ливия, Мавритания, Сенегал, Нигерия и др.), а также в Кувейте и на Бахрейне.

Шафиитский мазхаб восходит к выдающемуся знатоку хадисов и правоведу Мухаммаду аш-Шафи'и (767–820). Он эклектичен, поскольку соединяет в себе положения ханафитского и маликитского мазхабов, одновременно упрощая воспринятые от них подходы к праву. Коран и Сунна для шафиитов представляют собой единый источник юриспруденции, причем Сунна трактуется как вспомогательный, а не параллельно толкуемый источник. *Иджма'* у шафиитов расценивается только как совокупное мнение мединских правоведов. *Кийас* шафииты применяют ограниченно, главным образом для извлечения правового материала из источников. Нормы обычая (*урф*, *адат*) не признаются источником права. «Предпочтительное решение» (*истихсан*) отклоняется, но «независимое суждение» (*истислах*) допущено как метод правового исследования. Относительная простота содержания шафиитского правового комплекса состоит в том, что шафииты избегают сложного логического анализа, принятого у ханафитов, но в то же время не обращаются к тонкостям правовых установлений мединской общины мусульман, что обязательно для маликитов. Это качество позволило шафиитскому мазхабу обрести значительную популярность. Сегодня он господствует в ряде стран Ближнего Востока: в Сирии, Ливане, Иордании, Египте, на

Бахрейне. Шафииты составляют значительную часть мусульман стран Восточной Африки, Индонезии, Малайзии, Сингапура и Брунея. Шафиитская школа законоведения распространена также среди суннитов Ирака, Ирана, Йемена и российского Кавказа.

Ханбалитский мазхаб, основанный мусульманским правоведом и богословом Ахмадом ибн Ханбалем (780–855), возник вначале как религиозно-политическое движение, а затем оформился в религиозно-правовую школу. Это наиболее консервативный мазхаб, базирующийся на идее «очищения веры» путем строгого следования Сунне и отрицания спекулятивной теологии (*калам*). В истории ислама ханбалиты считаются первыми систематизаторами традиционалистского истолкования основ веры и права. Ханбалиты принципиально выступали против рационалистических подходов к догматике (вера без вопроса «как?» — *иман би ла кайф*). В ханбалитской среде признается авторитетность согласия общины (*иджма'*), но само это понятие применяется у них только к сподвижникам пророка Мухаммада и первым поколениям его последователей. Ханбалитский мазхаб характеризуется простотой и доступностью изложения догматики, жестким отрицанием любого нововведения (*бид'а*), ставкой на социальную активность верующих, отказом от крайностей в вере и организации жизни общины. В Средние века ханбалитский мазхаб находил значительную поддержку в мусульманской Испании, Ираке, Хорасане, Сирии, Хиджазе. В настоящее время ханбалитская школа законоведения провозглашена официальной в Саудовской Аравии, где она в основном и распространена. Впрочем, в последние несколько десятилетий ханбализм приобрел определенную популярность и в других регионах, во многом благодаря деятельности саудовских миссионеров.

У мусульман-шиитов на протяжении Средних веков также сложились оригинальные и развитые в теоретическом плане религиозно-правовые толки и школы (джафаритская, зайдитская, исмаилитская).

Между мазхабами в исламе никогда не существовало жестких границ, поскольку существовал плюрализм религиозно-юридических школ, и переход из одной в другую не влек за собой никаких перемен в правовом состоянии верующего²³⁸. Для суннитов была вполне обычной временная смена мазхаба с целью благо-

²³⁸ Сюкияйнен Л. Р. Мусульманское право. Вопросы теории и практики. С. 88.

приятного ведения конкретного дела в суде. Это не исключало отдельных противоречий и даже враждебности между адептами разных мазхабов, однако их причиной, как правило, были личное соперничество лидеров школ или общественно-политические разногласия. В Новое время процессы постепенной унификации мусульманского законодательства привели к компромиссу и взаимопроникновению мазхабов, окончательно устранив проявления их замкнутости.

Вопросы по содержанию раздела

1. Опишите историю письменной фиксации Корана.
2. Чем богата Сунна в плане практических рекомендаций для жизни мусульманской общины?
3. Охарактеризуйте соотношение понятий шариат и фикх.
4. Назовите основные мазхабы у суннитов и укажите на их различия.

Глава 5. Религиозная жизнь

Центром религиозной жизни в исламе является мечеть (араб. *масджид* — место совершения земных поклонов). В отличие от понятий христианской традиции церковности, в исламе мечеть, как здание культового назначения, не имеет четко структурированного прихода с приписанными к нему прихожанами и не требует специального освящения. Общественные функции мечети очень разнообразны. Она служит не только местом проведения богослужений. В перерывах между молитвами мечеть использовалась также как помещение для учебы (впоследствии для школ-*медресе* строили отдельные здания, однако все равно они возводились при мечетях или недалеко от них). Кроме того, мечеть традиционно служила приютом и местом ночевки для путешественников, убежищем для преследуемых мусульман²³⁹.

Первое культовое здание в истории ислама было заложено пророком Мухаммадом в селении Куба недалеко от Медины. Эта мечеть, представлявшая собой прямоугольный двор, огороженный

²³⁹ The Mosque / Ed. by M. Frishman, Hasan-Uddin Khan. N.Y.: Thames & Hudson, 1994.

стенной с навесами, вероятно, была ориентирована на восток, как христианские храмы. Первая мечеть-дом Пророка в Медине, построенная в 623 г., была ориентирована на север, на Иерусалим. Затем Пророк объявил о перемене направления (*киблы*), которое следует соблюдать во время совершения молитвы, и сориентировал молитву на храм Кааба в Мекке.

В 630 г., когда мусульмане вошли в Мекку, они разрушили идолов вокруг Каабы и выстроили вокруг нее мечеть. Эта «Заповедная мечеть» (*ал-масджид ал-харам*), наряду с мечетями в Медине — «Мечетью Пророка» (*масджид ан-Наби*) и Иерусалиме — «Отдаленной мечетью» (*ал-масджид ал-акса*), является священной территорией. Другие мечети воспринимались верующими как общественные здания для совершения коллективной молитвы и произнесения пятничной проповеди (*хутба*). В качестве места молитвы могло использоваться любое чистое здание или площадка, где поместились бы все желающие помолиться. Также мечети строили рядом с дорогой между Меккой и Мединой, в новых городах и поселениях, в лагерях мусульманского войска.

Архитектурная и художественная специфика мечети начала оформляться в VIII в. В это время появились минареты, ниша в стене, указывающая направление на Мекку (*михраб*), трибуна для проповедника (*минбар*), бассейны и фонтаны для омовения. В различных регионах мусульманского мира возникли свои самобытные стили планировки, оформления и обустройства «дома Божия»²⁴⁰. Наряду с малыми (квартальными, сельскими) мечетями строились крупные соборные мечети (пятничная мечеть — *джами*), где проводились массовые пятничные моления мусульман, сопровождавшиеся проповедью — *хутбой*. Существовали и отдельные домашние мечети или молельные залы, встроенные во дворцы правителей, дома знати, купечества, военачальников.

Мечети на протяжении Средневековья неизменно служили средоточием общественно-политической жизни. Здесь выдавалась помощь от общины малоимущим и нуждающимся. Поскольку имамы мечетей привлекали большую аудиторию и обладали надежными связями с общинами верующих, мечети служили своего рода площадкой для общения, рупором народного мнения. Приходя в мечеть, мусульмане были психологически готовы не только к молитве и проявлению религиозных эмоций, но и к выражению

²⁴⁰ См., напр.: Flood F. B. The Great Mosque of Damascus: Studies on the Making of an Umayyad Visual Culture. Leiden: E.J. Brill, 2001.

своего мнения, так как в мечети допускалась выработка коллективного мнения общины по любым вопросам. В силу этого обстоятельства мечети нередко служили центрами пропаганды как властей, так и оппозиционных им движений. В них провозглашались указы правителей и наместников, здесь они обращались к народу с выступлениями. В мечетях вырабатывались идейно-политические установки, набирались добровольцы, формировались боевые отряды, развертывались споры о правомерности действий властей и т. п. Вплоть до X–XI вв. шариатские судьи (*кади*) проводили в мечетях разбирательства по тяжбам и прочим делам, поскольку отдельного здания для суда в то время еще не было. Многофункциональный характер мечети, ее религиозная, культурная и бытовая востребованность, личные связи служителей ислама с верующими способствовали поддержанию систематического контроля властей за жизнью рядовых единомышленников.

Религиозная жизнь мусульман во многом связана с функционированием пожалований и пожертвований на религиозные и благотворительные нужды (араб. *вакф*, *хабус* — букв. остановка, переход в неподвижное положение). Этимология этого понятия говорит о том, что при учреждении вакфа владелец собственности, дающей доход (или обладатель денежной суммы, вложенной в действующее предприятие), как бы останавливает свое право на распоряжение ею. Он «уступает» в пользу Аллаха/общины весь доход или его часть. При этом акт учреждения вакфа нельзя отзывать или отменить. Формально собственник-даритель лишается ряда своих прав на имущество, но в то же время никакие конкретные лица эти права не приобретают. Доходы с имущества, переданного в вакф, должны расходоваться на общественно полезные и благочестивые цели (строительство и содержание мечетей, школ-медресе, странноприимных домов, лечебных учреждений, мостов, дорог, фонтанов, колодцев и других объектов общедоступной инфраструктуры, материальную поддержку малоимущих, вдов, сирот). Вакуфное имущество не облагалось налогами, пользовалось значительными правовыми льготами и ни в какой форме не могло быть отчуждено государством или частными лицами.

Первый вакф в исламе

Появление первого в исламе вакфа традиция связывает с именем соратника Пророка, будущего халифа Умара, и относит к 629 г., после взятия мусульманами оазиса Хайбар. Согласно мусульманскому

преданию, Умар обратился к Мухаммаду за разъяснениями: «О, Посланник Божий, я получил во владение участок земли в Хайбаре. Он для меня дороже, чем все, что я имел прежде. Что ты мне прикажешь делать с этой землей? Что мне делать с этим имуществом, великолепным имуществом, которое досталось мне в Хайбаре?» «Если хочешь, Умар, — ответил ему Пророк, — приостанови (араб. ихбус) эту землю [т. е. сделай ее неотчуждаемой] и передай доходы с нее в качестве милостыни бедным и нуждающимся членам мусульманской общины». Умар так и поступил, при этом он предписал не продавать, не дарить эти земли и использовать их только с благотворительными целями.

Начиная с XI в. вакфы оказались популярной категорией собственности в жизни традиционного мусульманского общества²⁴¹. Их социально-экономическая роль была всеобъемлюща. Главным образом вакуфные земли и недвижимость служили ресурсом для поддержания культовых учреждений ислама и их персонала. Распоряжение поступающими с вакфов доходами позволяло богословам и законооведам получать стабильное вознаграждение за свой труд. Нередко служители ислама выступали в роли пользователей вакфов. Так, в конце XVIII в. в Османской империи доля вакуфных земель составляла около 1/3 обрабатываемого земельного фонда. В Египте в начале XIX в. только вакфы мечетей Верхнего Египта и расположенные в южных провинциях вакфы каирских мечетей составляли 1/5 всех обрабатываемых земель.

Из числа служителей ислама государство часто набирало ответственных управителей (*назир*ов) вакфов, поскольку богословы и законоведы считались морально устойчивыми деятелями, глубоко знающими правовые аспекты вакуфного хозяйствования. Управление вакфом считалось почетной обязанностью. Еще при Аббасидах (750–1258) возникли особые структуры, которые заведовали вакуфными делами в масштабах как провинций, так и всего халифата. В настоящее время эти структуры продолжают функционировать в мусульманских странах, как правило, в статусе министерств.

Существенное место в религиозной жизни исламских обществ занимают бытовые ограничения и запреты, а также порицае-

²⁴¹ См.: *McChesney R. D. Waqf in Central Asia: Four Hundred Years in the History of a Muslim Shrine, 1480–1889. Princeton: Princeton University Press, 1991; Van Leeuwen R. Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus. Leiden: E. J. Brill, 1999.*

мые и неодобряемые мусульманским правом установки. Это, в частности запрещение взимания ссудного процента (*риба*) при сделках, неприемлемость азартных игр, а также пищевые ограничения (в том числе запрет на потребление свинины и алкоголя). Для немусульман и сегодня закрыт доступ в священные города ислама: Мекку и Медину, а также в некоторые почитаемые мечети в других местах, что вызвано необходимостью поддержания их сакрального статуса.

Исламские бытовые обряды, относящиеся к семейно-брачным отношениям и событиям жизненного цикла (рождение ребенка, обрезание, свадьба, похороны и др.), разнообразны в силу культурных различий и специфики традиций многих народов, принявших ислам.

В религиозной жизни мусульман особое значение имеют праздники. Число их незначительно, обряды довольно просты и скромны, а сами праздники расцениваются в исламе не как самостоятельные увеселения, а как заключительные церемонии религиозных деяний (паломничества и поста), подчеркивающие преданность верующих выполнению Божьих заповедей²⁴².

В исламе есть два больших праздника. Первый — великий праздник жертвоприношения (*ид ал-адха, курбан-байрам*). Он отмечается в последний день хаджа (10 зу-л-хиджжа) и продолжается 3–4 дня. Праздник жертвоприношения составляет неотъемлемую часть обычаев мусульманского паломничества (*манасик ал-хадж*). В течение праздничных дней совершаются жертвоприношения животных — как обрядовое воспроизведение заклания тельца, которым Аллах заменил предназначенного в жертву сына Ибрахима — Исмаила. Этот обряд совершается как в Мекке, так и во всем мусульманском мире. При этом мясо жертвенных животных рекомендуется использовать в благотворительных целях. В состав праздника также входит особая молитва и трапеза. В дни этого праздника мусульмане считают важным посещать могилы близких и совершать молитвы и обряды поминовения усопших.

Второй праздник (*ид ал-фитр, ал-ид ас-сагир, ураза-байрам*) обозначает разговенье после окончания мусульманского поста, соблюдаемого в священный месяц рамадан. Он начинается в первый день месяца шаввал, следующего за рамаданом, продол-

²⁴² *Gaudefroy-Demombynes M. Muslim Institutions / Transl. from the French. L.: George Allen & Unwin Ltd., 1968. P. 168; Grunebaum G. E. von. Muhammadan Festivals. Leiden: Brill, 1958.*

жается 3–4 дня и также составляет часть религиозной традиции. Обычаи проведения праздника похожи на праздник жертвоприношения: принято посещать могилы родственников, организовывать обильную торжественную трапезу, раздачу милостыни и вручение подарков. Хотя праздник окончания поста в исламе традиционно называется «малым праздником», он обычно отмечается мусульманами даже с большим размахом, чем главный праздник жертвоприношения.

Остальные праздники в исламе не являются строго установленными шариатом. Они отмечаются скорее в качестве памятных дат жизни пророка Мухаммада. К таким праздникам в исламе принадлежит праздник рождения пророка Мухаммада (*маулид ан-наби*), который отмечается 12 числа раби ал-аввал. Точная дата рождения Пророка неизвестна, а 12 раби ал-аввал является днем его кончины. В мусульманской традиции предполагается, что он родился и скончался в один день лунного года. Еще в VIII в. дом в Мекке, где родился Мухаммад, посещался паломниками во время совершения хаджа. Первые упоминания о праздновании маулида Мухаммада относятся к XII в., когда в Фатимидском Египте появились связанные с ним обычаи. В Османской империи *маулид ан-наби* стал официально признанным праздником к началу XVII в. Маулид пророка Мухаммада отмечается чтением проповедей в мечетях, соборной молитвой, раздачей милостыни. Его важной составляющей *маулид ан-наби* является декламация стихотворений, прославляющих Пророка (*мавалид*).

В мире ислама широко празднуется Ночь путешествия и вознесения (*лайлат ал-исра' ва-л-ми'радж*) пророка Мухаммада. Она отмечается с 26 на 27 раджаба и знаменует чудесное событие, описанное в Коране, — мгновенное путешествие Мухаммада из Мекки в Иерусалим и его вознесение к небесному престолу Аллаха. Ночь с 26 на 27 раджаба мусульмане по традиции проводят в молитвенном бдении и чтении Корана. Также в исламе отмечается одна из последних ночей рамадана, чаще всего приходящаяся на 27-е число. Она носит название Ночь могущества (*лайлат ал-кадр*). Согласно исламской традиции, именно в эту ночь пророку Мухаммаду было ниспослано первое откровение. *Лайлат ал-кадр*, как и Ночь путешествия и вознесения, принято проводить в мечети, читая Коран и вознося молитвы.

Наряду с общими для всех мусульман праздниками существуют шиитские памятные даты. К числу самых известных обычаев такого рода принадлежит поминовение шиитского имама и внука

пророка Мухаммада — Хусейна (*ашура*). Его начало приходится на 10 мухаррама. В течение первых десяти дней этого месяца устраиваются театрализованные представления (мистерии), в которых воспроизводятся предания о жизни Хусейна и особенно о его трагической гибели. На десятый день происходит торжественное траурное шествие с оплакиванием Хусейна (перс. *тазийе*).

В состав мусульманских праздничных дней входит и пятница (араб. *ал-джум'а* — букв. день собрания). В этот день мусульмане совместно совершают пятничную (заменяющую собой полуденную) молитву в мечетях и слушают проповедь (*хутбу*). В мусульманской традиции принято считать пятницу днем важнейших событий мироздания — рождения пророка Мухаммада, начала переселения мусульман из Мекки в Медину (*хиджра*). В пятницу, согласно положениям исламской эсхатологии, произойдет конец света и начало Страшного суда.

На протяжении всей истории ислама праздники и исторические даты отмечаются по лунному календарю. Мусульманский лунный год (354 дня) на 11 дней короче солнечного, поэтому даты праздников ежегодно смещаются.

Вопросы по содержанию раздела

1. Какова роль мечети в религиозной и общественной жизни мусульман?
2. Какие запреты и ограничения в исламе вам известны? Чем они обосновываются?

Глава 6. Ислам на рубеже Нового и Новейшего времени

С середины XIX столетия на Арабском Востоке начался период оживления духовно-культурной жизни, который именуется арабским Возрождением (араб. *нахда*). Нахда интерпретировалась как всесторонний прогресс, источниками которого мыслились опыт Запада и «славное арабское наследие». Основными направлениями арабского Возрождения стали просветительство и исламское реформаторство, колыбелью которых выступили Сирия и Египет. С течением времени исламское реформаторское движение распространилось как на востоке, так и на западе арабо-мусульманского мира, а также на Индостане, в Турции и России.

Выдвинув в качестве главной цели своей деятельности религиозную реформу (*ал-ислах ад-диний*), идеологи этого движения ни в коей мере не ратовали за коренное преобразование и пересмотр основополагающих религиозных принципов и догматов, но при этом они, по существу, встали на путь активного переосмысления исламского вероучения согласно требованиям времени. Часть богословов, выступив под лозунгами возрождения ислама в его первоизданной чистоте и величии, призвала к его очищению от накопленных за века искажений и наслоений, от *бида'* (ед.ч. *бид'а*) — позднейших нововведений религиозно-догматического характера. В напластованиях традиций некоторые реформаторы усматривали «накипь» на поверхности истинной веры и свои усилия направляли на примирение исламской уммы с научно-технологическими достижениями Запада.

Исходные положения, легшие в основу идейного багажа исламского реформаторства, были сформулированы видным религиозным мыслителем Джамал ад-Дином ал-Афгани (1839–1897). Признанным лидером и идеологом реформаторского движения, инициатором реализации на практике ряда положений «реформы ислама» стал ученик ал-Афгани египтянин Мухаммад Абдо (1849–1905), который с течением времени обрел сторонников и последователей в различных частях мира ислама²⁴³.

Салафизм — «возвращение к истокам»

Салафизм (араб. *ас-салафийа*, от *салаф* — предки, предшественники) — направление в исламе, вбирающее в себя мусульманских религиозных деятелей, выступающих с призывами ориентироваться на образ жизни и веру ранней мусульманской общины, следовать примеру «праведных предков» (*ас-салаф ас-салихун*). По форме обращенная в прошлое салафитская идеология многолика и может иметь разнонаправленные векторы. Доктрина исламского реформаторского движения соответствует понятию «обновленческий салафизм», а его идеологи порой относятся исламоведами к салафитам, поскольку они призывали вернуться к истокам веры и признавали в качестве основы богословско-юридических норм только Коран и Сунну. Однако при традиционной форме выражения их идеологические установки были обращены лицом к будущему.

²⁴³ Левин З.И. Развитие общественной мысли на Востоке. Колониальный период. XIX–XX вв. М.: Наука, Восточная литература, 1993. С. 98–101; Kerr M. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*. Berkeley: University of California Press, 1966.

На сегодняшний день термин *салафия* используется в основном в отношении консервативной части мусульман, следующей в своих установках ханбалитской традиции. Часть тех, кого именуют салафитами, и кто использует этот термин, отрицает наличие разных школ (*мазхабов*) из-за неприятия разнообразия мнений.

Критический пафос египетских реформаторов был направлен против практики *таклида* (араб. подражание), предполагавшего приверженность консервативной исламской традиции. По их мысли, вера в Бога должна основываться не на слепом следовании предписанным догматам и религиозным авторитетам прошлого, а на принятии постулатов религии разумом. Они выступили за замену практики таклида аргументированной рациональной опорой непосредственно на священные тексты и за независимость в суждениях относительно исламского сакрального наследия. Реформирование ислама означало расширение роли рационального познания в обосновании веры. Как писал Мухаммад Абдо, «ислам освободил человека от опеки авторитарности и поставил лицом к лицу с Богом». Стремление реформаторов к расширению рамок коранической экзегетики нашло выражение в фундаментальном труде Мухаммада Абдо и его ученика Мухаммада Рашида Риды (1865–1935) «Тафсир ал-Кур’ан», который стал авторитетным толкованием Корана эпохи зрелого Нового времени²⁴⁴. Рационализм концептуальных построений реформаторов определил гибкость их подхода к проблеме взаимоотношений веры и знания. Священная книга ислама воспринималась ими как своего рода криптограмма, посредством которой были зашифрованы сообщения о современных научных открытиях и достижениях. С помощью иносказательного толкования исламских сакральных текстов реформаторы стремились доказать, что в них содержатся указания на законы эволюции природы и общества, на современные достижения человеческой мысли. Появление подобных интерпретаций было неизбежно в обществе, где усвоение современных научных знаний накладывалось на традиционную религиозную парадигму. Отвергнув присущее исламскому традиционализму негативное отношение к новшествам в целом и инорелигиозным в частности, реформаторы считали непредусудительным перенимать западный научный и технический опыт

²⁴⁴ Hourani A. Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 226–227.

для возрождения мусульманского Востока при условии избирательного подхода к заимствованиям, чтобы это не привело к ослаблению веры или ухудшению морального климата.

Реформаторский подход также заключался в установлении активных отношений между человеком и божественным космическим порядком. Человек в трактовке исламских реформаторов предстает перед нами не как слепое орудие в руках Бога, а как индивидуум, обладающий свободой волеизъявления как естественным присущим ему качеством. По словам Мухаммада Абдо, «волевой фактор и критерий разумности являются тем мерилем, которым здравомыслящий человек определяет ценность своих поступков». Реформаторы выдвинули тезис о способности человека не только познать, но и активно воздействовать на окружающий мир. Человек, будучи свободным в выборе поступков и ответственным за свои действия, становился «творцом своей жизни». Подобная трактовка реформаторами вопроса свободы воли и выбора была направлена на пробуждение веры в человеческие силы и стимулировала самостоятельное мышление²⁴⁵.

По убеждению сторонников обновленческого движения, совершенство ислама и его универсальный характер обусловили его всеобъемлющее превосходство над другими религиями. Этот тезис стал основным в их полемике с теми европейскими учеными, которые считали ислам главным тормозом на пути прогресса в регионах его распространения.

Концепции мусульманских реформаторов оказали значительное влияние на культурную элиту арабо-мусульманского мира. К числу видных пропагандистов идей «обновленного ислама» в Сирии относились Абд ар-Рахман ал-Кавакиби (1855–1902) и Абд ал-Хамид аз-Захрави (1855–1916). Под влиянием реформаторской идеологии Джамал ад-Дина ал-Афгани и Мухаммада Абдо их сирийские единомышленники стремились повысить престиж мусульманской образованности, отстаивали право каждого мусульманина на рациональное суждение по религиозно-правовым вопросам и ратовали за соединение исламских принципов с техническим прогрессом. Появившаяся в XX в. обильная литература, выполненная в русле реформаторства, не отразила качественных изменений в концепции «обновленного» ислама. В то же время

²⁴⁵ Левин З. И. Восток: модернизация в человеческом измерении (опыт системного подхода). М.: Институт востоковедения РАН, 2011. С. 141–142.

использовавшийся реформаторами рационалистический подход к оценке священных исламских текстов получил широкое распространение среди современных мусульманских теологов и правоведов.

Этапы истории религии

Глава 7. Основные направления в исламе

В исламе традиционно выделяются три основные направления: суннизм, обладающий наибольшим количеством последователей в мусульманском мире, шиизм и хариджизм. Выделение шиизма и хариджизма, а также последующее оформление суннизма произошли в ходе политической борьбы и передела властных полномочий в мусульманской общине. Кроме того, существенную роль в развитии исламского религиозного комплекса сыграло мистико-аскетическое течение в исламе — суфизм.

Фундаментальный раскол в исламе. Хариджиты. Социально-политической почвой для раскола в исламе и возникновения шиизма и хариджизма послужило обострение внутренних противоречий в раннемусульманском обществе. Во время правления третьего «праведного халифа» Усмана (правил в 644–656 гг.) среди мусульман стало проявляться недовольство коррупцией и усилением властных позиций родственников халифа — представителей клана *бану умаййя* (Омейядов). В результате противоборства повстанцев и Омейядов Усман был осажден в своем доме в Медине и убит, а жители Медины присягнули двоюродному брату и зятю Пророка — Али. Однако провозглашение Али халифом вызвало жесткое противодействие Омейядов во главе с наместником Сирии Му'авией. Обвинение ими Али в том, что он участвовал в организации убийства Усмана, и отказ присягнуть ему как халифу привели к отложению Сирии от халифата и междоусобному конфликту.

В ходе решающей битвы сторон при Сиффине (657 г.) на р. Евфрат Али остановил сражение и согласился решать вопрос о легитимности халифской власти путем третейского арбитража. Этот примирительный шаг был расценен частью сторонников Али как неоправданная уступка и проявление слабости. В итоге

разочарованные Али воины (12 тыс. человек) покинули расположение его войска, отказали ему в праве на халифское достоинство и провозгласили лозунг «Нет решения, кроме как от Аллаха». Уход части приверженцев Али из его лагеря дал название хариджитскому движению (*хаваридж*, ед.ч. *хариджий*, араб. вышедшие, выступившие против). Хариджитская оппозиция Али стала первым опытом формирования религиозно-политической группировки в мусульманской общине²⁴⁶. Неоднозначность итогов Сиффинской битвы спровоцировала открытую фронду хариджитов.

Хариджиты отвергли притязания на власть как Али, так и Му'авии и избрали собственного правителя. Заявив о низложении Али и Му'авии как «узурпаторов», они перешли к вооруженному сопротивлению, а после своего разгрома обратились к тактике индивидуального террора. В 661 г. Али был убит хариджитом. После прихода к власти Омейядов и формирования их халифской династии хариджиты продолжили свою непримиримую борьбу, вызвав столь же жесткую ответную реакцию. Во второй половине VII в. движение хариджитов распалось на противостоящие друг другу группировки азракитов, ибадитов, суфритов и других. Хотя раздробленность хариджитского лагеря ослабила его силы, в конце VII — первой половине VIII в. хариджитам удалось возглавить мощные и популярные движения против халифской власти. Особенно сильные позиции хариджиты создали для себя в Иране, Ираке, Аравии и Магрибе. Хариджитское восстание берберов Северной Африки (739–742 гг.) подорвало главенствующие позиции Омейядов, и династия была сметена «аббасидской революцией» 747–750 гг. Начиная с X в. воздействие хариджитов на жизнь мусульманской общины заметно ослабло. В настоящее время хариджитские вероучительные принципы исповедует, по разным оценкам, 1–3 млн (0,1–0,2%) мусульман, преимущественно проживающих в Омане, Алжире, Тунисе, Ливии и на о. Занзибар.

Хариджитские установки оказали определенное влияние на детализацию проблем власти в раннем исламе. Руководствуясь родоплеменными принципами, хариджиты рассматривали в качестве верховного суверена в дальнейшей жизни всю общину мусульман и полагали, что только она вправе выборным путем

²⁴⁶ *Аш-Шахрастани Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим*. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Наука, 1984. С. 108–126.

санкционировать легитимность власти халифа²⁴⁷. Радикально настроенные хариджиты твердо придерживались концепции «права народа на восстание», считая, что несправедный или неспособный к осуществлению власти халиф должен быть низложен общиной, а при его сопротивлении допускается даже его физическое устранение. Специальных требований к кандидатуре халифа они не выдвигали: по их представлениям, на этот пост может претендовать любой верующий, независимо от его расовой или этнической принадлежности, а также социального происхождения. По хариджитским понятиям, правитель должен был проявлять твердую приверженность воплощению в жизнь положений Корана и Сунны, справедливо относиться к нуждам и требованиям мусульман, а также защищать интересы общины вооруженным путем. Хариджиты воспринимали халифа главным образом как уполномоченного общиной (и подотчетного ей) правителя, а также как военачальника. Он не пользовался никакими привилегиями, и его должность не несла даже отблеска сакральности. Поскольку хариджитские общины нередко существовали отдельно одна от другой в полуподпольном режиме, считалось, что каждая община вправе избрать своего халифа. Законными лидерами мусульман хариджиты полагали первого и второго «праведных халифов» — Абу Бакра и Умара. Усмана, виновного, по их представлениям, в коррупции, и Али, который предпочел юридический компромисс с Омейядами, а не сражение с ними, хариджиты считали утратившими права на халифат. В политическом плане хариджиты представляли собой полуанархические группировки, выделявшиеся, прежде всего, нежеланием подчиняться какой-либо центральной власти, хотя сами подчас создавали свои собственные государства (например, в Северной Африке). В религиозном отношении они исповедовали радикальные убеждения, но впоследствии порой переходили и на умеренные позиции, как, например, ибадиты.

Цена власти

Однажды великий аббасидский халиф Харун ар-Рашид (786–809 гг.) попросил богослова Ибн ас-Саммака прочесть для него проповедь. Вместо этого Ибн ас-Саммак спросил: «О повелитель правоверных, а если бы ты страдал от жажды, отдал бы ты свою власть за кубок с водой?» «Да», — ответил халиф. «А если бы тебя измучила невозмож-

²⁴⁷ *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках: Курс лекций. С. 55.

ность выпустить из себя воду, ты отдал бы то, над чем властвуешь, за такую способность?» «Да», – ответил Харун. «Чего же, в таком случае, стоит твое величие?» – спросил Ибн ас-Саммак, – на деле оно не дороже воды или мочи!»

Шииты. К шиитам (от араб. *ши'а* — партия, группа, приверженцы кого-либо) в раннем исламе относили всех тех, кто придерживался мнения об исключительной легитимности власти четвертого «праведного халифа» Али (656–661 гг.) и его потомков. Сторонники передачи халифата Али выступали с этой идеей еще после кончины пророка Мухаммада (632 г.). Неудачи на политическом поприще сплотили их в 50-х гг. VII в. в отдельное течение, получившее название «сторонники Али» (*ши'ат Али*). Шииты подчеркивали близость Али к Пророку (он был представителем семьи Пророка [*ахл ал-байт*], его двоюродным братом и мужем его дочери Фатимы), а также его непревзойденные личные качества (набожность, отсутствие честолюбия, отвагу, искренность и др.). Убийство Али (661 г.) не поколебало политических убеждений шиитов, полагавших, что исключительное право на халифат теперь принадлежит его детям от Фатимы — Хасану и Хусейну — и их потомкам.

Шиизм зародился как сугубо политическое движение и только в VIII в. обрел черты религиозно-догматической системы. Шииты считали Али «духовным воспреемником» (*васи*) Мухаммада, указывая на богоизбранность как его лично, так и его рода. Эта концепция в дальнейшем породила не только умеренные, но и крайние формы шиизма, основанные на обожествлении фигуры Али. Религиозная доктрина шиитов сформировалась в последние десятилетия правления Омейядов (правили в 661–750 гг.) и в начале правления Аббасидов. Особую роль в развитии шиитской традиции сыграл культ мученичества Али, павшего жертвой покушения (661 г.), и его младшего сына Хусейна, убитого с особой жестокостью омейядскими воинами при разгроме возглавлявшегося им восстания (680 г.).

Разработка концепции имамата как Божественного указания в шиизме стала источником целого комплекса специфических догматических убеждений. Имам для шиитов — не просто лидер мусульманской общины, но и носитель Божественного света, передающегося в роду Мухаммада через Али к его потомкам. Что собой представляет этот Божественный свет, как он наследуется в роду Пророка, какова роль имама в обычной жизни — все эти

вопросы были чрезвычайно значимы для шиитской религиозной мысли²⁴⁸.

В современном шиизме психологический комплекс «гонимой праведной общины» и трагическое величие «страдания за истинную веру» сохраняют свое основополагающее значение. Города Неджеф, где, согласно преданию, был похоронен Али, и Кербела (в Ираке), где был убит Хусейн, воспринимаются шиитами как великие святыни и служат местами благочестивых посещений (*зиyarat*). Важные религиозные центры шиитов расположены также в городах Кум и Мешхед (в Иране), а также в Дамаске.

В целом шииты согласны с суннитами в признании священного предания — Сунны — вторым источником исламского вероучения. Однако духовный авторитет первых двух «праведных халифов» — Абу Бакра и Умара шииты отвергают, полностью игнорируя также Усмана. Для них единственным авторитетным деятелем после Пророка остается Али, но учитываются мнения его ближайших сотоварищей и его потомков-имамов. Свои аналоги хадисов шииты называют «сообщениями» (*ахбар*) и относятся к их верификации иначе, чем сунниты. В частности, они не признают подлинными сообщения о пророке Мухаммаде, переданные теми его соратниками, кто выступил против Али. Сунна у шиитов была верифицирована и кодифицирована позже, чем у суннитов (в X–XI вв.), после чего возникли собственные шиитские теологические школы. Наиболее видными собирателями и кодификаторами шиитского предания считаются Мухаммад ал-Кумми (ум. в 903), ал-Кулайни (ум. в 939) и Мухаммад ат-Туси (ум. в 1067/8).

В истории шиизма часто использовался принцип *такиййа* (араб. осмотрительность, предосторожность; «благоразумное скрывание веры») согласно которому шиит может говорить и совершать то, что противоречит его вере для сохранения личной безопасности или ради спасения общины единоверцев. При этом он не совершает греха, поскольку в душе остается верен своим убеждениям. Эта отличительная черта шиитской духовной и политической культуры возникла в атмосфере частых и жестоких гонений и преследований их как конфессионального меньшинства²⁴⁹.

²⁴⁸ Массэ А. Ислам. Очерк истории / Пер. с франц. 3-е изд. М.: Наука, ГРВЛ, 1982. С. 115–116.

²⁴⁹ Сагадеев А. В. Культура Арабского халифата // Исследования по арабо-мусульманской культуре и философии: Избранные статьи А. В. Сагадеева / Под ред. Н. С. Кирабаева, Р. В. Псху. М.: РУДН, 2009. С. 374.

В современном мире различные вариации шиитских убеждений исповедуют, по разным оценкам, 130–260 млн (10–20%) мусульман, преимущественно проживающих в Иране, Ираке, на Бахрейне, в Саудовской Аравии, Ливане, Кувейте, Азербайджане, Афганистане. В ряде стран (Иран, Азербайджан, Ирак, Бахрейн) шииты составляют большинство населения.

Шиитские направления. В современном мире большинство шиитов придерживаются довольно структурированной системы убеждений. Но исторически воззрения шиитов никогда не составляли единой, логически завершенной схемы. Наоборот, на протяжении столетий наблюдалась глубокая дифференциация шиизма и дробление шиитской части мусульманской общины на множество группировок и направлений. Многочисленные и частотные расколы в шиизме происходили в силу политических и идейных разногласий. При этом в шиизме, как и вообще в исламе, не сложилось общепризнанных и ясно установленных священными текстами принципов передачи власти. Поскольку со временем род Али разросся, после кончины очередного имама всегда было неясно, кто из его потомков имеет преимущественное право на духовное руководство (*имамат*), а значит, и на халифат. Поэтому определение легитимного претендента путем учета «знамения Божия» (*айат Аллаха*) часто вызывало разногласия и противоречия не только у разных ветвей Алидов, но также и среди их сторонников.

Согласно наиболее распространенному делению, в лоне шиизма возникло несколько основных направлений, в том числе зайдиты, имамиты, исмаилиты и «крайние» шииты (*зулат*), которые со временем дробились на более мелкие ответвления.

Зайдиты обособились в середине VIII в., сплотившись вокруг шиитского проповедника Зайда ибн Али, возглавившего антиомейядское восстание в Куфе в 740 г. Они создали теократическое государство в Йемене и распространились в Иране и Ираке. Их концептуальные воззрения на природу власти находятся ближе всего к суннитским. В частности, большая часть зайдитов признает законность двух первых халифов, а также считает главным качеством претендента на имамат способность возглавить вооруженную борьбу. После смерти Зайда (732 г.) зайдиты признали выборный (а не наследственный) характер имамата, не признав за имамами божественной сущности и непогрешимости. Сегодня зайдитские общины существуют в Саудовской Аравии, Йемене, Пакистане.

Имамиты относятся к наиболее умеренному и распространенному течению в шиизме. Они признают цепь из 12 имамов, принадлежащих к роду Али. После загадочного исчезновения двенадцатого имама Мухаммада ал-Махди (873/4 г.) он был объявлен «сокрытым» имамом, который, согласно имамитскому учению, по воле Аллаха изъят из жизни общины, однако наблюдает за ее судьбами, незримо руководит ею и должен явиться перед концом света²⁵⁰. До 940 г. (период «малого сокрытия») связь «сокрытого имама» с общиной проводилась посредством «посланников» (*сафиров*), а затем духовное наставление общины осуществляли наиболее выдающиеся и опытные ученые-богословы (*аятоллы*)²⁵¹. Имамитизм сегодня является государственно признанным исповеданием веры в Иране. Шииты-имамиты составляют более половины населения Ирака, проживают в Ливане, Кувейте, на Бахрейне, в Саудовской Аравии, Иордании, Афганистане и других мусульманских странах.

Большую роль в истории Ближнего и Среднего Востока сыграли приверженцы *исмаилизма* — крупного течения в шиитском исламе. Они откололись от имамитской последовательности имамов после смерти шестого имама Джафара ас-Садика (765 г.), признав седьмым имамом его сына Исмаила (в отличие от имамитов). Поскольку Исмаил скончался раньше отца (762 г.), имамом провозгласили его сына Мухаммада. После его смерти часть исмаилитов считала, что имамов было только семь. Они получили название «семеричники» (*саб'ийа*), или карматы, и образовали радикальное движение в исмаилизме, захватив власть на востоке Аравийского полуострова. Другие же исмаилиты признавали потомков Мухаммада ибн Исмаила «скрытыми» имамами и в начале IX в. основали Фатимидский халифат (909–1171 гг.). Они составили умеренное крыло в исмаилизме²⁵². Соперничество внутри общины исмаилитов-фатимидов позволило выделиться общине друзов, которые признали шестого фатимидского халифа Хакима (правил в 996–1021 гг.) «земным воплощением Бога». Они проживают и сегодня в Ливане. Разгром исмаилитского (низаритского) государства в Иране монголами (середина XIII в.) сместил центр исмаилитского

²⁵⁰ Фильштинский И. М. История арабов и халифата (750–1517 гг.). 2-е изд., испр. и доп. М.: Формика-С, 2001. С. 177.

²⁵¹ The Twelver Shia in Modern Times: Religious Culture and Political History / Ed. by R. Brunner, E. Werner. Leiden: E.J. Brill, 2001.

²⁵² Halm H. The Fatimids and Their Traditions of Learning. L.: I. B. Tauris, 2001.

расселения в Индию²⁵³. С первой половины XIX в. глава исмаилитов-низаритов называется Ага-хан. Странники другого течения в исмаилизме (муста'литы) после крушения Фатимидского халифата перебрались в Египет и Йемен, а затем также в Индию, в Гуджарат.

Многочисленные группировки и ответвления, принадлежащие к крайнему течению в шиитском исламе, получили общее наименование гулат (придерживающиеся «неумеренных» взглядов; от глагола гала — выходить из пределов, преувеличивать). В первую очередь, их характеризовало чрезмерное почитание Али и его потомков. Приверженцы «крайних» идей стали появляться еще во времена Али. Представителей гулат объединяли с другими шиитами верования в сверхъестественные свойства имамов, их секретные «пророческие» познания. Среди гулат были популярны представления о переселении душ²⁵⁴. Мусульманское общество предъявляло «спрос» на подобную мировоззренческую картину в моменты кризисов и нестабильности. Поэтому пик активности и влияния гулат пришелся на VIII в. — эпоху ослабления халифской династии Омейядов и тяжелой многолетней борьбы Аббасидов за власть.

Первой такого рода группировкой считаются сабаиты — последователи Абдаллы ибн Саба, который обожествлял Али. Другой крупной группировкой гулат стали кайсаниты, обособившиеся в пределах шиитской общины, признав имамом Мухаммада ибн ал-Ханафийю (ум. ок. 700) — сына Али от рабыни из племени ханафа. По одной из версий, они получили свое имя по их лидеру Мухтару ас-Сакафи по прозвищу Кайсан. Большинство шиитов не поддержали этот выбор, поскольку Мухаммад ибн ал-Ханафийя не был сыном дочери Пророка. Он сам на роль имама не претендовал и публично отрекся от Кайсана. В среде кайсанитов была разработана доктрина об «изменении божественного мнения» при появлении новых обстоятельств жизни общины. Это делало их учение более гибким, чем у большинства шиитов. Общины кайсанитов просуществовали до середины IX в.

Суннизм. Суннизм является наиболее крупным направлением в исламе. Суннитский ислам исповедует, по разным оценкам,

²⁵³ *Daftary F. The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.*

²⁵⁴ *Ан-Наубахти ал-Хасан ибн Муса. Шиитские секты / Пер. с араб., исслед. и коммент. С. М. Прозорова. М.: Наука, 1973. С. 93–99.*

1–1,2 млрд (80–90%) мусульман в мире. Самоназвание суннитов — «люди Сунны и согласия общины» — указывает на важные для абсолютного большинства мусульман принципы самоотжествления: верность ценностям, отраженным в священном предании, и надежду на непогрешимость общины при решении любых частных и общественных проблем. Сунниты, в отличие от шиитов и хариджитов, признают законным правление всех четырех «праведных халифов», не подвергают сомнению достоверность шести канонических сборников хадисов, в юридическом плане придерживаются одной из четырех религиозно-правовых школ (мазхабов), сложившихся в суннизме. Сунниты расходятся с шиитами относительно трактовки института имамата после смерти пророка Мухаммада. Для них недопустимо шиитское представление об исключительном праве потомков Али на духовное предводительство в мусульманской общине.

Как признанное государством религиозное течение в исламе суннизм оформился в X в. в ответ на политические и духовные вызовы шиитской и хариджитской оппозиции халифам-Аббасидам. Поэтому определение суннизма в традиционной мусульманской культуре шло «от противного»: нешиитская и нехариджитская система убеждений. В суннитской религиозной культуре отдельные внутренние течения и направления, как правило, возникали на региональной основе (например, религиозное движение ахмадийе в Южной Азии).

Суннитско-шиитские взаимоотношения. Конфликты и примирения суннитов и шиитов на протяжении 1400-летней эволюции ислама предопределялись сложным сочетанием историко-культурных факторов и духовно-психологических мотиваций. Суннитские богословы признают зайдитов и имамитов весьма близкими себе и ценят умеренность их доктринальных установок. К «крайним» же шиитам в суннитской среде всегда относились с неприятием, обвиняя их в обожествлении их духовных вождей и фактическом отпадении от исламского вероучения. Ключевое догматическое и идейное противоречие суннитов и шиитов по-прежнему состоит в разном восприятии сущности имамата. Однако градус взаимной неприязни суннитов и шиитов на уровне массовой коммуникации, как правило, соотносится не столько с религиозными противоречиями, сколько с историческим и геополитическим контекстом, конкретными общественными событиями и конфликтами, воздействием пропаганды и т. п.

Поскольку в исламе отсутствуют институты церкви, духовные прерогативы священства в отношении мирян и иерархия авторитетов, то в нем не существует и общепризнанных критериев правоверия²⁵⁵. История ислама не знает традиционных для христианства средств узаконения положений веры — вселенских или поместных соборов. Соответственно, к исламу в принципе неприменимы христианские по своей сути термины «ортодоксия» и «ересь». Коран и Сунна всегда допускали значительное разнообразие точек зрения, и их «правоверность» всегда была относительной. Нередко по политическим, культурным и другим причинам она ставилась под вопрос той или иной частью общины и ее духовными лидерами. Отсюда взгляд на суннизм как на «нормативное» течение в исламе может быть основан только на том обстоятельстве, что сунниты составляют большинство среди мусульман. В силу этого обстоятельства объективно-научное восприятие установлений суннизма, шиизма и хариджизма базируется на изучении противоречий и взаимовлияний между идеями и ценностями различных направлений в исламе.

Суфизм. Суфизм (*тасаввуф*) — мистико-аскетическое течение в исламе, возникшее в VII–VIII вв. и сыгравшее важную роль в процессе исламизации и превращения ислама в мировую религию. Стержнем суфийского мировоззрения была необходимость внерационального, интуитивного познания Аллаха и абсолютной Истины без предварительного логического рассуждения. Это устремление стало для исламских мистиков религиозным идеалом. Особая часть идеологии суфиев с ранних веков ислама основана на философско-этической концепции нравственного совершенствования человека посредством аскетических практик и отвержения благ сего мира²⁵⁶. Все школы и направления в суфизме предполагают возможность личного и непосредственного общения человека с Аллахом вплоть до растворения в Аллахе своего «я» (*фана*).

Важнейшими теоретическими концептами тасаввуфа являются «путь» (*тарика*) от невежества и слабости веры к освоению ее наивысших проявлений и «святость» (*валайа*), постепенно или внезапно обретаемая мистиком в ходе прохождения «пути». Уже

²⁵⁵ Прозоров С. М. «Правоверие» и «заблуждение» в раннем исламе // Восток. 1991. № 6.

²⁵⁶ Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. под ред. и с предисл. О. Ф. Акимускина. М.: София, Гелиос, 2002. С. 25–56.

в первые века существования суфизма он воспринимался как эстетическое учение, в силу чего вклад суфизма в формирование многообразия исламской культуры был и остается чрезвычайно велик (особенно, когда речь идет об аллегорической поэзии, выстроенной на душевных переживаниях суфия в поисках Бога)²⁵⁷.

Суфизм как сумма религиозно-философских учений возник в VII столетии в среде мусульманских подвижников, аскетов и праведников, строго следовавших положениям Корана и Сунны, исповедовавших покаяние, отрешение от политических и общественных дел, нестяжательство и практиковавших насыщенную обрядность и длительные посты²⁵⁸. Высказывания и проповеди ранних суфиев (VII–IX вв.) наполнены устремлением к духовным высотам, ужасом перед страданиями Страшного суда, пессимизмом в отношении дел сего мира, ощущением эфемерности человеческого существования. Наряду с культом бедности и воздержания суфии культивировали бескорыстную любовь к Аллаху и братство верующих.

С распадом халифата (IX–X вв.) суфизм широко распространился и превратился в массовое «учение о жизни». Одновременно суфизм развивался и как интеллектуально-культурная платформа, породившая ряд мистических школ (багдадская, куфийская, басрийская, хорасанская, среднеазиатская, магрибинская и др.). В этих школах на протяжении Средневековья была выработана суфийская традиция и систематизировано накопленное первыми поколениями суфиев знание. В X–XIV вв. создаются мистические трактаты, оттачивается специфическая суфийская практика — своего рода «духовный атлетизм», основанный на жесткой самодисциплине, максимальном контроле чувств и мыслей, сложной психотехнике. Возник институт духовных наставников (ед. ч. *шейх, пир*), без помощи которых суфийский путь познания считался непреодолимым и опасным для психического здоровья адепта. Вокруг этих «мастеров тасаввуфа» складывались обители (ед. ч. *ханака, такийя [текке], завия*) — обучающие центры мистицизма. С XI–XIII вв. сети обителей объединяются и структурируются в суфийские братства (*тарики, турук, тарикаты*),

²⁵⁷ См.: Бартольд В. В. Ислам. 5. Мистицизм в исламе // Бартольд В. В. Соч.: Т. 6: Работы по истории ислама и арабского халифата. М.: Наука, 1966. С. 114–120.

²⁵⁸ Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм: краткая история / Пер. с англ. СПб.: Диля, 2004. С. 13–15.

каждое из которых совершенствовало свои психотехнические и духовные умения и приемы на пути к эмоциональному осознанию религиозных истин.

Популяризация суфизма в XV–XVI вв. привела к его «обмирщению», внедрению суфийских обрядов и понятий в народную среду. Это обстоятельство придало большое значение практической стороне тасаввуфа, которая заключалась в религиозно-обрядовой практике и социально-культурной, а порой даже военно-политической деятельности суфийских братств²⁵⁹. Для рядовых мусульман эмоционально-интуитивный подход к вере был намного ближе, чем сложные и абстрактные рассуждения богословов-*‘улама*²⁶⁰. Безусловная лояльность букве божественного закона также усваивалась ими хуже, чем преданность харизматическому суфийскому наставнику. Яркость и красочность обрядов (особенно суфийского радения-*зикра*), почитание священных захоронений, пользование амулетами и сакральное отношение к реликвиям оказывали сильное воздействие на простого человека, хотя и не во всем соответствовали законоположениям шариата.

Частичная утрата суфизмом духа идейных новаций и творческого потенциала в позднем Средневековье и в Новое время во многом восполнялась укороением суфийских обрядов и обычаев в народной культуре, превращением тасаввуфа в важнейший инструмент исламизации и доминанту массовой религиозной жизни в мусульманском мире.

Вопросы по содержанию раздела

1. Каковы были религиозные и политические убеждения ранних хариджитов?
2. Перечислите основные направления в шиитском исламе и дайте их краткое описание.
3. В чем сущность религиозных и политических расхождений между суннитами и шиитами?
4. Разъясните понятие «обмирщение суфизма» и покажите его причины.

²⁵⁹ Шиммель А. Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. М.: Алетея, Энигма, 1999. С. 234–236.

²⁶⁰ *‘Улама* (араб. мн.ч. от *‘алим* — лицо, обладающее знаниями — *‘илм*) — хранители религиозной традиции, духовные наставники, теологи, блюстители канонического права.

Религия в современном мире

Глава 8. Ислам в политической жизни

- **Исламский мир в мировой политике**

В 2017 г. ислам исповедовало более 1,8 млрд человек, проживающих в более чем 125 странах мира. Основное большинство мусульман сосредоточены в Западной, Южной и Юго-Восточной Азии, Северной и Тропической Африке; быстрыми темпами растет мусульманская община Европы. На Ближнем Востоке и в Северной Африке, где проживает всего около 20% всех мусульман мира, расположено наибольшее число государств, население которых состоит из мусульман на 90% и более. Приблизительно пятая часть мусульман — около 300 млн — проживает в трех десятках стран, в которых ислам является религией меньшинства, хотя подчас и весьма крупного: так, мусульманская община Индии составляет более 140 млн человек, а мусульманская община России (примерно 15 млн коренного населения и 5 млн постоянно проживающих в стране мигрантов) больше, чем население Ливии или Иордании.

Численность мусульман увеличивается как в силу большого прироста населения в ареале его распространения, так и за счет прозелитизма и обращения новых последователей. В 28 странах ислам признан государственной или официальной религией, в 35 государствах мусульмане составляют большинство населения.

Несмотря на значительные различия между этими государствами, повсюду — от прессы до научных изысканий и политического дискурса — наблюдается тенденция обозначать исламский мир как единый, коллективный субъект международных отношений, зачастую противопоставляющийся другому коллективному субъекту — Западу. Бросающаяся в глаза асимметрия двух составных частей антиномии «Исламский мир — Запад» требует ответа на вопрос: что именно в этом контексте подразумевается под исламским миром и на каком основании он может быть выделен (и может ли вообще) в качестве самостоятельного субъекта мировой политики?

Представляется, что можно говорить о двух уровнях осуществления его единства и субъектности: цивилизационном и государственном.

• Исламский мир как цивилизация

Существуют три основания для формирования субъектности исламского мира на цивилизационном уровне: его собственная культурно-политическая традиция, образ, формируемый Западом, и самоидентификация мусульманских общин, живущих в странах Европы и Америки.

А. Культурно-политическая традиция

Исторически ислам с самого момента своего появления представлял собой не только религию, но и определенный способ существования общества: в деятельности пророка Мухаммада и первых четырех халифов²⁶¹ отделить религиозную составляющую от политической фактически невозможно. Не случайно чисто политическим вопросом о распределении власти в умме было вызвано ее разделение на суннитов, шиитов и хариджитов.

Вплоть до XI в. халиф формально объединял всю полноту светской и религиозной власти. С эпохи сельджуков в Аббасидском халифате была оформлена в сущности сложившаяся еще в предыдущем столетии система разделения религиозной и светской власти между обладавшим верховной религиозной властью *халифом* и получавшим от него светскую власть *султаном* (до IX–X вв. светская власть фактически распределялась между военачальниками — *умара*). Номинальная подчиненность светского главы государства религиозному лидеру сохранялась и далее — не случайно египетские мамлюки не только приютили аббасидского халифа после разрушения Багдада монголами в XIII в., но и всячески оберегали халифов на протяжении нескольких веков. Будучи лишенными всяческой реальной власти, последние в то же время были способны обеспечить легитимность правления мамлюкских султанов.

Несмотря на девальвацию халифского титула в позднее Средневековье, он тем не менее сохранялся на протяжении всего Нового времени — вплоть до 1924 г. носителями этого титула были Османские султаны (впрочем, очень часто его присваивали себе и руководители других мусульманских государств).

Таким образом, и Османская империя, и более ранние арабо-мусульманские государства не просто были религиозными

²⁶¹ *Халиф* (ар. *халифа* — заместитель) — руководитель исламского государства. Полностью этот титул в разное время назывался либо *халифату-расули-ллах* — заместитель посланника Аллаха, либо *халифату-ллах* — заместитель Аллаха.

государствами, но и идентифицировали себя, прежде всего, по религиозному признаку. Формально они даже обозначали себя не как государства, а как *дар аль-ислам* — «Обитель ислама». Соответственно власть халифа (чисто гипотетически, разумеется) распространялась не столько на конкретную территорию, сколько на всех мусульман мира. Обитель ислама в традиционной исламской политической теории противопоставлялась *дар аль-харб* — «Обители войны» (т. е. территории, где последователи ислама не могли свободно исповедовать свою религию) и *дар ас-сульх* — «Обители договора» (территории, где мусульмане, не имея политического превосходства, все же могут свободно исповедовать свою веру).

Несмотря на кардинальное изменение ситуации в XX в. и интеграцию мусульманских государств в мирополитическую систему, и сегодня при всей своей разнородности ислам пытается выступать в качестве коллективного транснационального политического игрока. Во всяком случае, таковым уже стал «политический ислам», или исламизм, опирающийся на концепцию мусульманской *уммы*, которая в своем единстве должна преодолеть все межэтнические и межгосударственные границы. В суннитском варианте из этой концепции логически вытекает идея возрождения халифата, впервые поставленная на повестку дня мусульманскими интеллектуалами в XIX в. (Джамаль ад-Дин аль-Афгани и др.), а после 1924 г. обретшая и зримые политические очертания в деятельности целого ряда движений.

Таким образом, если в Европе теория двух мечей Бл. Августина привела в результате к полному разделению светской и религиозной власти, затем к доминированию власти светской и формированию национальных государств, а в православном мире произошло фактическое подчинение Церкви светской власти, то в мире исламском этого не случилось, а идея его единства и субъектности сохранялась вплоть до крушения Османской империи и обрела второе рождение после этого.

Следует ли из этого, что исламскому миру свойственно неприемлимое отношение к «модерности»²⁶² и олицетворяющему ее Западу, о чем склонны говорить немало аналитиков?

²⁶² Этот тот редкий случай, когда принятому в западных языках термину (англ. *modernity*, фр. *modernité*) трудно подобрать точное соответствие в русском языке. Он может интерпретироваться и как «современный мир», и как «современная цивилизация, культура».

На самом деле это отношение различное у разных групп населения и интеллектуалов разного толка.

Так, идеологи политического ислама пакистанец Абу-ль-Аля аль-Маудуди и египтянин Сейид Кутб (казнен в Египте при Г.А.Насере в 1966 г.), писали о модерности, используя понятие *джахилийи* (буквально «невежество» — так в арабо-мусульманской традиции называется доисламский, языческий период в арабской истории: тогда арабы еще «не ведали» Единого Бога). Кутб интерпретировал это понятие следующим образом: невежество — это «не какой-либо исторический период, а состояние дел», и человек всегда стоит перед выбором — «ислам или джахилийя»²⁶³. По представлению Кутба, современные ему развитые индустриальные общества Европы и Америки такая же джахилийя, что когда-то была в языческой Аравии. Это есть отвержение современного секуляризма как варварства, но при этом Кутб не отвергает современные науку и технологии.

Можно ли интерпретировать это как атаку на «модерность»? И да, и нет. Да — прежде всего потому, что «модерность» всегда увязывается с секуляризмом. А именно он является врагом номер один для тех, кто выступает от имени ислама, видит в нем краеугольный камень культуры своих народов. В ноябре 1998 г. Совет Исламской академии правоверия (фикха) при Организации исламской конференции (о ней см. далее) принял постановление № 99 (2/11) «О секуляризме», в котором говорится: «Секуляризм представляет собой объективистскую систему взглядов, основанную на принципе непризнания Бога (атеизме), является антагонистическим по отношению к Исламу течением, солидаризуясь с мировым сионизмом и другими разрушительными и все дозволяющими течениями, которые отвергаются Аллахом, Его Посланником (САС) и верующими»²⁶⁴.

Известный британский историк религии Карен Армстронг вспоминает в этой связи Великую Западную Трансформацию, начавшуюся в XVI в. и продолжающуюся до сих пор. Эта трансформация принесла с собой «модерность», основанием которой явились *инновация и независимость*. Но во многих исламских государствах «модерность» пришла не с независимостью, а с ко-

²⁶³ Кутб С. Фи Зилал ал-Кур'ан. Сура 5, аяты 44–48. Бейрут, 1962 (на араб. яз.).

²⁶⁴ Постановления и рекомендации Совета Исламской академии правоверия (фикха) / Пер. с араб. М. Ф. Муртазина. М.: Ладомир, 2003. С. 232.

лониальным подчинением, поэтому ассоциируется именно с ним. Даже после завоевания независимости подлинная свобода в этих государствах ограничивалась, а кое-где еще ограничивается имперскими интересами западных держав. А что касается инновации, то в ходе модернизации (понимаемой как трансплантация «модерности») мусульманским странам вследствие исторически сложившегося научного и технологического опережения Запада часто приходилось лишь заимствовать и копировать. Иначе говоря, вместо независимости была зависимость, вместо инновации — имитация. Если для одних «модерность» была благом и освобождением, то для других она обратилась порабощением.

Вредно и ошибочно приписывать исламскому миру якобы присущие ему нетерпимость и неприятие свободы. Если обратиться к мусульманскому историческому наследию, то нельзя не вспомнить о тех поразительных проявлениях свободомыслия и толерантности, которые существовали в нем на протяжении многих веков. Именно их надо считать существом этой цивилизации, а не ту воинственность, которая сегодня появилась в ней как реакция на несправедливость и дискриминацию. К примеру, в Средние века, когда в Европе свирепствовала инквизиция, исламские философы-перипатетики и теологи-мутакаллимы²⁶⁵ вели открытые споры о том, мог ли мир быть создан Богом из ничего. Тогда некоторые великие арабские и персидские поэты позволяли себе гораздо более смелые нападки на религию, чем те, за которые сегодня преследуют их собратьев, а евреи спасались от преследований, которым они подвергались в Европе, в Арабском халифате.

Таким образом, можно констатировать, что изначально присутствующая в исламской культурно-политической традиции идея субъектности исламского мира не является по определению антизападной, а встречающееся в ней сегодня отторжение модерности имеет не фундаментальный, а исторически обусловленный характер.

Б. Образ, формируемый Западом

Вместе с тем субъектность исламского мира обеспечивается не только его собственной традиционной идентичностью, но и тем, как он воспринимается во внешнем мире, прежде всего на Западе.

²⁶⁵ Восточные перипатетики — арабо-мусульманские философы, последователи школы Аристотеля. Их оппонентами были мутакаллимы — те, кто занимался каламом, т. е. исламской спекулятивной теологией.

В 1977 г. известный палестино-американский философ и литературовед профессор Колумбийского университета Эдвард Саид опубликовал книгу «Ориентализм». Там он писал: «Восток (Orient) — это почти всецело европейское изобретение, со времен античности он был вмес­ти­ли­щем романтики, экзотических существ, мучительных и чарующих воспоминаний и ландшафтов, поразительных переживаний... Восток — это ...один из наиболее глубоких и неотступных образов Другого... Восток помог Европе (или Западу) определить по принципу контраста свой собственный образ, идею, личность, опыт»²⁶⁶. Понимая под Востоком почти исключительно Ближний Восток, в своей работе Э. Саид последовательно критикует всю западную культуру за отказ от признания за Востоком права на существование в качестве самостоятельного субъекта и рассмотрение его исключительно как некой антитезы Западу. Лежащие вполне в традициях европейской философии постмодерна идеи Саида вызвали широкий резонанс, обретя множество поклонников, с одной стороны, и став объектом очень жесткой и зачастую совсем не академической критики, с другой²⁶⁷.

Отчасти справедливость теории Э. Саида, — если не на глобальном культурологическом уровне, то на уровне политической теории, — подтвердилась известной работой С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций» (1993), в которой исламский мир предстал в виде противника Запада. Фактически Хантингтон выстраивал свою теорию в той самой парадигме, которую критиковал Саид: «Месяцеподобный исламский мир имеет кровавые границы...» — пугающе предрекал политолог, вовремя заимствовавший идею «столкновения» у Бернарда Льюиса (непримиримого противника Саида). Концепция цивилизационных столкновений стала дежурным блюдом западной политологии в 1990-е гг., а неоконсервативная часть американского истеблишмента взяла ее на вооружение в осуществлении внешней политики.

В целом, суть неоконсервативного проекта на международной арене состояла в перекройке мирового порядка по линии идео-

²⁶⁶ Саид Э. В. Ориентализм. Западные концепции Востока. СПб.: Русский Миръ, 2006. С. 7–8.

²⁶⁷ Примечательно, что среди упреков философу было и то, что он несправедливо обвиняет в конструировании образа Другого только лишь Запад. С равным основанием это обвинение может быть отнесено и к Востоку, который тоже отказывается воспринимать Европу и Америку такими, какие они есть.

логического водораздела. В 2003 г. известный политолог Уильям Кристол в одном из своих очерков сделал поразительное сравнение: «...крупные нации, имеющие идеологическую идентичность, как СССР вчера и США сегодня, неизбежно отстаивают идеологические интересы в дополнение к более материальным заботам. Сталкиваясь с неординарными событиями, США всегда будут чувствовать свою обязанность защищать, как возможно, демократическую нацию от нападения недемократических сил, внешних и внутренних». И действительно, повсеместное распространение американской модели демократии любыми средствами, вплоть до военных, было одной из главных задач, провозглашенных неоконсерваторами.

Конструирование образа исламского мира как врага шло именно в этом русле. При этом ставился знак равенства между исламским и ближневосточным миром, где действительно находятся его важнейшие «нервные узлы». Для неоконсервативной революции в США проблема стран Ближнего Востока стала одним из главных идеационных и мобилизирующих инструментов. Уже тогда стала развиваться тенденция относиться к региону Ближнего Востока и Центральной Азии как к ареалу этнического и религиозного «беспорядка» (позднее она получила развитие в концепции Большого Ближнего Востока).

Стремление части американского политического истеблишмента сформировать образ врага Запада в лице всего исламского мира усилило катастрофически недостающую ему для глобальной субъектности консолидацию.

В. Самоидентификация мусульманских общин Европы и Америки

В пользу глобальной роли исламского акторства свидетельствует еще одно обстоятельство, связанное с особенностями социально-политического поведения мусульманских общин Запада. *Хиджра* (араб. переселение) мусульман на Запад, по мнению многих исламских интеллектуалов и политиков, не просто поиск лучших экономических возможностей. Это формирование новой псевдоуммы с характерной для нее особой идентичностью. Известный французский исламовед Оливье Руа считает этот процесс проявлением **детерриториализации** ислама. По его мнению, «новая община может быть чисто идеальной (не имеющей других связей помимо веры), может основываться на традиционных групповых связях (сохраняя эндогамные отношения с семьями, остающимися-

ся в стране происхождения), но она всегда действует как реконструкция»²⁶⁸.

Парадоксально, что новые *мухаджиры* (добровольно или вынужденно переселившиеся) зачастую приходят к выводу, что они могут свободнее исповедовать ислам в немусульманской стране, в которую они перебрались жить, чем на своей родине, поскольку царящие там порядки и нравы не представляются чисто исламскими²⁶⁹. Тарик Рамадан, долгое время считавшийся едва ли не самым популярным либерально настроенным лидером исламской общины Европы, профессор Фрибургского университета в Швейцарии, этнический египтянин и внук знаменитого основателя движения «Братьев-мусульман» (см. далее) Хасана аль-Банни, даже считает, что на Западе мусульманин имеет больше возможностей жить в соответствии со своей религией, чем в большинстве, если не во всех, мусульманских странах²⁷⁰.

Наиболее яркое подтверждение концепции детерриториализованного ислам Рауда находят в парадоксально перекликающихся с мыслями Рамадана высказываниях лидера противоположной, консервативной части исламской общины Европы — радикала Абу Хамзы, много лет прожившего в Лондоне и оказавшегося в британской тюрьме: «Я говорю [мусульманам Запада], что им нужно идти в мусульманскую среду, а не в мусульманскую страну, поскольку в наших странах [откуда мы родом] мы имеем мусульман, но не имеем исламского государства... Я советую мусульманам покинуть эти общества... Мне приходится быть Моисеем в доме Фараона»²⁷¹.

Наконец, еще одним свидетельством детерриториализации ислама может служить реакция мусульманских общин — как на Западе, так и в самих мусульманских государствах — на ряд событий общественной жизни, воспринимающихся ими как вызовы. Ярким примером этого служит история с публикацией в сентябре 2005 г. в датской газете «Ютланд Пост» (Jyllands-Posten) карика-

²⁶⁸ Roy O. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*. London: Hurst & Company, 2002. P. 157.

²⁶⁹ *Athar Shahid*. *Reflections of an American Muslim*. Chicago: Kazi Publications, 2002 (<http://www.islam-usa.com/r8.html>).

²⁷⁰ *Ramadan Tariq*. *Musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*. Lyon: Tawhid, 1994. P. 101.

²⁷¹ См.: <http://www.supportersofshariat.org/eng/abuhamza.html> (дата посещения: 17.10.2001).

тур с изображением пророка Мухаммада. Бурю возмущения мусульман по всему миру вызвал не столько сам факт публикации, сколько упорство, с которым датские власти отстаивали право печатного органа на свободу слова, подразумевающую право на публикацию таких материалов, и еще в большей степени перепечатка этих карикатур печатными изданиями других стран. В результате разгоревшегося конфликта была озвучена конфликтная пара: свобода слова versus уважение религиозных ценностей. Когда сходная история произошла в 2012 г. после выхода фильма «Невинность мусульман», протестные акции уже привели к жертвам, а президент США Барак Обама в своей ежегодной речи перед Генеральной ассамблеей ООН 25 сентября заявил, что, по его мнению, этот фильм — оскорбление не только для мусульман, но и для Америки.

Описанные основания цивилизационного единства исламского мира носят фундаментальный характер — одни из них формировались на протяжении десятилетий, другие — столетиями. Вместе с тем нельзя не заметить, что в 2010-е гг. степень консолидированности мусульманских сообществ по всему миру снизилась: ни массовых акций, сопоставимых по масштабу с карикатурными скандалами 2000-х гг., ни общих ответов мусульман всего мира на другие вызовы со стороны внешних сил в это время не наблюдалось. Гражданские конфликты в Сирии, Ливии и Йемене и обострение противоречий между ключевыми ближневосточными государствами привели к росту конфликтности внутри мусульманских сообществ. Вместе с тем в западных государствах появилось понимание неэффективности ближневосточной политики, проводившейся в предыдущее десятилетие, следствием чего стал поиск новых стратегий, уже не основывавшихся на антагонизации исламского мира (исключение составляла предвыборная риторика Д. Трампа, однако она не пользовалась поддержкой в основной части американского истеблишмента).

Анализ поведения исламского мира как особого субъекта мировой политики, проводимый в цивилизационной парадигме, чрезвычайно удобен для объяснения деятельности транснациональных религиозно-политических движений и связей между ними, исследования реакций мусульманских сообществ на внешние вызовы, изучения проблем взаимного восприятия Запада и

исламского мира. Однако такой подход страдает и одним существенным недостатком: он совершенно не учитывает то, что основными акторами международных отношений являются не цивилизации, культурные или конфессиональные сообщества, а государства и международные институты.

• **Исламский мир — исламские государства**

Итак, исламский мир может рассматриваться не только на цивилизационном уровне, но и *в качестве определенной совокупности государств и транснациональных структур, связанных в единую подсистему в рамках общей системы международных отношений*. Это определение при всей своей кажущейся очевидности ставит перед аналитиком две серьезные проблемы: определение понятия «исламское государство» и доказательство того факта, что такие государства связаны в особую систему отношений.

Государства, обыкновенно именуемые исламскими, могут быть разделены на несколько категорий.

Во-первых, это страны, в которых ислам различных направлений является государственной или официальной религией: Алжир, Афганистан, Бангладеш, Бахрейн, Бруней, Египет, Иордания, Ирак, Иран, Йемен, Катар, Коморские острова, Ливия, Мавритания, Малайзия, Мальдивы, Марокко, Объединенные Арабские Эмираты, Оман, Пакистан, Саудовская Аравия, Сомали, Судан, Тунис, Палестинская национальная администрация (в 2012 г. ее власти объявили, что отныне будут именовать ее Государством Палестина)²⁷².

Все эти страны, в свою очередь, разнятся с точки зрения роли ислама и мусульманского духовенства в отправлении государственной власти. Так, в Иране религия играет ключевую роль, а светская власть подчинена власти религиозной на законодательном уровне. В Саудовской Аравии ислам является основой государственности, официальный титул короля звучит как «Хранитель Двух Благодородных Святынь» (имеются в виду Мекка и Медина), однако религиозные лидеры не контролируют светскую власть (хотя иногда и пытаются себя ей противопоставить) и в отношениях между ними и королевской семьей нередко наблюдаются серьезные трения, а в Марокко, несмотря на значительную степень модернизированности политической системы,

²⁷² Кроме того, ислам является государственной религией в индонезийской провинции Ачех.

король официально носит и халифский титул *амир аль-му'минин* — повелитель правоверных. В ряде государств, несмотря на светский в целом характер режимов, довольно давно существуют парламентские исламистские партии (напр.: Иордания, Марокко, Тунис и др.), а некоторые религиозные лидеры оказываются самостоятельными политическими фигурами (напр., муфтий аль-Азхара в Египте при Х. Мубараке). Вместе с тем в большинстве этих стран духовенство, будучи встроенным в бюрократическую систему, самостоятельной роли не играло, а правящий режим в целом являлся нерелигиозным. Однако в ходе «Арабского пробуждения» 2011–2012 гг., проявившегося в серии массовых выступлений, переворотов, революций и гражданских войн по всему ближневосточному региону, наметилась тенденция исламизации многих режимов, а в ряде стран исламистские партии, ранее находившиеся под запретом, стали на какое-то время правящими (Египет, Тунис). Несмотря на то что в 2013 г. в Египте движение Братьев-мусульман было отстранено от власти, его деятельность оказалась криминализована, а в 2014 г. тунисская ан-Нахда проиграла парламентские выборы (но осталась в законодательном собрании республики), общая исламизация политического поля в большинстве стран региона и доминирующего политического дискурса осталась устойчивым трендом. Впрочем, правда и то, что активность экстремистских движений по всему региону, использовавших исламскую риторику, со временем стала негативно сказываться на позициях даже умеренных сторонников политического ислама.

Вторая категория государств — это страны с мусульманским большинством, позиционирующие себя как исламские, но при этом управляемые светскими режимами, отделяющими религию от государства. К ним относятся многие государства Африки (Буркина-Фасо, Чад, Джибути, Гамбия, Гвинея, Мали, Нигер, Нигерия, Сенегал), Ближнего Востока и Европы (Турция и Турецкая республика Северного Кипра), Азербайджан, республики Центральной Азии (Киргизия, Таджикистан, Туркменистан, Узбекистан), некоторые государства Юго-Восточной Азии (напр., Индонезия).

К третьей категории относятся страны с мусульманским большинством населения, избегающие позиционирования по конфессиональному признаку. Таковы Албания и Казахстан. Формально входя в Организацию исламского сотрудничества (см. далее), они предпочитают иные маркеры идентичности: Албания — европей-

ский, Казахстан — евразийский. Также в эту категорию входит и Косово, не состоящее в ОИС.

Наконец, к исламскому миру отчасти могут быть отнесены страны со значительными мусульманскими меньшинствами, в том числе Россия.

Предложенная классификация демонстрирует, что исламские государства серьезным образом различаются между собой с точки зрения роли ислама в их политической жизни. Не меньше различия и по другим важнейшим характеристикам, в том числе по уровню развития и структуре экономики, по поведению на мировой арене.

Некоторые из них заняли важнейшее место в международном разделении труда благодаря гигантским запасам углеводородов, поставляемых в развитые страны (прежде всего это государства Персидского Залива, Ливия до начала вооруженного конфликта в 2011 г., Алжир, Бруней). Для стран — экспортеров нефти и газа характерен высокий уровень жизни населения: так, национальный доход на душу населения Катара намного превысил аналогичный показатель США. Другие государства, не входя в число ведущих поставщиков энергоресурсов, добились высоких показателей в экономическом развитии. Такими примерами могут служить Турция и Малайзия. В то же время целый ряд мусульманских государств относятся к числу беднейших.

Правда, разрывы в уровнях экономического развития и огромные качественные и стадийные различия между экономиками мусульманских государств смягчаются, хотя не ликвидируются, интеграционными институтами и различными формами оказания содействия бедным исламским государствам со стороны богатых. Впрочем, подобную помощь оказывают и западные государства, и международные неисламские финансовые организации, причем такая поддержка иногда превосходит ту, что исходит от стран исламского мира.

Показательна и сфера политики. С одной стороны, как было показано, в 2000-е гг. (в особенности, после 11 сентября 2001 г.) исламский мир рассматривался на Западе как источник террористической угрозы или как минимум непримиримый антагонист западной цивилизации²⁷³. С другой стороны, в нем расположены государства, являющиеся ближайшими союзниками Запада (Тур-

²⁷³ Впрочем, США в период первой администрации Б. Обамы предприняли ряд шагов для сближения с исламским миром.

ция — член НАТО), а именно те страны, с которыми США имеют договоры о тесном сотрудничестве в обороне и безопасности и в которых дислоцированы войска Соединенных Штатов и их союзников.

Да и на уровне межгосударственных отношений внутри этой группы стран все обстоит довольно сложно. Достаточно вспомнить, что после Второй мировой войны между исламскими государствами неоднократно вспыхивали кровопролитные войны (одна ирако-иранская война 1980–1988 гг. унесла более миллиона человеческих жизней), в то время как на Западе (не считая региональных конфликтов в Латинской Америке) случаев межгосударственных конфликтов с применением военной силы (да и то в ограниченном масштабе) было всего два: война из-за Фолклендских островов (1982) и бомбардировки странами НАТО Югославии (1999).

Отношения между шиитами и суннитами в последнее время все более приобретают характер конфликтных, что особенно усугубилось после Арабского пробуждения. В особенности же шиитско-суннитские отношения обострились в связи с событиями на Бахрейне в 2011 г., Сирийским и Иракским конфликтами, войной в Йемене. В 2010-е гг. арабские монархии Залива (главным образом Саудовская Аравия и ОАЭ) и Иран не раз обвиняли друг друга в подрывной деятельности и ведении прокси-войн на территории третьих стран (Ирака, Сирии, Йемена и др.). Нарастающий алармизм в риторике с обеих сторон не раз создавал впечатление возможности прямых военных столкновений.

Помимо шиитско-суннитских противоречий 2010-е гг. характеризовались появлением новых линий раскола внутри исламского мира. Прежде всего речь идет о формировании двух противостоящих друг другу осей. Одна из них (Турция, Катар и сочувствующие им страны и политические силы) представлена государствами, элиты которых так или иначе связаны с движением Братьев-мусульман и до той или иной степени разделяют их идеологию, воспринимаемую их противниками как ревизионистская. Вторая (Саудовская Аравия, ОАЭ, Египет) включает в себя консервативные политические режимы, часть которых идеологически близка к салафизму саудовского образца (см. далее). Эти две группы стран не только находятся в политическом противостоянии, но и поддерживают лояльные им политические и военно-политические движения на территории третьих государств (например, в Ливии). Собственно политическая повестка при этом оказывается тесно связанно с религиозно-идеологической.

Таким образом, исламские государства серьезно различаются по уровню социально-экономического развития и геостратегическим интересам; они характеризуются наличием многочисленных конфликтов, личной конкуренцией лидеров, отсутствием единого ислама, существующего только в конкретных, «страновых» или региональных проявлениях, и, соответственно, разными формами и степенью исламизации общественной жизни (а в некоторых случаях и далеко зашедшей ее секуляризацией)²⁷⁴.

Если попытаться представить всю эту совокупность государств в качестве определенной системы, основанной на использовании религиозного фактора во внешней политике и международном взаимодействии, то можно будет выделить некий центр, периферию и полупериферию этой системы. Государства, входящие в центр, а) претендуют на лидерские позиции в исламском мире, б) рассматривают ислам как основу формирования внешнеполитического курса, в) обладают достаточными экономическими, политическими, символическими и др. ресурсами для его осуществления.

К полупериферии относятся страны, не соответствующие этим требованиям по одному из показателей; к периферии — по двум.

Безусловно центральными для исламского мира являются Иран (ИРИ) и Саудовская Аравия (КСА). У Ирана значительная территория и население, центральное географическое положение, нефтяные ресурсы и средний уровень экономического развития. Кроме того, это единственная страна, в которой религиозное правление сочетается со стабильной и процессуально демократической системой политических отношений. Саудовские претензии на лидерство основываются на том, что на территории королевства располагаются главные мусульманские святыни, оно обладает экстраординарными финансовыми возможностями, а его правительство долгое время претендовало на исключительность в трактовках исламского пути, по которому вело общество²⁷⁵.

Притом что внешняя политика обоих государств ценностно ориентирована и имеет миссионерские черты, их цели очевидным образом противоречат друг другу.

Конституция Ирана следующим образом определяет задачи ИРИ во внешнеполитической сфере: «Конституция создает ус-

²⁷⁴ *Игнатенко А. А.* Самоопределение исламского мира: <http://i-r-p.ru/page/stream-library/index-3065.html>

²⁷⁵ *Мелкумян Е. С.* Регион Залива: конфликты, компромиссы, сотрудничество. М., 2008. С. 175.

ловия для продолжения революции в стране и за ее пределами и пытается путем развития отношений с другими исламскими и народными движениями найти путь образования единой мировой исламской уммы»²⁷⁶. Успешная политика Ирана на региональной арене, его способность противостоять внешнему давлению в совокупности с провалами арабских политических элит привели к тому, что в 2010-е гг. по всему Ближнему Востоку наметился тренд роста шиитских общин, причем даже в тех странах, где до этого они либо совсем отсутствовали, либо были совершенно миноритарными. Так, по некоторым данным численность шиитов Туниса, ранее не превосходившая нескольких сотен человек, выросла до 15–20 000. Схожие тенденции наблюдаются в Алжире, Египте, Секторе Газа и в других странах.

КСА проводит охранительный (в отношении арабских монархий) или умеренный (в более глобальных масштабах) курс. Более того, в последние годы в религиозной политике КСА, а также ряда иных государств (Египет, Тунис) наметилась новая тенденция, связанная с поддержанием национальных традиций исповедания веры и умеренного ислама (*аль-васауи́а*).

Это противоречие между двумя важнейшими государствами центра в совокупности с тем, что одно из них (Иран) шиитское, а другое (Саудовская Аравия) суннитское, является одной из важнейших причин отсутствия консолидации внутри исламского мира.

В принципе, на положение центрального государства могут также претендовать Египет и Пакистан. В пользу Египта говорит месторасположение, большое население, историческая традиция и наличие такого авторитетнейшего исламского университета, как Аль-Азхар; в пользу Пакистана — наличие ядерного оружия. Однако Египет со времен Г. А. Насера стремился объединить вокруг себя не исламский, а арабский мир, а его власти всегда пытались дистанцироваться от религиозного политического дискурса. К тому же он испытывает значительные социально-экономические трудности. Тем не менее сближение Египта с КСА и ОАЭ после 2013 г. превратил эти страны в мощного коллективного игрока.

Для Пакистана же сложность заключается в периферийном положении и нестабильности политической системы.

Полупериферийные государства, в свою очередь, могут быть разделены на три группы, в зависимости от того, по какому

²⁷⁶ Конституция ИРИ. Преамбула: <http://constitutions.ru/archives/140>

именно из трех критериев они не соответствуют требованиям лидерства. Одни из них обладают а) и б), и тогда они, как правило, пытаются противопоставить себя традиционному центру, предлагая альтернативные пути объединения мусульман. В разное время в роли таких стран выступали Судан, Ливия, Катар, Турция и др. Другие, обладая б) и в), не претендуют на лидерство и обыкновенно осуществляют свою политику в фарватере одного из государств центра (прежде всего это относится к таким монархиям Залива, как Кувейт и ОАЭ). Наконец, есть государства, которые обладают а) и в), но осуществляют внешнюю политику, как правило, не на основе исламской идентичности. Долгое время ярким примером таких государств оставалась Турция, позиционировавшая себя одновременно и как исламское, и как ближневосточное, и как тюркское, и как европейское государство. Однако в 2010-е гг. с усилением южного вектора во внешней политике страны исламская ее составляющая начала заявлять о себе все отчетливее.

Что касается государств периферии, то они также делятся на три группы: обеспеченные различными ресурсами, но со слабо выраженной исламской идентичностью (Индия, Россия и т.д.); имеющие такую внешнеполитическую идентичность, но лишённые ресурсов (напр., Афганистан при талибах); государства, испытывающие дефицит и в том и в другом (напр., Таджикистан). Очевидно, что стран, проводящих не исламскую внешнюю политику и не имеющих никаких ресурсов, но при этом претендующих на лидерство в исламском мире, просто нет.

• Исламские организации и движения

Реальное (а неумозрительное) существование исламского мира в качестве некой особой подсистемы в рамках общей системы мирополитических отношений обеспечивается посредством функционирования многочисленных исламских организаций и движений международного характера, которые связывают воедино исламские государства и мусульманские общины по всему миру. Эти организации и движения могут быть типологизированы по меньшей мере пятью различными способами.

Во-первых, по своим функциям относительно описанной системы. Здесь можно говорить о межправительственных и международных организациях, деятельность которых направлена на консолидацию позиций исламских государств по важнейшим вопросам международной жизни, их взаимную

поддержку и укрепление связей между ними. Далее, это могут быть структуры, изначально созданные в качестве внешнеполитических инструментов того или иного государства и выполняющие исключительно эту функцию. Наконец, это могут быть неправительственные религиозно-политические организации и движения, преследующие собственные политические цели, но способствующие сплочению мусульманского сообщества или какой-либо его части. При этом не только второй тип, но и два других могут использоваться теми или иными странами для решения их внешнеполитических задач.

Во-вторых, по конфессиональному признаку. Прежде всего это суннитские, шиитские и общеисламские организации, но также и суфийские братства, которые, несмотря на их принадлежность к суннизму, стоит выносить в отдельную категорию.

В-третьих, по характеру идеологии: либеральные, традиционные, и фундаменталистские. Последние представлены политическим исламом, который в свою очередь подразделяется на умеренный, радикальный (к нему относится часть салафитов, в то время как другая их часть отвергает политический активизм) и милитантный (джихадистский). Эта типологизация актуальна прежде всего для политических движений, как национального, так и транснационального характера.

В-четвертых, по характеру сотрудничества. Здесь выделяют межправительственные, неправительственные и международные организации.

В-пятых, по сфере деятельности: религиозные, политические, благотворительные, просветительские, финансовые и т. п.

Для дальнейшего анализа возьмем за основу первую типологизацию.

Общеисламские международные организации и структуры

Самым известным и влиятельным институтом этого типа является Организация исламского сотрудничества (ОИС, до 2011 г. Организация Исламская конференция — ОИК), до некоторой степени выполняющая роль рамочной структуры исламского мира. Сама принадлежность к ОИС является важнейшим критерием отношения к нему того или иного государства.

ОИС возникла в 1969 г. по инициативе Саудовской Аравии. Поводом к ее созданию стала неразрешимость с использованием международного права и международных инструментов проблемы Иерусалима в желательном для арабских исламских

государств духе²⁷⁷. Согласно документам ОИС до тех пор, пока Иерусалим не будет освобожден, временная штаб-квартира организации располагается в Джидде (Саудовская Аравия).

Сегодня ОИС является единственным в мире межгосударственным объединением, созданным по религиозному признаку. Формально быть действительным членом ОИС могут государства, в которых ислам исповедует основная часть населения (ст. 3 Устава ОИС). Ее членами являются 57 стран, в том числе 7 республик, ранее входивших в состав СССР: Азербайджан, Казахстан, Киргизстан, Таджикистан, Туркмения и Узбекистан, а также с 2005 г. и Россия, имеющая (наравне с ЦАР, Таиландом, Боснией и Герцеговиной и Турецкой республикой Северного Кипра) статус наблюдателя.

Согласно Уставу 2008 г. основными принципами работы ОИС являются: уважение принципов и целей работы ООН, равенство, невмешательство во внутренние дела, уважение права на самоопределение, суверенитет, независимость, территориальную целостность, а также принцип неприменения силы и урегулирования конфликтов мирным путем²⁷⁸.

Высший орган ОИС — Конференция глав государств и правительств, созываемая раз в три года; основной политической орган — ежегодная Конференция министров иностранных дел, которая раз в 4 года назначает Генерального секретаря ОИС, возглавляющего исполком организации, и по его рекомендации четырех заместителей.

Притом что ОИС играет объединяющую функцию для всего исламского мира, она также используется как инструмент реализации внешней политики рядом стран, в частности Саудовской Аравией и Турцией. Первая из них не только была инициатором ее создания, но долгое время оставалась ее основным спонсором. Так, в объеме финансовой помощи, предоставляемой членами ОИС, доля королевства в период с 1970 по 1995 г. составляла 64,1%, что, конечно, не могло не сказываться на характере принимаемых организацией решений²⁷⁹.

²⁷⁷ *Игнатенко А. А.* Самоопределение исламского мира: <http://i-r-p.ru/page/stream-library/index-3065.html>

²⁷⁸ Устав ОИС: <http://www.oic-oci.org/english/charter/OIC%20Charter-new-en.pdf>

²⁷⁹ *Мелкумян Е. С.* Регион Залива: конфликты, компромиссы, сотрудничество. М., 2008. С. 177.

ОИС имеет разветвленную систему специализированных и подотчетных структур. Среди них важнейшее место занимает Исламский банк развития как основная финансовая структура, призванная содействовать укреплению социально-экономического сотрудничества между государствами — членами организации путем финансирования проектов экономического и социального развития. Банк осуществляет свою деятельность, основываясь на законах и принципах шариата. Собственный капитал Банка составляет 15 млрд исламских динаров²⁸⁰.

Кроме того, среди структур ОИС есть ряд специализированных комитетов, в том числе Комитет по Иерусалиму, Палестине, Афганистану и т. д. Все большую активность набирает деятельность ИСЕСКО (исламский аналог ЮНЕСКО) со штаб-квартирой в Рабате.

Помимо ОИС заметную роль играют такие международные исламские организации, как Исламская комиссия Международного Красного Полумесяца, аналог Международного Красного Креста, Исламская федерация спортивной солидарности — аналог Всемирного олимпийского комитета, и некоторые другие.

В целом, как отмечал видный отечественный арабист А. А. Игнатенко, исламские международные организации имеют четкую тенденцию к тому, чтобы стать системой, дублирующей систему международных организаций глобального масштаба или альтернативной ей. ОИС в такой системе отводится место своеобразной исламской ООН. Даже «семерке» индустриально развитых стран Запада в 1996 г. была найдена альтернатива — «исламская восьмерка» (в составе Турции, Ирана, Пакистана, Египта, Бангладеш, Малайзии, Индонезии и Нигерии)²⁸¹.

Помимо организаций существует и ряд дублирующих документов основополагающего характера. Так, например, в альтернативу Всеобщей декларации прав человека предлагается Исламская Декларация прав человека, а в дополнение к комплексу международно-правовых актов, направленных на борьбу против международного терроризма, в рамках ОИС разработан исламский, со-

²⁸⁰ Исламский динар равен одному SDR (Special Drawing Rights — искусственное резервное и платежное средство, эмитируемое Международным валютным фондом — МВФ).

²⁸¹ *Игнатенко А. А.* Самоопределение исламского мира: <http://i-r-p.ru/page/stream-library/index-3065.html>

ставленный в соответствии с шариатом договор о борьбе против международного терроризма²⁸².

С чем связана эта тенденция дублирования? Представляется, что основная причина лежит именно в существовании субъектности исламского мира на цивилизационном уровне и в стремлении реализовать эту субъектность в мировой политике. Фактически дублируя глобальные институты, мусульманские государства заявляют, что предлагаемый ими проект носит не только супплементарный, но и альтернативный характер — прежде всего относительно доминирующей в глобальном масштабе системы ценностей, универсальный характер которой декларируется Западом.

Помимо описанных структур существует довольно большое количество международных и региональных организаций, которые, даже созданные не на конфессиональной основе, тем не менее способствуют самоорганизации исламского мира. Яркими примерами тут служат Лига арабских государств (ЛАГ) и Совет сотрудничества арабских государств Персидского залива (ССАГПЗ)²⁸³.

«Страновые» исламские организации и инициативы с глобальными целями

Таких организаций в последние десятилетия создавалось довольно много. Среди них есть те, которые основывались как государствами исламского «центра», так и полупериферийными странами, пытавшимися занять лидирующие позиции.

Так, Саудовской Аравией в 1962 г. была создана Лига исламского мира (ЛИМ) в качестве «народной, международной, исламской и неправительственной организации, в которой представлены мусульмане всего мира». Главными целями Лиги провозглашаются: исламская пропаганда и исламское просвещение; защита исламского дела; реализация интересов и устремлений мусульман, решение их проблем; борьба против ложных обвинений в адрес ислама; опровержение утверждений врагов ислама, стремящихся уничтожить единство мусульман и посеять сомнение в мусульманском братстве. ЛИМ имеет официальные представительства в трех десятках стран, где мусульмане составляют большинство населения, в ней представлены исламские организации более сотни стран мира, а объектом контактов и воздействия ЛИМ являются

²⁸² Там же.

²⁸³ Иногда в отечественной литературе именуется просто Советом сотрудничества арабских государств Залива (ССАГЗ).

местные неправительственные организации (общины, учебные заведения, мечети и т. п.), которые она иногда и создает. Кроме того, она координирует деятельность *исламских благотворительных фондов*, созданных в Саудовской Аравии или при ее участии. Еще в 2000 г. американские официальные лица говорили о существовании 6 000 таких фондов и их филиалов, которые могут действовать как под тем же названием, что и «материнский» фонд, так и под собственным, считаясь национальными (местными) благотворительными исламскими фондами, обыкновенно зарегистрированными на частных лиц²⁸⁴.

Наиболее известным из них, пожалуй, стал «Аль-Харамейн» («Две Святыни»). В сентябре 2004 г. Казначейство США заподозрило его в связях с Усамой бен Ладеном, после чего США и Королевство Саудовская Аравия направили в ООН совместный запрос о включении филиалов фонда в Индонезии, Кении, Танзании и Пакистане в список лиц и организаций, причастных к финансированию «Аль-Каиды». Филиалы «Аль-Харамейн» в вышеупомянутых государствах, а также в Хорватии, Албании, Эфиопии, Афганистане и Малайзии были закрыты еще весной-летом 2003 г. по требованию властей этих стран. Саудовские власти признали, что филиалы действительно оказывали денежную, материальную и логистическую поддержку другим террористическим организациям. Фонд был распущен, а все его средства обращены в бюджет государства²⁸⁵. О масштабах же его деятельности могут свидетельствовать следующие факты: в декабре 2003 г. «Аль-Харамейн» разослал в 50 стран Азии, Европы, Африки и Америки 150 тыс. именных посылок с «исламскими книгами» (так сказано в обращении от имени руководства фонда) на арабском и английском языках; в мае 2003 г. распространил в иракском Курдистане 20 тыс. экз. «исламских книг» на курдском языке²⁸⁶; в другой раз выделил кредит в размере 50 млн долларов США на строительство мечетей, медицинских учреждений, образовательные программы и издательское дело.

Фактически главной задачей Лиги и подотчетных ей структур, в том числе благотворительных фондов, долгое время оставалось способствование распространению ваххабизма, т. е. той формы

²⁸⁴ Игнатенко А. А. Убийственная благотворительность: <http://i-r.ru/page/stream-nb/index-9774.html>

²⁸⁵ Там же.

²⁸⁶ Там же.

ислама, которая была принята в качестве официальной в Саудовской Аравии.

Другой важной саудовской инициативой было создание в 1972 г. Всемирной ассоциации исламской молодежи (ВАИМ), официально финансирующейся правительством королевства и частными лицами. Основной заявленной целью Ассоциации является налаживание сотрудничества и координации в области разработки, планирования и осуществления различного рода исламских мероприятий среди мусульманской молодежи. Работа ВАИМ проводится 24 региональными бюро в разных странах мира, кроме того с ней сотрудничают более 1000 молодежных и студенческих организаций. В 1994 г. в ВАИМ был создан комитет с целью религиозного просвещения молодых мусульман в странах бывшего СССР. Одной из активных форм работы ассоциации является подготовка молодых мусульман на базе летних лагерей. Учебный цикл продолжительностью 1–2 месяца включает религиозное обучение, трудовое и физическое воспитание. Большое внимание в деятельности ВАИМ уделяется и пропагандистской работе.

Иранской альтернативой саудовским проектам являются силы «Кодс» (ар. *аль-Кудс* — Иерусалим), входящие в состав Корпуса стражей исламской революции²⁸⁷ и занимающиеся непосредственным экспортом исламской революции. В Силах «Кодс» есть девять управлений: по Турции и Закавказью; по Ираку; по Ливану; по Центральной Азии, СНГ, Пакистану, Индии и Афганистану; по Северной Африке; по Центральной и Южной Африке; по Европе, Северной и Южной Америке; по странам Персидского залива; по специальным операциям. Именно через «Кодс» Иран оказывал поддержку правительству Судана, шиитским организациям в различных странах региона (в частности, ливанской Хизбалле).

Сотрудничество этих структур с мусульманскими общинами и политическими движениями по всему миру имеет ярко выраженный идеологический характер, зачастую граничит с вмешательством во внутренние дела других государств (или им и является) и может приводить к дестабилизации обстановки в них или ей способствовать.

²⁸⁷ Особое иранское войсковое подразделение, задачей которого является защита революции. Подчиняется Верховному руководителю (рахбару).

Вместе с тем нельзя отрицать и большой благотворительной и социальной работы, которая ведется этими организациями в реальности и во многом обеспечивает их популярность в целом ряде регионов. Например, в 1978 г. в рамках ЛИМ была создана неправительственная гуманитарная «Международная организация исламской помощи», которая стала крупнейшим в мире исламским благотворительным обществом. Она занималась поставками продовольствия, медикаментов, участвовала в строительстве объектов социальной инфраструктуры (школы, мечети, больницы) в Афганистане, Азербайджане, Боснии, Таджикистане, Чечне и Дагестане.

Широкую благотворительную деятельность ведет и Кувейт — для маленького эмирата осуществление гуманитарных программ по всему миру является важнейшим способом увеличения собственного веса на международной арене. По некоторым данным на средства кувейтских благотворительных организаций («Комитет исламского призыва» и др.) по всему миру было построено 2,5 тысячи мечетей, 750 школ и училищ, 675 исламских центров, 235 больниц и здравпунктов, 126 приютов для сирот, распространено 9,6 млн экземпляров Корана, организовано бурение более тысячи колодцев и водяных скважин.

Помимо ЛИМ, ВАИМ, сил «Кодс» и многочисленных благотворительных фондов в последние десятилетия различными государствами, претендовавшими на лидерство в исламском мире, формировались собственные альтернативные организации с глобальными целями. Ярким примером такого рода являются инициативы Судана, создавшего в 1991 г. Исламо-арабскую народную конференцию (в 1995 г. переименована в Народную исламскую конференцию, а в 2000 г. запрещена), и Ливии, лидер которой Муаммар Каддафи в 1989 г. основал Всемирное исламское народное руководство. Обе структуры должны были не столько действовать увеличению влияния, сколько символизировать глобальные претензии создавших их режимов, которые тем самым демонстрировали свою оппозиционность в отношении традиционных лидеров, вроде Саудовской Аравии. При этом Народный исламский конгресс патронировался еще и Ираном.

Как справедливо отмечает А. А. Игнатенко, сам факт существования таких организаций, как НИК (были и другие), демонстрирует разрозненность исламского мира²⁸⁸.

²⁸⁸ Игнатенко А.А. Убийственная благотворительность: <http://i-r-p.ru/page/stream-nb/index-9774.html>

Транснациональные исламские движения и организации

Как уже отмечалось, транснациональные исламские движения и организации могут быть классифицированы в зависимости от характера идеологии на традиционные, либеральные и фундаменталистские, представленные умеренными (значительная часть «Братьев-мусульман»), радикальными (часть салафитов) и милитантными (джихадисты) силами.

В целом исламский традиционализм выступает против каких-либо реформ ислама и предлагает сохранение status quo как в религиозной, так и в общественной жизни. Прежде всего его сторонниками являются представители официального духовенства, поддерживающие правящие режимы²⁸⁹. Кроме того, к традиционалистам могут быть отнесены и многочисленные неосуфийские братства²⁹⁰, деятельность которых, как правило, имеет транснациональный характер и которые создали себе в странах диаспоры базы поддержки. К примеру, в США действует братство накшбандийской ориентации под названием *хакканийя*. Оно было основано в 1973 г. на Кипре турецким шейхом Назимом Хаккани, а сегодня братство возглавляет его зять — шейх Хишам Каббани, выпускник химического факультета Американского университета в Бейруте. Каббани активно поддерживается властями США как лидер умеренного толка, он занимает должность председателя Высшего исламского совета Америки. Несколько лет назад он посещал центральноазиатские государства, в том числе и Узбекистан, но его попытка использовать эту поездку для установления там влияния своего ордена встретила сопротивление местных исламских кругов.

В конце 1970-х гг. в США создал свое братство внук основателя сенегальского ордена *тиджанийя* — шейх Хасан Сиссе, которому удалось вовлечь в него немало афроамериканцев. По мнению О. Руа, подобное братство является частью глобальной неозтничности²⁹¹, поскольку ему удалось сформировать трансатлантическую афроидентичность.

²⁸⁹ Добаев И. Исламский традиционализм на северном Кавказе: <http://evrazia.org/article/2065>

²⁹⁰ Суфизм (ар. *такаввуф*) — мистическое течение в исламе, исповедующее идею приближения человека к Богу. Неосуфийские братства — те, которые созданы недавно как хакканийя, ахбаш, в отличие от классических, существующих много веков (накшбандийя, кадирийя и др.).

²⁹¹ Roy O. Globalized Islam: The Search for a New Ummah. P. 226.

Из Ливана в Европу переместилось восходящее своими корнями к *рифайя* братство *ахбаиш*, или Общество исламских благотворительных проектов²⁹², основанное шейхом Абдаллой аль-Абдари и поддерживаемое Сирией, а также известное своей непримиримой враждебностью к ваххабизму и сторонникам политического ислама, особенно «Братьям-мусульманам» (см. далее).

В целом для неосуфийских организаций характерно резкое неприятие политического ислама, который, с их точки зрения, является не соответствующим традициям исламской религиозной мысли, что, впрочем, совершенно не означает полной аполитичности суфийских братств: в политической жизни ряда государств Западной Африки (прежде всего в Сенегале) они играют важнейшую роль.

Что касается либерального ислама (и соответствующих организаций), то его происхождение допускает по меньшей мере две трактовки.

Можно сказать, что он имеет те же корни, что и фундаментализм, или салафизм, понимаемый в самом широком смысле (от ар. *ас-салаф ас-салихун* — праведные предки). Появление и того, и другого изначально было связано с попытками мусульманских интеллектуалов (Мухаммед Абдо, Рашид Рида и др.) конца XIX — начала XX в. объяснить причину отставания исламского мира забвением веры праведных предков, к которой и надлежало вернуться. Однако сущность этой веры понималась ими по-разному.

Для тех мыслителей, идейными наследниками которых стали деятели современного либерального ислама, включая так называемый евроислам, она заключалась в необыкновенном динамизме, выразившемся, в частности, в широком использовании метода *иджтихада* — самостоятельной интерпретации коранического текста любым квалифицированным богословом (или — в крайних трактовках — даже любым мусульманином). Именно отказ от *иджтихада* в пользу *таклида* — традиции выделялся им главной причиной косности исламской мысли, приводящей к постулированию несовместимости исламской традиции и либеральной системы ценностей.

Вместе с тем можно интерпретировать его происхождение и иначе. Либеральный ислам может рассматриваться как одно из проявлений исламского рационализма, который ранее принимал

²⁹² Наумкин В.В. Ислам как коллективный игрок? <http://www.intertrends.ru/tenth/004.htm> – note18

и иные формы (в частности, мутазилизма), восходя к *ахл ар-ра'й*. В этом плане он противостоит тем течениям, которые генетически связаны с *ахл ал-хадис*, в частности ваххабизму.

Современный либеральный ислам представлен главным образом деятельностью отдельных интеллектуалов (Мухаммед Аркун, Абдолкарим Сорус и др.) и работой нескольких международных организаций, в основном в Европе и Америке, как правило не ставящих перед собой политических целей и лишь в незначительной степени поддерживаемых в самих мусульманских государствах частью интеллигенции.

Более политизированными являются близкие к либеральному исламу (в плане отношения к религии) различные организации исламских анархистов, социалистов и антиглобалистов, деятельность которых, впрочем, является скорее фактом политической жизни Запада, чем исламского мира.

Несравнимо большую роль в мировой политике играют многообразные организации и движения исламистского толка, т.е. ставящие перед собой задачу организации общественно-политической жизни в соответствии с исламскими идеалами. Чисто теоретически исламистские организации могут одновременно быть евроисламскими или традиционалистскими, однако в реальности такой симбиоз фактически нереализуем. Действительно, либеральный ислам акцентирует внимание на индивидуализме и гуманизме, заложенном в исламском вероучении, и, соответственно, ведет к размежеванию религии и политики, вплоть до постулирования изначальной светскости ислама (см., напр., работы Мухаммеда Аркуна). В то же время традиционалисты по определению выступают против каких-либо коренных реформ в общественно-политической и религиозной жизни. Таким образом, политический ислам естественным образом является фундаменталистским.

Отцы-основатели исламского фундаментализма (Хасан аль-Банна, уже упоминавшиеся Кутб и Маудуди и др.), призывавшие вернуться к праведной вере предков, требовали прежде всего отказа от тлетворного западного влияния и очищения ислама от всех *бид'а* — негативных нововведений. Круг явлений, относимых ими к *бид'а*, может быть довольно широким. Во-первых, это элементы религиозной практики, отсутствовавшие во времена пророка Мухаммада и первых поколений мусульман (напр., характерное для суфизма поклонение мусульманским святым). Во-вторых, это все, что связано с организацией общественной жизни, не соответствующее

ющей идеалам ислама. Наконец, в-третьих — в самых крайних формах — это отрицание и достижений научно-технического прогресса, что, впрочем, сегодня практически не встречается.

Конечной, утопической целью исламских фундаменталистов является создание исламского государства, объединяющего всю умму мусульман. Однако они значительно разнятся между собой в отношении методов достижения этого идеала.

Так, среди них есть те, кто считает, что истинно исламское государство может быть создано только истинно исламским обществом, и, соответственно, первойшей для них задачей является миссионерская. Другие, собственно исламисты, активно участвуют в политической борьбе.

Самым известным и крупным движением первого типа является *Джамаат-ат-таблиг* (ар. Общество распространения веры). Оно было создано в Индии в 1926 г. и ведет активную деятельность по всему миру. Несмотря на заявленную аполитичность, некоторые эксперты полагают, что своей активностью движение способствует распространению экстремизма, хотя какие-либо очевидные доказательства этого и отсутствуют. В России в 2009 г. оно было внесено в список экстремистских и запрещено.

Что касается организаций и движений политического ислама, то они разнятся по своему отношению к существующему государству и готовности применять насилие для достижения политических целей, а также по своей мирополитической ориентации. Так, умеренные исламисты, обыкновенно связываемые с Движением «Братьев-мусульман» (в России признано экстремистским) и через него с Катаром и Турцией, декларативно признают демократические процедуры и институты и, даже приходя к власти в той или иной стране, не пытаются от них отказаться. Салафиты, ориентированные прежде всего на Саудовскую Аравию, выступают за «шариатизацию» всей политической и законодательной системы, но зачастую готовы использовать демократические институты (напр., египетская партия «Ан-Нур»). В религиозном отношении разница между умеренными и салафитами состоит в том, что первые допускают ограниченное использование *иджтихада* и аллегорических толкований Корана и Сунны, вторые же в большей степени следуют традиции буквалистского понимания священных текстов. Третье течение — джихадисты (или псевдоджихадисты) — является принципиальным противником любых легальных методов борьбы, его сторонники готовы использовать террористические методы в своей деятельности.

Отношения между этими тремя течениями внутри политического ислама сегодня вызывают больше вопросов, чем дают ответов, но в целом доминируют две противоположенные точки зрения. Согласно одной, умеренные исламисты (напр., в арабских странах) по своим программам ближе к либеральным силам, чем к салафитам: подобно первым, они опираются на средние городские слои, демонстрируют прагматизм в политической практике и относятся к исламу лишь как к инструменту мобилизации и организации электората. Салафиты же опираются на низшие социальные слои и более «романтичны» в политическом поведении. Согласно другой, умеренные исламисты и салафиты имеют общие цели, различаются лишь по методам борьбы и по источникам внешней поддержки, зачастую согласуют свои действия и вообще не так уж далеки от джихадистов. Последней точки зрения придерживаются — и активно ее пропагандируют — сторонники светского развития государств исламского мира. Однако, по всей видимости, отношения между основными течениями исламистов до сих пор еще не вполне определились и будут меняться в дальнейшем.

Ярким примером умеренных исламистов являются неоднократно уже упоминавшиеся «Братья-мусульмане» (БМ). Созданная в 1928 г. в Египте, эта организация является одной из старейших политических партий страны и старейшей исламистской партией в принципе. Несмотря на свою сложную историю, в которой были и периоды экстремистской деятельности, партия сумела отказаться от любого политического насилия и признать демократическую форму правления. Впрочем, состав движения неоднороден. В нем есть как группы весьма умеренного, современного толка, ориентирующиеся на модель правящей в Турции Партии справедливости и развития, показавшей свою необыкновенную эффективность в 2000-е гг., так и консервативные фундаменталисты²⁹³.

Оставшиеся на нелегальном положении в качестве политической партии до 2011 г., после революции египетские «Братья-мусульмане» сумели перехватить инициативу у светских либеральных сил, выдвинувшихся на авансцену вначале, и стали влиятельной парламентской силой, а их представитель — Мухам-

²⁹³ Так, в мае 2012 г. руководитель египетской правозащитной организации Нихад Кульсум сообщала, что «Братья-мусульмане» вступили в союз с более радикальной группировкой салафитов.

мед Мурси — победил на президентских выборах. В 2013 г., впрочем, М. Мурси был отстранен от власти и приговорен по целому ряду статей к нескольким пожизненным заключениям. В июне 2019 г. он скончался в зале суда. Деятельность «Братьев-мусульман» в Египте была запрещена, множество активистов организации оказались в тюрьме или бежали за границу.

Движение «Братьев-мусульман» (или отпочковавшихся от него организаций) действует не только в Египте, но и в других арабских странах: в Ливии, Палестине (ХАМАС), Иордании, Сирии, Кувейте и т. д. В некоторых странах существуют аналоги «Братьев-мусульман», генетически с ними не связанные (напр., тунисская партия «ан-Нахда»). Появившиеся в результате вынужденной миграции братьев в 1950–1960-х гг. их дочерние организации с течением времени обретали все большую самостоятельность и сейчас могут довольно сильно расходиться между собой не только в структурном отношении, но и в идеологическом. Скажем, ливийские и сирийские БМ отличаются гораздо большим радикализмом, чем иорданские или марокканские, в целом выступающие союзником королевского дома. Вместе с тем характер отношений между различными национальными организациями БМ, в том числе финансовых, остается не вполне ясным.

Специфической чертой, роднящей БМ с некоторыми другими исламистскими партиями (напр., ливанской Хизбаллой), и отличающей от партий светских, является то, что они осуществляют свою деятельность не только в политической, но и в социальной сфере, занимаясь строительством образовательных и лечебных заведений, помогая неимущим и т. д. В результате, даже не имея возможности выступать в качестве легальной политической силы, они могут завоевывать колоссальную поддержку среди населения, фактически подменяя государство в самых проблемных районах. Так было, например, в дореволюционном Египте и в Палестине в конце XX — начале XXI в.

Умеренные исламистские партии и политические движения на сегодняшний день есть практически во всех исламских государствах, во многих являются парламентскими.

Среди многочисленных салафитских организаций, действующих сегодня в мире, имеет смысл остановиться на *Хизб ат-тахрир ал-исламий* (ХТИ), или Партии исламского освобождения, созданной в Палестине Таки ад-Дином ан-Набхани в 1953 г. Отличительной особенностью партии является то, что создание всемирного халифата рассматривается ею как вполне реальная

цель²⁹⁴. В теоретических установках ХТИ отчетливо прослеживается критическое отношение к таким институтам современной трансформации общества, как капитализм и демократия. К примеру, утверждается, что принцип свободы предпринимательства противоречит исламу и поэтому не может быть принят верующими. А концепция прав человека санкционирует внебрачные отношения и половые извращения и тем самым бросает вызов исламской морали. Демократия, по мнению авторов теоретических установок партии, делает творцом законов человека вместо Бога и тем самым становится безбожием. Кроме того, как утверждается, в результате внедрения демократии западного образца люди не управляют своей жизнью, над ними господствует кучка влиятельных людей, а претензии на равенство, справедливость и подотчетность правителей не имеют ничего общего с действительностью. В тахрировской критике капитализма и демократии нельзя не видеть влияния идей марксизма и арабского национализма, у которых партия в прошлом хотела «отобрать» популярные лозунги равенства и социальной справедливости.

Борьба за строительство всемирного исламского государства, согласно идеологам ХТИ, подразделяется на несколько основных этапов. Первый этап — пропаганда идей партии, создание ее организационных ячеек, максимально широкое привлечение населения в ее ряды. Второй этап начинается тогда, когда идея создания халифата овладевает массами (как в ленинской теории социалистической революции). В этой фазе происходит якобы бескровная революция, в ходе которой массы требуют, чтобы правящие страной политические лидеры добровольно, но под мощным давлением народа оставили свои посты. Наконец, на третьем этапе произойдут выборы халифа, в которых примут участие все взрослые мусульмане, мужчины и женщины. Отстранение от власти правителей интерпретируется рядом исследователей как задача, неизбежно требующая применения силы, отсюда и развивается представление о ХТИ как организации, ориентированной на захват власти и лишь на данном, подготовительном этапе концентрирующей все усилия на завоевании поддержки населения и политической мобилизации.

²⁹⁴ Умеренные исламисты, теоретически не отказываясь от этой идеи, либо ее нивелируют, либо интерпретируют ее в несколько неожиданном духе; например, рассматривая потенциальный халифат как интеграционное объединение в арабо-мусульманском мире.

Руководство ХТИ располагается в Лондоне, партия осуществляет свою деятельность в 40 странах мира, число ее активных членов определяется в пределах от 5 до 10 тыс. человек, к которым добавляются тысячи симпатизантов. Вместе с тем не только степень скоординированности действий различных ячеек ХТИ вызывает большое сомнение, но и сама реальность централизованного управления партией маловероятна. Скорее речь может идти о сети местных организаций, руководствующихся в своей деятельности общей идеологией.

Сетевой принцип организации отличает и самые радикальные из исламистских организаций — джихадистские. Они не признают существующих политических систем и ставят перед собой задачу максимальной дестабилизации существующей системы общественно-политических отношений. Такие группы истолковывают джихад исключительно как священную войну против неверных и вменяют его ведение в обязанность каждому мусульманину. Широкое использование *такфира* — анафемизации, или обвинения в неверии, — позволяет им религиозно оправдывать политическое насилие. Степень радикальности джихадистов определяется тем, насколько широк круг лиц, в отношении которых позволен такфир. Самые одиозные группировки обвиняли в неверии всех, кто не разделял их взглядов, и прибегали к тотальному насилию. Естественно, это вело к полной утрате какой-либо поддержки в любом обществе и к быстрому уничтожению организации (напр., Вооруженные исламские группы в 1990-е гг. в Алжире). Другие применяют такфир к иудеям, христианам, атеистам, т. е. в конечном счете к представителям Запада, а также к сотрудничающим с ними политическим элитам исламских государств. К таким движениям относится наиболее одиозная из транснациональных джихадистских структур — «Аль-Каида»²⁹⁵ (ар. основа, база), созданная в 1988 г. в Афганистане.

В 2000-е гг. она утратила часть своей былой популярности в исламском мире и снизила свою активность. Это отчасти объяснялось той жестокостью, с которой террористы расправлялись с населением самих мусульманских государств. К примеру, жертвами терактов в Ираке стали тысячи мирных жителей. Исследователи отмечают, что большинство радикальных исламских организаций в различных регионах мира уже после 11 сентября

²⁹⁵ Организация запрещена в России

стали дистанцироваться от «Аль-Каиды». Однако, как показали последующие события, организацию было рано списывать со счетов: она изменила тактику, проведя децентрализацию и перенесла центр своей деятельности на периферийные районы. В результате появились самостоятельно действующие «Аль-Каида» Аравийского полуострова в Йемене, «Аль-Каида» Исламского Магриба (АКИМ) в Мавритании, Мали, насчитывающая около 500 боевиков²⁹⁶, и т. д. АКИМ помимо совершения терактов регулярно похищала западных граждан в Сахеле и освобождала их за выкуп.

Главной особенностью деятельности джихадистских группировок, вроде «Аль-Каиды», делающей борьбу с ними неимоверно сложной, является их отказ от иерархического управления и превращение в сетевые структуры, каждый элемент которых оказывается и организационно, и финансово практически независимым от других.

2010-е гг. знаменовались появлением и нового типа джихадистских организаций, совмещающих в себе элементы сетевой структуры и территориальных образований, возникавших в зонах ослабленной государственности в странах, переживавших вооруженные конфликты.

Самым ярким примером таких структур стало так называемое Исламское государство (ИГ)²⁹⁷. Образовавшееся в 2006 г. в результате слияния одиннадцати отпочковавшихся от иракской «Аль-Каиды» ИГ до 2013 г. было малоизвестно: численный состав организации насчитывал в первые годы всего несколько тысяч человек²⁹⁸, в основном бывших солдат и офицеров из армии Саддама Хусейна. Деятельность организации в то время была направлена против американцев и нового руководства страны, проведшего жесткую люстрацию и вытеснившего из политического пространства баасистов и всю старую элиту.

Радикальная трансформация джихадистской группировки была связана, во-первых, с разгоранием сирийского конфликта, дестабилизировавшего в результате «переливания» через границу обстановку в Ираке, а во-вторых, с приходом к власти в ИГ Абу Бакра аль-Багдади весной 2011 г., взявшего курс на самофинан-

²⁹⁶ *Mohamedou M. O. The Many Faces of Al Qaeda in the Islamic Maghreb // GCSPP Policy Paper. 2011. № 15.*

²⁹⁷ Организация запрещена в России.

²⁹⁸ *The Wall Street Journal. 2014. 12 June.*

сирование организации посредством грабежей, экспроприации имущества «неверных», рэкета, контрабанды и т. д.

Широкую известность деятельность ИГ приобрела летом 2014 г., когда бойцы организации захватили Мосул и начали активное наступление в Ираке и Сирии. К 2015 г. ИГ контролировало территорию в Сирии и Ираке, сравнимую по площади с Великобританией и с населением до 8 млн человек. В рядах ИГ сражалось несколько десятков тысяч человек (по некоторым источникам, 80–100 тыс.) из самых разных стран мира, в том числе несколько тысяч человек из России.

Стремясь установить твердый контроль над территориями, ИГ вынуждено было обеспечивать лояльность местного населения и, соответственно, вести активную социальную деятельность (выплата зарплат, благотворительные акции, строительство объектов инфраструктуры, обеспечение правопорядка и т. д.). Кроме того, оно привлекало сторонников активной пропагандой, включавшей в себя как распространение качественно снятых видеороликов, запечатлевавших расправы с «неверными», так и издание собственных СМИ, распространение материалов, написанных собственными богословами.

Аль-Багдади был провозглашен халифом, у него было два заместителя, ему подчинялся кабинет министров и правители двенадцати вилайетов. Активное участие в рядах ИГ выходцев из саудовской элиты позволяло руководству организации использовать их управленческий опыт.

Вместе с тем в управленческой структуре значительное место занимали и религиозные элементы: Консультативный совет (*шур*а), проверяющий решения руководства на их соответствие нормам шариата, а также шариатский суд и совет муфтиев.

Многие вполне современные институты государственной власти в ИГ получали религиозную интерпретацию; так, например, социальные службы ИГ управлялись Департаментом мусульманских услуг и т. д.

Параллельно с этим организация быстро перешла к своеобразному «франчайзингу», когда по всему миру небольшие и ранее считавшиеся самостоятельными террористические группы стали объявлять себя филиалами ИГ и присягать его халифу. Иногда клятву верности давали и индивидуальные террористы, ранее не замеченные в связях с какими-либо структурами.

Несмотря на то что к 2018 г. ИГ как территориальное образование оказалось повержено в результате действий, с одной стороны,

правительства Сирии и его союзников (Россия, Иран), а с другой, действовавшей параллельно с ними коалиции под предводительством США, сам этот феномен никуда не исчез. Как и «Аль-Каида» ранее, столкнувшись с вооруженным давлением, организация сделала ставку на децентрализацию, перенесла свою деятельность на новые территории — в Афганистан, страны тропической Африки и др.

Существенной особенностью деятельности ИГ стало и то, что своим появлением оно фактически раскололо джихадистский лагерь, противопоставив себя в том числе и «Аль-каиде», сторонники которой не признали претензий на лидерство аль-Багдади и неизменно обвиняли его сторонников в излишней жестокости.

Резюмируя сказанное об исламистских движениях, имеет смысл процитировать одного из крупнейших американских специалистов по исламу Грэма Фуллера: «Исламисты совершили примечательную одиссею — попытку сделать их прошлую цивилизацию, основанную на рамках их исламской культуры, значимой как элемент будущего развития»²⁹⁹. Этой идеей стремятся воспользоваться различные силы — от мракобесов и террористов до наивных романтиков и либералов, всех тех, кто хочет соединить универсальные черты современной цивилизации и ее ценности (в том числе и права человека) с самобытными идеалами исламского наследия. Либерал-исламисты могут выиграть только в том случае, если им удастся, с одной стороны, поддержать и сохранить непреходящие духовные ценности, которые составляют суть человеческой культуры, а с другой — предложить современное прочтение религии, отказываясь от устаревших форм джихада, несовместимых с современностью.

Литература

Основная

1. Бартольд В. В. Соч.: В 9 т. Т. 6: Работы по истории ислама и арабского халифата / Предисл. А. Халидова. М.: Изд-во вост. лит., 1966.
2. Белл Р., Уотт У. М. Коранистика: введение / Пер. с англ. СПб., 2005.

²⁹⁹ Fuller G. E. The Future of Political Islam. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2003. P. 213.

3. *Бёртон Дж.* Мусульманское предание: Введение в хадисоведение / Пер. с англ. СПб., 2006.
4. *Большаков О. Г.* История халифата. Т. 1: Ислам в Аравии. 570–633. М., 1989; Т. 2: Эпоха великих завоеваний. 633–656. М., 1993; Т. 3: Между двух гражданских войн. 656–696. М., 1998; Т. 4: Апогей и падение Арабского халифата 695–750. М., 2010.
5. *Грюнебаум Г. Э. фон.* Классический ислам. Очерки истории (632–1258) / Пер. с англ. М., 1986.
6. *Грюнебаум Г. Э. фон.* Основные черты арабо-мусульманской культуры / Пер. с англ. М., 1981.
7. Ислам: Историографические очерки / Под общ. ред. С.М. Прозорова. М., 1991.
8. *Кныш А. Д.* Мусульманский мистицизм. Краткая история / Пер. с англ. СПб., 2004
9. Коран / Пер. с араб. и коммент. И.Ю. Крачковского. М., 1963.
10. Коран / Пер. с араб. и коммент. М.-Н.О. Османова. М., 1995.
11. *Крывелев И. А.* История религий: В 2 т. М., 1988.
12. *Ланда Р. Г.* Ислам в истории России. М., 1995.
13. *Мец А.* Мусульманский ренессанс / Пер. с нем. М., 1966.
14. Основы религиоведения / Под ред. И.Н. Яблокова. М., 1998.
15. Очерки истории исламской цивилизации. В 2 т. / Под общ. ред. Ю. М. Кобищанова. М., 2008.
16. *Сурдель Д., Сурдель Ж.* Цивилизация классического ислама / Пер. с франц. Екатеринбург, 2006.
17. *Сюкияйнен Л. Р.* Мусульманское право: вопросы теории и практики. М., 1986
18. *Тримингэм Дж. С.* Суфийские ордены в исламе / Пер. с англ. М., 1989.
19. *Уотт У. М.* Влияние ислама на средневековую Европу / Пер. с англ. М., 1976.
20. *Фильштинский И. М.* История арабов и халифата (750–1517 гг.). М., 1999.
21. *Халидов А. Б.* Арабские рукописи и арабская рукописная традиция. М., 1985.
22. *Ходжсон М.* История ислама. Исламская цивилизация от рождения до наших дней / Пер. с англ. М., 2013.
23. Хрестоматия по исламу: [В 2 ч.] / Пер. с араб., введ. и примеч.; сост. и отв. ред. С. М. Прозоров. М., 1994.

24. The Cambridge History of Islam. Vol. 1A: The Central Islamic Lands from Pre-Islamic Times to the First World War. Cambridge, 1985.
25. The Cambridge History of Islam. Vol. 2B: Islamic Society and Civilization. Cambridge, 1986.
26. Intellectual Traditions in Islam / Ed. by F. Daftary. L.; N.Y., 2000.
27. Islamic Spirituality / Ed. by S.H. Nasr. Vol. 1: Foundations; Vol. 2: Manifestations. N.Y., 1989–1991.
28. *Lapidus I. M.* A History of Islamic Societies. Cambridge, 1988.

Дополнительная

1. Арабская средневековая культура и литература. М., 1978.
2. *Беляев Е. А.* Арабы, ислам и арабский халифат в раннее средневековье. М., 1966.
3. *Бертельс Е. Э.* Избр. тр. Т. 3: Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
4. *Васильев Л. С.* История религий Востока. Учебное пособие для вузов. 8-е изд. М., 2006.
5. *Ал-Газали Абу Хамид.* Воскрешение наук о вере (Ихйа улум ад-дин). Избранные главы / Пер. с араб., исслед. и коммент. В.В. Наумкина. М., 1980.
6. *Еремеев Д. Е.* Ислам: образ жизни и стиль мышления. М., 1990.
7. *Ибрахим Т., Ефремова Н. В.* Путеводитель по Корану. М., 1996.
8. Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991.
9. *Ал-Калби Хишам ибн Мухаммад.* Книга об идолах (Китаб ал-аснам) / Пер. с араб., предисл. и примеч. Вл.В. Полосина. М., 1984.
10. *Керимов Г. М.* Шариат и его социальная сущность. М., 1978.
11. *Массэ А.* Ислам. Очерк истории / Пер. с франц. 3-е изд. М., 1982.
12. *Ан-Наубахти ал-Хасан ибн Муса.* Шиитские секты / Пер. с араб., исслед. и коммент. С.М. Прозорова. М., 1973.
13. *Негря Л. В.* Общественный строй Северной и Центральной Аравии в V–VII вв. М., 1981.
14. Очерки истории арабской культуры V–XV вв. М., 1982.
15. *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV веках (курс лекций). 2-е изд. СПб., 2007.

16. *Пиотровский М. Б.* Южная Аравия в раннее средневековье. Становление средневекового общества. М., 1985.
17. *Пиотровский М. Б.* Коранические сказания. М., 1991.
18. *Прозоров С. М.* «Правоверие» и «заблуждение» в раннем исламе // Восток. 1991. № 6.
19. *Роузентал Ф.* Торжество знания. Концепция знания в средневековом исламе / Пер. с англ. М., 1978.
20. Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989.
21. *Фильштинский И. М., Шидфар Б. Я.* Очерки арабо-мусульманской культуры (VII–XII вв.). М., 1971.
22. *Аш-Шахрастани Мухаммад ибн Абд ал-Карим.* Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1: Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М., 1984.
23. *Шimmel А.* Мир исламского мистицизма / Пер. с англ. М., 1999.
24. *Bravmann M. M.* The Spiritual Background of Early Islam. Studies in Ancient Arab Concepts. Leiden, 1972.
25. The Historical Atlas of Islam / Ed. by W.C. Brice. Leiden, 1981.
26. *Meier F.* Essays on Islamic Piety and Mysticism. Leiden, 1999.
27. Scholars, Saints and Sufis. Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500 / Ed. by N.R. Keddie. Berkeley, 1972.
28. *Rahman F.* Islam. 2nd ed. Chicago; L., 1979.
29. *Voll J. O.* Islam: Continuity and Change in the Modern World. Boulder, 1982.

Темы для обсуждения на семинарских занятиях

1. Внешние религиозные воздействия на Аравию доисламской эпохи.
2. Содержание проповедей Мухаммада в мекканский и мединский периоды его пророческой деятельности.
3. Конфликт Мекки и Медины (622–630 гг.): основные этапы и их события.
4. Личность Мухаммада и исламское понятие «совершенного человека» (ал-инсан ал-камил).
5. Культура «срединных» ценностей в исламе: нравственное и политическое измерения.
6. Семейно-брачные отношения в исламе: пример Пророка и положения шариата.
7. Образ Мухаммада в европейском восприятии (Средневековье, Новое и Новейшее время).

8. Обряды паломничества в исламе: сущность и идеологический потенциал.
9. Хронология сложения сур и особенности содержания Корана.
10. Традиция комментирования Корана (тафсир) и ее историческое предназначение.
11. Проблема достоверности хадисов и Сунны в целом: религиозные и научные подходы.
12. Направления в хариджизме и факторы его популярности в Средние века.
13. Шиитская концепция власти: истоки и этапы эволюции.
14. Проблема «правоверия» и «отклонения» в средневековом исламе.
15. Основные теоретические концепты суфизма.
16. Разнородность идей суфиев и факторы популярности та-саввуфа.
17. Вакфы: юридические и имущественные проблемы благочестивого пожалования.
18. Исламские праздники и их «несамостоятельный» религиозный статус.

Буддизм

Возникновение религии и основная догматика

БУДДА, или Просветленный, — так стали называть древнеиндийского мудреца Шакьямуни после обретения им особого духовного опыта (дара). Относительно земной жизни Шакьямуни Будды (подробно см.: Литература), которая длилась 80 лет, древние источники дают противоречивые сведения. Южная палийская традиция полагает, что он жил в 623–543 гг. до н.э., и, соответственно, с мая 1956 г. по май 1957 г. отмечалось 2500-летие *нирваны* Будды, со дня которой ведется буддийское летоисчисление. Северная махаянская традиция датирует нирвану от 2420 до 290 г. до н.э., но большинство школ соглашаются на 380 г. до н.э. Европейские ученые придерживаются двух основных концепций датировки: исправленной долгой — 483 (+3) г. до н.э. и короткой — 380 (+30) г. до н.э. Последняя подтверждена в большей степени археологическими и культурно-историческими исследованиями.

Жизнеописания Будды составлялись спустя несколько столетий после его ухода и сообщают, что он родился в царской семье племени шакьев в предгорьях Гималаев (местечко Лумбини на юге современного Непала) и получил имя *Сиддхартха* (пали — Сиддхаттха, букв. Достигающий Цели, Преуспевающий). Отца звали Шуддходана (пали — Суддходана, букв. Имеющий Рис), мать — *Майя* (Иллюзия). Царевич жил во дворцах столицы шакьев Капилавасту (пали — Капилаваттху) до 29 лет, успел жениться на царевне Яшодхаре (Хранительница Славы), и у них родился сын Рахула (Схватывающий на Лету). На улицах столицы Сиддхартхе ему встретились старик, прокаженный, похоронная процессия и отшельник. Эти четыре встречи оказали огромное влияние на царевича, жившего без забот и тревог. Он решает отказаться от права на царствование, покидает семью и уходит в отшельники под своим родовым именем *Гаутама* (пали — Готама, букв. Лучший из Пастухов; так звали ведического мудреца, от которо-

го, возможно, производили свой род цари шакьев). В обителях аскетов Гаутама провел шесть лет, обучаясь духовным наукам и подвижничеству, он превзошел в познаниях и способностях своих учителей, после чего приступил к собственным поискам освобождения от череды рождений, вершиной которых стало Просветление (*бодхи*).

С обретением дара Просветления он познал, что бытие есть страдание, безначальная череда рождений и смертей каждого существа, но от нее можно избавиться; он вспомнил все свои предыдущие рождения в качестве *бодхисаттвы* (существа, стремящегося к Просветлению), стал Всеведущим и узнал, что достиг освобождения (*мокша*) от цепи рождений (*сансара*), что пребывает в этом мире только из *сострадания* (*каруна*) к существам, проповедуя открывшиеся ему истины и Срединный Путь спасения, пролегающий между крайностями наслаждения и самоистязания, что безжеланным шествует (в этом важном качестве его эпитет — *Татхагата*, букв. Истинносущий) в мир покоя, *нирваны* (букв. недупование). Именно после Просветления Шакьямуни становится Буддой.

Произошло это событие близ города Гайя (*Бодх-гайя* в современном индийском штате Бихар). Следующие 45 лет жизни Будда передавал осознанное им в состоянии Просветления Учение (*Дхарма*). Все эти годы Будда с учениками шествовал (практически по кругу) по городам шести государств среднего течения долины Ганга. Первые поучения он давал в Сарнатхе близ Варанаси, последние — в Кушинагаре. Места рождения, Просветления, первой и последней проповедей — это четыре святыни, почитаемые всеми буддистами мира. Будда не оставил после себя преемника, объявив таковым само Учение (*Дхарму*), следовать которому каждый вправе в силу собственного разума.

Собственно **БУДДА** (санскр. **Buddha**, тиб. *Sangsrnyas*, проснувшийся, прозревший, Просветленный, Познавший Запредельный Свет) — высшее состояние духовного совершенствования в буддизме, все достигшие Просветления (*бодхи*) являются буддами. Уже в ранних канонических текстах формируется доктрина Будд, которые рассматриваются как особый вид существ, отличный от людей: богов, сверхбогов и т.д. До исторического Шакьямуни Будды уже было, по меньшей мере, шесть будд (один из палийских памятников насчитывает 24), и после него ожидается Будда *Майтрея* («Тот, кто есть Любовь»). Всем им присущи одинаковые внешние признаки (32 больших и 80 малых, в соответствии с ко-

торыми были выработаны изобразительные каноны), всеведение, *десять сил*, четыре вида уверенности, 18 отличительных свойств (например, нет недостатков, нет изъянов речи и т. д.), и все Будды учат одному Законоучению.

В писаниях *Великой колесницы (махаяны)* доктрина Будд получила значительное развитие. Здесь Будда — высший принцип единства всего сущего, он присутствует везде, всегда и во всем, в том числе в каждом из бесчисленных существ, которые в результате обретения Закона и духовного совершенствования в течение многих жизней в конце концов станут буддами. В то же время Будда — это все мироздание, которое рассматривается как Тело Будды (*Буддха-кайя*) или Тело Закона (*Дхарма-кайя*). Любого рода множественность является лишь иллюзией (*майя*) Единого.

Позже вырабатываются учения о небесных странах пяти будд, куда можно попасть в момент высшей медитации. Все это изменило и расширило мифологию Будды. Однако ранние предания о Шакьямуни сохранились и в поздних ритуально-созерцательных комплексах в качестве подраздела земной истории Явленного тела (*нирмана-кайя*) Будды. Здесь он иллюзорно нисходит в нижние сферы вселенной.

Тексты (*тантры*) *Алмазной колесницы (Ваджраяны)* дополнили эти доктрины идеей об Изначальном Будде (*Ади-Будде*) — мифологическом образе единства сущего, а также идеей мгновенного, как удар молнии (*ваджра*), Просветления, после которого адепт становится Буддой, причем достичь этого можно уже в этой жизни с помощью определенных практик и средств (*упайя*).

БУДДИЗМ — древнейшая мировая религиозная культура, истоки которой восходят к деятельности индийского мудреца Будды *Шакьямуни*, проповедовавшего в городах и весях долины Ганга примерно в V–IV вв. до н. э. Буддизм начинался как движение нищих и отверженных в условиях распада родоплеменных отношений и становления раннегражданского общества. Людям, не нашедшим себе места в формирующихся социальных структурах, Будда предложил свой Закон (*Дхарма*) и Путь спасения от страданий в общинном братстве, пребывающем вне гражданской жизни и государственных институтов, но и не порывающем с ними. Последователи буддизма представляли и предлагали местным жителям духовные образцы поведения, а те в ответ поддерживали их материально. Так, жизнь на обочине общества, на границе между цивилизацией и природой в общине (*сангхе*), монастыре становилась самым подходящим местом для совершенствования человека.

Буддизм никогда не знал ни единой церковной организации (даже в рамках одного государства), ни других централизирующих социальных институтов. Единственным общим для всех буддистов правилом является обязанность хранить три Драгоценности (*три-ратна*): Будду, Дхарму и Сангху. Это простое правило передавалось из поколения в поколение, от учителей к ученикам и разошлось практически по всем странам Южной, Восточной и Центральной Азии, а в XX в. — Северной Америки, Европы, России. Будучи достоянием буддизма, правило гласит:

1) есть Будда — совершенно просветленное, всеведущее существо, достигшее духовных вершин естественным образом через развитие сознания в длинной последовательности рождений (*сансара*). Главными из этих вершин являются Просветление (*бодхи*) и прекращение череды рождений (*нирвана*), которые знаменуют окончательное освобождение (*мокша*) и достижение высшей цели в индийской и других восточных культурах, что не доступно ни богам, ни святым других религий;

2) есть Дхарма — Закон, открытый Просветленным, который является смысловым ядром Вселенной. В соответствии с ним происходят все процессы вне и внутри человеческих судеб, с его помощью можно понять законы жизни и общества, взаимосвязанность и взаимозависимость всего. Этот Закон Будда постиг и сообщил ученикам в виде Слова (текстов сутр). Тексты Закона Будды несколько столетий передавались изустно. В I в. до н.э. они были впервые записаны на пали — специально созданном буддийскими монахами языке (близком санскриту) индоевропейской группы. Эти писания составили канон школы тхеравадинов (старейшин) и назывались «Три корзины» (*Три-питака*, пали — *Типитака*): «Корзина текстов по монашеской дисциплине и нравственному воспитанию» (*Виная-питака*), «Корзина текстов [Слова Будды]» (*Сутра-питака*, пали — *Сутта-питака*) и «Корзина текстов высшего Закона» (*Абхидхарма-питака*, пали — *Абхидхамма-питака*). Именно в корзинах, плетеных коробах, хранились пальмовые листья записей текстов, распределенных по отделам. Эти названия собрания Слова Будды сохранились доныне, хотя в других школах каноны содержательно иные;

3) есть *сангха* — община равных, не имеющих никакой собственности, нищенствующих (*бхикишу*, пали — *бхиккху*), сообщество носителей Закона, хранителей знаний и мастерства, которые из поколения в поколение следуют путем Будды.

История распространения буддизма. Уже первые документальные сведения о буддизме, которыми стали выбитые в камне указы императора *Ашоки* (268–231 гг. до н.э.), объединившего Северо-Восточную, Северную и Центральную Индию, свидетельствовали и об огромном влиянии Учения Будды на внешнюю и внутреннюю политику государства. Ашока стремился воздействовать и на соседние страны, посылая туда буддийские миссии, в том числе на далекую Шри-Ланку. Этим же временем датируются и наиболее ранние памятники культового буддийского зодчества, прежде всего ступы — курганы над останками Будды Шакьямуни, которые раскопаны на территории от долины Ганга до северной окраины империи в Гандхаре (восточная часть современного Афганистана). Они сохранились благодаря тому, что примерно со II в. ступы украшались каменными пьедесталами, барельефами, оградами и становились центрами храмово-монастырских комплексов.

Поскольку буддийские письменные источники в каждой стране мифологизируют начало распространения буддизма, связывая его зарождение с посещениями этих стран либо самим Буддой Шакьямуни, либо его непосредственными учениками, либо с посланцами Ашоки, ученые датируют этапы его распространения, опираясь преимущественно на данные археологии. И все-таки очевидно, что сохранившиеся материальные памятники создавались значительно позднее прихода буддийских миссионеров. Так, в странах Юго-Восточной Азии от Мьянмы (Бирмы) до Вьетнама буддизм закрепился в I–III вв. (в Лаосе это произошло лишь в XVI в.). На острова современной Индонезии (прежде всего Яву и Суматру) буддизм проник в VII в.

На север, в страны Средней Азии, буддисты тоже пришли в I в., во времена великой империи Кушан, покровительствовавшей буддизму. Самые ранние храмово-монастырские комплексы здесь датируются II в. Отсюда в этом же веке по двум основным караванным тропам Великого Шелкового пути буддисты прибыли в города-государства на территории современного Синьцзяна (Восточный Туркестан) и в китайскую столицу Лоян. Уже из Китая во второй половине IV в. буддизм проникает на Корейский полуостров, а оттуда в середине VI в. в Японию. В Тибете буддизм, приходивший сюда преимущественно из Индии, распространялся с середины VII в., но окончательно закрепился и даже стал государственной религией в последней четверти VIII в. В Тангутском государстве IX–XIII вв. (се-

ро-западная часть современного Китая) буддизм в этой роли укрепился в X в. Монгольские ханы объявили буддизм (в тибетском варианте) государственной религией во второй половине XVI в.; с этого времени его приняли и ойраты (западные монголы), жившие в XVII–XVIII вв. в огромном Джунгарском ханстве — от Семипалатинска и степного Алтая до Тибета на юге и Тувы на востоке (ее население с XVIII в. — буддисты), а также Калмыцкое ханство, вошедшее в первой половине XVII в. в Московское государство. В этом же веке в него было включено и Забайкалье, которое одновременно с русскими заселялось бурятами, уже исповедовавшими тибето-монгольский буддизм. В 1741 г. императрица Елизавета Петровна узаконила буддизм, его учреждения и монастыри в России, в соответствии с чем в 1991 г. праздновалось 250-летие этой религии в нашей стране, а в 2021 г. — 280-летие.

Одновременно с распространением буддизма на Север и Восток с VIII–IX вв. начинается его постепенный упадок на западе и юге Индийского субконтинента, а также уничтожение и изгнание буддийских монахов воинами ислама с земель современных Афганистана, республик Средней Азии, Пакистана. Завоевание Индостана продолжалось, и в 1203 г. исламистами был сожжен последний университет-монастырь Индии — *Викрамашила*.

Направления в буддизме и особенности их учений. Многочисленные профессиональные формы современного буддизма можно подразделить на три основных направления, отличающихся сводами канонической литературы, культовыми, социально-поведенческими и другими особенностями.

1) *Хинаяна (Малая колесница)*. Буддизм стран южной Азии представляет школа тхеравада (учение старейшин), являвшаяся в древности одной из 18 школ Малой колесницы (Хинаяны), отдельные канонические и постканонические тексты которых сохранились на санскрите, а также в китайском и тибетском переводах. *Трипитака* тхеравады — самая исторически авторитетная запись Закона Будды Шакьямуни. Уже в первой проповеди Просветленного («Сутра поворота Колеса Законоучения»; см.: Литература) определена культурная ниша Закона, предназначенного для тех, кто намерен двигаться к высшим духовным целям, освобождению из круга череды рождений *Срединным Путем (мадхьяма-пратипат)*, пролегающим между двух крайностей религиозной жизни. Одна состоит в удовлетворении мирских желаний верующих, потакая которым священнослужители со-

вершают ритуалы, жертвоприношения и т. д., другая — в отказе от желаний, в умерщвлении плоти, аскезе, самобичевании ради свободы собственного «я» (*атман*) и отождествлении «я» с Абсолютотом (*Брахманом* или Богом). Будда советовал избегать обеих крайностей, не привязываясь ни к удовлетворению желаний, ни к отказу от них, стремиться к равновесию, или невозмутимости (*упекша*), в поступках, словах, мыслях, к любви (*майтри*) и состраданию (*каруна*) ко всем существам, а также к радости (*мудита*) от чистоты намерений. Важным условием такого образа жизни, способствующего «истинному познанию, умиротворению, Просветлению, невозрождению в мире скорби», является непривязанность, отрицание собственного «я» (*анатман*) и, следовательно, Моего.

Одна из форм изложения Закона в *тхераваде* и Малой колеснице — это учение о *Четырех благородных истинах*. Эти четыре истины и различные их аспекты (обычно называют 16) суть лучшие объекты углубленных раздумий и медитаций (практического соединения адептом внимания, сосредоточения и интуитивной мудрости), которым в буддизме отводится главная роль в познании и духовном совершенствовании. Состояние же абсолютного покоя, *нирваны* является конечной целью религиозного пути. Предварительным условием вступления на этот путь было, по примеру Будды, оставление всех мирских забот и обязанностей, забвение привязанностей и склонностей, разрыв родственных уз и уход в монахи. В Малой колеснице только последние считались членами *сангхи*, общины.

Будда учил, что в мире нигде нет вечных сущностей, бессмертных богов, нетленных душ. Во вселенной и в существах вообще отсутствует какое бы то ни было постоянство, а есть лишь закономерное, беспрестанное чередование возникновения и развития, разрушения и гибели, пребывания в непроявленном состоянии и нового проявления. Этот процесс *сансары* безначален, но может иметь конец. За каждым из существ тянется тяжелая цепь *кармы* как результата его деяний в бесчисленных рождениях, в которых он уже побывал и богом, и царем, и животным, и тварью ада. Но наиболее предпочтительна для совершенствования и достижения *нирваны* участь человека.

В карму издревле верили приверженцы и других религий Индии. Буддийская трактовка идеи неотвратимости возмездия/воздаяния отличалась отрицанием идеи вечного носителя кармы, т. е. души, *атмана*. Кроме того, согласно школам Малой колес-

ницы, лишь самостоятельные нравственные и духовные усилия могут благоприятно сказаться на судьбе. Ибо над законом кармы индивида не властны ни иные люди, ни боги, ни сверхъестественные силы: «Чистота и нечистота связаны только с самими собой, одному другого не очистить» («Дхаммапада», 165). Одним из отличительных описаний кармической причинности стало учение о 12 звеньях цепи *взаимозависимого происхождения* (*пратитья-самутпада*), характеризующее три последовательные жизни индивида: прошлую, настоящую и будущую.

33. Трепещущую, дрожащую мысль, легко уязвимую и с трудом сдерживаемую, мудрец направляет, как лучник стрелу.

35. Обуздание мысли, едва сдерживаемой, легковесной, спотыкающейся где попало, — благо. Обузданная мысль приводит к счастью.

39. В непорочной мысли, в неспособной мысли, отказавшейся от добра и зла, в бодрствующей нет страха.

42. Что бы ни сделал враг врагу или же ненавистник ненавистнику, ложно направленная мысль может сделать еще худшее.

Глава о мысли, «Дхаммапада»: Перевод с пали, введение и комментарии В. Н. Топорова. (Памятники литературы народов Востока. Bibliotheca Buddhica XXXI. Издательство восточной литературы. М., 1960.)

Среди крупнейших представителей Хинаяны следует назвать прежде всего двух мыслителей V в. — тхеравадина *Буддхагхошу* и *сарвастивадина* *Васубандху*, внесших огромный вклад в развитие ранней доктрины, труды которых сохранились в оригинале.

2) *Махаяна* (*Великая колесница*). Ранние тексты Махаяны — это, прежде всего, сутры Совершенствования Мудрости (*Праджня-парамиты*). Самые ранние из них датируются I в. до н. э. — I в. н. э. Их переводы на китайский язык начали появляться уже со второй половины II в. По легенде считается, что их тоже произнес Будда Шакьямуни, но смысл текстов не был понят людьми, и поэтому эти сутры 500 лет хранили *наги* (змеи-драконы) и боги, пока не пришел *Нагарджуна* (историки датируют его жизнь II–III вв.), которого махаянисты именуют Вторым Буддой, и не возвестил их вновь, дав подробные разъяснения и комментарии. Примерно так же произошло и с махаянскими сутрами второго поколения, которые были объяснены людям *Майтреей* (или *Майтреянатхой*) и *Асангой* в IV в. Махаянские тексты: сутры, комментарии к ним и другие труды — записывались на санскрите, но далеко не все сохранились в оригиналах.

Со II по XI в. санскритские рукописи активно переводились на китайский язык и были собраны в единую колоссальную Трипитаку (ее современное издание энциклопедического формата занимает 85 томов, содержащих 2184 текста). С VIII в. санскритские рукописи переводились также на тибетский язык. В XIV в. они были отредактированы и упорядочены в едином каноне, состоящем из двух собраний: *Кангьюр* (Слово Будды в 108 томах энциклопедического формата) и *Тенгьюр* (Толкования Закона индийскими мастерами в 225 томах), — всего в этих собраниях не менее 4566 текстов. Китайский и тибетский каноны, во-первых, не совпадают содержательно и структурно, а во-вторых, включают в себя также сутры Хинаяны и тантры Ваджраяны (Алмазной колесницы), поскольку Махаяна осознанно признает фактически бесконечное многообразие буддийских путей и способов освобождения.

В доктрине Великой колесницы основной упор делается на учение о небесных и земных *бодхисаттвах*. Первые — это существа, которые обрели Просветление (*бодхи*), но дали обет оставаться в кругу рождений, чтобы помогать другим существам достичь этого состояния и *нирваны*, хотя последняя при таком идеале практического альтруизма отходит на второй план. Земные бодхисаттвы — это монахи и миряне Махаяны, стремящиеся к Просветлению из сострадания к мукам ближнего. Делать это нужно с любовью, но без привязанности, чему можно обучиться с помощью 10 (в ранней Махаяне — 6) видов совершенствования: даяния, нравственности, терпимости, решимости (усердия), сосредоточенного созерцания (медитации), проникновенной мудрости, способа, молитвы, силы и знания. Обретаемое совершенство характеризуется многими качествами, в том числе сверхъестественными способностями адепта: ясновидением, яснослышанием, чтением чужих мыслей, памятью о прошлых рождениях, чудесной силой. Бодхисаттва постоянно в пути, накапливает добродетели и знания, постигает таинство пустотности (*шуньята*).

Эта великая Пустота, которую возможно созерцать, и есть единственно подлинная реальность. В ней пребывает Будда — абсолютное единство сущего, неотличимое от Пустоты и неохватимое мыслью (*ачинтья*). Все остальное мыслимое, начиная с двойственности сансары и нирваны, является иллюзией (*майя*), обманом, игрой сознания. Следовательно, иллюзия — это способ явления Будды, а избавление от нее — это достижение Просветления, которое есть всегда, везде и во всем, в том числе в нас. Все мироздание можно уподобить Телу (*кайя*) Будды, иллюзорно подразде-

ляемому на 2, 3, 4 тела Будды. Из них одно (Тело формы) или два (Тело воплощения: например, явившийся людям Будда Шакьямуни, — и Тело блаженства) удобно изображать, но в действительности это лишь иллюзорные средства сообщения Тела Закона (*Дхарма-кайя*), которое в реальности есть Будда и Пустота.

Буддисты уже в древности создали важнейшее учение о 37 навыках, способствующих Просветлению (бодхи-пакшья-дхарма), а также ряд других сотериологических учений, число которых росло вплоть до Средневековья. Например, обладатель Бодхи отличается и внешними физическими признаками, а также владеет 10 силами, которые различны у будд и бодхисаттв. В Китае толкователи идеи Просветления дополнили учение новыми положениями. Так, если в Индии считалось, что Бодхи достижимо лишь постепенно-эволюционным Путем многих рождений и свершений, то китайцы Лао-шэ (IV–V вв.), Хуэй-нэн (638–713) и другие чань-буддисты учили возможности мгновенного Просветления (это же признали и тибетцы — мастера наивысшей формы тантры в VIII в.). Кроме того, китайцы и другие буддисты Дальнего Востока делают упор на возможность обретения Бодхи в качестве милости, дарованной Буддой Амитабхой (школа «Чистой земли» и японский амидаизм), и объясняют Просветление как интуитивное постижение подлинной природы, подлинного единства. В японской школе тэндай учат 52 стадиям приближения к Бодхи. В текстах тибетского буддизма Просветление объясняется как удаление всех омрачений ума и раскрытие всех его качеств.

Главными школами Махаяны стали школа срединников (*мадхьямака, шунья-вада*) и школа йоги сознания (*йогачара, виджняна-вада*), имевшие несколько подшкол в Индии, а ныне существующие среди тибетцев, китайцев, японцев и других буддистов Махаяны в виде соответствующих национальных школ. Различия между последними сводились в основном к способам доказательства и изложения доктрины, а также к практической стороне (психотехнике) совершенствования сознания.

3) *Ваджраяна (Алмазная колесница, буддийский тантризм)*. Самые ранние тексты (*тантры*) Алмазной колесницы ученые относят к V–VI вв. Тантры учат бесчисленным способам йогической практики, которая включает в себя и элементы многочисленных тайных материнских культов. Они предназначены только для посвященных (поэтому здесь огромное значение придается ритуалу). Будучи доктринально почти идентичной Махаяне (но с добавлением положений о возможности обрести Просветление в

этой жизни, о главенстве практических средств на Пути и т. д.), Ваджраяна развивала многоуровневую систему йоги. Существуют три внешние системы тантризма: 1) *крийя-тантра*, или тантра действия, т. е. ритуализма тела и речи; 2) *чарья-тантра*, или тантра простой йоги ума; 3) *йога-тантра*, или тантра сложной йоги ума, — и три внутренние системы тантризма (*Анuttара-йога-тантра*): 1) *маха-йога*, или великая отцовская йога, йога созерцания Иллюзорного тела; 2) *ану-йога*, или материнская йога по созерцанию Пустоты; 3) *ати-йога*, или йога Великой полноты (тиб. *дзогчен*) как состояния совершенства Изначального Будды.

Более ранние внешние системы тантризма распространились и сохранились в Китае, Вьетнаме и Японии, в Средние же века они были популярны и в других странах, например Индонезии, Мьянме (Бирме). Обе системы тантризма практиковались только в Индии, Гималаях, Тибете и среди монгольских народов, ныне же этот тантризм (особенно *дзогчен*) популярен на Западе и в России.

Восемь подношений — понятие буддийского культа, обозначающее ритуальные предметы, которые в семи чашах помещаются перед изображениями будд на храмовых и домашних алтарях. Они составляют группу «внешних подношений» (бахья-пуджа) и символизируют незапятнанность, чистоту. Это: 1) вода для питья; 2) вода для омовения стоп; 3) гирлянда цветов; 4) дымящиеся благовония; 5) светильник; 6) ароматная (обычно с шафраном) вода; 7) еда. Этот список из семи предметов восходит к древнеиндийским традициям поклонения богам или даже приема гостей. Восьмым ритуальным подношением Просветленному является музыка, либо незримо присутствующая во всем помещении, либо представленная символически тем или иным музыкальным инструментом. В тибетском буддизме каждое из Восьми подношений имеет иконографическое изображение, которое в домах бедняков замещает храмовые предметы.

Вопросы по содержанию раздела

1. Какие основные школы и направления существуют в буддизме?
2. Назовите основные положения буддизма тхеравады.
3. Перечислите базовые положения буддизма махаяны.
4. Каковы особенности буддизма ваджраяны?
5. Дайте характеристику буддийской сангхи как религиозно-общественного института.

Литература

1. Алмазная сутра. Дорж жодв. Польза «Ваджраччхедика Праджня Парамита Сутры». На калмыцком и русском языках. Перевод с санскрита на русский язык «Алмазной сутры», примечания и Послесловие В.П. Андросова. На калмыцком языке — А. В. Бадмаев (Элиста, 2012).
2. *Андросов В. П.* Нагарджуна и его учение. М., 1990.
3. *Андросов В. П.* Словарь индо-тибетского и российского буддизма. Главные имена, основные термины и доктринальные понятия. М., 2000.
4. *Андросов В. П.* Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты. М., 2000.
5. *Андросов В. П.* Будда Шакьямуни и индийский буддизм. Современное истолкование древних текстов. М., 2001.
6. *Андросов В. П.* Учение Нагарджуны о Срединности: исслед. и пер. с санскр. «Коренных строф о Срединности» («Мула-мадхьямака-карика»); пер. с тиб. «Толкования Коренных строф о Срединности, [называемого] Бесстрашным [опровержением догматических воззрений] («Мула-мадхьямака-вритти Акутобхайя»)). М., 2006.
7. *Андросов В. П.* Буддийская классика Древней Индии. Слово Будды и трактаты Нагарджуны в переводах с палийского, санскритского и тибетского языков с толкованиями. М.: Открытый мир и Ганга, 2008; Открытый мир и «Алмазный Путь», 2010 (переизд.).
8. *Андросов В. П.* Индо-тибетский буддизм. Энциклопедический словарь. М., 2011.
9. *Андросов В. П., Леонтьева Е. В.* Марпа и история Карма Кагью: «Жизнеописание Марпы-переводчика» в историческом контексте школы Кагью. М.: Открытый мир и «Алмазный Путь», 2009; 2010 (переизд.).
10. Антология Дзэн / Пер. с англ. С. Л. Бурмистрова; под ред. С. В. Пахомова. СПб., 2004.
11. *Арья Шура.* Гирлянда джатак, или Сказания о подвигах Бодхисаттвы / Пер. с санскр. А. П. Баранникова и О. Ф. Волковой. М., 2000.
12. *Ашвагхоша.* Жизнь Будды. *Калидаса.* Драмы / Пер. К. Балмонта. М., 1990.
13. *Бабкова М. В.* Наставник созерцания Догэн: жизнь и сочинения. М., 2016.

14. Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 1. СПб., 1992.
15. Буддизм в переводах. Альманах. Вып. 2. СПб., 1993.
16. Буддизм в Японии. М., 1993.
17. Буддизм, государство и общество в странах Центральной и Восточной Азии в средние века. М., 1982.
18. Буддизм. Словарь. М., 1992.
19. Буддийские Сутты / Пер. с пали Т.В. Рис-Дэвидс; на рус. — Н. И. Герасимов. М., 1900.
20. Буддийский взгляд на мир. СПб., 1994.
21. *Будон Ринчендуб*. История буддизма / Пер. с тиб. Е.Е. Обермиллера, с англ. — А.М. Донца. СПб., 1999.
22. *Ганевская Э.В., Дубровин А.Ф., Огнева Е.Д.* Пять семей Будды. Металлическая скульптура северного буддизма IX–XIX вв. из собрания ГМВ. М., 2004.
23. *Геше Вангьял*. Драгоценная лестница / Пер. с англ. Б. Китинова. Под ред. В. П. Андросова. Элиста, 1994.
24. *Говинда Лама Анагарика*. Психология раннего буддизма. Основы тибетского мистицизма. СПб., 1993.
25. *Далай-лама XIV*. Доброта, ясность и постижение сути / Пер. и примечания В. П. Андросова. М.: Открытый мир, 2007.
26. Джатаки / Пер. с пали Б. Захарьина. М., 1979.
27. Дхаммапада / Пер. с пали, введ. и коммент. В.Н. Топорова. М., 1960.
28. Избранные сутры китайского буддизма / Пер. с кит. Д. В. Поповцева, К. Ю. Солонина, Е. А. Торчинова. СПб., 1999.
29. Иконография Ваджраяны. М., 2003.
30. Йога: Патанджали, Вьяса, Васубандху / Пер. с санскр. В. Рудого и Е. Островской. СПб., 2002.
31. *Китинов Б. У.* Священный Тибет и воинственная степь: буддизм у ойратов (XIII–XVII вв.). М., 2004.
32. *Кычанов Е. И., Савицкий Л. С.* Люди и боги страны снегов. Очерк истории Тибета и его культуры. М., 1975.
33. Махапаринирвана сутра (избранные главы) / Пер с англ. и коммент. Ф.В. Шведовского. СПб., 2005.
34. *Намкай Норбу, Шейн Дж.* Кристалл и Путь света: Сутра, Тантра и Дзогчен / Пер. с англ. СПб., 1998.
35. Поэзия и проза древнего Востока. М., 1973.
36. *Пугаченкова Г. А.* Искусство Гандхары. М., 1982.
37. *Сафронова А. Л.* Буддийская сангха Шри Ланки. М., 1993.
38. *Сенкевич А. Н.* Будда. М., 2017; 2018 (ЖЗЛ «Молодая гвардия»; переизд.).

39. Судзуки Д. Т. Основные принципы буддизма махаяны / Пер. с англ. С. В. Пахомова. СПб., 2002.
40. Сутта-Нипата. Сборник бесед и поучений. Буддийская каноническая книга / Пер. с пали на англ. д-ра Фаусбелля; пер. с англ. Н.И. Герасимова. М., 2001.
41. Тинлей Геше Джампа. Ум и Пустота. М., 1999.
42. Тинлей Геше Джампа. Сутра и тантра. Новосибирск, 2003.
43. Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000.
44. Торчинов Е. А. Философия буддизма Махаяны. СПб., 2002.
45. Фишер Р. Е. Искусство буддизма / Пер. с англ. М., 2001.
46. Шантидева. Путь Бодхисаттвы (Бодхичарья-аватара). СПб., 1999.
47. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму. М., 1988.

Буддизм в современном мире

Роль буддизма в общественно-политической жизни стран тхеравадского ареала

В 2018 г. буддизм исповедовали около 7% населения планеты, из них 56% придерживались махаяны, 38% — тхеравады и 6% — тибетского буддизма. Численность приверженцев махаяны достаточно условна, так как в Китае, Японии, Корее и Вьетнаме, где сосредоточена их основная масса, среди верующих существует практика двойной самоидентификации в силу сильно выраженного здесь синкретического характера религиозной практики. Более 95% буддистов проживают в Восточной и Юго-Восточной Азии. В 1970-е гг. буддизм стал частью западной культуры, что явилось следствием увеличения численности мигрантов из Восточной Азии в Европе и США и формирования там компактно проживающих этнических общин, а также привлекательности самого учения Будды. Доктринальная мягкость, упрощенная обрядовость, психологизм медитативных практик соответствовали духовным запросам представителей интеллектуальных слоев западного общества, которые и становились, в первую очередь, нефилами.

Фактически в этот период возникает явление, обозначенное позднее как детерриториализация религии, когда религиозная

принадлежность становится предметом индивидуального выбора и не связана с этничностью, происхождением или семейными традициями. Постепенно на базе традиций дзэна и тибетского буддизма вокруг харизматических монахов, практикующих на Западе, таких как вьетнамский монах Тхить Нят Хань, корейский дзэн-мастер Сунг Сан и другие, возникли ориентированные во многом на западных адептов так называемые «глобальные сети», которые все больше стали доминировать в информационном пространстве и, являясь в целом небольшим сегментом буддийских практик, определяли лицо глобализированного буддизма. Мирская медитация превратилась в XXI в. в обыденное явление повседневной жизни западного общества. Большой вклад в формирование современного динамичного облика буддизма в глобальном пространстве внесло японское необуддийское движение «Сока Гаккай», для которого характерна апелляция к широким слоям населения и сосредоточение на проблемах мирской этики. Движение привлекательно тем, что ориентирует верующих на достижение земного процветания «здесь и сейчас» в качестве вознаграждения за праведную жизнь. Роль духовных лидеров и проповедников, распространяющих учение, выполняют сами миряне. В 1975 г. движение перешагнуло границы этнической родины и превратилось в транснациональное «Soko Gakkai International», имеющее в настоящее время филиалы в 115 странах мира.

Наряду с сегментом глобализированного буддизма существует широчайший пласт традиционных практик, которые продолжают сохранять важное значение в жизни верующих и влиять на формирование ценностного климата в странах Азии. Роль буддизма в общественно-политической жизни тех или иных стран Азии неоднозначна: в одних странах эта роль чрезвычайно заметна (Япония, Монголия, Камбоджа, Лаос, Таиланд, Шри-Ланка, Мьянма, Непал), в других — является по существу второстепенной (Китай, Вьетнам, Корея, Индия и др.). Но даже в тех странах, где буддизм уже не играет существенной роли, сохраняется его огромное культурное наследие в виде храмовых комплексов, скульптурных изображений и рукописного фонда.

Современное положение буддизма в государствах Азии и степень его влияния на общественные процессы определяются многими факторами, в том числе историко-культурными традициями, его местом в социально-политических структурах, характером политического режима и уровнем социально-эко-

номического развития в каждой конкретной стране. Наиболее прочные позиции буддизм удерживает в тхеравадском ареале, где сангха активно вовлечена в общественно-политическую жизнь, сохраняет свою сочлененность с властью и, сохраняя свои традиционные устои, демонстрирует способность к изменениям и новациям.

Особенности буддийской концепции власти

Буддийская концепция власти, положения которой зафиксированы в канонической литературы и в национальных исторических хрониках, на протяжении веков реализовывалась в странах тхеравадского буддизма. Культовая практика южного буддизма ориентирована на накопление заслуг верующими с целью улучшения их кармы, что определило роль монастыря в странах Южной и Юго-Восточной Азии как центра общественной жизни традиционных локальных общин. Сангха не только хранитель и интерпретатор учения, но и объект поклонения, идеал для подражания в моральном плане. Она представляет собой одну из трех «драгоценностей» буддизма. «Я обращаюсь за спасением к Будде, я обращаюсь за спасением к Дхарме, я обращаюсь за спасением к сангхе» — такова известная любому буддисту, познанный с самыми первыми понятиями окружающего мира истина. Верующие именуют сангху «благим полем», позволяющем возвращать «религиозные заслуги» и улучшать карму. Это обусловило многочисленность монахов в тхеравадских странах, которых миряне добровольно обеспечивают одеждой, питанием, жильем, деньгами, предметами культа и др.

Забота о благосостоянии и процветании сангхи в тхераваде является основным делом не только верующих, но и государства. Все властные отношения в государстве традиционно мыслились в религиозных категориях. Категории учения и категории власти нерасторжимо переплетаются: Будда призван властвовать с помощью Дхармы, а правитель призван воплощать Дхарму с помощью власти. В иконографии тхеравады широко распространен образ «коронованного» Будды, в котором воплотились представления о Будде как о короле Дхармы.

Существующая в тхераваде концепция взаимоотношения религии с государственной властью возвеличивает культ правителя, действующего в интересах сангхи и религии. Верховная власть не имеет божественного происхождения. В центре буддийской политической традиции личность монарха. Власть отдана правителю в силу признания его личной харизмы и праведности.

Правитель традиционно занимал самое высокое положение в обществе, его карма не только наилучшая, но она достояние всей страны, поэтому население волновал облик правителя. Он воспринимался как воплощение наибольшего количества религиозных заслуг, и все, к чему он прикасался, являлось объектом религиозного поклонения верующих, поскольку согласно буддийским постулатам заслуги не только накапливаются, но и могут передаваться от одного субъекта другому. Если в стране царил порядок, то никто не сомневался в легитимности монарха и его «счастливой карме». Однако всякое ослабление монаршей власти, любое несчастье или конфликт, т. е. нарушение естественного порядка в государстве, а также невозможность достичь стабилизации могли быть расценены как перемены кармы. Карма, легитимируя правление, могла оправдать и любую узурпацию. Буддизм влиял на формирование статусной иерархии. Любой стоящий выше на социальной лестнице считался человеком, имеющим более хорошую карму, а следовательно, больше прав на более высокое место в обществе.

Патронирование буддийской сангхи — первейшая обязанность правителя. Его роль в качестве защитника и покровителя религии является ключевым фактором укрепления структуры государства во всех странах южного буддизма. Правитель защищает сангху, а она узаконивает его власть. Он являлся воплощением идеи покровительства, оказываемой сангхе и народу. Патернализм верховной власти — важнейшая черта буддийской политики. По этой же модели строились патрон-клиентские отношения на всех уровнях.

Светская власть стояла выше духовной, но сама власть была религиозно окрашена, она обладала харизмой, природа которой сродни религиозной. Правитель как крупнейший даритель и покровитель сангхи всегда получал наибольший объем сакральности, так как взаимоотношения сангхи и светского общества построены на принципе обмена материального покровительства на религиозную харизму.

Сакральность власти всегда связывалась с выполнением ею определенных моральных предписаний. Праведность, которая являлась главным достоинством царской власти, подразумевала неординарную роль в ритуальном процессе, крупные подношения сангхе и особое внимание к моральным заповедям. Буддийские моральные принципы провозглашались нормами власти. Буддийская культура не мыслила себе правителя, равнодушного к морали. Харизма праведного правителя была сродни харизме

святого архата. Тексты прославляли «десять царских достоинств», таких как щедрость, терпимость, воздержание, доброта, справедливость, милосердие и др. Этические заповеди регулировали как общественное, так и частное поведение правителя, который был обязан не только проявлять справедливость, распоряжаясь судьбами своих подданных, но и сдерживать свои прихоти. Средневековые хроники буддийских стран наряду с описанием могущества монарха подробно обозначали его обязанности, в число которых входила забота о благосостоянии его подданных и их защите. Идея «всеобщего блага» являлась лейтмотивом концепции буддийского монарха и пронизывала все «социальные программы» царствования.

По мере развития буддийского культа изображений Будды (особенно скульптурных) ступы, содержавшие различные реликвии Будды, стали восприниматься как формы его метафизического присутствия в мире. Обладание этими изображениями и реликвиями, наполненными неординарной сакральной энергией, стало важным компонентом традиционной легитимации власти, так как являлось свидетельством исключительной политической мощи правителя. Сакральные символы наполняли власть особой религиозной харизмой. Повышенное внимание к буддийским реликвиям, строительство и поддержание ступ, — впрочем, как и других буддийских объектов, — являлось важнейшей формой реализации религиозного патронажа со стороны светской власти.

Концепция власти включала три типа правителей: Чакравартин (властный аналог Будды), Дхармараджа (праведный правитель) и Бодхисаттва (будущий Будда). Титул Чакравартин подчеркивал имперские претензии монарха. Дхармараджа предполагал моральные, мягкие методы правления. Титул Бодхисаттва акцентировал внимание на религиозно-утопических задачах царствования. Поскольку правитель управлял государством правой рукой, а вращал колесо Дхармы — левой, то и вся административная система государств подразделялась на правостороннюю и левостороннюю. Исторические хроники содержат множество историй, прославлявших того или иного правителя как Чакравартина, Дхармараджу, Бодхисаттву, при этом степень его величия в первую очередь определялась заслугами по отношению к религии и сангхе.

Хотя общественно-политическая роль буддизма на разных этапах исторического развития менялась, государственная поддержка буддийской сангхи всегда оставалась ключевой обязанностью

(официальной или неофициальной) власти в странах тхеравадского ареала, а важнейшим неформальным критерием лидерства является сумма индивидуальных «религиозных заслуг». В этих странах религиозные ценности сохраняют массовую базу и весомую роль в публичном пространстве.

Буддизм в общественно-политической жизни стран тхеравадского ареала

В XXI в., как и в прежние исторические периоды, буддизм является неотъемлемым символом национальной идентичности и важнейшим компонентом культурно-исторической традиции, а сангха остается одним из наиболее уважаемых и востребованных общественных институтов. Все ведущие политические силы стран тхеравадского ареала осознают важность контроля сангхи или, по крайней мере, тесного взаимодействия с ней, так как это фактически означает способность контролировать ресурсы «религиозной харизмы», которые не менее важны, чем людские или материальные. Этим во многом объясняется тот факт, что к поддержке сангхи, к буддийским лозунгам апеллируют политические силы и социальные группы разной ориентации, как правые, так и левые. На Шри-Ланке сохраняется устойчиво сильное влияние религии. В Камбодже, Лаосе и Мьянме наблюдается очередная волна «буддийского ренессанса». Тайский король Рама X, вступивший на трон в 2016 г., позиционирует себя как ревностный буддист. Мьянманская армия заявляет о себе как о коллективном патроне сангхи.

Во всех этих странах буддизм занимает преимущественные, подчас конституционно закрепленные позиции. В Камбодже буддизм — государственная религия. В Таиланде король — официальный патрон буддийской сангхи. В конституциях обоих королевств провозглашается преданность граждан триаде «нация — трон — религия». На Шри-Ланке в конституции зафиксированы особое положение буддизма как религии большинства населения и ответственность правительства по его защите и процветанию. Законодательно запрещена прозелитическая деятельность любых других конфессий среди буддистов до 18 лет. В Мьянме в 1993 г. Министерство по делам религий объявило, что идеология канонического текста «Мангала-сутты» выступает в качестве официальной программы развития государства. В 2015 г. парламентом Мьянмы был принят пакет законов под названием «О защите нации и религии», направленный на сдерживание роста численности представителей небуддийских конфессий.

Буддийские символы инкорпорированы в официальную символику стран. На ланкийском флаге помимо льва, держащего меч, изображены листья дерева Бодхи, под которым Будда достиг просветления, а превалирующим цветом флага является оранжевый — цвет одеяния буддийского монаха. На флагах Таиланда и Камбоджи присутствует белый цвет, символизирующий чистоту буддийской религии. В центре герба Лаосской Народно-Демократической Республики находится изображение ступы. Национальным цветком Шри-Ланки и Таиланда является голубой лотос — символ святости и истины в тхераваде.

Стратегическая линия государств в отношении религии, как правило, согласовывается с монахами. На Шри-Ланке в 1991 г. учрежден консультативный совет по делам развития буддизма при президенте, в который входят около трех десятков махатхер (старейших монахов). В Таиланде и Камбодже при короле действует совет махатхер, который обсуждает и утверждает меры по поддержке религии. Во всех странах введена система наказаний за оскорбление представителей сангхи. Любое, даже словесное оскорбление монаха карается штрафом или уголовным наказанием.

Буддийская символика и ритуалистика широко используется как неформальный фактор легитимации власти. Повышенное внимание уделяется буддийским реликвиям как субстанции, наделенной особой сакральной силой. Монахи участвуют в государственных мероприятиях в качестве почетных гостей. В Таиланде и Камбодже велика функциональная роль бхикху в придворных королевских ритуалах. Король Таиланда лично меняет покрывало на статуе Изумрудного Будды — священного символа сакральной власти государства. На Шри-Ланке при вступлении в должность президента, премьер-министра и высших государственных чиновников главы буддийской сангхи поочередно водружают на их головы высшую священную реликвию, хранящуюся на острове, — зуб Будды, — символизирующую слияние верховной государственной и религиозной власти. Обязательным является паломничество политических лидеров к дереву Бодхи, что также представляет собой публичную демонстрацию нерасторжимости союза государственных и религиозных институтов. В честь главной реликвии введен ежегодный праздник, когда в течение 10 дней жители острова и паломники совершают ритуальные шествия вокруг храма, где этот зуб хранится. В начале 2000-х гг. армейское руководство Мьянмы высадило 10

саженцев священного дерева Бодхи на территории центральной пагоды Шведагон, что послужило началом массовой кампании по высадке священных деревьев в монастырях по всей стране. В 2001 и 2005 гг. в джунглях Мьянмы были пойманы два белых слона, которые в буддийской традиции символизируют процветание страны и особый престиж для правителя. Военная верхушка страны расценила это как ключевой фактор неформальной легитимации ее власти в глазах населения. Мьянманская пресса писала о поимке слонов как о важнейшем событии в истории страны в XXI в. Во всех странах широко празднуются буддийские праздники, часть которых имеет государственный статус, тщательно соблюдается церемониальная сторона буддийских торжеств.

Важнейшим показателем прочности позиций сангхи в обществе является уровень финансовой поддержки, которую оказывает ей население. Формально члены сангхи не имеют имущества, за исключением элементарного набора вещей, без которых невозможно существование бездомного, ушедшего от мира монаха. Существование сангхи полностью зависит от подношений мирян. Доходы буддийской сангхи складываются из государственных субсидий и частных пожертвований. Во всех странах буддизм субсидируется отдельной статьей бюджета, но выделяемая сумма невелика. На Шри-Ланке монастыри являются крупными земельными собственниками, что приносит им немалую прибыль. Однако основные доходы национальные монашеские общины получают от мирян, которые даруют монастырю продукты, одежду, строительные материалы, утварь, деньги и др. В XXI в. денежные подношения стали наиболее распространенной формой дарения монастырям. Модернизация экономики, повышение уровня жизни и расширение зажиточных слоев населения сопровождаются стремительным ростом доходов монастырей, особенно в городах. Денежные поступления, которые получает сангха, очень существенны. Так, по неофициальным данным, только за две недели буддийского праздника Бон Катхен камбоджийская сангха собирает до 6 млн долларов. На рубеже веков в правящих кругах Таиланда поднимался вопрос о необходимости установления контроля за доходами сангхи, но все ограничилось обсуждениями — пойти на подобный шаг власти не решились.

Наиболее крупные денежные подношения традиционно делают политические элиты, для которых это является неотъемлемой составляющей их общественного престижа и демонстрацией вы-

сокого социального статуса, так как религиозная заслуга остается важнейшим показателем, в соответствии с которым основная масса верующих идентифицирует себя и других, определяет свой статус в социальной иерархии, а концепция кармы продолжает оказывать существенное влияние на формирование ценностного климата тхеравадских обществ. Религиозная благотворительность правящих элит носит нарочито публичный характер и широко освещается в СМИ.

В связи с тем, что самое большое количество заслуг приносит строительство монастыря, в Камбодже, Мьянме и Лаосе наблюдается лавинообразный рост численности монастырей, что иногда приводит к их избыточности. Не хватает профессиональных кадров руководящего звена, способных возглавить новые монастыри, да и приток монахов в эти духовные обители ведет к опустению деревенских храмов.

Во всех странах монахам открыт доступ к широкой аудитории. Им предоставлена возможность выступать по радио, телевидению, в учебных заведениях. Хорошо развита система профессиональной подготовки, позволяющая сангхе поддерживать традиции палийской учености. Особенно высокий уровень религиозного образования наблюдается на Шри-Ланке и в Таиланде, где существуют всемирно известные высшие учебные заведения, такие как университет Маха Чулалонгкорн, духовная академия Махамакут (Таиланд), Университеты Буддасравакабхикху и Шри-Джаяварденепура (Шри-Ланка), которые не только готовят кадры высшей квалификации, но и ведут научные исследования в области буддологии и языка пали. Монахи из Камбоджи и Лаоса, где традиция религиозного образования была восстановлена в 1990-е гг. — после почти 20-летнего перерыва, на постоянной основе повышают свои квалификации в стенах этих вузов.

В системе светского образования также присутствуют предметы по буддизму. Дисциплины по буддийской религии и морали входят в программу начальной школы. Курс истории знакомит учащихся с деятельностью национальных правителей в рамках их вклада в развитие сангхи. В курсе по национальной литературе изучаются буддийские сутты, джатаки, дидактическая литература религиозного характера. Повсеместно осуществлен перевод Трипитаки на национальные языки. На Шри-Ланке специальный государственный комитет с участием ведущих монахов страны продолжает историко-хроникальную традицию по составлению глав «Махавамсы», посвященных описанию развития буддизма на

острове после обретения страной независимости. Центральные монастыри во всех странах имеют собственные образовательные и информационные центры, солидный библиотечный фонд, хорошую издательскую базу. Повсеместно существуют культурно-просветительские и общественно-политические буддийские организации вне структуры сангхи, которые объединяют как монахов, так и мирян, позволяющие последним реализовывать свою религиозную активность, не уходя в монастырь. Особенно велика их численность на Шри-Ланке, где такие старейшие организации, как Всецейлонский буддийский конгресс, Буддийское теософское общество, Общество Махабодхи, имеющие филиалы не только по всей стране, но и за рубежом, отсчитывают уже второе столетие своей деятельности.

В сельской местности монастыри сохраняют важную роль центра общественной жизни локального социума. На территории храмов проходят культурные фестивали, устраивают торговые ярмарки, организуют встречи граждан с представителями власти, в предвыборный период обустривают избирательные участки. Таким образом, в жизнь, сосредоточенную вокруг монастыря, включаются и монахи, и миряне.

Буддизм традиционно выступает важнейшим фактором консолидации общества на национальной основе. Идея нации прочно увязывается с буддизмом. Проявление религиозного национализма титульной этнической группы наблюдалось во всех странах в постколониальный период. На Шри-Ланке в 1960-е гг. монахи требовали предоставления особых прав сингалам и провозглашения буддизма государственной религией. Создавались ультранационалистические организации, разжигавшие антитамильские настроения. В разгар этнического конфликта между сингалами и тамилами во многих патриотических / националистических организациях монахи выступали в качестве духовных руководителей. В Камбодже, Лаосе, Таиланде и Мьянме проводилась насильственная буддизация национальных меньшинств. В Таиланде в районах компактного проживания мусульманского меньшинства вводилась обязательная норма празднования буддийских праздников, осуществлялась мобилизация населения на строительство монастырей. Впоследствии движение мусульман юга Таиланда за расширение культурной автономии переросло в вооруженный конфликт с ярко выраженной религиозной составляющей.

Вспышки буддийского национализма имеют место в странах тхеравадского ареала и в XXI в. Отчасти они вызваны усилившей-

ся конкуренцией со стороны представителей других конфессий. В Камбодже и Лаосе наблюдается устойчивый рост конверсии в христианство. В Таиланде и Мьянме ускоренными темпами растет численность мусульманского населения.

На Шри-Ланке созданная в 2012 г. монахами ультранационалистическая организация «Буддийская сила» вела агрессивную пропагандистскую кампанию против мусульманской и христианской общин, обвиняя их в том, что они занимаются прозелитической деятельностью среди буддистов, принуждая их к религиозной конверсии. Члены организации громили магазины, принадлежавшие мусульманам, устраивали беспорядки в вузах, где учились мусульмане и христиане, проводили публичные антиисламские и антихристианские акции. По мнению «Буддийской силы», стране следует отказаться от политики религиозного плюрализма и конституционно закрепить за буддистами-сингалами преимущественные права. В 2018 г. из-за усилившейся напряженности в отношениях между религиозными общинами власти вводили чрезвычайное положение.

Особенно ожесточенную форму проявления религиозного национализма приняло в Мьянме, где с конца 1990-х гг. монахи настойчиво и последовательно разжигали антиисламские настроения в отношении мусульман-бенгальцев (самоназвание: рохинджа). Манипулируя национальными и религиозными чувствами населения, делая ставку на традиционные ценности и предупреждая об опасности возможных политических и демографических изменений, монахи создали среди мирян атмосферу нетерпимости в отношении рохинджа, что привело к серьезному росту религиозной напряженности и актам насилия между общинами, а впоследствии вылилось в ширококомасштабный конфликт, в результате которого тысячи представителей рохинджа погибли, а 600 тыс. человек стали вынужденными переселенцами.

В 2014 г. националистическая деятельность буддистов структурно оформилась в виде организации МаБаТа (аббревиатура мьянманского названия *Комитет защиты нации и религии*), которую возглавил монах Ашин Вирату, известный своими ультранационалистическими взглядами. В 2019 г. МаБаТа имела 250 отделений по стране, издавала свой журнал, была активна в социальных сетях. Под ее влиянием в 2015 г. парламент страны принял пакет законов под общим названием «О защите нации и религии», направленный на сдерживание роста численности мусульманской общины. В последние годы мишенью буддийских радикалов стал

мусульманский бизнес, связанный с праздником жертвоприношения (курбан байрам). Активисты МаБаТа скупают лицензии на принадлежавшие мусульманам скотобойни и предприятия по производству говядины и закрывают их. Информационный фон кампании обеспечивают монахи, заявляя, что убийства и жертвоприношения скота противоречат буддийскому канону.

Проблема участия монахов в политической жизни была в центре общественного дискурса во всех странах на протяжении всей второй половины XX в., она сохраняет свою актуальность и по сей день. По правилам монашеского устава монахи не могут заниматься политикой, они должны быть вне мирских забот. Они не могут занимать чью-либо сторону в политической борьбе, так как идут «срединным путем». Монашеская община — преимущественно инерционный компонент социальной системы, она активизируется, как правило, в тех случаях, когда ее существованию угрожает непосредственная опасность, как было в колониальный период, когда монахи часто являлись оплотом сопротивления колонизаторам, так как видели непосредственную угрозу, исходящую от западных ценностей и институтов, в первую очередь от христианских миссий. Политическая активность монашества в тот период была направлена на удержание позиций сангхи и на борьбу за независимость своих стран. Пик политической активности монашества пришелся на постколониальный период — вторую половину XX в. В тот период политизация монашества стимулировалась светским сегментом общества — различными социальными группами мирян, которые преследовали свои, чисто светские цели. Но по мере роста политического активизма сангхи росли и амбиции, в том числе и политические, ее клерикальной верхушки. На Шри-Ланке монахи открыто поддерживали те или иные политические партии, принимали участие во всех избирательных кампаниях, утверждая, что политика, отделенная от религии, становится греховной и пагубной. В Таиланде руководители сангхи, объявив коммунизму «священную войну», создавали боевые отряды из мирян для борьбы против коммунистической угрозы. Левацки настроенные группы монахов принимали участие в студенческих антиправительственных движениях. В Лаосе на монахов были возложены обязанности по пропаганде и разъяснению среди населения социалистической идеологии Народно-Революционной партии Лаоса. В Камбодже монахи сотрудничали с армией и поддерживали лозунг «религиозной войны», выдвинутой военным режимом.

Активное вовлечение части буддийской сангхи в политическую деятельность привело в целом к негативным последствиям: к падению дисциплины среди монахов и авторитета сангхи как моральной основы общества, к ее сильной сегментации, к невыполнению ею социально-интегрирующей роли. В противовес политическому активизму часть монахов покидала города и создавала «лесные отшельничества», чтобы вдали от мира накапливать сакральность и тем самым помочь сангхе вернуть растрченную харизму. В 1966 г. Всемирное Братство Буддистов внесло в свой устав положение о запрете для монахов заниматься политической деятельностью. Правительства большинства стран прислушались к этому требованию, ввели запрет для монахов на участие в политике и законодательно лишили их избирательных прав.

Хотя во всех странах кроме Камбоджи монахи не участвуют в выборах, влияние их на ход избирательных компаний по-прежнему велико. На Шри-Ланке монахи ведут активную агитационную деятельность, стремясь укрепить позиции тех политических партий, которые гарантированно могут обеспечить процветание их монастырям. Монахи, происходящие из бедных семей и занимающие низкостатусные ранги в сангхе, как правило, поддерживают партии левого толка, руководствуясь не прагматическими, а идейными соображениями. У кандидатов, имеющих поддержку религиозных авторитетов, шансы на успех многократно возрастают. В Таиланде иерархи сангхи всегда выступают на стороне представителей традиционных политических элит, связанных с королевским домом, так как король — официальный патрон. В Мьянме в ходе парламентских выборов 2015 г. буддийская сангха видела своей целью максимальное сокращение представительства депутатов от мусульманских общин. Суть ее пропагандистской кампании состояла в том, что Мьянма — последний оплот буддизма тхеравады. В результате в списках кандидатов в парламент из более 6 тысяч кандидатов было всего 10 мусульман, и ни один из них не был избран депутатом. Монахи инициировали создание националистической буддийской Партии национального развития, куда принимали только буддистов. Они требовали изменения законодательства и предоставления им избирательного права.

Единственной страной, где монахам конституция предоставляет такое право, является Камбоджа. В связи с этим пики религиозной активности правящей Народной партии Камбоджи всегда приходится на предвыборный период. Нарочитая демонстрация патронирования сангхи и приверженности буддизму — важней-

ший элемент политического имиджа партии, которая напрямую увязывает финансовую помощь монашеской общине с итогами выборов. Подобная политика, вынуждающая иерархов публично озвучивать безоговорочную поддержку правящей партии, превращает их в инструмент власти. Как правило в самих выборах принимают участие не более 1/3 монахов. Участие монахов в выборах относится к числу наиболее дискуссионных вопросов как среди духовенства, так и в обществе в целом. Буддийские авторитеты указывают на опасность подобной политики. Власти, привлекая монахов к выборам, решают свои сиюминутные политические цели, не отдавая отчета, какой ущерб наносят чистоте самой религии. Залог процветания и авторитета сангхи в строжайшем соблюдении всеми ее членами дисциплинарного устава — Винаи, запрещающего подобного рода деятельность.

Буддийская сангха — полифункциональный институт. В ней всегда представлены группы как традиционно поддерживающие властные структуры, так и оппозиционные им. Наиболее яркой демонстрацией оппозиционного потенциала сангхи стала так называемая шафрановая революция в Мьянме в 2007 г. — движение протеста против военной диктатуры, принявшее форму мирных уличных шествий, в которых участвовали десятки тысяч городских монахов. Всплеск протестной активности, хотя и значительно меньшего масштаба, наблюдался и в Камбодже. Столичные монахи, несогласные с итогами парламентских выборов 2013 г., организовывали акции протеста, придавая им буддийскую символику. Они устраивали сидячие демонстрации перед зданием парламента и правительства, держа в руках чаши для подаяний, повернутые вверх дном, что означало их отказ принимать подношения от представителей власти и лишало последних возможности зарабатывать религиозные заслуги.

Хотя буддизм удерживает прочные позиции в жизни стран тхеравадского ареала, в последние десятилетия в сангхе наметились кризисные явления.

Кризисные явления в буддийской сангхе

Повсеместно достаточно остро стоит вопрос монашеских кадров. В странах тхеравадского ареала существуют постоянные и временные монахи. Исключение составляет Шри-Ланка, где отсутствует традиция временного пострига и где выход из монастыря воспринимается в обществе крайне негативно. Традиционно уход в монастырь представителей мужского населения являлся неотъемлемой частью социальной практики буддизма, возмож-

ностью накопить религиозные заслуги не только для себя, но и для своих родителей. Фактически 2/3 мужчин проходили через временный монашеский постриг, причем делали это не единожды, начиная с юношеского возраста. В Мьянме, к примеру, каждый мужчина обязан был три раза за свою жизнь провести некоторое время в монастыре. Сангха, включавшая представителей всех слоев населения, в том числе интеллектуальной элиты, являлась срезом социального облика общества. В настоящее время в силу утраты прежней престижности статуса бхикху, наличия широких возможностей самореализации молодежи, особенно городской, социальный состав сангхи стал очень однородным. В ней доминируют представители провинциальной бедноты, рассматривающие институт монашества как единственную для себя возможность получения бесплатного образования, как своеобразный социальный лифт и канал миграции в город, где можно осесть по выходу из монастыря. Все это не только негативно влияет на интеллектуальный потенциал сангхи, но и предопределяет текучесть кадров. Невысокий образовательный уровень и недостаточный профессионализм части низшего и среднего звена сангхи, слабая мотивированность пострига, шаблонный стиль пропаганды основ вероучения затрудняют возможность сохранять влияние среди молодежи: ее духовные запросы подчас не находят реализации в рамках традиционной сангхи, которую они считают архаичной.

Получив образование, монахи покидают сангху, пытаясь использовать капитал «монастырского прошлого» для достижения успеха в миру. Руководство сангхи прибегает к разным мерам по закреплению кадров. В Лаосе, к примеру, введена обязательная норма пребывания в монастыре в течение трех лет после окончания учебы.

В последние годы в число центральных в повестке дня национальных монашеских общин выдвинулся вопрос о монашеской дисциплине, так как несоблюдение должным образом морально-этических предписаний чревато для них утратой имиджа «образчиков буддийской нравственности». Проблема монашеской дисциплины — извечная, об этом традиционно велись самые ожесточенные споры. В XXI в. благодаря коммуникационным технологиям любой проступок монаха даже из самого удаленного захолустного монастыря невозможно скрыть от общественности. Достоинством гласности становятся случаи лишения монахов сана за различные правонарушения, в том числе пьянство, драки,

разбой. Многие правонарушения рассматриваются в сангхе как «неизбежное зло», порожденное объективным процессом глобализации и влиянием западного образа жизни. В современных условиях обитателям монастырей, особенно городских, крайне сложно сохранять принцип мироотказа. Вследствие ускоренного процесса урбанизации городские монастыри стали располагаться в самой гуще новой жизни. В городах более не существует «символической дистанции», традиционно отделявшей монастырь от жилых кварталов, которая еще сохраняется в сельской местности. Монахи ходят по улицам, ездят на городском транспорте, учатся с мирянами в высших учебных заведениях, общаются с туристами, т. е. активно вовлекаются в современную, полную соблазнов жизнь социума. Раньше настоятелю монастыря легче было проконтролировать поведение его обитателей, теперь же многое зависит от самоконтроля монахов.

Значительные денежные подношения, которые делаются сангхе, также имеют неоднозначные последствия. Финансовая состоятельность того или иного монастыря теперь нередко зависит от личных предпочтений представителей политических элит, которые выделяют основную часть средств на содержание монастырского хозяйства. Это ведет к политической ангажированности части буддийских иерархов, которые получают самые крупные дарения. Коммерциализация буддизма негативно сказывается на моральном облике монахов, нередко использующих подношения для личного обогащения. Это является причиной конфликтности в отношениях с мирянами, полагающими, что монахи больше думают о собственном благополучии, а не об учении Будды, что храм превратился в место, где делают деньги. Выход на первый план в обрядовой практике буддизма ритуала дарения неизбежно способствует падению религиозной активности самих верующих, компенсирующих свою пассивность крупными денежными вкладами в пользу сангхи. Усиливается прагматизм в отношениях между монахами и мирянами, которые нацелены на получения религиозных заслуг, невзирая на моральный облик обитателей монастыря, и продолжают делать подношения даже не слишком «праведным» из них. Полемика о том, получит ли мирянин позитивный результат, дая дарения безнравственному монаху, или обречет себя на неблагоприятную карму, ведется в сангхе в течение длительного исторического периода.

Пытаясь приостановить процесс коммерциализации общины, монахи создают альтернативные движения, которые, как пра-

вило, не признаются буддийскими иерархами. Примером такого движения является религиозная группа Санти Ашока в Таиланде, строго придерживающаяся принципа «антиматериального». Монахам разрешено иметь только минимум вещей, закрепленный дисциплинарным уставом. Ведется строжайший учет всех сделанных мирянами подношений, вплоть до таких мелочей, как зубная щетка, мыло и др. Монахи оставляют себе только самое необходимое, все остальное идет на благотворительность. Однако численность данного движения невелика, около 1 тысячи монахов — 0,2% таиландской сангхи.

Вовлеченность монахов в политику, имеющая место в ряде буддийских стран, как и всякое нарушение канонического принципа неотмирности, чревата негативными последствиями — потерей монахами религиозной харизмы, падением их авторитета и престижа в обществе. Причем если власти критикуют действия оппозиционных монахов как не соответствующие уставу, то общественное мнение не одобряет поведение и тех иерархов сангхи, которые излишне ревностно поддерживают правящую элиту.

В условиях ослабления дисциплины в недрах сангхи всегда активизируются монахи, занимающиеся запрещенными в общине, но чрезвычайно востребованными среди мирян оккультными практиками, составлением гороскопов, гаданием и др., что и наблюдается повсеместно в странах тхеварады.

Социально ориентированный буддизм (СОБ)

Во второй половине XX в. в ряде стран буддийского ареала возникло движение социально ориентированных буддистов, получившее широкое распространение в XXI в.

Социально ориентированный, или, как его еще называют, деятельный, буддизм, буддизм активного действия — явление относительно новое, которое подчеркивает роль социального служения сангхи и ее ненасильственной общественной активности. СОБ — это движение религиозного обновления, инициированное монахами, в основе которого лежат принципы сострадания ко всему окружающему миру и служения ему. Теоретики и практики деятельного буддизма не имеют единого мнения о его происхождении. Некоторые утверждают, что упоминания общественного служения прослеживаются в ранних буддийских текстах индийского императора Ашоки и становятся все заметнее с возрастанием этического авторитета культа бодхисаттв в Махаяне.

Другие считают это движение беспрецедентным явлением XX в., отражающим процесс глобализации и взаимодействия азиатских и западных ценностей, в частности влияния христианской церкви, в деятельности которой всегда присутствует элемент помощи, часто вполне конкретной, материальной, своей пастве. В любом случае, все реформаторы буддизма конца XIX — первой половины XX в. — Анагарика Дхармапала, Тайсью — так или иначе говорили о необходимости общественной активности монашества в решении социальных проблем, но в тот период времени данная форма буддизма не получила широкого развития и не имела подобного названия.

Само название — «деятельный или социально ориентированный буддизм» — было введено в употребление южновьетнамским монахом Тхить Нят Ханем, поэтому именно его часто считают основателем данного направления, хотя идеи и отдельные практики подобной формы буддизма существовали и ранее.

Тхить Нят Хань (1926 г.р.), ставший монахом еще в 16 лет, в разгар Второй Индокитайской войны (1965–1973 гг.) основал «Школу социальной службы», которая объединила молодых людей, стремившихся действовать в духе сострадания к окружающим и оказания им помощи. В школе они получали конкретные навыки социальных работников и развивали свое буддийское мировоззрение. Они оказывали помощь крестьянам, пострадавшим от войны, помогали восстанавливать разрушенные дома, устраивали школы и медицинские пункты, участвовали в организации сельскохозяйственного производства. Их мирные методы вызывали непонимание в атмосфере всеобщего страха и недоверия военного времени. Выпускники школы отказывались поддерживать какую-либо из воюющих сторон и утверждали, что обе стороны представляют собой отражение единой реальности и что настоящим врагом являются не люди, а царящие в мире ненависть и невежество. Такая позиция ставила их на грань конфликта с властью, и члены «маленьких отрядов мира» (так они себя называли) нередко подвергались арестам. За активную антивоенную пропаганду Тхить Нят Ханю грозил арест во Вьетнаме; он покинул родину, много путешествовал по Европе, Азии, Америке и пропагандировал идеи «действенного буддизма». Впоследствии обосновался во Франции. По версии журнала «Таймс» в 2013 г. занял второе место среди 100 самых влиятельных духовных лидеров современности.

Последнее десятилетие XX в. было отмечено активизацией социально ориентированного буддизма. Во многих странах буддий-

ского ареала к этому времени произошли серьезные изменения во всех сферах общественной жизни: устойчивый экономический рост сопровождался потребительским бумом, сформировались современные социальные слои общества, ускорились процессы политической модернизации, вестернизации, урбанизации, существенно повысился уровень образования населения. Все это приводило к сужению сферы социального влияния буддийской сангхи. Среди городского населения ощущалось падение интереса к религии, хотя соблюдение обрядов оставалось достаточно важной частью его повседневной жизни. Снижалась ценность религиозной практики аскетизма, наблюдалось падение престижности социального статуса монаха. Хотя численность сангхи в большинстве стран в абсолютных цифрах еще была достаточно внушительной, но доля монахов в составе мужского населения ощутимо сокращалась. У молодежи появилось много возможностей для иных форм самореализации помимо принятия монашеского сана. Перед сангхой остро встала проблема пополнения ее рядов новыми креативными кадрами, которые помогли бы ей выживать в условиях все более секулярного мира. Монахи осознавали необходимость поиска новых форм взаимодействия с верующими, ощущалась потребность в религиозном «плюрализме». Разным слоям населения требовались разные формы духовного окормления.

Определенная часть буддийского духовенства считала необходимым активизировать свое участие в решении социальных проблем общества. Однако вопрос социальной активности монашества оставался «чувствительной» темой для национальных общин, так как сохранялся значительный сегмент сангхи, выступавшей за строгое соблюдение принципа «ухода от мирских забот» как основы самого института монашества.

Вопросы социальной активности монашества рассматривались не только на национальном уровне, но и в рамках всего буддийского сообщества, в частности на форумах Всемирного Братства Буддистов (ВББ). В 1982 г. на одном из таких форумов было принято решение о создании на Шри-Ланке специального института для монахов, рассчитанного на представителей разных стран буддийского ареала, по изучению социальных проблем, которые могут быть решены с привлечением сангхи, например борьбы с алкоголизмом, наркоманией, ВИЧ и т. д. Стояла задача создать такой вид религиозного образования, в котором сочетались бы традиционное мировоззрение и современный взгляд на про-

блемы социально-экономического развития. В результате были разработаны отдельные экспериментальные программы, включавшие такие дисциплины, как общественное здравоохранение, деревенское лидерство, психология, экология и др., в рамках которых монахи приобретали некоторые профессиональные навыки социальных работников.

Наиболее последовательные сторонники СОБ хотели показать, что в условиях глобализации жизненная цель буддиста должна измениться. Для мирянина она должна состоять не в уходе в монастырь и отрешении от мирских забот, а в раскрытии буддийской мудрости в миру, а для монаха — в применении его знаний и умений на пользу общества.

В 1989 г. в Бангкоке была учреждена Международная сеть социально ориентированных буддистов (МССОБ) — International Network of Socially Engaged Buddhists, в настоящее время объединяющая представителей более 20 стран, как монахов, так и мирян.

Главный девиз организации: личная трансформация — это путь к глобальным изменениям и улучшению жизни на всей планете. Раз в два года МССОБ проводит конференции для обсуждения проблем развития своего движения. В 1995 г. была разработана концепция «Дхармическое общество: видение социально ориентированного буддизма».

В число проблем, которые считаются приоритетными в рамках деятельности МССОБ, входят: поддержание мира и поиск путей к прекращению войн и конфликтов; защита прав человека; развитие буддийской экономики; охрана окружающей среды; помощь пострадавшим от стихийных бедствий и эпидемий.

Представители МССОБ активно участвуют в борьбе за поддержание мира, за разоружение, выступают против войн. Как правило, они апеллируют к двум подходам: морально-нравственному и кармическому. Сторонники морально-нравственного подхода аргументируют его с ортодоксальных позиций учения. Они говорят, что только этический образ жизни, который проповедуют буддисты, может спасти человечество от гибели. Чаще всего эта идея подкрепляется изречениями из Дхаммапады: «Никогда в этом мире ненависть не прекращается ненавистью, ненависть может прекратиться только отсутствием ненависти. Если бы кто-нибудь в битве тысячекратно победил тысячу людей, а другой победил бы себя одного, то именно этот другой — величайший победитель в битве. Победа порождает ненависть, побежденный живет в печали. В счастье живет спокойный, отказавшийся от победы и пора-

жения». Иногда дается кармическое объяснение: правительства стран, производящие различные средства массового уничтожения, формируют негативную коллективную карму своего народа.

Конкретным выражением борьбы за мир стали марши мира в Камбодже, инициированные бхикху Касанандой в конце 1990-х гг. Около тысячи монахов под руководством Касананда устраивали пешие марши через всю страну, включая и те районы, где велись военные действия и было небезопасно. Неся с собой лозунги «Долой оружие, да здравствует Дхарма», они вели беседы с мирянами, объясняя несовместимость любых форм насилия с буддийскими принципами.

В документах МССОБ часто говорится о необходимости защиты прав человека, подразумевая под этим недопустимость преследования или дискриминации буддистов, лишения их возможности получать религиозное образование и осуществлять миссионерскую деятельность. Большое внимание уделяется поддержке женщин-монахинь и борьбе за их более высокий духовный статус.

В рамках развития буддийской экономики постулируются возрождение принципов трудовой взаимопомощи и поддержка любой экономической активности при условии ее безвредности для человека и природы. Социально ориентированная деятельность монашества наиболее активно начала реализовываться именно в экономической сфере — с оказания конкретной помощи нуждающимся крестьянам.

В конце XX в. в Таиланде, где масштабы деятельности СОБ шире, чем в других странах, зародилось движение «монахи развития». В нем участвовали как деревенские монахи, традиционно тесно связанные с местными жителями и хорошо разбирающиеся в проблемах локального крестьянского социума, так и городские, которые трезво оценивали состояние национальной буддийской сангхи и понимали необходимость поддержания ее престижа и влияния в условиях секулярного общества. Монахи стали создавать так называемые буйволиные банки, чтобы помочь крестьянам обзавестись собственным скотом. На монастырские деньги закупали скот и бесплатно раздавали наиболее нуждающимся. Крестьяне должны были вернуть долг, когда у буйволов появлялся приплод. Затем возникли «рисовые банки», которые действовали по такой же схеме. В ряде районов монахи помогали создавать фермерские хозяйства, в которых возрождали систему трудовой взаимопомощи.

Экономическую направленность носит и движение Сарводая Шрамадана (Безвозмездный труд на благо общества) на Шри

Ланке, нацеленное на подъем социально-экономической активности деревенского общества, на поиски альтернативных путей развития деревни с целью ее экономического подъема на основе принципов ненасилия, заботе об окружающей среде и экономической сбалансированности в рамках концепции устойчивого развития.

Движение, в котором задействовано более 300 тыс. человек, охватило своей деятельностью 25 тыс. деревень. Монахи организуют лагеря, куда приезжают представители разных слоев шри-ланкийского общества и совместно помогают жителям какой-либо конкретной деревни ремонтировать дома, строить дороги, собирать урожай. Монахи мотивируют активность мирян постулатами буддийского вероучения. Так, участвуя в движении Сарводая Шрамадана, мирянин отдает другим свое время, труд, идеи, что можно рассматривать как «подношение трудом», которое равноценно традиционному подношению монастырю. Все: профессор, крестьянин, торговец, студент — трудятся вместе независимо от их социального статуса, в чем проявляется буддийская идея равенства всех на пути духовного совершенствования. Отношения между людьми в ходе их совместной трудовой деятельности строятся на основе солидарности, взаимоуважения, терпимости, терпения и трудолюбия, а это способствует подъему морального уровня общества.

Участие в этом движении помогает мирянам преодолевать эгоизм и жадность — одни из самых серьезных пороков для буддиста. Они посвящают свое время и труд другим, не ожидая ничего взамен, не получая никаких дивидендов, — просто вносят вклад в общее дело. Монахи особенно подчеркивают, что самое важное для мирянина — изменить жизненные приоритеты, вести «правильный образ жизни», что поможет избежать страдания. Во всех проектах СОБ прослеживается фундаментальный для буддистов мотив опоры на собственные силы: все зависит от самих мирян, которые сами разрабатывают те или иные проекты и сами их реализуют.

Монахи нередко оказывают мирянам консалтинговые услуги. К примеру, монашеские неправительственные организации «Сангха Сабха» на Шри-Ланке, «Ассоциация жизни и надежды» в Камбодже занимаются разработкой и внедрением в жизнь экономических программ по защите интересов крестьянства, в них монахи выступают посредниками в переговорах между крестьянами и различными государственными и частными структурами

по вопросам земельной собственности, отстаивают интересы крестьян в спорных вопросах, нередко представляют их на судебных слушаниях, выполняя адвокатские функции.

Приоритетным направлением деятельности движения СОБ является экология. Монашеское экологическое движение зародилось в Таиланде в 1990-е гг., инициатором его стал бхикку Понгсак. Вместе со своими учениками он покинул Бангкок и обосновал лесное отшельничество на северо-востоке Таиланда, чтобы иметь возможность полностью отрешиться от мирских забот и заниматься изучением религиозных текстов и медитативными практиками. В тот период бурного экономического роста страны, которая придерживалась модели догоняющего развития, шла интенсивная эксплуатация недр, в частности массивная вырубка лесов. Уничтожение лесов угрожало существованию самого отшельничества. Лес — особое место для буддийских монахов, место накопления «религиозной» харизмы, место отшельничества Гаутамы и достижения им состояния просветленности. Монахи стали активно выступать в защиту сохранения лесов, они объявили территорию вокруг монастыря «землей прощения» — монашеским парком, где запрещалась вырубка леса и охота на животных. Понгсак заявлял, что жизненная цель любого буддиста — поддерживать баланс между духовным и физическим началом в человеке, обществе и природе. Лес поддерживает и регулирует баланс в природе, поэтому отношение к лесу — это показатель нравственности человека. Вырубка лесов — проблема не материальная, а духовная. Понгсак обратился с призывом к обществу: «Вернуть дхарму в жизнь людей — возродить нравственность в обществе». Экологические проблемы рассматривались как показатель нравственности общества.

Монахи понимали, что только призывами проблему не решить. Надо помочь крестьянам, которые занимались подсечно-огневым земледелием, улучшить экономическое положение. Они организовали мощное движение помощи крестьянам этих районов, в котором приняли участие сотни тысяч мирян и монахов. На пожертвования мирян был создан Фонд самообеспечения крестьян, из средств которого финансировалась деятельность по экономическому развитию этих районов. Важным стал призыв Понгсака отказать от пассивного отношения к жизни, изменить мотивацию и самостоятельно искать альтернативные пути развития. Фонд вел большую работу экологического характера: высаживались саженцы деревьев, местных жителей обучали бороться с лесны-

ми пожарами. Фонд впоследствии получил финансовую помощь от ООН и ряда западных стран, в его работе участвовали более 100 тыс. волонтеров. Сам Понгсак был награжден государственными наградами Таиланда и грамотами ООН за достижения в охране окружающей среды. Впоследствии экологическая деятельность стала важнейшей формой общественной активности среди приверженцев СОБ. Лозунг Понгсака «Уничтожая лес, мы убиваем себя» и другие его экологические идеи были развиты видными буддийскими монахами из разных стран и стали жизненными установками среди определенного сегмента буддийской сангхи. В настоящее время монахи стран Индокитая инициировали в своих странах кампанию по сокращению пластиковых отходов.

Пропагандистом экологической жизненной позиции всегда выступал Тхить Нят Хань, суть идей и речей которого сводится к тому, что мы потребляем намного больше, чем человеку нужно, тратим средства на еду и одежду, которых у нас в избытке. А для удовлетворения наших нужд вырубается леса, осуществляются выбросы в атмосферу. Можно жить просто, но для этого должна произойти революция внутри нас. Необходимо восстановить связь между людьми и людей с природой. Можно найти счастье здесь и сейчас, если изменить отношение к жизни. Мы стараемся изменить других, а надо начинать с себя. От личного пробуждения к глобальной трансформации — вот путь современного буддиста. В настоящее время МССОБ реализует программы по экологическому воспитанию, пытаясь изменить потребительское отношение мира к природе.

Сфера образования также находится в центре внимания монахов, которые прилагают усилия для максимального охвата образованием детей из бедных семей, инициировав программу «Еда за образование». Они собирают продукты и отдают их тем бедным семьям, которые соглашаются отправлять своих детей в школу, при этом лишаясь рабочих рук. Среди таких семей ведется разъяснительная работа о необходимости образования. Для девочек из бедных семей устраивают программы месячного пребывания в монастыре во время летних каникул, им помогают составить «жизненный план на будущее», внушают уверенность в своих силах, проговаривают с ними разные подростковые проблемы. Помощь оказывается и их матерям. При монастырях организуются курсы шитья, монахи помогают женщинам найти дополнительные приработки, к примеру, договариваются в местных отелях о какой-то надомной или почасовой работе. В ряде

стран монахи вовлечены в работу по оказанию психологической помощи ВИЧ-инфицированным и по борьбе против их дискриминации в обществе.

Традиционно важной сферой деятельности монашества является участие в благотворительных кампаниях, особенно в случаях каких-либо природных бедствий. Монахи собирают пожертвования для пострадавших. Храм, где монахи являются сторонниками СОБ, в определенной степени становится символом современного волонтерства, его обитатели регулярно участвуют в различных акциях социальной направленности. Монахи СОБ активно развивают мирскую медитацию, которую рассматривают как средство для обретения верующими самоконтроля, самодисциплины, воспитания в себе бескорыстия.

Однако надо признать, что пока лишь незначительный сегмент сангхи вовлечен в движение СОБ. Подобная деятельность монашества подчас воспринимается негативно не только консервативной частью сангхи, но и мирянами, которые считают, что монахи должны заниматься религиозными практиками, а не решением социально-экономических вопросов. Проблема усугубляется тем, что нередко сами монахи, вовлеченные в социальную активность, обладают невысоким уровнем образования, не в состоянии конструктивно реагировать на критику и компетентно объяснить мирянам необходимость и важность подобной деятельности, а также ее соответствие буддийским принципам. В связи с этим МССОБ на регулярной основе проводит тренинги для монахов по расширению багажа их знаний и повышению интеллектуального уровня.

Структурная сегментация и концептуальная дифференциация — важнейшая черта сангхи в XXI в. Среди монашеских общин всегда сосуществовали два течения: традиционализм и реформаторство, стремление к сохранению канонической строгости и чистоты и стремление приспособиться к потребностям времени. В настоящее время религиозное поле особенно сегментировано, разным слоям общества в буддийских странах необходимы разные формы духовного наставничества. Приверженцы традиционализма в национальных сангхах всегда по количественным показателям существенно превосходили реформаторов. Реформаторско-обновленческие течения, каким является СОБ, вынуждены заявлять о себе достаточно громко, чтобы быть услышанными, и пробивать дорогу с привлечением мирян, тем самым обозначая свое существование как бы за пределами сангхи.

Вопросы по содержанию раздела

1. Какова роль буддизма в общественно-политической жизни стран тхеравадского буддизма?
2. Назовите некоторые кризисные явления в тхеравадском буддизме.
3. Опишите феномен «социально ориентированного» буддизма.

Литература

1. Агаджанян А. С. Буддийский путь в XX в.: религиозные ценности и современная история стран тхеравады. М., 1993.
2. Агаджанян А. С. Дхарма и империя. Основы и пределы сакрализации власти в буддийской традиции // Сакрализация власти в истории цивилизаций. Ч. 3 / Под ред. Д. Бондаренко, Л. Андреева, А. Коротаева. М., 2005.
3. Агаджанян А. С. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму // Религия и глобализации на просторах Евразии / Под ред. А. Малащенко, С. Филатова. М., 2009.
4. Бектимирова Н. Н. Буддийский ренессанс в Камбодже: тенденции и перспективы // Восточная аналитика. М., 2015. № 3.
5. Сафронова А. Л. Буддизм в историко-культурной традиции Шри Ланки. М., 2005.
6. Симония А. А. Буддисты Мьянмы становятся влиятельной политической силой // Восточная аналитика. М., 2015. № 3.
7. Цеханова Л. В. Буддизм и политика в современной Мьянме: 1988–2006: Автореферат дис. ... канд. ист. наук. М., 2007.
8. Философия буддизма: энциклопедия / Отв. ред. М. Т. Степанянц. М., 2011.
9. Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia / Ed. by I. Harris. London, 1999.
10. Coclanis P. A. Terror in Burma: Buddhists vs. Muslims: www.worldaffairsjournal.org
11. Daskon Ch., Binns T. Practising Buddhism in a Development Context: Sri Lanka's Sarvodaya movement // Development in Practice. 2012. Vol. 22. № 5–6. August.
12. Tambiah S. World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background. N.Y., 1976.

ЭТНОНАЦИОНАЛЬНЫЕ РЕЛИГИИ

Индуизм

Индуизм в общественно-политической жизни Индии

Одним из важнейших событий середины XX в. с далеко идущими последствиями для будущих политических и социальных процессов в Азии стал раздел Британской Индии в 1947 г. на два доминиона — Индию и Пакистан. В соответствии с «планом Маунтбеттена», раздел имел в своей основе конфессиональный принцип. Религия традиционно играла огромную роль в жизни Индии. В течение почти всей своей истории она была страной с поликонфессиональным составом населения, но с явным преобладанием приверженцев индуизма — религии, влияния которой не избежала ни одна конфессия, в течение веков сосуществовавшая рядом с ним на территории Индии. В условиях резкого обострения противостояния между населявшими Британскую Индию индусами, сикхами и мусульманами, общего социально-экономического и политического кризиса метрополии и ее колониальных владений после Второй мировой войны осуществление «плана Маунтбеттена» — раздела страны на «индуистскую» Индию и «мусульманский» Пакистан — свидетельствовало о значительном влиянии религиозного фактора на определение судеб и политическое и социально-экономическое будущее стран субконтинента Южной Азии.

Принятие «плана Маунтбеттена» в условиях резкого обострения противостояния между населявшими Британскую Индию индусами, сикхами и мусульманами, общего социально-экономического и политического кризиса метрополии и ее колониальных владений после Второй мировой войны свидетельствовало о значимости религиозного фактора при определении судеб и политического и социально-экономического будущего стран субконтинента Южной Азии.

Сам процесс раздела носил неоднозначный, если не сказать мучительный, характер. В исторической памяти народов двух стран

до сих пор живут тяжелые воспоминания о массовых миграциях индусов, сикхов и мусульман, сопровождавшихся жестоким кровопролитием, жертвами которого стали миллионы мужчин, женщин и детей. По оценочным данным, в Индию с отошедших к Пакистану территорий переселилось около 5 млн индусов и сикхов, из Индии в Пакистан — приблизительно столько же мусульман. Этот обмен сопровождался ожесточенными столкновениями между представителями этих религиозных общин, в ходе которых погибло около миллиона человек. Эти события вместе с трагедией убийства Махатмы Ганди индусским фанатиком 30 января 1948 г. и сегодня лежат тяжким грузом на отношениях между Индией и Пакистаном, на межконфессиональных отношениях внутри этих стран.

Религиозный состав населения сегодняшней Индии достаточно сложен. Согласно данным последних оценок, население Индии — 1 млрд 280 млн, из которых индусы составляют около 79,5%, мусульмане — около 14,4%, христиане немногим более 2%, сикхи — около 1,9%³⁰⁰; 7 млн 900 тыс. (нео)буддистов и 4 млн 200 тыс. джайнов.

Возникновение и основная догматика

Что подразумевается под термином «индус»?

Изначально в России так называли любого коренного жителя или выходца из Индии, не делая различия между географическим и религиозным смыслом этого слова. Когда же стало очевидно, что далеко не все жители и выходцы из Индии исповедуют индуизм, в употребление вошли термины «индиец» (т. е. коренной житель Индии) и «индуист» (лицо, исповедующее индуизм). Таким образом, представлять Индию могут три категории людей:

1. индийцы, не исповедующие индуизм;
2. индуисты, не являющиеся индийцами;
3. индийцы, являющиеся индуистами.

Ядром индуизма служит санскритская культура, представляющая собой совокупность научных, философских, религиозно-мифологических, эстетических, социологических, правовых и эти-

³⁰⁰ Pew Research Centre. The Global Religious Landscape // Департамент по экономическим и социальным вопросам ООН. Отдел народонаселения. 2019

ческих знаний и норм. Иногда для доказательства внутреннего единства индуизма утверждается, что его связующим элементом является «данный богами» язык санскрит, на котором написано подавляющее большинство священных книг. На санскрите идет служба почти во всех индусских храмах. Он же используется в публичных и домашних ритуалах, оставаясь символом веры для избранных, хотя эти избранные далеко не всегда понимают точный смысл гимнов и заклинаний, произносимых ими на санскрите. «Хорошо образованные и рационально мыслящие люди, — пишет обозреватель П. К. Ниджжаван, — почтительно и безмолвно внимают бормотанию неграмотного пандита, хотя они не понимают ни слова из того, что он говорит. Такую картину можно видеть повсеместно. От рождения до смерти индус остается рабом санскрита. Можно сказать, что санскрит — это первооснова брахманского порядка»³⁰¹. В некоторых храмах Тамилнада и Карнатаки, а также в храмах, посвященных божествам «малой традиции», где жрецы не принадлежат к брахманскому сословию, служба совершается на местных языках.

Индуизма придерживается большая часть Индии, признающая авторитет Священных писаний индуистов: Вед, Шастр, Агам, Тантр, Итихас и Пуран — и противостоящая (как, например, в случае с Законом о браке 1955 г., унифицировавшем брачное право индусов) мусульманам, зороастрийцам, евреям, христианам, а иногда также буддистам, джайнам и сикхам. В Индии и Непале индуизм имеет статус национальной религии. Кроме того, индуизм, как одна из распространенных мировых религий, наряду с буддизмом, христианством и исламом, имеет многочисленных последователей в Шри-Ланке, Пакистане, Бангладеш, Индонезии (о-в Бали), Юго-Восточной Азии, на островах Фиджи, Маврикий, в Гайане, ЮАР и пользуется популярностью в Европе и Америке.

Как справедливо отмечал один из видных знатоков Индии и ее религий профессор Б. И. Ключев, на языке хинди один крор означает цифру 10 млн, и именно 330 млн богов насчитывает индусская традиция³⁰². Возможно, это присущее индусскому религиозному мышлению преувеличение. Но, если судить по справочникам, божественных персонажей и их перевоплощений можно насчитать больше тысячи. Это свидетельствует о необыкновенном разнообразии форм индуизма и одновременно о трудности или почти

³⁰¹ The Hindustan Times. 1972. 14 May.

³⁰² Ключев Б. И. Религия и конфликт в Индии. М.: ИВ РАН, 2002. С. 13.

невозможности дать исчерпывающее определение этой вере, предлагающей путь духовного развития, резко отличающийся от христианского мировоззрения.

Веротерпимость является одной из важнейших черт индуизма. Как считают наши отечественные коллеги А. Г. Бельский и Д. Е. Фурман, в Европе «утраченная с победой христианства возможность спокойного сосуществования людей разных религиозных (и не религиозных) мировоззрений была вновь достигнута в новое время сложнейшим и мучительным путем, после кровавых религиозных войн, и в непосредственной связи с секуляристскими процессами. В индуизме же эта возможность существовала изначально и никогда не утрачивалась»³⁰³. На протяжении тысячелетий в индуизме сосуществуют десятки различных религиозно-философских школ и направлений, поэтому в нем никогда не мог господствовать такой институт, как инквизиция.

«Индуизм как вера расплывчат, аморфен, многосторонен; каждый понимает его по-своему, — писал Джавахарлал Неру. — Трудно дать ему определение или хотя бы определенно сказать, можно ли назвать его религией в обычном смысле этого слова. В своей нынешней форме и даже в прошлом он охватывает много верований и религиозных обрядов, от самых высших до самых низких, часто противостоящих или противоречащих друг другу»³⁰⁴.

А вот оценка индуизма, которую дал философ и государственный деятель Индии Сарвапалли Радхакришнан: «С самого начала возникает трудность определения индуизма. Многим он представляется понятием, лишенным содержания. Является ли он музеем верований, набором ритуалов или просто географическим понятием? Содержание этого понятия, если оно есть, меняется от века к веку, от общины к общине»³⁰⁵.

Индуизм — это религия или философия?

Как и термин «Индия», слово «Индуизм» восходит к персидскому «хиду» (позднее «хинду») — надписи в Накш-и-Рустам и Персеполе царей Дария (522–486 до н.э.) и Ксеркса (486–465 до н.э.). Оно носит географический характер (так же как и «индианизм») и не встречается в индийских священных книгах. Как религиовед-

³⁰³ Бельский А. Г., Фурман Д. Е. Сикхи и индусы. Религия, политика, терроризм. М.: Наука, 1992. С. 8.

³⁰⁴ Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955. С. 76.

³⁰⁵ Radhakrishnan S. The Hindu of Life. London, 1974. С. 11.

ческий термин «Индуизм» был введен европейскими индологами в XIX в., после того как он был использован в 1816 г.³⁰⁶ Рам Мохан Роем для обозначения многочисленных культов и верований, зародившихся в Индии; в силу этого он настолько же объемён, как и понятие «европейская культура», и отличается крайней аморфностью. Различия между исламом и христианством или между иудаизмом и зороастризмом менее выражены, чем между какими-либо крайними течениями индуизма.

Возникает вопрос: можно ли применять к индуизму понятие «религия» или понятие «философия», существует ли в нем единый символ веры, «общее кредо», набор догм? В нем нет универсального канона, вероучения, церкви или ритуала, так как индуизм — это не одна, а целая группа родственных идеологических и религиозно-философских систем, связанных скорее общностью территории, близостью исторических судеб и литературного и культурного наследия.

Согласно индуистским верованиям, понятие божественность есть продолжение универсального духа — *Брахмана*, и хотя богов и индуистов много, все они едины в *Брахмане*, т. е. являют собой единую божественность. В ортодоксальных индуистских семьях предпочтение отдается либо *Вишну* и *Шиве*, либо одной из богинь *Шакти* — супруге или женскому началу бога.

В научной литературе высказывается точка зрения, что термин «индуизм» не определяет понятие «единая религия», что *вишнуизм*, *шиваизм*, позднейшие формы *шактизма* и ряд других «сект» индуизма должны быть классифицированы как самостоятельные религии. *Вишнуиты* считают, что верховным богом является бог *Вишну*, земными воплощениями которого считаются *Кришна*, *Рама*, *Будда* и др. Вишну неоднократно принимал земные воплощения; его изображение обычно темно-синего цвета, он четверорук и в каждой руке держит символы: морскую раковину, диск, булаву и лотос. Иногда *Вишну* изображают лежащим на огромном многоглавом змее вместе с его супругой *Лакшми*, богиней процветания, а из пупа *Вишну* произрастает лотос с *Брахмой*. Вишнуизм исповедуют до 68–70% индусов. *Аватары* — самые почитаемые перевоплощения Вишну — *Рама* и *Кришна*, причем *Рама*, царский сын и герой *Рамаяны*, — это воплощение образа современного правителя, а его супруга *Сита* — идеальная инду-

³⁰⁶ Индуизм в современной Индии // Sunday. 2016. 28 February.

истская жена. Кришне поклоняются как ребенку, наделенному огромной силой, который играет на флейте, вступает в любовные связи с пастушками; как герою эпоса *Махабхарата* и вероучителю из *Бхагавадгиты*.

Сторонники бога *Шивы* составляют около 26% индуистов. *Шива* считается разрушителем, однако разрушение предшествует сотворению, следовательно, Шива участвует в мироздании. Иногда его изображают в образе аскета с телом, натертым белым пеплом, сидящим на тигровой шкуре в Гималаях. Иногда он предстает *Натараджем* — «Владыкой танца»; часто его изображают вместе с его супругой *Парвати* и средством его передвижения быком *Нанди*.

Приверженцы *шактизма*, поклоняющиеся великой богине матери (*Шакти*, *Сарасвати*, *Дурга*, *Лакшми* и др.), составляют около 3% индуистов. Особым почитанием пользуется *Шива-Шакти* — супруга Шивы, которая предстает во многих формах: как красивая женщина (*Парвати*, *Ума* или *Аннапурна*) или как яростная воительница со свирепым лицом, верхом на льве со смертоносным оружием в руках — в образе *Дурги*, *Кали*, *Чанди* или *Чамунди*.

Тантрические секты в своих обрядах нарушают такие запреты, как мясоедение, употребление алкоголя, половая распущенность, и являются приверженцами магических ритуалов, мистических заклинаний (*мантр*).

В индуизме существуют и другие боги: бог *Ганеша*, слоноголовый сын Шивы, которого стараются умиловить перед началом любого дела; другой его сын — *Сканда* или *Картикейя*, весьма популярные в Южной Индии. Особо почитается *Хануман* с обезьяньей головой, который описан в *Рамаяне* как союзник *Рамы*. Всеобщей любовью пользуется *Сарасвати* — супруга *Брахмы* — как богиня музыки, изящных искусств и знаний.

Каждое из ответвлений индуизма «имеет свою теологию, опирается на свое священное писание, следует учению непрерывной линии наставников (*гуру парампара*) и поклоняется своему божеству, читая свои молитвы»³⁰⁷. Обладая своей собственной философией, каждое направление индуизма представляет различные способы достижения одной и той же цели.

«Термин „индуизм“ означает как традицию, так и религию. Индуизм невозможно охарактеризовать как определенный ком-

³⁰⁷ *Dalmia V., Stietencron H. von* (Eds.). Representing Hinduism. The Constructions of Religious Tradition and National Identity. Delhi, 1995. С. 51.

плекс концепций... По сравнению с такими четко определенными религиями, как христианство и ислам, индуизм предстает в виде сумбурной путаницы верований, доктрин и ритуалов, которые не могут быть осмыслены и истолкованы даже благожелательно настроенными и проницательными исследователями», — считает религиовед Н. К. Девараджа³⁰⁸.

Несмотря на то что по количеству верующих индуизм занимает третье место после христианства и ислама, он не является официально мировой религией, что связано с тем, что подавляющее количество его последователей проживает в одной стране — Индии. В отличие от других великих религий индуизм не основан на какой-либо одной священной книге: их много и все они важны в одинаковой степени.

Кроме того, в индуизме трудно выявить единую, четкую организационную структуру, поэтому он производит впечатление мозаичного и бессистемного. В нем отсутствует понятие церкви как центрального социального института, сплачивающего своих членов; в нем нет понятия церковной иерархии, нет верховного авторитета, нет «сект» и «ересей»; по-разному могут трактоваться священные тексты; нет объектов культа и отсутствует практика проведения соборов для решения богословских вопросов и др. В отличие от христианства или ислама, у индуизма не было своего основателя, учения которого придерживались бы его последователи. Индуизм постоянно развивался, вбирая в себя верования и обряды тех народов, с которыми он входил в соприкосновение.

В 1966 г. и, с уточнениями, в 1995 г. Верховный суд Индии выделил 7 основных признаков индуизма, которые могли бы обеспечивать его относительное единство:

- почтительное отношение к Ведам как к высшему авторитету в религиозных и философских вопросах;
- наличие духа терпимости по отношению к иной точке зрения, вытекающей из признания того, что истина многогранна;
- признание космического «великого мирового ритма» — огромных периодов творения, сохранения и разрушения Вселенной, следующих один за другим в бесконечной последовательности, представление о котором разделяют все шесть основных систем индуистской философии;

³⁰⁸ Devaraja N.K. *Hinduism and the Modern Age*. Bombay, 1975. С. 1.

- вера в перерождение (реинкарацию) и предыдущее существование души (индивидуальной духовной сущности);
- признание того, что освобождение (из «колеса перевоплощений») достижимо различными путями;
- осознание в качестве «равноправных» возможностей «идолопоклонства и отрицания почитания зримого образа богов»;
- понимание того, что, в отличие от других религий, индуизм не связан с признанием определенного набора философских постулатов³⁰⁹.

2 июля 1995 г. Верховный Суд Индии признал: «Тот, кто с поклонением принимает Веды, принимает то, что Освобождения можно достичь различными способами, признает ту истину, что можно поклоняться различным Богам, что является отличительными особенностями Индуистской Религии, может быть назван индусом»³¹⁰.

Согласно ряду решений индийских судов по религиозным вопросам, индусы склонны рассматривать другие формы поклонения, чужих богов и доктрины как недостаточно совершенные, а не как неправильные или спорные, они склонны верить в то, что высочайшие божественные силы дополняют друг друга ради благополучия всего мира и человечества.

Итак, в индуизме нет ни одной идеи, с которой были бы согласны все его направления. Поэтому определение индуизма возможно скорее по кругу его приверженцев. Тем не менее в основе всех вариантов индуизма лежат некоторые определенные фундаментальные положения. Так, за пределами физического мира существует единый универсальный извечный дух, который называется *Брахман*. Душа (*атман*) всякого существа, включая и богов, есть частица этого духа. Плоть умирает, но душа не погибает, а переходит в другое тело, где и продолжает жизнь³¹¹.

Судьба души в каждой последующей жизни зависит от ее поведения в прежних воплощениях. Одним из центральных понятий в религии, философии и культуре индуизма является *карма* — причинно-следственный закон, согласно которому праведные или

³⁰⁹ Древо индуизма / Отв. ред. И. П. Глушкова. М.: Восточная литература, 1999. С. 13–14

³¹⁰ 900igr.net. Верховный суд Индии. Карп. 22199-15.

³¹¹ Подр. см.: encyclopaedia.bigaru/enc/culture/INDUIZM.html

греховные действия человека определяют его судьбу. Согласно закону *кармы*, никакой грех не остается безнаказанным, всякая добродетель заслуживает награды или в этой жизни, или в одной из последующих. Последующее воплощение зависит от поведения человека: родится он в дальнейшем человеком, богом или ничтожным насекомым.

В одном из произведений, авторство которого приписывается Шри Шанкара Ачарья, мудрецу и философу VIII в., столь же почитаемому в Индии, как Конфуций в Китае, смысл понятия «*карма*» истолковывается следующим образом: «*Карма* есть каким-либо действием созданная причина, из которой всегда проистекает следствие. Это та же божественная справедливость, царящая во всей вселенной, которая в конце концов все ведет к благу; она также и Немезида, которую всякое зло в хотении, помышлении, речи или действии само себя наказует. Она также и закон, по которому каждый получает как раз столько божественной благодати, на сколько он сделанся способным ее воспринять. Все, что человек хочет, мыслит, говорит или делает, имеет свои последствия, которые рано или поздно проявятся в этой или в одной из следующих жизней. В смертный час сам собой свершается „окончательный подсчет“ между доброй и злой *кармой*, и избыток той или другой и есть тот капитал, с которым в следующем воплощении человек начинает свое новое поприще»³¹². В духе такой же трактовки истолковывают понятие «*карма*» и авторы-составители первого в России терминологического словаря, посвященного трем религиям Индии, формулируя при этом ключевую составляющую этого понятия — «закон причинно-следственной зависимости»³¹³.

Индуистские верования и обряды

Священные книги индуистов по-разному трактуют происхождение и устройство Вселенной. Согласно одной теории, бог-демиург *Брахма* создал мир из первичной материи. Согласно другой — мир возник готовым из золотого зародыша. Третья теория утверждает, что все в мире создано из сущности универсального духа *Брахмана*. В физическом плане Вселенная имеет форму яйца и делится на 14 регионов, причем земля — седьмая сверху.

³¹² Шри-Шанкара-Ачарья. Таттва-Бодха, или Познание бытия / Пер. с нем. Ф. Гартмана. Харьков, 1912. С. 36.

³¹³ См.: Словарь: индуизм, джайнизм, сикхизм. М.: Республика, 1996. С. 230, 231.

При этом Вселенная существует в циклическом времени: всякое событие уже происходило в прошлом и вновь произойдет в будущем. Это касается не только перевоплощений отдельного человека, но и жизни общества, жизни богов и развития всего космоса. В этом постоянно эволюционирующем индуистском космосе есть лишь одна постоянная сущность — *Брахман*, универсальный дух, который заполняет собой пространство и время. Все другие сущности — материя и ум — являются «истечением» *Брахмана*, т. е. представляют собой по существу иллюзию — «*майю*». *Брахман* — это абсолют, неделимый, неменяющийся, безличностный, не имеющий пола, возвышающийся над понятиями добра и зла. «*Атман*» — мировая душа — рассматривается как неотделимая частица *Брахмана*.

В священных книгах индуизма сформулированы четыре цели, к достижению которых должна быть направлена жизнь человека. Это *артха* — богатство и власть и *кама* — наслаждение и удовлетворение желаний, прежде всего любовных. Эти цели считаются законными и важными составляющими потребностей всякого человека. Однако по значимости они уступают двум другим целям жизни: *дхарме* — правильному поведению и *мокше* — освобождению от цикла нескончаемых перерождений.

Чтобы избежать сомнительного толкования термина «индуизм», исследователи ссылаются на древнее название этого конгломерата вер — *санатана дхарма*, считая его единственно правильным. «Первое слово — *санатана* — означает „вечный“, т. е. то, что не имеет ни начала, ни конца во времени и не зависит от людей. В английском языке нет эквивалента слову *дхарма*. При отсутствии более подходящего понятия оно переводится как „религия“, — пишет исследователь индийских религий Дж. П. Суда. Он считает, что «в современном понимании инду-санатанист — это тот, кто отстаивает идолопоклонство, верит в переселение душ, строго соблюдает неприкасаемость, отправляет все ритуалы, а также признает *пураны* авторитетным священным писанием индусов»³¹⁴. В годы освободительного движения Дж. Неру отрицательно относился к последователям *санатана дхармы*, отмечая, что *санатанисты* «сочетали религиозный обскурантизм с пламенной или, во всяком случае, громогласно провозглашаемой верностью английскому владычеству»³¹⁵. В настоящее время санатанисты представ-

³¹⁴ Suda J. P. Religions of India. A Study of Their Essential Unity. New Delhi, 1978. С. 44–45.

³¹⁵ Неру Дж. Автобиография. М., 1955. С. 404.

ляют собой одно из течений в индуизме. В конце 1960-х гг. они попытались привлечь к себе общественное внимание, предложив деятелям «Арья самадж» (Общество ариев), претендующим на отстаивание чистоты ведийской веры, пари на 25 тыс. рупий, если последние убедительно докажут, что поклонение идолам противоречит учению *вед*. *Самаджисты* с готовностью согласились на публичный спор, поставив со своей стороны 35 тыс. рупий. Спор не состоялся, поскольку власти, опасаясь обычных для таких мероприятий беспорядков, запретили его³¹⁶.

Если словосочетание *санатана дхарма* означает конкретное явление в современной индусской общине, то отдельно слово «дхарма» имеет универсальный характер, и число его толкований поистине бесконечно. Интересны рассуждения по этому поводу не социолога или религиоведа, а специалиста по промышленному менеджменту, пытающегося критически осмыслить установки индуизма с современных позиций: «Слово *дхарма* — ключ к пониманию индусской культуры — используется в значении „праведность“, „справедливость“, „подчинение закону“, „покорность властям предрежающим“, — пишет Субхайю Дасгупта. «Существо *дхармы*, — продолжает он, — есть пребывание в том состоянии, в котором рожден, и неуклонное выполнение предписанного долга... Индуизм — это наиболее эффективно усыпляющая колыбельная в истории человечества»³¹⁷.

Человек иных взглядов, религиозный философ и основатель Общества божественной жизни Свами Шивананда, представляет *дхарму* по форме иначе, но по духу — сходно. «Все, что помогает объединить всех и породить чистую божественную любовь и всеобщее братство, есть *дхарма*, — пишет он. — Все, что порождает разногласия, раскол, дисгармонию и возбуждает ненависть, есть *адхарма* (т. е. *антидхарма*). *Дхарма* — это цементирующий и поддерживающий фактор общественной жизни. Правила *дхармы* даны ради регулирования мирских дел человека»³¹⁸.

Дхарма является основополагающей целью жизни, вокруг которой координируются остальные. Кроме нравственности и правильного поведения, это понятие означает качество и долг. *Дхарма* вечна, неизменна и конкретна. Все существующее — как

³¹⁶ The Times of India. New Delhi. 1969. 30 December.

³¹⁷ Dasgupta S. Hindu Ethos and the Challenge of Change. Calcutta, 1977. С. 112–113, 142.

³¹⁸ Swami Sivananda. All about Hinduism. Shivanandanagar, 1977. С. 51–52.

одушевленная, так и неодушевленная природа — получает свою *дхарму*. *Дхарма* человека (*манава-дхарма*) соответствует нормам поведения, свойственным каждой личности. Это уважение к священнослужителям и священным текстам, правдивость, отказ от насильственного лишения жизни, совершение добродетельных поступков и почитание богов. Человек также обязан соблюдать нормы, признанные его страной, племенем, кастой, кланом или семьей. Своя *дхарма* существует для каждой социальной группы: для мужчин и женщин, стариков и молодых, правителей или простолюдинов. Если долг в отношении одной группы вступает в противоречие с долгом в отношении другой, интересы меньшей группы (семьи) приносятся в жертву интересам большей группы (касты). Наилучший способ улучшить свое положение в будущей жизни, как говорится в *Бхагавадгите*, «лучше исполнить собственный долг [*дхарму*], пускай и несовершенно, нежели хорошо исполнить долг другого».

В этих определениях *дхарма* представляется универсальным, хотя и несколько абстрактным, если не сказать утопичным, принципом поведения человека. Поэтому к *дхарме* добавляются определения, позволяющие применять это понятие к конкретным обстоятельствам. Так, вводится понятие *варнашрама дхарма*, требующая от индуса подчинения кастовой иерархии и кастовым правилам, а также *свадхарма*, разделяющая жизнь благочестивого индуса на четыре периода: *брахмачария* — период ученичества под надзором наставника — гуру или жреца-брахмана; *грихастха* — период «домохозяина», зарабатывающего на жизнь, создающего семью и заботящегося о продолжении рода; *ванапрастха* (жизнь в лесу) — прекращение активной деятельности, передача накопленного жизненного опыта младшим и, наконец, *саньяс* — полный уход от мирской жизни и стремление к слиянию с Абсолютом (*мокша*). По убеждению Свами Шивананды, *варнашрама дхарма* является основополагающим принципом индуизма. *Свадхарма*, т. е. личная *дхарма*, и должна определять повседневное поведение благочестивого индуса. Именно здесь кроется одна из специфических черт индуизма, содействовавшая его устойчивости в изменяющихся обстоятельствах в течение столетий и помогающая сохранить основные черты веры в новое время, когда рыночные отношения разрушают многие традиционные образования, казавшиеся незыблемыми.

В христианстве и исламе выработаны четкие, жесткие, догматы и символы веры. Их неприятие, критика или толкование, отличающиеся от установок отцов церкви в христианстве или ор-

тодоксальных богословов-улемов в исламе, расцениваются как ересь. Еретики преследуются, отлучаются от церкви, нередко уничтожаются. Иными словами, в упомянутых религиях на первое место ставится **контроль над мыслью**. Обрядовое поведение, по существу, вторично: если согрешил — покайся, смиренно прими наказание и оставайся в лоне веры.

«В отличие от христианства, ислама и многих других религий мира, — отмечает Дж.П. Суда, — *санатана дхарма*, или индуизм, — это религия, не имеющая символов веры»³¹⁹. Другой автор вторит ему: «Можно верить в бога, либо оставаться атеистом, не верящим в личного или абстрактного бога, либо быть просто вольнодумцем и все же иметь право при желании называться индусом»³²⁰.

Поскольку в такой ситуации понятие «ересь» становится бесмысленным, упор делается на **контроль за поведением**, который явно более эффективен, чем контроль над мыслью. Контроль за поведением индуса осуществляется через касту. С малолетства индус усваивает нормы кастового поведения и правила общения или необщения с другими кастами. «Господство обычая, который определяет повседневное поведение индуса в мельчайших деталях на каждый момент его жизни от пробуждения до отхода ко сну, в том числе и в наиболее интимные моменты, включило его, подобно пчелам в улье, в жестко установленный круг поведения. По всей вероятности, в истории человечества нет аналогии тем правилам, которые диктуют индусу каждое движение его жизни от зари до заката»³²¹. Нарушение кастовых предписаний грозит индусу не только изгнанием из касты и превращением в презираемого всеми изгой. Поступая так, он наносит удар по своей карме и будет неизбежно наказан в следующем рождении. В итоге постоянное следование нормам поведения формирует и строй мыслей индуса.

Несмотря на то что индуисты видят будущее своих душ в повышении статуса их последующих воплощений, некоторые представители «философского индуизма» рассматривают будущее в контексте *мокши* — полного освобождения души от перевоплощений. Представители этого направления предлагают различные

³¹⁹ Suda J.P. Religions of India. С. 48.

³²⁰ Mehta V.S. Do We Know Ourselves? The Present Crisis in India. Delhi, 1974. С. 5.

³²¹ Dasgupta S. Hindu Ethos and the Challenge of Change. С. 162–163.

методы достижения *мокши* как равноценные пути (*марги*) к спасению. Так, *карма-марга* — путь через поступки и деяния, которые должны совершаться бескорыстно, что ведет к отрешению от собственного «я» и к единению с *Брахманом*. Бхакти-марга — это путь любви, который приводит к спасению через преданность богу, например *Вишну* или *Кришне*. Эта преданность позволяет человеку видеть единство всего сущего в *Брахмане*. Самый утонченный и трудный путь к спасению — путь знания (*джняна-марга*). Прозрение может наступить после долгого периода духовного и физического воздержания — отказа от всех земных привязанностей и длительных аскетических и медитативных упражнений, важное место среди которых занимает йога.

Цель занимающегося йогой — *йогина*, достижение состояния растворения личности в *Брахмане* (*самадхи*). Подготовка *йогина* ведется под наблюдением гуру — духовного учителя, в условиях соблюдения добродетелей, таких как ненасилие, правдивость, целомудрие, обучения контролю над телом и др. Йогин должен управлять собственным телом, выдерживать труднейшие позы, регулировать дыхание, останавливать сердце. Существуют также *хатха-йога* (главное — физические упражнения) и *кундалини-йога* — йога эроса.

Религиозные обряды индуистов³²²

Несмотря на то что индуисты собираются на храмовые моления, религиозные обряды выполняются преимущественно дома, часто в одиночестве или при участии немногочисленных друзей или родственников.

Наиболее распространенный вид религиозного обряда — *пуджа* или богочитание. Практически в каждом индуистском доме имеются изображения богов, перед которыми читают молитвы и возлагают приношения. В скромных жилищах мать семейства по утрам читает молитвы и звонит в колокольчик перед изображениями богов в углу комнаты. В домах обеспеченных семей *пуджа* совершается с приношениями изысканных блюд и цветов в особой комнате, служащей фамильным храмом, где постоянно горит священный огонь. По особым случаям приглашается семейный жрец. Принадлежность к различным культам демонстрируется

³²² Об индуизме и его обрядах подробнее см.: Гусева Н. Р. Индуизм. М., 1977; Древо индуизма / Отв. ред. И. П. Глушкова, М.: Восточная литература, 1999.

через цветные знаки на лбу, иногда на теле. Так, шиваиты чертят на лбу три белые горизонтальные полосы, вайшавы — белое латинское V, рассеченное красной вертикальной чертой.

С основными событиями в жизни семьи связаны особые семейные обряды, которые совершает семейный жрец, в высококастовых семьях обычно брахман, читающий священные тексты и возлагающий приношения перед статуями богов.

Обряд в честь рождения ребенка совершается до обрезания пуповины; через десять дней после этого совершается обряд надения ребенка именем. В высших кастах по достижении мальчиком половой зрелости совершается обряд *упанаяна*: на него надевают священный шнур, который он будет носить всю жизнь.

Во время сложного и продолжительного по времени обряда бракосочетания молодожены, связав края своих одежд, должны обойти семь кругов вокруг священного огня, давая обет вечного единения. Индуистская вдова традиционно не имеет права на вторичное замужество, хотя в последнее время этот запрет иногда нарушается. В прошлом вдова из высокой касты должна была войти на погребальный костер мужа (обычай *сапу*). Тела умерших кремируют сразу же после кончины, а пепел бросают в Ганг или другую священную реку.

В сельских местностях обряды совершаются в священных местах у деревьев баньян и пипал (разновидность фигового дерева), а также у некоторых рек и камней. Индуисты почитают обезьян, которые ассоциируются с культом Рамы, и змей, главным образом кобр, которые связаны с культом Шивы. С большим почтением относятся индуисты к быкам и коровам, символизирующим землю. Очень немногие индуисты употребляют в пищу говядину.

Более торжественный характер, по сравнению с домашним богочитанием, носят храмовые церемонии. На них стекаются паломники, в храмах устраиваются шествия с флейтами, барабанами и факелами, с пением, танцами и театрализованными эпизодами из эпосов. Важнейшие храмовые праздники — такой, например, как праздник Джаяннатха в Пури (Орисса), — привлекают паломников из всей Индии.

Паломничество является важной частью религиозной жизни индуса. Главными местами паломничества, где организуются храмовые праздники, массовые религиозные гуляния и омовение в священной реке, являются Бенарес, Хардвар, Матхура и Аллахабад в северной Индии, Мадурай, Канчипурам и Уджджайн — в центральной и южной Индии.

Самый популярный праздник — праздник нового года *Дивали* — отмечается в конце октября или начале ноября, на котором зажигаются светильники, обмениваются подарками, обращаются с молитвами к богине богатства и благоденствия *Лакшми*. Во время весеннего праздника *Холи* проходят уличные пляски и шествия, зажигаются костры; люди осыпают друг друга красящими порошками или обливают подкрашенной водой. Кроме того, имеются праздники местного характера: в Махараштре и Ориссе, праздник варки риса в Южной Индии — *Понгал*.

Индуизм оказывает существенное влияние на каждодневную жизнь ортодоксального индуса: на его мышление, поведение и ценностные ориентации. В древнеиндийских трактатах — *Дхарма-шастра* — содержится свод обязательных правил поведения для каждого индуса, который не может пренебречь выполнением обрядов, обязательных для его касты. *Дхарма*, т. е. обряды и ритуалы высших и средних каст, отличаются от *дхармы* низших каст и неприкасаемых.

Важные жизненные события в индуизме сопровождаются множеством ритуалов. Эти ритуалы, или *самсары*, начинаются с рождения человека и заканчиваются его смертью и кремацией.

Из существующих шестнадцати *самскар* одиннадцать связаны с рождением ребенка. Это не значит, что все семьи обязаны исполнять их строго.

Когда супруги планируют завести ребенка, они советуются со священником, который должен указать им благоприятные дни для зачатия. Во время беременности мать читает священные индуистские тексты, чтобы их позитивное влияние оберегало ребенка. На десятом или двенадцатом дне после рождения происходит церемония присвоения ребенку имени. На основании дня и точного времени рождения индуистский священник составляет гороскоп и определяет наиболее подходящее звуко сочетание для имени ребенка. В ходе этой церемонии происходит угощение священной пищей — *прасадом*, и ребенка впервые выносят на улицу. После пяти месяцев от рождения в ходе утреннего богослужения ребенку впервые дают твердую пищу; в год, три года или пять лет ему бреют голову для устранения отрицательной кармы с пожеланиями счастливой судьбы.

Последняя *самскара* сопровождает «отбывающую душу». Перед расставанием души с телом в рот умирающему помещают священные листья растения тулси, несколько капель воды Ганга и кусочек золота. Поскольку для инкарнации необходима лишь

душа — *атмана*, то тело кремируют. Его оборачивают белой простыней и на носилках приносят к погребальному костру. Старший сын кладет горящие угли в рот умершему, остальные подбрасывают небольшие поленья в костер. Когда костер или печь зажигают, то все распевают *мантру*, читают индуистские молитвы за упокой души. Пепел, если возможно, развеивают над Гангом или другой рекой.

По достижении мальчиками из высших каст двенадцатилетнего возраста они проходят ритуал Священной нити для получения права жениться и изучать молитвы на санскрите. Этот ритуал символизирует его переход из детства во взрослую жизнь. После благословений и ритуальных купаний мальчик становится лицом на запад, и его гуру дает ему моток священной хлопковой нити. Эта нить перекидывается через правое плечо и замыкается на поясе слева, и затем мальчик повторяет за гуру следующие слова: «Да уничтожит эта священная нить мое невежество, дарует мне долгую жизнь и преумножит мое понимание». Он разучивает древний гимн *Гаятри* из «Риг-веды», а гуру дает ему наставления о долге и обязанностях перед семьей и учителями.

Согласно традиционным нормам индуистского брака, ответственность за поиск подходящей партии для сына или дочери возлагается на родителей и семью. Поиск ведется через знакомых или с помощью газетных объявлений. На основании изучения гороскопов жениха и невесты астролог назначает день свадьбы. Мужчина должен жениться в своей касте или на женщине из более низкой подкасты; женщина может быть выдана в более высокую подкасту. В 1955 г. был принят закон о браке, запрещающий многоженство. В соответствии с последними законами, брачный возраст установлен для юношей в 21 год, для девушек — 18 лет. В высококастовых семьях за дочерью принято давать приданое, в семьях, относящихся к низким кастам, за девушку вносится выкуп. За несколько дней до свадьбы проходит «очистительный обряд» — «халди»: жених и невеста натираются смесью горчичного масла и желтого порошка *куркумы*. Непосредственно в день свадьбы их наряжают в свадебные одежды, украшают цветочными гирляндами и золотыми украшениями. Жених в сопровождении друзей на украшенном коне, слоне, в карете или автомобиле приближается к дому невесты, и они надевают друг на друга цветочные гирлянды. Отец невесты соединяет руки жениха и невесты, затем их ведут к украшенному помосту, где для брачной церемонии подготовлены кокосовые орехи, цветы, рис, вода, ароматические све-

чи и др. Жрец привязывает край сари невесты к шарфу на плече жениха, обводит их семь раз вокруг жертвенного огня и читает заклинания-мантры, соединяющие жениха и невесту брачными узами.

Среди других обрядов можно упомянуть обряд одарения беременной, обряды первых дней жизни ребенка, обряды первых лет жизни и др.³²³

Этапы истории религии

Индуизм: монотеизм или политеизм?

Многообразие и многослойность индуистских верований не дают однозначного ответа на простой вопрос: индуизм — это монотеистическая религия или не ограниченный какими-либо рамками политеизм? С одной стороны, ортодоксальные философские системы индуизма (*веданта*, *санкхья*, *миманса* и др.) отстаивают более последовательный и строгий монотеизм, нежели любая другая мировая религия, признаваемая монотеистической. С точки зрения этих систем единственной реальностью и основой всего сущего является непознаваемый, невыразимый, не имеющий атрибутов универсальный дух, Абсолют — *Брахман*. По убеждению одного из идеологов освободительного движения, Ладжпат Рая (1865–1928), «в умах всех компетентных и беспристрастных исследователей индуистских священных книг и индуистской литературы не осталось сомнений в том, что монотеизм индуизма относится к единственному в своем роде, самому возвышенному типу»³²⁴.

Как полагает американский исследователь Фрэнсис Су, «подход индуса к религии самый монотеистический в мире. Чистейшее индусское восприятие сверхъестественного утверждает лишенный каких-либо атрибутов, но всеобъемлющий универсальный дух... В контрасте с этим исключительно абстрактным, широким и универсальным подходом мы без труда обнаруживаем весьма конкретные, специфические, локализованные и детализиро-

³²³ Подр. см.: *Величкин С.В.* Праздники и обряды Индии / Под ред. А. М. Кадакина // Посольство России в Индии, Нью-Дели. 2002: <https://indonet.ru/category/posolstvo>

³²⁴ *Rai L.* A History of the Arya Samaj. Calcutta, 1967. P. 89.

ванные, подчас богохульные способы обращения с богами»³²⁵. Под «богохульными способами» имеется в виду, например, обычай наказывать и ругать личного бога, если он не откликается на просьбы поклоняющегося ему индуса.

*1 Ведь это Индру громко — певцы,
Индру — восхвалениями восхвалители,
Индру призвали голоса.*

*2 Это Индра связан с парой буланых коней.
(Пусть) с (нарядит своих коней), запрыгаемых словом,
Индра-громовержец, золотистый!*

Ригведа I, 7. Пер. с немецкого и санскрита Т. Я. Елизаренковой.

Последовательный монотеизм в виде концепции *Брахмана* и 33 крора богов — это не внутреннее противоречие индуизма, а пример религиозного мировоззрения, учитывающего сложную и противоречивую структуру общества. Это обстоятельство отмечает С. Радхакришнан: «Мыслящий индус стремится уйти от неразберихи богов в безмолвие Высшего существа, но взоры толпы по-прежнему устремлены к небу. Для индуса поразительный политеизм масс и бескомпромиссный монотеизм высших классов есть проявление одной и той же действительности»³²⁶. «Строго говоря, индусы — монотеисты, — рассуждает английский исследователь П. Томас. — Высшее существо, известное как *Брахман*, не имеет ни рода, ни каких-либо других атрибутов, однако индусы полагают, что абстрактное восприятие Высшего существа доступно лишь интеллектуально и духовно одаренным и что массы в качестве объектов поклонения нуждаются в богах, имеющих форму и свойства. Именно для них определенные аспекты Высшего существа были персонифицированы в виде богов»³²⁷. Для большинства индуистов пантеон богов служит важным элементом религиозных верований. Боги — от мелких божков местного значения до великих богов, чьи действия известны в любой семье, — являются верховными существами, каждый из которых играет свою особую роль. Они требуют поклонения от своих последователей, которое может быть исполнено в храмах или у семейных алтарей.

³²⁵ Hsu F.L.K.C. *Caste and Club*. New York, 1963. P. 185.

³²⁶ Radhakrishnan Sarvapalli. *The Hindu of Life*. P. 24–25.

³²⁷ Thomas P. *Epics, Myths and Legends of India*. Bombay, [s.a.]. P. 8.

По существу, два различных начала (духовное и ритуальное) отражают разделение индуизма на веру избранных и веру масс. Посредник между богом и людьми — это священнослужитель, опирающийся на божественный авторитет. В индуизме таким посредником выступает жрец-брахман. «Философский индуизм» придает особое значение классическим санскритским текстам, таким как *веды* и *упанишады*. До недавнего времени изучение и комментирование этих текстов и другой ведийской литературы было исключительной привилегией брахманов. Стоящие ниже брахманов *кшатрии* (воины) должны были ограничиваться слушанием священных текстов. Низшим кастам и неприкасаемым под угрозой наказаний, предусмотренных Законами Ману, категорически запрещалось читать священные книги и даже слушать их чтение.

В наши дни положение изменилось. *Веды* и другие книги канона *шрути* (услышанное от богов и записанное) доступны любому читателю как в санскритском оригинале, так и в переводах на современные индийские языки. Среди низших каст и даже неприкасаемых появились свои жрецы, знакомые с ранее запретной литературой, но это существенно не изменило религиозную практику масс верующих. Для них источниками веры остаются книги, относимые к разряду *смути* (запомненное и записанное): *пураны* и эпические поэмы «Махабхарата», «Рамаяна» и различные сказания о Кришне — «Кришна катхи» (жития Кришны), часто называемые священным писанием народной религии. Считается, что народный индуизм сложился в процессе распространения ариев с запада на восток и юг субконтинента. В ходе этого процесса в ведийский пантеон были включены местные божества, часто под своими оригинальными названиями, но признаваемые как сущности богов общеиндийского пантеона. Этническая окраска этих богов и связанных с ними празднеств и ритуалов сохранилась до нашего времени³²⁸.

«Сута сказал:

...Некогда, собравшись вместе, божественные мудрецы положили на весы с одной стороны четыре веды, а с другой — одну Махабхарату. И тогда [последняя] по величию и весу оказалась превзошедшей [веды]. И из-за своего величия и важности она называется Махабхаратой (Великим сказанием о потомках Бхараты). Кто знает подлинное значение этого слова, тот освобождается от всех грехов.

³²⁸ См. Ключев Б. И. Религия и конфликт в Индии. С. 16–17.

Подвижничество — безвредно, изучение [наук] — безопасно, предписание вед соответственно каждой касте — не пагубно, приобретение богатства при помощи стараний — не предосудительно; но они же, когда применены с дурным умыслом, [становятся] губительны».

Махабхарата. Пер. И. В. Кальянова, 1939 г.

Так, *Дурга-пуджа* (поклонение богине Дурге) отмечается поздней осенью в Западной Бенгалии и бенгалцами, живущими в других районах Индии. Процессия с колесницами Джаганнатха, его брата Балабхадры и сестры Субхадры при большом стечении народа движется по улицам Пури — города в штате Орисса. Эти персонажи считаются божествами народа *ория*. Богу *Муругану* поклоняются тамилы на юге Индии. Праздник *онам* отмечается только в южноиндийском штате Керала. Фестиваль *Ганеши* — бога с головой слона — с особой помпой празднуется в Махараштре. «Сегодня фестиваль *Ганеши* является самым большим индуским представлением в Махараштре, и махараштрийские индусы считают, что *Ганеша* выражает их региональный религиозный дух»³²⁹. Кроме того, маратхи поклоняются и своим этническим божествам: Витхобе, Кхандобе, Мхасобе, Тулдзе-Бхавани и т. д. Главным божеством народа телугу, населяющего штат Андхра Прадеш, считается Венкатешвар³³⁰. Гибкость индуизма выражается в том, что местные божества представляются как персонажи общего пантеона, но под другими именами. Дурга — жена, или, точнее, женское начало Шивы; Джаганнатх, Витхоба и Венкатешвар — это ипостаси Вишну. Ганеша — сын Шивы и Парвати, а Кхандоба и Муруган — ипостаси Шивы, хотя сам Шива считается не арийским, а дравидским богом, присоединенным к ведийскому пантеону в более позднее время³³¹.

Традиции индуизма³³²

В индийской научной литературе и публицистике богов пантеона и ритуальную практику, основанную на ведийской ли-

³²⁹ Courtright P.B. The Ganesh Festival in Maharashtra: Some Observations // The Experience of Hinduism. Essays on Religion in Maharashtra / Eds.: E. Zelliot and M. Berntsen. New York, 1988. P. 77.

³³⁰ Подр. см.: Гусева Р. Н. Индуизм. История формирования. Культурная практика. М., 1977.

³³¹ Клюев Б. И. Религия и конфликт в Индии. С. 17.

³³² В основу этого раздела положены материалы из монографии Б. И. Клюева «Религия и конфликт в Индии».

тературе, *пуранах*, *упанишадах* и эпических поэмах, принято называть «большой традицией индуизма». Региональные и локальные божества и культы относят к «малой традиции». Некоторые религиоведы выделяют также «племенную традицию», т. е. объекты поклонения и ритуалы относительно небольших этнических групп, заметно отставших в своем социально-экономическом развитии от окружающего населения и сравнительно недавно причисленных к индусской общине на положении низших каст. Разделение индусской общины на «традиции» служит еще одним подтверждением сложной и противоречивой структуры этой общины, особенно если учитывать, что каждая из «традиций» не является неразделимым понятием. Каждая из них делится на составные части, далеко не всегда гармонично соотносящиеся друг с другом.

Границы между «традициями» во многом условны. Кроме того, причисление местных богов к ведийским позволяет создать нечто вроде прокладки между ними и Абсолютом — *Брахманом* в виде *тримурти* — индусской троицы, традиционно изображаемой в виде единого существа с тремя лицами. Брахма в ней выступает как создатель нашего мира, Вишну — как предержатель, а Шива — как его разрушитель. В легендах и древних текстах составные части *тримурти* связываются как бы генеалогически: Вишну считается порождением Шивы, а Брахма обретает свой облик из цветка лотоса, выросшего из пупа Вишну. И в этом случае индусы оказались более последовательными и одновременно более гибкими, нежели христиане. Индусская троица — это всегда слитное существо, элементы которого выполняют вполне определенные функции. Христианская троица часто изображается как три отдельных персонажа, единство которых недоказуемо и непостижимо как великая тайна, в которую можно только верить.

Вероятно, гибкость сыграла двойственную роль в индуизме. С одной стороны, связывание местных богов с ведийским пантеоном и его толкователями-брахманами не позволило индуизму разделиться на несколько самостоятельных и враждующих вер. Но, с другой, вместе с большими расстояниями и историческими обстоятельствами, которые ни разу не позволили объединить всю страну под одной властью до прихода англичан, гибкость в толковании образа богов и богинь не содействовала возникновению церковной организации или хотя бы признанного центра, консолидирующего веру и верующих. Множество индусских храмов усиливают разнообразие индуизма, ибо храмы существуют сами

по себе, не подчиняясь какому-либо центральному авторитету. О числе культовых зданий индуизма дают представление следующие данные. В штате Тамилнад власти зарегистрировали 52 тыс. храмов. Только в городе Тханджавур этого штата функционируют 74 храма. В соседнем штате Андхра Прадеш учтен 32201 храм. В деревне Гокул (район Бадринатх, Уттар Прадеш), где, по преданию, родился и провел свое детство Кришна, насчитывается более 500 храмов, посвященных этому богу³³³.

В IX в. религиозный философ и реформатор Шанкара во время своих странствий по Индии основал четыре храмовых комплекса — *матха*: в Бадринатхе на севере, Пури на востоке, Срингери на юге и Дварке на западе. По мысли реформатора, эти храмы должны были стать цитаделями индуизма, а их настоятели — хранителями веры. Настоятели получили почетный титул *джагатгуру шанкарачарья* (великий учитель), и им было завещано регулярно встречаться для обсуждения и решения вопросов веры. Это был некий прототип церковной организации, не получивший развития в последующие столетия. В наше время четыре *шанкарачарья* встретились впервые в 1979 г. после более чем векового перерыва. При этом обнаружилось, что они придерживаются разных взглядов по многим вопросам веры и между ними выявились признаки не только духовного, но и вполне мирского соперничества.

Многообразие индуизма

О многообразии индуизма свидетельствует существование такого специфического для индусской общины института, как бродячие, реже оседлые, святые люди (иногда их называют «богочеловечками») *садху*. Б. Д. Трипатхи длительное время изучал жизнь *садху* изнутри. С исследовательскими целями он вступал в их секты, жил среди них, бродил с ними по стране. Только в трех штатах Северной Индии (Уттар Прадеш, Бихар и Мадхья Прадеш) он выявил 66 сект, школ и орденов *садху*³³⁴. Любопытно, что эти охранители древних традиций не пренебрегают современными способами организации. В начале 1997 г., во время праздника гангасагар-мела, бродячие по стране обнаженными *нага-садху* создали профсоюз

³³³ The Hindustan Times. Delhi. 1995. 4 February; The Frontline. Chennai (Madras). 1997. 21 March.

³³⁴ *Tripathi B. D. Sadhus of India. The Sociological View. Bombay, 1978. С. 249.*

для защиты своих интересов и источников дохода³³⁵. Интересно отметить, что в апреле 1990 г. вишнуиты из школы *рамбхактов* (поклоняющихся Раме) объявили своим святым покойного академика А. П. Баранникова в знак признания его заслуг в переводе на русский язык «Рамаяны» поэта Тулсидаса.

Индуизм и каста

Индусская община разделяется на сотни замкнутых эндогамий обычаями, ритуалами и иерархическими границами ячеек, которые в индийской литературе обычно называют *джати*³³⁶. Каждый индуист от рождения принадлежит к определенной касте и не может поменять свою кастовую принадлежность. Род его занятий будет традиционным для этой касты; жену он может взять из своей касты. Каждая каста занимает определенное место в кастовой иерархии. Верхняя ступень кастовой лестницы — это каста священнослужителей, брахманов, за ними располагаются касты торговцев, земледельцев, ремесленников и слуг.

В одной из наиболее почитаемых индуистами священных книг — *Ригведе* — приводится описание возникновения четырех основных социальных классов (*варн*). При сотворении мира в жертву богам был принесен первочеловек, из головы которого появились священнослужители и брахманы, из рук — воины (*кшатрии*), из тора — купцы, земледельцы и ремесленники (*вайшьи*), а из ступней — люди низшего сословия (*шудры*). Вокруг происхождения и сущности этой четырехступенчатой системы существуют различные точки зрения. Священные тексты утверждают, что *варна* человека определяется его *кармой*, таким образом, положение человека в кастовой иерархии зависит от его поведения в предыдущих жизнях.

Соотношение между понятиями «каста» и «*джати*» может быть сложным. Достаточно подчеркнуть, что и каста, и *джати* суть реальные явления, оказывающие воздействие на состояние общества. Демократический процесс, вовлекающий в активную политику все новые слои индийского населения, как это ни покажется странным, содействовал укреплению и оживлению кастовой психологии, что усилило внутреннюю противоречивость индусской общины. Усилилось, например, противостояние между так называемыми «отсталыми кастами» и представителями каст

³³⁵ Sunday. Delhi. 01.02.1997.

³³⁶ Подр. см.: Куценков А. А. Эволюция индийской касты. М., 1983.

элитарных. Одновременно более жестким стал конфликт между средними по статусу кастами и неприкасаемыми. Хотя практика неприкасаемости отменена Конституцией Индии и преследуется по закону, в реальной жизни она продолжает сохраняться практически повсеместно.

Засилье ритуализма, разобщенность по объектам поклонения и кастовое противостояние вызвали к жизни разговоры об упадке индуизма и деградации кастовой системы. Свами Шивананда полагает, что кастовая система *варнашрама*, или *чатурварния*, «существует лишь номинально. Ее необходимо должным образом перестроить»³³⁷. В обстоятельном исследовании структуры индуизма Пратима Бовес делает вывод: «Часто практика индуистской религии означает не что иное, как правильное выполнение ритуалов во всех областях — социальной и узко религиозной». Что же касается касты, то, по ее мнению, «кастовая система сыграла парадоксальную роль в истории индуистской традиции: с одной стороны, она привела к социальной неподвижности и культурной деградации индусского общества, но, с другой — она послужила единственной социальной силой, встроившей в самую жизнь индусов, которая спасла индусское общество от полной дезинтеграции за длительный период упадка»³³⁸. Доктор Каран Сингх, сын бывшего махараджи Кашмира, общественный деятель и философ, с сожалением пишет о том, что, несмотря на прогресс, достигнутый Индией, «вся моральная и духовная структура — *дхарма* нации, — как представляется, приходит в упадок... Исчезло прежнее предпочтение правильных средств, да и цели не безупречны... На просторах Индии построены тысячи новых храмов, мечетей, *гурдвар* (*гурдвара* — молельный дом сикхов) и других культовых зданий. И все же в силу каких-то странных причин индивидуальное благочестие не проецируется на нашу общественную жизнь»³³⁹.

Подобные высказывания стали в последнее время обычными среди индийских исследователей разной социальной ориентации, но выводы из посылки о деградации индуизма и кастовой системы делаются различные. Ортодоксальные деятели ссылаются на древнюю космогоническую концепцию *юг* (эпох). В соответ-

³³⁷ Swami Sivananda. All about Hinduism. С. 72.

³³⁸ Bowes P. The Hindu Religious Tradition. A Philosophical Approach. New Delhi, 1976. P. 306–308.

³³⁹ Singh K. Hinduism. New Delhi, 1987. P. 149–150.

ствии с этой концепцией мир — человек и природа — развивается циклически по мере смены дней и ночей Брахмы. Его день состоит из четырех юг. *Крита юга* — это эпоха всеобщего благоденствия, когда в мире господствовали добро, благочестие и справедливость. В следующей — *трета юге* — мир утрачивает четверть Истины и появляются признаки зла и насилия. Во время *двапара юги* добро и зло составляют две половины существования человека. По этой схеме мы сейчас живем в *кали юге* (железном веке), которая началась, по подсчетам брахманов, в 3102 г. до н. э. и будет продолжаться 432 тыс. лет. Зло господствует, поэтому упадок веры, насилие, страдания и разные несчастья, преследующие человечество, являются естественными. Человеку остается молиться и ждать наступления нового цикла. Очевидно, в эпоху *кали юги* индусской общине суждено оставаться внутренне разобщенной. Вековые традиции поклонения тысячам богов оказываются довольно устойчивыми перед напором быстро развивающихся в независимой Индии рыночных отношений, содействующих переменам во многих сферах жизни индийского общества.

Религия в современном мире

Реформация индуизма³⁴⁰

В XIX — первой половине XX в. в индуизме произошел целый комплекс перестроечных явлений, получивших название реформации, ренессанса. Побудительным мотивом явилось распространение культуры и религии британских завоевателей и начавшееся в стране под их влиянием быстрое развитие буржуазных отношений. В этих условиях и начали предприниматься первые попытки реформации индуизма. Подготовившим условия для начала реформации индуизма в Индии считается выдающийся бенгальский мыслитель Рам Мохан Рой (1772–1833). Высокообразованный человек с широким кругозором и эрудицией, изучивший ряд иностранных языков, в том числе английский, древнееврейский, латинский, санскрит, бенгальский, аристократ по происхождению, Рам Мохан Рой основал первые в Индии наци-

³⁴⁰ Подр. см.: Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма / АН СС-СР. Институт востоковедения. М.: ГРВЛ, 1981; Основные черты буржуазной реформации индуизма // Религия и атеизм в Индии. М., 1973.

ональные газеты и светские колледжи, создал в 1828 г. религиозное общество «Брахмо самадж» — «Общество Брахмы», единого Бога, которому должны были поклоняться не только индусы, но и мусульмане и христиане. В деятельности общества, как и в мировоззрении Р. М. Роя, проявилась новая особенность самого процесса модернизации индуизма: в Индии было трудно или даже практически невозможно отделить религиозную реформацию от просветительства. В трудах Рам Мохан Роя отчетливо прослеживались просветительские тенденции в критике религиозных традиций, делался акцент на представлениях о разуме и здравом смысле в подходе к обычаям и вероучительным положениям. Значительный след в реформации индуизма оставило созданное в 1875 г. Даянандой (1824–1883) религиозное общество «Арья самадж». Близкое к «Обществу Брахмы» по реформаторскому духу, по монотеистическому толкованию, стремлению избавиться от идолопоклонства, кастовой системы, неравноправия женщин и других наиболее одиозных установлений традиционного индуизма, общество «Арья самадж» отказалось от сближения с другими религиями, провозгласив лозунг «Назад, к Ведам!». Обращение к древней индийской традиции стало одним из важнейших слагаемых широкой популярности Общества (оно объединяло до 1,5 млн индуистов, в то время как численность «Брахмо самадж» не превышала 10 тыс. человек).

Индийское реформаторское движение, в целом охватившее скорее круги интеллигенции, в то же время, как и в Европе, привлекло внимание крестьянских масс, и постепенно движение реформации «навстречу массам» все более стало опираться на индуистскую традицию, на постепенное восстановление наиболее важных черт индуизма. Возвращались положения ортодоксального индуизма, такие, например, как политеизм, но уже в новом, переосмысленном виде. Приспосабливаясь к новым общественным требованиям, индуизм тем не менее сохранялся в массовом религиозном сознании в устоявшихся, привычных формах³⁴¹.

Успешную попытку примирения реформаторских и ортодоксальных взглядов предпринял жрец калькуттского храма Кали

³⁴¹ Борунков Ю. Ф., Яблоков И. Н. Основы религиоведения: Учебник / Под ред. И. Н. Яблокова. М.: Высшая школа, 1994; Иллюстрированная история религий: В 2 т. Т. 2. 2-е изд. М.: Спасо-Преображенский монастырь, 1993. С. 141–142.

Рамакришна Парамахамса (1836–1886), учивший, что каждый определенный круг решения религиозных проблем и соответствующие формы культа составляют одну из стадий познания единого Бога. После смерти Рамакришны его последователями была создана всеиндийская неиндуистская организация, получившая название «Миссия Рамакришны». Возглавивший миссию ближайший ученик Рамакришны Свами Вивекананда (1863–1902) сделал следующий шаг, цель которого — охватить не только все религиозные и морально-этические учения, но и вообще все духовное начало в мире. Развивая мысль Рамакришны об истинности и непротиворечивости всех религий, Вивекананда приступил к реальному воплощению идеи духовного мессианства Индии. Утверждая, что все дороги ведут к истине через моральное очищение, Вивекананда в своих действиях в первую очередь руководствовался постулатом: «Европа должна узнать от Индии, как покорять природу внутреннюю. Мы преуспели в развитии одной фазы человечества, они — другой. Объединение обеих — вот что необходимо». Миссия Рамакришны, основанная им в 1897 г. как всемирная организация, распространяет и сегодня идеи неоведантизма по всей Индии и в десятках стран мира.

Итак, на первом этапе реформаторы, прежде всего деятели просветительских организаций «Брахмо самадж» и «Арья самадж», пересматривали содержание религии, обращаясь к ее богатому прошлому, пытались очистить древнее вероучение предков от многовековых наслоений, заново переосмыслив и пересмотрев идею Бога, понятие религиозного авторитета и роль брахманов, сократить внешнюю обрядность и заменить ее методами самосовершенствования, утвердить идею равенства людей перед Богом и т. д. В условиях колониальной зависимости индуизм все больше утверждался как национальная религия и незыблемая основа национальной традиции. Рам Мохан Рой, Кешобчондро Сен, Даянанда Сарасвати, Рамакришна, Вивекананда, Ауробиндо Гхош и другие видные деятели-просветители не только старались пересмотреть концептуальные основы индуизма, но и пытались его модернизировать, связать с национальной идеей. Однако новые идеи, выдвигаемые реформаторами, постепенно все больше сближались с традиционным индуизмом и снова поглощались им. Их компромиссное примирение и объединение произошло в учении Рамакришны. Новое должно было противопоставляться старому, традиционному

индуизму и осмысливалось теперь как один из его естественных элементов³⁴².

Индуизм и политика

На следующем этапе индуизм все больше становился средством решения общественных и политических проблем, а борьба за национальное освобождение принимала характер выполнения религиозного долга и тем самым была как бы освящена индуизмом. На религию сознательно опирались политики, взывая к «индуистскому» мышлению народа. Первыми индуистскими деятелями, сформулировавшими на основе индуизма программу политических и социальных реформ в Индии, были Даянанда Сарасвати, Банким Чандра Чаттерджи и Вивеканада. Основные направления в индуистской политике в Индии определялись такими видными деятелями, как Ауробиндо, Винаяк Дамодар Саваркар и Голвакар. Мохандас Карамчанд Ганди (1869–1948) возглавил борьбу индийского народа за национальное освобождение и сочетал в себе качества традиционного индийского аскета и религиозного мыслителя с чертами современного политика. Реформаторы вынашивали идею создания единой национальной религии, которая соединила бы в себе суть всех религий и смогла бы выполнить роль высшей формы познания. Со временем традиционный индуистский комплекс верований, идей, культов, обычаев и обрядов, сохраняющийся среди многочисленного сельского и городского населения, существовал по своим законам и в основе своей почти не менялся. К нему прибавлялось что-то новое, но оно вписывалось в уже существующий контекст и получало опору в старых, традиционных установлениях. Таким образом, индуизм продолжал выполнять свою неизменную роль мощного культурологического источника общеиндийской традиции и идейной силы, которая оказалась способной наилучшим образом противостоять всем чуждым влияниям³⁴³.

В годы независимости храмы, места паломничеств и праздники, получившие общеиндийское значение, оттеснили на второй план творения эпохи Шанкары. Среди храмов это комплексы Вайшно Деви в Кашмире, посвященный богине Дурге; Тирумала-Тирупати в Андхра Прадеш (главное божество Венкатешвар); храм

³⁴² Альбедиль М. Индуизм: творящие ритмы. [2-е изд.]. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 106.

³⁴³ Там же. С. 107.

Кришны Гурувайяюр в Керале. Все большую популярность приобретает паломничество к пещере Амарнатх (Кашмир) для лицезрения «вечного» ледяного *лингама* Шивы. Среди праздников общеиндийский характер имеет *кумбха мела* (фестиваль кувшина, связанный с легендарной борьбой богов с демонами-асурами). На этот праздник, который проводится раз в три года на песчаной косе у слияния Ганга и Джамны близ г. Аллахабад (Праяг) или городов Хардвар, Уджайн либо г. Насик, собираются более 3 млн человек со всех концов страны. Практически по всей Индии после сбора осеннего урожая празднуется *досехра* (*душера*) по мотивам «Рамаяны». Этот праздник приобретает все более светский характер как символ победы добра над злом.

Индуизм и политическая борьба

Люди, подобно Каран Сингху задающие вопрос: «Почему индивидуальное благочестие не проецируется на общественную жизнь?» — ищут ответ в анализе социально-экономических перемен за более чем семь десятилетий независимого развития Индии.

Активное включение индуизма в политическую жизнь страны началось еще в конце XIX в. В автобиографической книге, опубликованной в середине 1920-х гг., Махатма Ганди писал: «...без малейшего колебания и вместе с тем со всей смиренностью я могу сказать, что тот, кто утверждает, что религия не имеет ничего общего с политикой, не знает, что такое религия»³⁴⁴. Ганди неоднократно повторял мысль о неразрывности связи религии и политики, — связи, которую он считал необходимой и благотворной. По прошествии многих десятилетий политики и журналисты, социологи и простые индийцы все чаще утверждают, что устои индийской демократии подрываются именно вследствие взаимосвязи между религией и политикой. Именно эта взаимосвязь рассматривается как главная угроза государственности и территориальной целостности страны. Влиятельный деятель ИНК Ч. Субраманьям в одном из выступлений заметил: «Когда религия привносится в политику, это оскверняет как религию, так и политику»³⁴⁵. Именно привнесение религии в политику привело к убийству Махатмы Ганди индусским фанатиком во время религиозной церемонии, и последними его словами были «О, Рама!». В 1984 г. Индира Ганди была убита фанатиками-сикхами, которые отомстили ей таким

³⁴⁴ Ганди М. К. Моя жизнь. М., 1969. С. 431

³⁴⁵ Sunday. Delhi. 1988. 16 September.

образом за штурм главной святыни сикхов — Золотого храма в Амритсаре. Расправа с главарями сикхских сепаратистов привела к массовым погромам в Дели и других городах, в ходе которых были убиты тысячи сикхов, включая женщин, детей и стариков. В 1991 г. Раджив Ганди был убит женщиной-камикадзе из группы тамил-боевиков Тигров освобождения Тамил Илама — индусов по религии, которые вели борьбу против сингалов-буддистов за создание независимого тамильского государства на Шри-Ланке. Все три приведенные трагедии были порождены именно связью религии и политики.

Руководство Индии не могло не реагировать на эти события, предпринимая меры законодательного характера. После убийства Махатмы Ганди некоторые религиозные организации были запрещены, их лидеры — заключены в тюрьму 3 апреля 1948 г. Учредительное собрание приняло резолюцию, в которой подчеркивалась необходимость «устранения религиозно-общинной розни из жизни Индии ради надлежащего функционирования демократии, а также укрепления национального единства и сплоченности». В ней содержался призыв принять все необходимые административные и законодательные меры, чтобы предотвратить использование религии в целях, выходящих за рамки культурных и духовных потребностей религиозных общин³⁴⁶. В 1951 г., перед первыми парламентскими выборами, был принят Закон о дисквалификации на шесть лет кандидатов, которые в своих предвыборных выступлениях провоцируют неприязнь, вражду или ненависть по отношению к представителям другой религии или общины³⁴⁷.

Уголовный кодекс Индии (статьи 153А и 295А) предполагает наказание за подобные действия сроком тюремного заключения до трех лет. Во внесенной в Конституцию Индии новой части «Основные обязанности граждан» говорится о необходимости рассмотрения роли религиозного фактора в освободительной борьбе и взглядов Махатмы Ганди на религию и политику³⁴⁸. Во внесенный на рассмотрение парламента Индии законопроект о 80-й поправке к Конституции содержалось положение о том, что государство будет с равным уважением относиться ко всем рели-

³⁴⁶ The Hindu. Chennai (Madras). 1987. 24 March.

³⁴⁷ Ключев Б. И. Религия и конфликт в Индии. С. 149–151.

³⁴⁸ Там же. С. 151.

гиям и не будет исповедовать, практиковать и пропагандировать какую-либо религию. Б. И. Клюев приводит результаты проведенного в 1994 г. опроса общественного мнения, в ходе которого был задан вопрос: «Поддерживаете ли вы закон о лишении признания политических партий за использование религии?» 52 % опрошенных утвердительно ответили на этот вопрос, 39 % — отрицательно, воздержались 9 % опрошенных. Таким образом, сторонники «развода» религии и политики не добились решительного перевеса голосов в свою пользу.

Политическая жизнь независимой Индии протекала в борьбе индийского народа против колонизаторов параллельно с процессом трансформации индуизма, вызванным коренными структурными изменениями в жизни индийского общества, и прежде всего становлением и развитием капиталистических отношений. В политике Индии 1980-х г. «индуистский фактор» преломляется прежде всего сквозь призму индуистского коммунализма, включающего обращение к традиции, использование понятий и ценностей индуизма для достижения политических целей, отождествление религиозной и этнической общности («индиец = индуист»). Деятели религиозно-общинной ориентации, подчеркивая разобщенность индуистского общества, выдвигают программы его консолидации и возрождения индуизма в его былой славе и чистоте. Отчетливо обнаруживается историческое противостояние индуистской и мусульманской общин, охватывающих соответственно около 80 и 14 % населения страны. Взаимоотношения индуистской общины с конфессиональными меньшинствами (сикхами, христианами и пр.) не носят столь напряженного характера; внимание коммуналистов неизменно приковано к электоральному поведению представителей этих религий. Еще до независимости в Индии возникли крупные коммуналистские организации: Хинду Махасабха (практически прекратившая свое существование после 1947 г.) и Раштрия Сваямсевак Сангх (РСС) — правая националистическая организация, объединяющая сегодня десятки тысяч индуистов и выполняющая роль главного центра и поставщика кадров индуистских коммуналистов. Будучи неоднократно запрещенной (в 1948 после убийства Махатмы Ганди, в 1975–1978 гг. в период чрезвычайного положения, и в 1992 г. после разрушения мечети Бабри Маджид и событий в Айодхье), РСС и сегодня теснейшим образом связана с рядом партий, открыто участвующих в политической борьбе. С начала 1980-х гг. выразителем политических устремлений РСС стала Бха-

ратия Джаната Парти, набравшая силу и популярность в течение десятилетия, добившаяся феноменального успеха на выборах в парламент страны 1991 г. Особенностью 1980-х гг. стала резкая конфессионализация общественно-политического сознания подавляющей части населения, о чем говорит в том числе и стремительный рост численности различного рода коммуналистских организаций и группировок. В стране действует целый ряд индуистских объединений, в деятельности которых принимают активное участие несколько миллионов человек.

Бхаратия Джаната парти (Индийская народная партия) была основана в 1980 г. группой бывших членов Бхаратия джана сангх. Эта партия отличается отлаженной организационной структурой и пользуется влиянием в штатах хиндиязычного пояса, а также в Гуджарате, Карнатаке, Махараштре и Ассаме. Партия тесно сотрудничает с индусскими религиозно-общинными организациями. В мае 1996 г. БДП впервые предприняла попытку формирования правительства, однако не получила вотума доверия. В марте 1998 г. БДП возглавила правительственную коалицию «Национально-демократический альянс», однако уже в апреле того же года коалиция потеряла большинство в парламенте. После выборов в октябре 1999 г. вновь пришла к власти. Ее курс на поощрение индусского большинства привел к понижению статуса мусульманской общины. На выборах в мае 2004 г. БДП потерпела поражение и перешла в оппозицию Индийскому национальному конгрессу. Весной 2014 г. в результате победы на очередных выборах ею было сформировано однопартийное правительство во главе с Нарендрой Моди. БДП одержала победу и на следующих парламентских выборах в Индии в 2019 г., что в еще большей степени подкрепило позиции Нарендры Моди и индуизма в стране.

В настоящее время индуизм, оставаясь основой мировоззрения для миллионов индийцев, сохраняет прочные позиции, несмотря на упрощение культовой практики, на изменение роли и статуса жреческого сословия и разрушение некоторых традиционных религиозных ценностей. Современные богоискатели пытаются создать новую универсальную религию, которая примирила бы все противоречия и отвечала требованиям нынешней власти. Появляются новые гуру, возводятся новые культовые сооружения, издаются новые книги по разным вопросам религии, высказываются мысли об общности всех религий и об индуистском мессианстве.

Заметным явлением стал и экспорт индуизма в страны Запада, где он иногда играет не последнюю роль в религиозной жизни

больших городов. На 2010 г. в мире проживало около одного миллиарда индуистов. В настоящее время идеи индуизма содержатся в основе таких религиозных культов, как Международное общество сознания Кришны, Миссия божественного света, трансцендентная медитация и др. Начиная со второй половины XX в. достаточно активно развивается реформированный неоиндуизм, который отрицает кастовую систему и проповедует идею, что в индуизм могут переходить люди разных национальностей. Сторонники же классического индуизма считают, что настоящим индуистом можно только родиться, причем в рамках варно-кастовой системы. Тем не менее популярность неоиндуизма активно возрастает, в том числе в Северной Америке, Европе, а также в России.

Индуизм за всю чрезвычайно длительную историю существования демонстрировал свои многочисленные уникальные особенности. По словам А. Барта, ни одна из известных религий «не явилась столь податливой, столь способной облекаться в причудливые формы, столь находчивой в примирении всех крайностей; ни одна не обладала такой способностью постоянно порождать новые себе подобные великие религии и, таким образом, постоянно возрождаясь из самой себя, противиться всем причинам разрушения»³⁴⁹.

Выступая 8 сентября 2018 г. в Чикаго на втором Всемирном конгрессе индуистов, который собрал 2500 делегатов и лидеров из 60 стран мира, премьер-министр Индии предложил провести оцифровку ведического эпоса и различных трактатов индуизма, что, как он считает, будет способствовать объединению индусского сообщества и предоставит доступ к философии индуизма всему мировому сообществу.

Как считает Нарендра Моди, именно в философии индуизма заложены идеи, которые способны разрешить многие мировые проблемы современности. Оцифровка памятников индуизма также поможет установлению тесной связи между старшим и младшим поколениями индусов.

Вопросы по содержанию раздела

1. Религиозный состав населения Индии: место индуизма.
2. Что такое индуизм?

³⁴⁹ Альбедиль М. Индуизм: творящие ритмы. С. 107.

3. Индуизм между философией и религией.
4. Что подразумевается под термином «индус»?
5. Индуизм: монотеизм или политеизм?
6. Традиции индуизма.
7. Реформация индуизма.
8. Индуизм и каста.
9. Образы индуизма.
10. Обряды и праздники индуизма.
11. Индуизм и современная политическая борьба.

Литература

1. *Альбедиль М.* Индуизм: творящие ритмы. [2-е изд.]. СПб.: Азбука-классика, 2004.
2. *Бельский А. Г., Фурман Д. Е.* Сикхи и индусы. Религия, политика, терроризм. М.: Наука, 1992.
3. *Величкин С. В.* Праздники и обряды Индии / Под ред. А. М. Кадакина // Посольство России в Индии, Нью-Дели. 2002: <https://indonet.ru/category/posolstvo>
4. *Ганди М. К.* Моя жизнь. М., 1969.
5. *Гусева Р. Н.* Индуизм. История формирования. Культурная практика. М., 1977.
6. *Древо индуизма* / Отв. ред. И. П. Глушкова. М.: Восточная литература, 1999.
7. *Иллюстрированная история религий: В 2 т. Т. 2.* 2-е изд. М.: Спасо-Преображенский монастырь, 1993.
8. *Индуизм в современной Индии* // Sunday. 2016. 28 February.
9. *Клюев Б. И.* Религия и конфликт в Индии. М.: ИВ РАН. 2002.
10. *Куценков А. А.* Эволюция индийской касты. М., 1983.
11. *Неру Дж.* Автобиография. М., 1955.
12. *Неру Дж.* Открытие Индии. М., 1955.
13. *Борунков Ю. Ф., Яблоков И. Н.* Основы религиоведения: Учебник / Под ред. И. Н. Яблокова. М.: Высшая школа, 1994.
14. *Рыбаков Р. Б.* Буржуазная реформация индуизма / АН СССР. Институт востоковедения. М.: ГРВЛ, 1981.
15. *Рыбаков Р. Б.* Основные черты буржуазной реформации индуизма // Религия и атеизм в Индии. М., 1973.
16. 900igr.net. Верховный суд Индии. Карт. 22199-15.
17. *Bowes P.* The Hindu Religious Tradition. A Philosophical Approach. New Delhi, 1976.

18. *Courtright P.B.* The Ganesh Festival in Maharashtra: Some Observations // The Experience of Hinduism. Essays on Religion in Maharashtra / Eds.: E. Zelliot and M. Berntsen. New York, 1988.
19. *Dalmia V., Stietencron H. von* (Eds.). Representing Hinduism. The Constructions of Religious Tradition and National Identity. Delhi, 1995.
20. *Dasgupta S.* Hindu Ethos and the Challenge of Change. Calcutta, 1977.
21. *Devaraja N.K.* Hinduism and the Modern Age. Bombay, 1975.
22. *Hsu F.L. K. C.* Caste and Club. New York, 1963.
23. *Mehta V. S.* Do We Know Ourselves? The Present Crisis in India. Delhi, 1974.
24. *Radhakrishnan S.* The Hindu of Life. London, 1974.
25. *Rai L.* A History of the Arya Samaj. Calcutta, 1967.
26. *Singh K.* Hinduism. New Delhi, 1987
27. *Suda J.P.* Religions of India. A Study of Their Essential Unity. New Delhi, 1978.
28. *Swami Sivananda.* All about Hinduism. Shivanandanagar, 1977.
29. *Tharoor Shashi.* India. From Midnight to the Millennium and Beyond. New Delhi: Penquin Books, 2007
30. *Thomas P.* Epics, Myths and Legends of India. Bombay, [s.a.].
31. *Tripathi B.D.* Sadhus of India. The Sociological View. Bombay, 1978.
32. The Frontline. Chennai (Madras). 1997. 21 March.
33. The Hindu. Chennai (Madras). 1987. 24 March.
34. The Hindustan Times. 1972. 14 May
35. The Hindustan Times. Delhi. 1995. 4 February.
36. The Times of India. New Delhi. 1969. 30 December.
37. Sunday. Delhi. 1997. 1 February.
38. Sunday. Delhi. 1988. 16 September.

Религии Восточной Азии

Глава 1. Философия и религия в Китае

Общие замечания

Духовный мир и конфессиональная ситуация в традиционном Китае отличны от других не только на Востоке, но и в общемировом масштабе. Пожалуй, понятием, которое могло бы претендовать на статус ключевого в характеристике верований китайцев, можно считать прагматизм. Пятитысячелетняя письменная цивилизация междуречья Хуанхэ и Янцзы оказалась непрерывной и смогла сохранить преемственность — во многом благодаря прикладному отношению к вопросам верований, необходимым для выживания и процветания государства (это наблюдение подтверждает даже факт появления самого понятия «религия» (*цзун-цзяо*) в китайском языке лишь в конце XIX в.). Некоторое время назад считалось, что «народной религией» Китая является своеобразный «фьюжн» конфуцианства, даосизма и буддизма, но в последнее время ученые лучше разобрались в комплексе верований, не ограничивающихся смесью хорошо оформленных систем, включающих в себя также архаический шаманизм, поверья локальных культур и прочие несистематизированные верования. В этом плане Китай, как и весь Восток, не «генотеистичен», а открыт для синтеза и синкретизма верований, что можно проследить на протяжении всей истории развития китайской философской и религиозной мысли. Так, конфуцианство и даосизм разделяют некоторые важные принципы (*дао*, *дэ*), а буддизм, придя в Китай в I в. до н. э., в сознании народа смешивался с даосизмом и, соединившись как с конфуцианскими идеями, так и с народными верованиями, превратился в чань-буддизм. Сосуды религиозной и этико-философской мысли в Китае не просто всегда сообщались, они не могли существовать без взаимной подпитки — вполне в духе веры китайцев во всепроникающую энергию *ци*. Даже знаменитый первый император-объединитель Китая Цинь Шихуан, известный своей нелюбовью к конфуцианцам (он повелел зако-

пять живьем в землю 460 человек), успешно инкорпорировал конфуцианские мысли об управлении государством в легистскую догму, которой отдавал предпочтение.

Напротив, принципы «социальной религии», ставящей во главу угла прагматизм и традиционно называвшейся в отечественном китаеведении «этико-философским учением», известны всему миру. Речь, конечно, о конфуцианстве, заботившемся прежде всего о социальной гармонии, мире в семье и государстве и о наилучшем управлении страной. Недаром именно в конфуцианстве с его уважением к взаимным обязательствам между отцом (включая императора) и семьей (включая народ империи) нашли для себя целый ряд точек соприкосновения европейские миссионеры-иезуиты: в XVI в. благодаря этому открытию они не только сумели стать первыми практическими востоковедами, открывшими Европе Китай и его культуру, но и были приняты как равные китайским образованным классом — учеными-*шэньши*. Многие открытия классического конфуцианства, будучи переданы иезуитами на Запад, легли в основу философской мысли эпохи Просвещения в Европе, вдохновив мыслителей от Вольтера до Лейбница, от Монтескье до Адама Смита. В самом деле, мы обязаны китайской мысли не только идеальной формулой «не делай другому того, чего не желаешь себе», но и двоичным кодом наших компьютеров, впервые сформулированным Готфридом Вильгельмом Лейбницем под впечатлением от конфуцианского трактата «И-цзин», и, наконец учением о «невидимой руке» рынка Адама Смита, почерпнувшего мысль о благородном невмешательства в природный цикл из все той же тысячелетней китайской мудрости (в блестящей формулировке А. С. Пушкина: «Как государство богатеет, и чем живет, и почему не нужно золота ему, когда простой продукт имеет»).

Однако, отдав должное значимости конфуцианства как для строительства китайского государства, так и для наведения первых мостов между цивилизациями Запада и Дальнего Востока, вернемся к тому, почему и как возникло и это, и другие этико-философские учения, во многом определившие лицо Поднебесной и легшие в основу ее нынешнего процветания. Мы, безусловно, не можем ожидать от архаического первобытного неолитического общества и его первых локальных образований того прагматизма, о котором вели речь в самом начале этой главы. Древние вождества, протогосударственные образования и даже ранние государства на территории Лессового плато в излучине Хуанхэ в

эпохи политогенеза III–II тыс. до н. э., не имели достаточной интеллектуальной мощи, чтобы разработать философские системы, те «сто школ мысли», которые расцветут в западно-чжоуском Китае в VI в. до н. э. Для того чтобы в царствах Западного Чжоу эпох Чуньцю и Чжаньго появились философы и мыслители Конфуций, Лао-цзы, Мо-цзы, Мэн-цзы, Сюнь-цзы и многие другие (напомним: одних школ было «сто», что уж и говорить о наполнявших их мудрецах!), должна была зародиться и развиваться письменность, традиция историописания, записаны на бамбуковых дощечках древние песни, отобраны и отредактированы верования, речи, легенды и даже политические события.

«Три пути ведут к знанию: путь размышления — самый благородный, путь подражания — самый легкий и путь опыта — самый горький».

Конфуций

«Народная религия» Китая и «сань цзяо»

Все это время — до Конфуция, во время жизни Конфуция, после Конфуция и до наших дней — население Великой Китайской равнины продолжало верить в то, во что верит обычно любой народ, ежедневно имеющий дело с силами природы, зависимостью от разливов рек, от капризов климата, от болезней и эпидемий; с неразвитой медициной и невозможностью объяснить все происходящее и тысячи случайностей иначе как через веру в сверхъестественное. В Китае, как и на любой другой населенной территории земного шара, существовали шаманизм, тотемизм, вера в духов, позже вылившаяся в представления о духах предков, о небесных силах, оборотнях и демонах, со всем разнообразием которых можно познакомиться как в труде Якоба де Гроота «Демонология древнего Китая», так и с помощью лучших образцов китайской классической литературы, начиная с «Путешествия на Запад» («Си-юй цзи») У Чэньэня, популяризовавшего реальное путешествие в Индию танского монаха Сюань-цзана и заставившего любимца китайского народа Царя обезьян Сунь Укуна не только помогать своему патрону, но и бороться с огромным количеством демонов и оборотней. Философ XVII в. Хун Цзычэн писал: «Тот, кто покоряется демонам, прежде пасует перед своим сердцем. Обуздай свое сердце, и все демоны твоей души рассеются. Тот, кто увлечен соблазнами мира, прежде дает увлечь себя своим страстям. Когда страсти подвластны человеку, соблазны мира не тронут его сердца».

Общекитайские креационистские (а вернее, космогонические) мифы о создании человеческого рода (в частности, народа хуа-ся, как называли себя жители Поднебесной) выступают некоторым общим знаменателем как для народной религии, так и для *саньцзяо*. В предельно историзированном сознании китайского народа тем не менее сохраняются представления о первобытном хаосе — Хуньдунь, о первом живом существе и создателе всего сущего Паньгу (盤古/盘古)³⁵⁰, о «родительской паре» — брате и сестре Фуси и Нюйва — наполовину змеях, наполовину людях и о «трех властителях и пяти императорах» (三皇五帝; *саньхуан уди*), начиная с Желтого императора сочетающиеся с основополагающей идеей о всепроникающей энергии *ци* и дихотомии *инь* и *ян*. С течением времени в народные верования входят важнейшие персонажи — бодхисаттва Гуань-инь (觀音/观音 воплощение бодхисаттвы Авалокитешвары, принимающее в Китае женский образ), и Сиван-му — богиня-покровительница Западного рая, представления о которой вошли в учения многих тайных обществ, ратовавших за социальную справедливость.

Сложнее было с верой в богов или в некую единую трансцендентальную сущность; причины верований в последнюю называются самые разные и прежде всего исторические (о них пойдет речь дальше). Что же до примитивных народных верований, то знаменитый автор классической «Демонологии древнего Китая» Якоб де Гроот основой китайской религиозности считает так называемый «универсалистский анимизм», характерный для всех слоев традиционного общества. Анимизм — веру в духов не следует путать с «аниматизмом» — верой во всеобъемлющую одушевленность природных сил, также присутствующую в китайском традиционном сознании, но на совершенно ином уровне, ибо речь идет об универсальной энергии, жизненной силе *ци*, весьма умозрительная концепция которой была разработана в рамках философских школ, но при этом в чисто китайском прагматическом духе коренившаяся в практических вещах, ведь *ци* изначально означает «пар над чашкой с рисом».

Единожды будучи сформулированными, принципы конфуцианства стали популярными среди важнейшего социального слоя китайских государств — чиновничества, знаменитых *ши*, или

³⁵⁰ Для особенно важных понятий в этой главе даются два варианта иероглифических соответствий — полными и упрощенными иероглифами, в остальных случаях дан упрощенный вариант.

шэньши; оно легло в основу идеологии и обеспечило процветание второй объединенной империи Поднебесной — империи Хань (206 до н.э. — 220 н.э.), сменившей первую империю-объединительницу Цинь (221–207 до н.э.), основатель которой смог скрепить воюющие царства огнем и мечом, т.е. отнюдь не конфуцианскими методами. Однако после Хань конфуцианство снова удаляется от власти и возвращается к ней только во времена империй Тан и Сун, когда на основе учения Кун-цзы вводятся государственные экзамены на замещение чиновничьих должностей. С этих пор и до отмены экзаменов в XX в. идеологическое доминирование конфуцианства и формирует этико-конфессиональный профиль китайской цивилизации, становясь первым среди трех основных учений, характеризующих верования народа Китая.

Речь о знаменитых **«сань цзяо»** — трех религиях, на которые, как на треножник, опирается духовная сфера Поднебесной. Эти три религии — конфуцианство, даосизм и буддизм, среди которых лишь буддизм, пожалуй, можно назвать религией *per se*: прагматическая парадигма китайской мысли, достаточно далеко разводящей народное суеверие и поголовную грамотность, ведущую к примату рациональной мысли в ущерб иррациональности, демонстрирует перевес философии над верованиями. В настоящей главе будет подробнее рассказано о первых двух системах мысли, тогда как о китайском варианте буддизма: Большой колеснице, махаяне, чань-буддизме — вы можете прочесть в главе, посвященной всему буддийскому миру. Тем не менее нужно осознавать, что, несмотря на постоянное присутствие буддизма в китайской духовной жизни приблизительно с перелома эр, Китай никогда не был буддийской страной. Если западная цивилизация практически синонимична цивилизации христианской, индийская — индуистской, а арабская — мусульманской, то цивилизация Тянься — Поднебесной — скорее цивилизация «этико-социальной религии», в первую очередь конфуцианства, которое, наряду с даосизмом, будет рассмотрено в отдельных разделах.

Верования архаического Китая: эпохи Шан и Чжоу

О состоянии религии и культа в Китае III–II тысячелетий до н.э. мы можем судить по археологическим данным и по позднейшей письменной классике: конфуцианский трактат «Ли цзи» («Записи о ритуале») посвящен ритуальной стороне правильного поклонения предкам и их духам. По меткому выражению одного исследователя, «за благосостоянием рода следит вся толпа умерших пред-

ков, и если кто-нибудь нарушит правила жизни, установленные из рода в род, то умершие предки мстят»³⁵¹. Духи предков — первая продвинутая религиозная концепция, появляющаяся в древнем Китае после примитивных шаманистических и анимистических верований; по большому счету, шаманы и шаманизм достаточно долго сосуществуют с культом предков. Но и в этом достаточно распространенном в мире культе китайский вариант выделяется радикально: гадательные процарапывания на черепаховых надписях эпохи Шан (Инь) и ритуальные надписи на бронзовых сосудах эпохи Чжоу посвящены не всем предкам подряд. Речь идет лишь о предках императоров, именно эти *ди*, спустя столетия превратятся в *шан-ди* — «верховное божество» древних китайцев, которое уступит место концепции Неба — Тянь.

Уже во времена Шан складывается главная черта организационной структуры государственного культа Китая, которой будет суждено сохраниться до XX в. Правитель-ван (князь) совмещал в себе функции главы государства и первосвященника. Как писал Л. С. Васильев, ван «символизировал, как то обычно бывало на сходной ступени развития едва ли не во всех протогосударствах, сакральное единство всей шанской общности». Обозначая себе в надписях «Я, Единственный», именно ван служил посредником между своими подданными и покойными обожествленными предками — *ди*. Свидетельства об этом мы находим в надписях, при помощи которых *шан-ди* сообщает вану обо всем происходящем в мире живых, а правитель, в свою очередь, просит совета и помощи по всем важным поводам, к числу которых относятся погодные условия, посевы, военные действия и благополучное обретение наследника. Любой человек, побывавший в Пекине, вспомнит знаменитый Храм Неба — уникальное для Китая центрическое в плане сооружение, аналог которому мы находим лишь в старой танской столице — Тайюане. Храм служил для торжественных церемоний императора, проводившихся до самого конца существования Китая в формате империи, замыкая на себе несколько важных векторов: с одной стороны, императоры Среднего государства вплоть до последней династии Цин продолжали осознавать себя (и считаться таковыми населением) единственными легитимным посредником между народом и Небом, как это повелось еще со времен первой признаваемой наукой

³⁵¹ Крпоткин П. А. Этика. М., 1991. С. 81.

китайской династии Шан (Инь), и, с другой, часть этого церемониала, включавшая ритуальное проведение лично императором первой борозды на специальном поле, лежит в основе большого количества представлений о земле- и природопользовании, о роли правителя в функционировании не только хозяйственного, но и космического цикла. Этот образ правителя настолько поразил писавших о Китае европейских мыслителей, что был успешно транслирован на Запад и оказал не меньшее влияние на европейское представление об отношении к природе, чем упоминавшиеся выше учения, вдохновившие Лейбница и Адама Смита.

Лишь шанский ван обладал правом задавать вопросы предкам и получать в ответ на них **предсказания**. Это была несложная с практической точки зрения операция: вопрос формулировался, затем записывался на костях — бычьих лопатках или на нижней половине черепахового панциря, после этого шаман прокручивал небольшие дыры в кости, в дыры вставляли раскаленный стержень, кости трескались, и медиум делал выводы об ответе божеств, руководствуясь формой образовавшихся в кости трещин. Ответы также записывались (процарапывались). Такая форма гадания называется остеомантией (гаданием при помощи костей), а если точнее, то в нашем случае скапулимантией и пластромантией (первая — гадание на лопатках быков и других млекопитающих, вторая — на пластроне, нижней части панциря черепахи). Гадание неразрывно связано с возникновением, развитием китайской письменности и превращением ее в хорошо известную нам иероглифическую форму. Именно так возникли первые китайские исторические (эпиграфические) источники — «письмена на щитках и костей» цзягувэнь (甲骨文).

Вот какие **вопросы** задавал шанский ван и какие ответы давали ему гадатели (последних должно было быть три, чтобы выбрать «да» или «нет» большинством в два голоса).

— Примут ли духи жертву в количестве двадцати человек, умерщвленных способом «тан»? [*Записано*] Преподнесли духам тридцать человек, исход оказался чрезвычайно благоприятным.

— Его Величеству предстоит обезглавить жертвенных людей. Одобрят ли это духи? [*Записано*] В день и-чоу (дата) были принесены человеческие жертвы методом «фа», а также умерщвлена корова.

— Будут ли приняты жертвы в день у (дата), умерщвленные путем погребения заживо? [*Записано*] В день бин-у (дата) пошел дождь.

— Вопросаем: даруют ли духи дождь, если в день *бин-суй* (дата) мы принесем в жертву женщин путем сожжения?

— Будет ли ответ благоприятным, если в день *синь-ю* (дата) мы принесем жертвы способом обескровливания?

Цивилизация Шан (Инь) действительно была крайне brutальной; оружие, боевые колесницы, великолепные бронзовые и нефритовые изделия, дворцы шанских столиц — в первую очередь Аньяна — подтверждают, что сила Шан держалась на военной мощи, страхе и насилии, и многие тысячи жертв, принесение которых отражено в шанских гадательных надписях на костях, были пленниками — представителями народов, побежденных шанцами и присоединенных к Шан. Практике гаданий — интимному дворцовому действу, открытому и доступному лишь вану и его помощникам-гадателям (пока дело не доходило до физического претворения жертвоприношений в жизнь, а вернее, в смерть), сопутствовала практика ритуалов, проводившихся в честь предков вана — *ди*, или *шан-ди* (дословно — «проживающие наверху», на небе), открытая достаточному количеству участников и зрителей. Предкам приносилось в жертву мясо и вино, причем вино (подогреваемое на огне в знаменитых бронзовых сосудах) в таких количествах, что пришедшие на смену шанцам чжоусцы указали среди прочих провинностей и причин поражения своих предшественников их излишнюю любовь к возлияниям.

Во времена **династии Чжоу** государственный культ древнего Китая претерпевает изменения. Уходят в прошлое человеческие жертвы, и вместе с ними гадательные надписи на костях, но не пропадает понятие «проживающих наверху» предков, правда, так как чжоусцам уже не нужно было поклоняться именно предкам шанских ванов, «шан-ди» начинает означать уже другое. Если в шанских представлениях Небо не почиталось как сакральная сила, а лишь указывалось как место обитания почивших правителей-предков — **шан-ди**, то, по свидетельству еще одной классической конфуцианской книги «Шу-цзина» («Книга истории», или «Книга документов»; 書經/书经), ранние главы которой были написаны до Конфуция, уже в начале эпохи Чжоу Небо превращается в достаточно абстрактную божественную силу. Поначалу эта сила приравнивается к *шан-ди*, которые теперь воспринимаются как единичный объект, а не как множество (напомним, что существительные в китайском языке по умолчанию имеют именно множественное число). Через некоторое время **Шанди** — божество, обитающее на Небе, — превращается в воплощение этого

Неба, и по мере развития концепции именно Небу — *Тянь* — придается все большее значение. Л. С. Васильев объясняет прошедший перенос (Шанди → Небо) нежеланием чжоусцев поклоняться богам побежденных шанцев в противовес Небу, которое «не принадлежало никому», а лишь поддерживало достойного и легитимного правителя, более того, Небо-то и создавало саму эту легитимность.

Так **Чжоу-гун** (?–1032 до н.э.), один из наиболее почитаемых чжоуских государственных мужей и мыслителей, бывший братом У-вана и регентом при его малолетнем сыне, создает одну из главных этико-мистических концепций в истории Китая — теорию **Мандата Неба** (на правление) *Тяньмин*. Развивая эту непростую идею, Чжоу-гун и его соратники ответили и на напрашивающийся вопрос о том, кто, когда и за что может получить от Неба Мандат на правление. Ответ на этот вопрос, пожалуй, ключ ко всем особенностям китайского этико-философского и политического мышления, потому что, по мысли Чжоу-гуна, право на управление дается не тому, кто при помощи силы или удачливости смог одолеть предыдущего правителя, а справедливому, мудрому и добродетельному лидеру, заботящемуся о народе. С такой постановкой вопроса не могли бы поспорить ни древние аристократы, ни основа китайского социума — земледельцы.

Подводя итог рассказу о верованиях древних китайцев до эпохи «Ста школ» и до конфуцианства, отметим еще некоторые отличия древнекитайского культа. Так, в древнем Китае не было привычных нам по древнему Ближнему Востоку — Месопотамии и Египту — храмов и храмовых комплексов. Их место в древнем ритуале занимают храмы-алтари в честь усопших предков-ди и алтари Земли — *шэ*, существовавшие во всех княжествах у любого аристократа и в каждой деревне. В древнем Китае не было места ни царям-героям вроде Гильгамеша, ни мифологическим сюжетам; даже о тех самых предках правителей, которым все поклонялись, ничего не известно, что дало некоторым исследователям повод говорить об «исторической амнезии» шанцев, намеренно замалчивавших вопросы своего происхождения.

Однако в надписях, лишенных упоминаний о персонифицированных богах, говорится о сверхъестественных силах природы (водные стихии, ветра, горы, дождь). При этом поддерживался культ именно самих грозных сил природы, а не их обожествленных духов. В шанской бронзе мы можем найти и страшное существо — «обжору» **Таоте**, маска которого присутствует на мно-

жестве ритуальных сосудов, и превращение шамана в тигра, но по большому счету мистицизм, мифология и пережитки шаманизма теряют свои позиции в «образованных» кругах уже в период Шан. Государственный культ древнего Китая максимально демифологизирован и движется скорее к рационализации ритуала, отвечавшего практическим реципрокным установкам, когда отклонение и жертвы как бы виртуально обменивались на высочайшее покровительство. Чем практичнее и прагматичнее было подобное отношение к Небу, тем более важное значение придавалось церемониалу-ли — еще одному ключевому понятию китайской философии и культуры. Вот этот-то мировоззренческий практицизм и лег в основу формирования в конце эпохи Чжоу грандиозной приливной волны этико-философских учений, определивших менталитет жителей Поднебесной — Тянься — на тысячелетия вперед.

Итак, в конце Западного Чжоу китайская официальная религия сформулировала концепцию Шанди, фактически означавшего Небо, единственное высшее божество. От имени сына Неба (Тянь-цзы) Небу ритуализированно приносили жертвы (уже не человеческие). Поклонение предкам, впрочем, тоже не кануло в Лету: каждый клан поклонялся своим предкам, только теперь они уже не ассоциировались с «шан-ди» жестоких шанцев.

Фестиваль Ярлык дракона — сельская религиозная организация деревни Фань-Чжуан в провинции Хэбэй. В деревне 1300 дворов и более пяти тысяч жителей, зарабатывающих на жизнь сельским хозяйством (пшеница, фрукты) настолько хорошо, что подушный доход фань-чжуанцев считается одним из самых высоких в Хэбэе. Где фрукты (в особенности груши), там и ярмарка, также одна из крупнейших в регионе. Однако в мировой социологии и антропологии Фань-Чжуан известен не грушами, а знаменитым «транзитным» фестивалем перехода от зимы к весне, происходящим в феврале и привлекающим до ста тысяч приезжих из окрестных сел и городков, приносящих жертвы Ярлыку дракона. С 1990-х гг. этот деревенский фестиваль превратился в любимый проект большого количества ученых: этнологов, фольклористов, религиоведов и т. д. Мы не имеем возможности пересказывать здесь достаточно типичный сам по себе весь ход фестиваля (ярмарка, празднование, жертвоприношения, много еды); в данном случае важно осторожное вращение древнего народного верования в ткань современного китайского общества, во времена Культурной революции столь же пострадавшего от физического разрушения храмов, сколь и от гонений на конфессиональные традиции.

Уже в нашем, третьем тысячелетии (в 2011 г.) китайский ученый Гао Бинчжун заметил: «...в течение последнего столетия народная религия в Китае претерпевала постоянные изменения. Когда „люди“ стали „народом“, „религия“ превратилось в худшее суеверие. Когда „народ“ стал „гражданами“, суеверие превратилось в „нематериальное наследие“. История с фестивалем „Ярлык Дракона“³⁵², наблюдавшимся учеными в междисциплинарном формате в течение последних пятнадцати лет, представляет собой всю историю китайской народной религии. Когда местные верующие возродили свою храмовую ярмарку, их немедленно обвинили в суевериях... По мере возрождения храмовых ярмарок по всему Китаю обе стороны нашли формулировку: „нематериальное наследие“, оказавшуюся практическим решением, ответом на вопрос о том, как возродить ритуал и не быть осужденным за суеверие».

Ритуалы в Храме Неба

Будучи Сыном неба, император должен был выполнять функции медуца — единственного человека, предстоящего перед Небом от лица своих подданных, что проявлялось в детально проработанном ритуале, включавшем поднесение жертв Небу. Обычно для этих церемоний строился храм, а основной целью были моления об урожае. Во времена династий Мин и Цин император со свитой торжественно выезжал из Запретного города и вставал лагерем в специально отведенном для этого месте, они были одеты в особые ритуальные одежды и придерживались специальной вегетарианской диеты с упором на очищающие растительные компоненты вроде лука и чеснока. Ни один рядовой китаец не допускался не только к участию, но и даже к лицезрению процессии и церемонии. В храмовом комплексе император лично возносил мольбы Небу. В набор ритуальных действий входили громкие удары ногой в круглую платформу, уподобляемую барабану, что позволяло звуку донестись из Храма Неба до небес, и проведение первой борозды как символическое оплодотворение императором земли для будущего урожая. Особо важные церемонии устраивались в день Зимнего солнцестояния; не допускалось ни малейшего отклонения от ритуала, так как это могло стать дурным предзнаменованием и повлиять на судьбу всей страны в наступающем году.

Мудрость китайского народа

Поле, что близко, и родственники, что далеко, — вот, что ценно. Где трое землепашцев действуют заодно, туда и бог богатства приходит.

³⁵² См., напр.: Social Scientific Studies of Religion in China. Methodology, Theories and Findings / Eds.: Yang Fenggaing, Lang Graeme. Brill, 2011.

Научиться торговать можно за три года, но чтобы научиться хозяйствовать на земле, не хватит целой жизни.

Крестьянин, который не держит свиней, все равно что ученый, который не читает книг.

Хорошая лошадь все равно что благородный муж.

Даже плохой огород дороже хорошей родни.

Воин не должен бояться смерти, а землепашец — навоза.

Будешь угрождать брюху — потеряешь дом.

Лучше меньше тратить, чем больше зарабатывать.

Если ноги сельчан не будут в грязи, жирные рты горожан будут пусты.

Вопросы по содержанию раздела

1. Охарактеризуйте основные черты архаических верований китайцев.
2. Что собой представляли культ и религиозное сознание Китая в эпоху Шан?
3. Охарактеризуйте верования и основные школы мысли и периода Чжоу.
4. Расскажите о современном состоянии народной религии в Китае.

Глава 2. Конфуцианство

Возникновение религии и основная догматика

Конфуцианство (жусюэ; 儒学)³⁵³; в европейских языках часто — «жуизм»)³⁵⁴ — традиция, философия и «гуманистическая или рационалистическая религия», способ администрирования

³⁵³ Конфуцианство // Философский энциклопедический словарь / Ред.: Л. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов. М.: Советская энциклопедия, 1983.

³⁵⁴ В китайском языке так и не появилось термина, соответствующего слову «конфуцианство», вошедшему в языки европейские уже в XVIII в. Для обозначения связанных с конфуцианством понятий используется символ «жу» (儒) — «ученый», «образованный» или «утонченный человек». Этот иероглиф имел в древнем Китае несколько значений, среди которых «приручать», «формировать (лепить)», «обучать», «делать более изысканным».

и управления или образ жизни³⁵⁵, ставящий в основу учения этические и гуманистические принципы, основанные на моральных ценностях, ритуале и гармонии отношений в семье и государстве. Учение древнекитайского философа Конфуция (Кун[фу]-цзы; 孔[夫]子; 551–479 до н.э.) выдвинулось из так называемых Ста школ мысли (諸子百家 — чжуцзы бацзя), процветавших в древнем Китае в период Чуньцю (Весны и осени) и Чжань-го (Воюющих государств) с VI в. до н.э. по 221 г. до н.э., когда Китай был объединен в первую империю — государство Цинь — знаменитым императором Цинь Шихуаном (246–210 гг. пр.). Несмотря на то что под жу первоначально понимались шаманские методы проведения обрядов доконфуцианских времен, после Конфуция термин стал означать приверженность китайским цивилизирующим учениям. Основы конфуцианства заложил Конфуций, развил его учение Мэн-цзы (ок. 372–289 до н.э.), передавший эти идеи последующим поколениям. С момента возникновения учение постоянно совершенствовалось и преобразовывалось, всегда сохраняя при этом верность принципам гуманности и гармонии.

Конфуцианство более всего интересуется практический социальный порядок, выстраиваемый через небожественное понимание Неба³⁵⁶. Конфуцианская литургия (儒; жу, или 正統/正統; *чжэнтун*, иначе говоря «ортопраксия» — «правильное действие, поведение») во главе с конфуцианскими «мудрецами обрядов» (禮生/禮生; *лишэн*) подразумевает поклонение духам предков в традиционных китайских храмах и в целом считается предпочтительнее других обрядов, даосских или народных ритуалов³⁵⁷.

Конфуцианство придает важнейшее значение единству индивидуума и Неба — Тянь (天) (т.е. отношениям между человеком и Небом). Принцип Неба *ли* или *дао* (理; 道) — это система творения и монистический по характеру источник небесной власти. Отдельные люди могут осознавать свою человечность/гуманность и «объединяться» с Небом путем размышлений. Для создания гармоничного законопослушного сообщества подобное

³⁵⁵ Yao Xinzhong. An Introduction to Confucianism. Cambridge University Press, 2000. P. 38–47.

³⁵⁶ Adler J.A. Confucianism as a Religious Tradition: Linguistic and Methodological Problems. Gambier, Ohio: Kenyon College, 2014.

³⁵⁷ Clart Ph. Confucius and the Mediums: Is There a «Popular Confucianism»? // T 'uog Pao. 2003. Vol. LXXXIX. № 1–3. P. 1–38.

преобразование личности должно распространяться на семью и далее на общество. Ряд исследователей рассматривают конфуцианство в современном Китае как «гражданскую религию», приходя к выводу, что она проявляет себя через почитание пяти космологических сущностей: Неба и Земли-Ди (地), правителя или правительства (君; *цзюнь*), предков (親; *цин*) и учителей (師; *ши*).

Прежде у меня был ученик по имени Янь Юань — вот он любил учиться. А теперь он умер, и у меня больше никого нет.

Конфуций

Основные понятия и концепции конфуцианства

Идеи конфуцианства основаны на вере в фундаментальную доброту, порядочность и обучаемость человека, в способность людей к исправлению и совершенствованию через сознательные усилия как отдельной личности, так и общества. Особый упор делается на самосовершенствование и «создание себя». Конфуцианская мысль нацелена на возвращение добродетели в общество, опирающемся на высокие моральные принципы. К основным этическим концепциям конфуцианства относятся понятия *жэнь* (仁; «доброжелательность» или «гуманность»), *и* (義/义), *ли* (禮/礼) и *чжи* (智). *Жэнь* — это сущность человека, проявляющаяся через сострадание, эмпатию, если угодно, добродетельная форма Небес. *И* — это отстаивание праведности и нравственной склонности делать добро. *Ли* — это система ритуальных норм, определяющая нормы правильного поведения человека в повседневной жизни, живущего в гармонии с законом Небес³⁵⁸. *Чжи* — это способность видеть, что правильно и справедливо (или, напротив, неправильно и несправедливо) в поведении других людей. Конфуцианство презирает неспособность отстаивать основные моральные ценности *жэнь* и *и*.

Образец добродетельной жизни Конфуций видел в древности. Один из наиболее выдающихся отечественных исследователей жизни Конфуция и его канона Л. С. Переломов справедливо замечает, что «Конфуций сыграл особую роль в отношении к „древности“, именно он возвел это понятие в ранг высшего мерил „исторической ценности“, по сути создав то самое знаменитое понятие

³⁵⁸ Tay W. L. Kang Youwei, the Martin Luther of Confucianism and his Vision of Confucian Modernity and Nation // Secularization, Religion and the State / Ed.: M. Haneda. Tokyo: University of Tokyo, 2010. P. 97–109.

„2У“ — древность, некий Золотой век совершенномудрых императоров, ставший образцом и для отдельного человека, и для всей нации».

В учении Конфуция достаточно важная роль отводится Небу, не воспринимаемому как некая сущность, предсуществовавшая временному миру. В общекитайской космологии вселенная создает себя из первобытного хаоса материальной энергии (混沌; хуньдунь и 氣; ци) и организуется через полярность *инь* и *ян*, способных определить любое понятие, вещь и самое жизнь. Таким образом, творение — это последовательное и постоянное *построение*, а не творение из ничего (*ex nihilo*). *Инь* и *ян* одновременно видимы и невидимы, активны и пассивны, имеют и не имеют форму. Они определяют годичный цикл (зиму и лето), характеристики пейзажа (тьень и свет), пол (мужчина и женщина) и даже социополитическую историю (порядок и разлад). Конфуцианство как раз и занимается поиском «срединного пути» между *инь* и *ян* в каждой следующей конфигурации системы мира³⁵⁹.

Конфуцианство примиряет внутреннюю и внешнюю стороны духовного самосовершенствования, синтезируя их в конфуцианском идеале «мудрости внутри и царственности снаружи».

Конфуцианская онтология

Тянь (天), ключевая концепция китайской мысли, относится к «Богу Небес» — Полярной звезде (北辰; Бэйчэнь) и обращающимся вокруг полярной оси звездам, к земной природе и ее законам, которые приходят с небес, к «небу и земле» (т. е. ко всему вообще) и внушающим благоговение силам, неподвластным человеческому контролю. В конфуцианской мысли термин *Тянь* используется так широко, часто и разнообразно, что привести единственный перевод не представляется возможным. Конфуций использовал понятие *Тянь* в мистическом контексте. Он писал в «Анналах», что *Тянь* дало ему жизнь, наблюдало и осуждало (6.28; 9.12). Далее он говорит, что человек способен познать движения Неба, и это дает ему ощущение, что во вселенной он занимает особое место. Конфуций упоминает, что Небо говорило с ним, пусть и не словами, и вообще воспринимает его как верховную истину: «Кун-цзы отправился на встречу с Наньцзы. Цзы Лу был раздосадован. Кун-ц-

³⁵⁹ Feuchtwang S. Chinese Religions // Religions in the Modern World: Traditions and Transformations / Eds.: L. Woodhead, H. Kawanami; Ch.H. Partridge. London: Routledge, 2016. P. 143–172.

зы поклялся: „Коль я не прав, пусть Небо отринет меня! Пусть Небо отринет меня!“» («Лунь юй», перевод Л. С. Переломова).

Безусловно, Тянь не следует воспринимать как Бога, сравнимого с богами авраамических религий, как потустороннего или трансцендентного творца. Скорее Тянь напоминает то, что даосы подразумевали под Дао: «то, как обстоят дела», или «закономерности мира», отчасти соотносимые с древнегреческим понятием *фюзис* (φύσις, *физис*) — «природа» как зарождение и возрождение вещей и морального порядка. Сравнивают Тянь и с Брахманом из индуистской и ведической традиций. Например, высказывание из «Анналов»: «Говорит ли Тянь когда-либо? Тем не менее повторяются четыре сезона и появляются сотни вещей. Что говорит Тянь?» — подразумевает, что, хотя Небо и не «говорящий человек», оно постоянно «говорит» через чередование ритмов природы и сообщает, как должны жить и действовать люди, по крайней мере тем, кто научился внимательно его слушать.

Конфуций утверждал: у него не осталось сомнений в том, что Небо дало ему жизнь, благодаря чему он развил в себе добродетель (德 дэ), уверял, что жизни мудрецов переплетаются с Небом. Вторил ему и один из учеников Дуаньму Цы (端木賜; также Цыгун; 520–456), заметивший, что само Небо поставило учителя Куна на путь к мудрости. В других течениях, например в **моизме**, позже абсорбированном даосизмом, представления о Небе были ближе к теистическим; разница в первую очередь в том, что конфуцианство ратует за следование небесному порядку в человеческом обществе, а даосизм за созерцание стихийно возникающего дао. Для конфуцианцев небесный порядок сохраняет мир, но в каждой новой конфигурации реальности человек ищет «средний путь» между силами *инь* и *ян*. Социальная гармония и мораль определяются при этом через патриархальные ценности, поклонение предкам и обожествленным прародителям по мужской линии в посвященных им святилищах.

Рассуждая о конкретных божествах (*шэнь* — энергии, эманулирующие из Неба и репродуцирующие его), оживляющих природу, Конфуций говорит в «Анналах», что людям «пристало» (義/义; и) «почитать» (敬; цзин) их, пусть и через особые ритуалы (禮/礼; ли), подразумевающие уважение к их положению и определенную сдержанность³⁶⁰. Будучи, как мы помним, мастером ритуала

³⁶⁰ Littlejohn R. Confucianism: An Introduction. I. B. Tauris, 2010. P. 36–37.

и жертвоприношений, Конфуций как-то ответил ученику, спросившему его, что лучше — принести жертву божеству очага или божеству семьи, что суть почитания божеств начинается с понимания и почитания Неба (Анналы, 3.13). Там же мудрец объясняет, почему так важен правильный ритуал: жертвы следует приносить лично, вкладывая в действие смысл, иначе это «все равно что не приносить жертвы вовсе», так сам учитель Конфуций всегда перекладывал немного своей еды в жертвенные чашки для подношений собственным предкам.

Конфуцианская этика

Этический кодекс конфуцианства гуманистичен и может соблюдаться всеми членами общества. Конфуцианские добродетели включают так называемые пять постоянных (五常; учан), разработанных конфуцианскими учеными ко временам династии Хань. Жэнь (仁; благожелательность, гуманность); и (義/义; праведность или справедливость); ли (禮/礼; правильный ритуал); чжи (智; знание); и синь (信; честность). К ним примыкают классические «сы-цзы» (四字), выделяющие четыре добродетели, одна из которых входит в «Пять постоянных»: это чжун (忠; преданность), сяо (孝; сыновняя почитательность); цзе (節/节; воздержание) и и (義/义; праведность или справедливость). Помимо перечисленных существует масса других важных понятий, таких, как чэн (誠/诚; честность), шу (恕; доброта и прощение), лян (廉; честность и чистота), чи (恥/耻; стыд, моральный компас для определения правильного и ложного), юн (勇; смелость), вэнь (溫/温; доброта и мягкость), лян (良; доброта, добросердечие), гун (恭; уважительность, почитательность), цзянь (儉/俭; бережливость), жан (讓/让; скромность, самоуничижение).

Жэнь (仁; «гуманность», базовая суть человеческого существа) — это конфуцианская добродетель, присущая сострадательному уму. Идущая от Неба добродетель в то же время понимается как способ достижения единства с Небом. В «Датун шу» (大同書/大同书) жэнь определяется как «формирование одного тела со всеми вещами»: «когда сам и другие не разделены... пробуждается сострадание». Жэнь обозначает добрые чувства, испытываемые человеком при альтруистических деяниях (как нормальные для взрослого человека оборонительные инстинкты в отношении детей). Подобные действия считаются полученной от Неба сущностью человека и в то же время способом вести себя в соответствии с «небесными принципами» (天理; тяньли).

Когда любимый ученик Конфуция Янь Хуэй (521–481) попросил учителя описать правила *жэнь*, тот ответил: «Человек не должен видеть ничего неподобающего, слышать ничего неподобающего, говорить ничего неподобающего, делать ничего неподобающего». Учитель определил *жэнь* и так: «Желая положить основу себя, стараться установить и других; желая возвеличить себя, желать возвеличить и других». Еще одно самое известное определение *жэнь* — знаменитое «не делать другому того, чего не желаешь себе». Конфуций также сказал: «*Жэнь* недалеко: тот, кто его ищет, уже его нашел», поэтому считается, что *жэнь* близко к человеку и никогда его не покидает.

Когда речь идет о космическом миропорядке, *ли* (禮/礼), широко используемое в конфуцианской и постконфуцианской философии, понимается как «ритуал» или «смысл, причина», «рацио» в чистом смысле ведического «*рта*» (ṛta; «право», «порядок»), но когда речь идет о социальных нормах, это понятие переводят как «обычай», «меры» и «правила». *Ли* означает и религиозные обряды, устанавливающие отношения между человеком и богами.

Как считают антропологи, ритуалы — это нечто «делающее невидимое видимым», позволяющее визуализировать базовую природную схему. Правильно проведенные ритуалы как бы приводят общество в соответствие с земными и небесными силами, гармонизируют три мира: Небо, Землю и человека. Эта практика определяется в конфуцианстве как «центрирование» (央; *ян* или 中; *чжун*). Именно человек способен на подобное «центрирование», будучи в состоянии замыкать на себе природные силы.

Ли включает в себя целую сеть взаимодействий между человечеством, антропогенными объектами и природой. Рассуждая о *ли*, Конфуций затрагивает столь разные темы, как учеба, питье чая, титулатура, проявления скорби и вопросы управления. Сюнь-цзы пишет о «песнях и смехе, плаче и жалобах... рисе и полбе, рыбе и мясе... церемониальных головных уборах, вышитых одеждах и узорчатых шелках, или об одеждах для поста и одеждах для скорби... просторных комнатах и уединенных залах, мягких циновках, лежанках и скамьях» как о неотъемлемых составляющих ткани *ли*. Конфуций считал, что принципами *ли* должно руководствоваться праведное правительство, полагая, что и все люди должны стремиться к совершенству, изучая и практикуя *ли*. Учитель вообще полагал, что правительство должно делать больший упор на *ли* и несравнимо меньший на наказания.

Для социального класса, к которому принадлежало большинство учеников Конфуция, особенно актуальна была **верность** (忠; чжун), потому что самым надежным способом добиться выдающейся карьеры для амбициозного молодого ученого было поступление на государственную службу. Конфуций вовсе не считал, будто «у кого сила, у того и правда», полагая, напротив, что старшему по положению следует подчиняться по причине морального превосходства. Кроме того, верность отнюдь не означает пресмыкательства перед властью: от конфуцианского лидера требуется определенная «реципрокация». Конфуций утверждал, что «князь должен использовать министра в соответствии с правилами поведения; министры же должны служить своему князю с верностью (преданностью)».

Точно так же Мэн-цзы сказал, что «когда князь полагает министров своими руками и ногами, министры полагают князя своим животом и сердцем; когда он относится к ним как к собакам и лошадям, они относятся к нему как к еще одному человеку; когда он считает землей или травой, они считают его грабителем и врагом», а некомпетентного и злого правителя следует заменить: народ имеет право свергнуть его. От хорошего конфуцианца вообще ожидается способность при необходимости суметь возразить начальству. В то же время истинно конфуцианский правитель должен с благодарностью принимать советы своих министров, чтобы лучше управлять миром.

И хотя в более позднее время акцент часто переносился исключительно на обязательства подчиненных перед начальством, конфуцианцы продолжали на протяжении многих веков бороться против несправедных правителей и представителей элиты. Эта неравная борьба зачастую приводила к жертвам (Хай Жуй; 海瑞 — во времена династии Мин, Юань Чан; 袁昶 — во времена Цин и т. д.), но и в эпохи Мин и Цин выдающиеся конфуцианцы вроде Ван Янмина (1472–1529) выступали за развитие индивидуальности и независимого мышления в противовес раболепству перед властью³⁶¹.

Многие конфуцианцы понимали также и то, что в параллельном существовании понятий верности и сыновней почтительно-

³⁶¹ См.: Кобзев А. И. Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983; *Wang Yangming. Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings* by Wang Yang-Ming. Wing-tsit Chan (tran.). New York, 1963. P. 159.

сти таится потенциал для конфликта, особенно взрывоопасного в периоды хаоса, подобного транзитному периоду между династиями Мин и Цин. В конфуцианской философии добродетель **сыновней почитательности сяо** (孝) состоит в уважении к родителям и предкам, равно как и к другим общественным иерархиям: отец-сын, старший-младший и мужчина-женщина. Классический конфуцианский трактат «Сяосин» («Книга послушания»), написанный в период Цинь-Хань, считается одним из основных источников конфуцианских представлений о сяо. Книга суждений и бесед Конфуция с учеником Цзэн Шэнем (曾參, известным также как Цзэн-цзы; 曾子) посвящена построению общества, основанного на принципе сяо.

В более общем плане сыновняя почитательность подразумевает хорошее отношение к родителям и заботу о них, достойное поведение не только в семье, но и вне дома, чтобы не запятнать доброе имя родителей и предков; приличную работу, чтобы поддерживать родителей материально, принесение жертв предкам, отсутствие бунтарства (в том числе подросткового), проявления любви, уважения и поддержки, вежливость. Почтительный сын должен обеспечить роду наследников мужского пола, поддерживать хорошие отношения с братьями, давать родителям мудрые советы и отговаривать их от совершения жизненных ошибок (к слепому следованию воле родителей сяо не призывает). И, наконец, идеальный конфуцианский сын должен выказывать скорбь по поводу болезни и тем более смерти родителей (к которой он должен подготовиться, заранее купив отцу гроб) и после неизбежного наступления последней приносить положенные жертвоприношения.

Сыновнее благочестие считается ключевой добродетелью в китайской культуре; на нем, в частности, строятся многие рассказы. Один из самых известных сборников таких историй — «Двадцать четыре сыновних образца» (二十四孝; «Эршисы сяо»). Понятие сяо входит практически во все религиозные течения традиционного Китая.

Вообще, по мысли конфуцианцев, социальная гармония достигается там, где каждый осознает свое место в естественном порядке вещей и хорошо играет свою роль. Взаимность в отношениях или ответственность (*жэньцин*) перекрывает одну лишь сыновнюю почитательность и включает в себя всю сеть социальных отношений, в том числе уважение к правителям. Когда Конфуция попросили определить идеальное правительство, Учитель отве-

тил: «Это правительство, когда князь — это князь, а министр — это министр, когда отец — это отец, а сын — это сын» (Анналы, XII, 11).

Любой человек состоит одновременно в нескольких «комплексах» отношений: он младший по отношению к родителям и старшим, старший по отношению к младшим братьям и сестрам, ученикам и детям. Конфуцианство выделяет **пять пар обязанностей**, соответствующих основным моделям отношений: между правителем и подданным, отцом и сыном, мужем и женой, старшим братом и младшим братом, между друзьями. Каждому из участников этих «комплексов» отношений предписаны особые обязанности; они распространяются также и на умерших, где живые уподобляются сыновьям в большой семье покойных. Единственный вариант отношений, когда не выделяется уважение к старшим, — отношения друзей, где делается акцент на взаимном равном уважении. Перечисленные обязанности практически претворяются в форме предписанных ритуалов — вроде ритуалов проведения свадьбы или похорон. Притом что конфуцианство подчеркивает обязанность младших уважать старших, старшим также необходимо быть доброжелательными и заботиться о младших. То же относится и к отношениям между мужем и женой: мужу пристало заботиться о жене, а жене уважать мужа. Понятие взаимности, «реципрокности», сохраняется в культурах Восточной Азии и по сей день.

Другие концепции

Цзюнь-цзы (кит. 君子; «дитя правителя») — философское понятие, часто переводимое как «благородный, совершенный муж», использовалось Конфуцием для описания идеального человека. В «И-цзин» этим словом характеризуется знаменитый чжоуский Вэнь-ван (1112–1050 до н.э.). Мудрец в конфуцианстве — идеальная личность, однако достичь этого уровня весьма трудно. Поэтому Конфуций создал идеальную модель *цзюнь-цзы* — благородного мужа, которым мог стать любой человек; позже Чжу Си (1130–1200) поставил *цзюнь-цзы* на второе место после мудреца. *Цзюнь-цзы* характеризуется многими чертами: он может жить в бедности, делает много и говорит мало, верен, покладист и хорошо осведомлен. *Цзюнь-цзы* занимается самодисциплиной. Наиболее ценное качество *цзюнь-цзы*, конечно же, *жэнь*.

Напротив, *сяожэнь* (小人, «маленький, низкий человек») не осознает ценности добродетелей и жаждет только немедленных

вознаграждений. Маленький человек эгоистичен и не считается с последствиями своих действий в общей порядке вещей. Когда правитель окружен *сяожэнь*, а не *цзюнь-цзы*, его управление народом будет страдать от мелкотемья. *Сяожэнь* могут быть как людьми, приверженными чувственным и эмоциональным удовольствиям, так и политиками, заинтересованными в одних лишь власти и славе, а не в принесении пользы другим. *Цзюньцзы* понуждает нижестоящих подчиняться, показывая им пример добродетели. Правительство в этой схеме уподобляется семье, а *цзюнь-цзы* становится магнитом для сыновнего благочестия.

«Исправление имен»

Еще одна базовая концепция конфуцианской мысли — «(не) договоренность о терминах». Так, в 22 цзюане «Сюнь-цзы» (荀子) — конфуцианском трактате, по преданию написанном мудрецом Сюнь Куаном (Сюнь-цзы; 313–238 до н.э.) и носящем название «Об исправлении имен» (正名; «Чжэн мин»), — утверждается, что древние мудрецы выбирали имена (名; мин), по-настоящему соответствовавшие действительности (實; ши), но более поздние поколения запутали терминологию и придумали новую номенклатуру, не позволяя людям отличить правильное от неправильного и нарушая таким образом социальную гармонию. Без надлежащего исправления имен общество рухнет и «обязательства не будут выполнены».

Конфуций считал, что из-за неспособности правильно трактовать реальность (т. е. из-за неспособности называть вещи своими именами) часто возникает социальное беспокойство. Из этого допущения родилась знаменитая концепция *чжэн мин* — **исправление имен** (正名). Как пишет А. Г. Юркевич, «суть *чжэн мин* — необходимое для политико-административного управления требование адекватности реального номинальному. У Конфуция идея *чжэн мин* подразумевала обязательность соответствия действительно положения и поведения индивидуума его этико-ритуальному статусу в интересах упорядочения общества: «Правитель [должен быть] правителем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном» («Лунь юй», XII, 11); «Когда имена неправильны, суждения несоответственны: когда суждения несоответственны, дела не исполняются» (там же, XIII, 3)»³⁶². Следующее объяснение

³⁶² Юркевич А. Г. Чжэн мин // Синология.ру: http://www.synologia.ru/a/Чжэн_мин (дата обращения: 11.03.2019).

необходимости исправления имен Учитель дал одному из своих учеников.

«Цзы-лу сказал:

— Вассал из [царства] Вэй ждал вас, чтобы вы помогли ему управлять правительством. Что вы сочтете первым делом?

Учитель ответил:

— То, что необходимо, чтобы исправить имена.

— Как! Неужели! — сказал Цзы-лу, — вы далеки от цели! Зачем же нужно такое исправление?

Учитель сказал:

— Какой ты невоспитанный, Юй! Совершенный муж [Цзюнь-цзы] не может заботиться обо всем, так же как он не может проверить все сам!

Если имена не верны, язык не соответствует истине вещей.

Если язык не соответствует истине вещей, дела не могут быть доведены до успеха.

Когда дела нельзя довести до успеха, приличия и музыка не процветают.

Когда приличия и музыка не процветают, наказания не будут назначены должным образом.

Когда наказания не назначаются должным образом, люди не знают, как двигать руками или ногами.

Поэтому совершенный муж считает необходимым, чтобы имена, которые он использует, можно было произносить надлежащим образом, а также чтобы то, что он говорит, можно было выполнять надлежащим образом. Совершенный муж требует, чтобы в его словах не было ничего неправильного» (Анналы, XIII, 3).

Основатель конфуцианства — Кун-цзы

Учитель Кун не считал себя творцом нового учения, скорее — передаточным звеном, редактором ценностей, верований и ритуальных наработок древних династий Шан (ок. 1600–1046 до н. э.) и особенно Чжоу (ок. 1046–256 до н. э.)³⁶³.

Конфуций (551–479 до н. э.) не случайно появился на интеллектуальной сцене Чжунго — государств периода раздробленности династии Западная Чжоу (Чжаньго) в эпоху политического упадка и духовных исканий. Знаток тонкостей ритуала и теоло-

³⁶³ *Fung Yiu-ming*. *Problematizing Contemporary Confucianism in East Asia* // Richey J. *Teaching Confucianism*. Oxford University Press, 2008. P. 163.

гии эпох Шан-Чжоу, учитель Кун сумел переформулировать учение о церемониале в этическое учение, сместив фокус с ритуала на самосовершенствование и человечность. Разочаровавшись в вульгаризации ритуалов, обращенных к Небу, Конфуций разработал этическую интерпретацию традиционной чжоуской религии. Кем же был этот мирный интеллектуальный революционер?

В отличие от Лао-цзы, о личности которого и степени ее мифологизирования спорили и будут спорить ученые, Конфуций — реальный человек, его потомки до сих пор проживают в Китае. Известны и предки мудреца до десятого колена: Сыма Цянь называет основателем и самым знатным представителем рода Вэй-цзы, служившего у чжоуского правителя Чэнь-вана (1024–1114 до н. э.) — основателя династии Чжоу. О том, как можно встретиться с Конфуцием в современном Китае, в городе Цюйфу, пишут многие востоковеды.

«...Мне посчастливилось посетить... место, где родился Конфуций, — вспоминает Л. С. Переломов. — Нишань („глинистая гора“) никак нельзя назвать горой... это холм высотой 40–45 м с плоской вершиной, на которой находится комплекс беседок и стел, поставленных в честь Конфуция различными императорами Китая, начиная с правителей минской династии. Лицам более низкого ранга не разрешалось воздвигать здесь стелы, исключение было сделано лишь для потомков Конфуция, поставивших стелу в честь своего предка. Весь комплекс окружен каменной стеной выше человеческого роста».

«В глубине Китая, среди раскинувшейся за Желтой Рекой бескрайней равнины, расчерченной квадратами полей, изрезанной неширокими речками и ложбинами, а кое-где дыблящейся цепочками холмов, лежит городок Цюйфу. Въезжающий в него путник, устав от однообразного равнинного пейзажа, поначалу, наверное, не заметит в нем никаких особенностей, которые отличали бы его от сотен таких же провинциальных городов этой китайской глубинки. Те же пыльные улицы, обсаженные тополями и липами, те же приземистые дома за глухими глинобитными стенами, те же однообразные бетонные коробки новых зданий. Но неожиданно взору откроется резной белокаменный мостик, потом покажется украшенный ярким орнаментом дом в старинном стиле, потом еще один... А в центре города приезжего встречает целая крепостная стена, да такая могучая, такая настоящая до последней трещинки в потемневших от времени кирпичачах, какую нынче редко увидишь в Китае. За стеной два знаменитых на весь

мир исторических памятника: храм Конфуция и семейная усадьба Кунов — родовое гнездо потомков первого китайского мудреца. Цюйфу — родной город Конфуция. Здесь Конфуций прожил большую часть своей жизни, здесь он похоронен»³⁶⁴.

В сравнении с огромным влиянием, оказанным Конфуцием на культуру Китая и сопредельных стран, его жизнь выглядит удивительно бессобытийной и лишенной даже того небольшого драматизма, который ассоциируется с отбытием на Запад Лао-цзы. И хотя, несмотря на целый ряд книг, посвященных Конфуцию, о нем как образце его же собственного учения написаны целые библиотеки, как таковых фактов, связанных с жизнью мудреца, немного. Тем не менее их хватает, чтобы определить и рамки его жизни и, конечно же, исторический контекст. Будущий Кун-цзы родился в двадцать второй год правления Луского правителя Сяна (в 551 г. до н. э.). Несмотря на споры о конкретном дне рождения мудреца, 28 сентября широко празднуется в Азии как день рождения Конфуция: на Тайване ему даже соответствует официальный праздник — День учителя.

Родился Конфуций в Цюйфу, в маленьком, но важном для философской традиции Китая царстве Лу (ныне провинция Шаньдун), знаменитом традицией сохранения канонов ритуала и музыки династии Чжоу. Семейным именем будущего Учителя был иероглиф Кун, а личным — Цю, но в многовековую традицию он вошел как учитель Кун — Кун-цзы.

Несмотря на знатность предков Кун-цзы, на момент его рождения они — в полном соответствии с традиционными законами вертикальной социальной мобильности, всегда характерными для Китая, — уже превратились в обедневших простолюдинов. Отец ребенка умер, когда тому был всего год, и малыша поначалу воспитывала мать, позволив ему уже к подростковому возрасту превратиться в любознательного и грамотного человека.

Под закат жизни Учитель вспоминал, что в возрасте пятнадцати лет он уже был твердо настроен на учение и, несмотря на то что был уже весьма образованным молодым ученым, посещал святилище царства, чтобы познать суть ритуалов. К 19 годам Конфуций занимает невысокие должности — заведует конюшнями и библиотекой; и в жены он берет женщину из того же социального слоя.

³⁶⁴ *Малявин В. В.* Конфуций. М., 2007.

Учителя будущего Учителя точно не известны, но есть сведения, что Конфуций умел находить наставников и овладел необходимыми шестью искусствами благородного человека: ритуалом, музыкой, стрельбой из лука, управлением колесницами, каллиграфией и арифметикой. Вместе с блестящим знанием поэзии и истории все это позволило Кун-цзы после тридцати начать преподавательскую карьеру.

Конфуций считается первым учителем в Китае, выступавшим за широкую доступность образования и внесшим свой вклад в превращение преподавания в призвание, в образ жизни. До него аристократические семьи нанимали преподавателей для обучения детей тому или иному предмету или искусству, а правительственные чиновники сами обучали подчиненных необходимым навыкам, но именно Конфуций стал первым, кто посвятил всю жизнь учению и преподаванию с целью преобразования и улучшения общества, веря в необходимость самосовершенствования любого человека, в первую очередь себя самого. Именно таким образом можно было достичь превращения человека в *цзюнь-цзы*, и хотя Учитель неоднократно подчеркивал, что образование нужно для самого себя (ради самопознания и самореализации), он полагал общественную службу необходимой для истинного образования и выступал против отшельников, «общавшихся с птицами и животными», чтобы вдали от человеческого сообщества изменить мир изнутри себя. Конфуций, напротив, десятки лет пытался оказывать активное влияние на политику, пытаясь внедрить гуманистические идеалы в практику через каналы управления.

На рубеже сорока-пятидесяти лет Конфуций служил помощником министра общественных работ, а после — министром юстиции в царстве Лу, возможно, даже сопровождал лусского правителя во время одной дипломатической миссии. Однако политическая карьера Учителя на задалась. Его преданность главе государства вошла в противоречие с реальной политической силой того времени — кланом Цзи, и высокие моральные принципы не способствовали росту его популярности в кругу приближенных лусского владетеля, увлекавших сюзерена в гораздо более привлекательную сферу чувственных удовольствий. В возрасте 56 лет Конфуций понял, что двор не заинтересован в его учении, и покинул отечество в попытке найти для своих «пророчеств» другое царство. Несмотря на явную фрустрацию, поразившую душу мастера, за ним в эту добровольную ссылку, продолжавшуюся почти двенадцать лет, ушел целый круг учеников. Репутация Конфуция

как человека, имевшего особое видение проблем и поставившего перед собой высокую цель, тем не менее укреплялась. Так, согласно «Анналам» (3:24), «пограничный чиновник города И просил дозволения представиться Конфуцию, говоря: „Всякий раз, как благородный муж жаловал сюда, я никогда не лишался возможности видеть его“. Ученики Конфуция ввели чиновника. По удалении его Конфуций сказал: „Дети мои, чего вы беспокоитесь, что я потерял место? Империя давно уже находится в беспорядке, и Небо хочет, чтобы ваш Учитель был колоколом с деревянным языком (провозвестником истины)“».

Учителя воспринимали как олицетворение совести; он отчетливо сознавал, что достичь желаемой гармонии в обществе не сможет, но со своей стороны продолжал делать все, что мог, через учение. В возрасте 67 лет Конфуций возвращается в царство Лу, чтобы продолжать обучение учеников и работать над сохранением традиции — записывать ее и редактировать. Он умер в 479 г. до н. э. в возрасте 73 лет. По Сыма Цяню, 72 ученика Конфуция овладели «шестью искусствами», а количество учеников, претендовавших на следование его учению, исчислялось тремя тысячами.

Этапы истории религии

Политическая история и конфуцианство (основные эпохи подъема)

Предпосылки возникновения конфуцианства складывались в недрах терявшей актуальность ритуальной системе эпохи Чжоу, когда доступ к воле Неба стремились получить так называемые «дикие» (野; е), или неофициальные, традиции. Официальная традиция уже не предоставляла эффективного способа общения с Небесами, зато процветала вера в «Девять концепций» 九野 (лю-е; «девять пространств» Неба) и гадание по «И-цзину». Разброд, произошедший в среде столкнувшихся с этим вызовом эпохи китайских философов, привел к распадению единого древнего русла интеллектуально-ритуальной традиции на «Сто школ мысли», каждая из которых предлагала свои выходы из положения для восстановления морального порядка, заложенного в начале династии Чжоу великим автором теории Небесного мандата (Тяньмин) Чжоу-гуном.

Конфуцианство, предложившее гуманистический, а не ригористически-законнический выход из положения, отнюдь не сразу

нашло путь во власть. Более того, «победив» идеологически и завоевав сердца и умы «империи ученых», как выразительно назвал китайское общество, регулируемое образованными чиновниками — *ши*, — В. В. Малявин, конфуцианство в III в. до н.э. поначалу оказалось в оппозиции власти и силам, заинтересованным в объединении страны, очевидно, отнюдь не через самосовершенствование и социальную гармонию, а при помощи военной силы, которую конфуцианство никогда не одобряло («Теперь же все люди, кажется, хотят быть солдатами — война, конечно, от этого не делается лучше, зато обработка полей будет хуже. Однако солдаты нужны — это зло, с каждым днем делающееся более и более необходимым»), и закона, наработок легизма. Поэтому первым массовым явлением конфуцианцев на политической арене была трагедия времен императора — объединителя страны Цинь Шихуана, видевшего в конфуцианской морально-этической парадигме прямую угрозу собственным задачам, что привело к казни 460 конфуцианцев, заживо закопанных в землю. Физическое уничтожение представителей древней традиции последовало на следующий год, после того как император повелел сжечь книги (212 до н.э.) — деяние, сохранившееся в истории под названием *Фэньшу кэнжу* (焚书坑儒; «сожжение книг и закапывание ученых»), в первый и предпоследний раз (последним на данный момент стала Культурная революция XX в.) перерубив хребет китайской ученой традиции сверху, не в результате восстания или крестьянской войны.

Страна, объединенная огнем и мечом, быстро распалась, а императоры второй общекитайской династии Хань (206 до н.э. — 220 н.э.) подошли к вопросам управления гораздо осмотрительнее и увидели огромный организационный потенциал учения Конфуция, превратив его в официальную идеологию, вытеснившую «протодаосское» синкретическое учение *хуан-лао* (黃老; Желтый [император] [старый] учитель), впрочем, не забывая и о законе в китайском (легистском) изводе: закон — это повеление вышестоящего, в первую очередь императора.

Полноценное **возрождение конфуцианства** началось во времена династии Тан (618–907), в конце которой учение выработало систему противодействия буддизму и даосизму и переформулировало свои положения в рамках **неоконфуцианства**. При династии Сун (960–1297) доктрина в обновленной форме легла в основу государственных экзаменов на замещение чиновничьих должностей. Отмену экзаменационной системы можно считать

завершением официального признания первостепенного значения конфуцианства в государственной системе ценностей.

Как и конфуцианство, **неоконфуцианство** — европейский термин, использующийся для обозначения преобразованного конфуцианства, в новом виде сформировавшегося в XI в. В китайском языке понятие неоконфуцианство передается словами *сун-сюэ* («учение [эпохи] Сун» — время его возникновения); *ши-сюэ* («учение о реальном» — подчеркивается «практичность» в противовес даосизму и буддизму), *дао-сюэ* («учение [истинного] Пути» — следование древней истине, дао-пути); *шэн-сюэ* («учение о совершенной мудрости» или «учение совершенному-дрых» — признание за человеком возможности лично достичь «совершенной мудрости» благодаря изначально присущей ему «доброй природе»). А. И. Кобзев различает несколько пониманий неоконфуцианства: в самом узком смысле так называют учение философов XI–XII вв., входивших в направление *дао сюэ*, а именно Чжоу Дуньи, Чжан Цзая, Чэн Хао, Чэн И, Чжу Си и их учеников и последователей. Неоконфуцианство в широком смысле включает идеи всех конфуциански ориентированных мыслителей XI–XVII вв. (эпохи Сун — Мин). И, наконец, в самом широком смысле неоконфуцианство означает всю совокупность конфуцианских и «конфуцианизированных» учений, создаваемых в дальневосточном регионе с XI в. по настоящее время. Возвращаясь к китайским обозначениям неоконфуцианства: [*син мин и*] *ли сюэ*, *синь сюэ*, можно заметить, что они выносят в название его основные категории: «[индивидуальная] природа» (*син*), «предопределение» (*мин*), «долг-справедливость» (*и*), «принцип» (*ли*) и «сердце» (*синь*).

Если тексты первоначального конфуцианства базировались на идеях, существовавших до Конфуция, на так называемых протофилософских канонах, то неоконфуцианство основано уже на текстах Конфуция, Мэн-цзы и их ближайших учеников. Этот подход воплощен в «Четверокнижии» («Сы шу»). Отвечая на вызов времени и на сосуществование глубоко духовных учений даосизма и буддизма и позаимствовав у них ряд абстрактных понятий и концепций, неоконфуцианцы глубже разрабатывали онтологическую, космологическую и гносеопсихологическую проблематику более этически ориентированного изначально конфуцианства. «Этическая доминанта конфуцианства в неоконфуцианстве обернулась этическим универсализмом, в рамках которого любой аспект бытия стал трактоваться в моральных категориях, что вы-

ражалось с помощью последовательных идентификаций человеческой и природных сущностей. Современные неоконфуцианцы (новые конфуцианцы — Моу Цзунсань, Ду Вэймин) определяют такой подход как „моральную метафизику“, являющуюся одновременно теологией».³⁶⁵

Интеллектуалы, принадлежавшие к Новому культурному движению (新文化運動; *Синьвэньхуа юаньдао*) начала XX в., видели причину слабости и отсталости Китая именно в конфуцианстве с его ориентацией на традицию и идеалы Золотого века. В поисках новых доктрин, способных заменить конфуцианство, Китайская республика времен Гоминьдана (1912–1949) выдвинула концепцию «Трех народных принципов» (三民主義; *саньмин чжунь*), а КНР (1949 — по наст. вр.) вступила на путь маоизма.

Еще в феврале 1957 г. Мао провозгласил печально знаменитый с чжоуских времен лозунг о Ста школах: «**Пусть расцветают сто цветов, пусть соперничают сто школ**» (百花运动; *байхуа юньдун*), пригласив интеллигенцию поучаствовать в кампании по усилению гласности и критики. Как и следовало ожидать, кампания оказалась ловушкой, позволившей снести головы наиболее ярких мыслителей уже в июле того же года, когда их пригласили «расцвечать» и соперничать. По свидетельству Сыма Цяня, советник Цинь Шихуана Ли Сы, подводя итоги аналогичной кампании, сказал: «... приверженцы частных школ... поносят законы и наставления, и каждый, услышав об издании указа, исходя из своего учения, начинает обсуждать его. Войдя во дворец, они осуждают все в своем сердце, выйдя из дворца, они занимаются пересудами в переулках. Поношение монарха они считают доблестью... собирая низких людей, они сеют клевету. Самое лучшее — запретить это!» Итогом кампании был указ о запрещении школ, сожжении книг, казни всех укрывателей письменной мудрости (за исключением некоторых исторических, медицинских, гадательных и сельскохозяйственных текстов) и описанное выше преследование конфуцианцев.

Наиболее известная кампания Новейшего времени, связанная с именем Конфуция, прошла в 1973–1974 гг. под названием «**Критикуй Линь Бяо, критикуй Конфуция**», когда, подобно Цинь Шихуану, Мао Цзэдун увидел в идеях чжоуского мыслителя угрозу для своего легистски ориентированного режима. Однако в конце

³⁶⁵ Кобзев А. И. Неоконфуцианство: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH01beef84c672acb5a62e9dbe> (дата обращения: 11.03.2019).

XX в. конфуцианская рабочая этика снова была поднята на щит как доктрина, лежащая в основе подъема экономик стран Восточной Азии³⁶⁶.

Канон

Конфуцианское Пятикнижие (五经, У-цзин)

Традиция приписывает авторство (по крайней мере, редактуру) «Пяти классических трактатов», основных текстов конфуцианства, самому Учителю Куну. Так, один из ведущих современных исследователей традиционной китайской мысли декан Школы философии пекинского Народного университета и автор «Энциклопедии конфуцианства» Яо Синьчжун видит достаточно оснований, чтобы утверждать, что именно Конфуций сформировал основной корпус конфуцианской классики, но при этом, пишет ученый, «в столь ранних версиях классики ничего нельзя принимать за данность». Действительно, академический консенсус ныне сходится на «прагматической» точке зрения: в течение последних двух тысячелетий считалось, что именно Конфуций написал или отредактировал тексты канона³⁶⁷.

Современный китайский философ-неоконфуцианец Ту Вэймин, специалист по этике и основатель Института гуманитарных наук при Пекинском университете, так трактует «пять взглядов» на мир, лежащих в основе конфуцианства и манифестированных через пять трактатов, входящих в «У-цзин»:

1. Считающийся самым ранним из классических текстов **трактат «И цзин»** (易經/易经; «Книга/Канон перемен») посвящен **«метафизическому взгляду»**, сочетающему искусство предсказания, нумерологические техники и этические нормы, составляющие философию перемен. Космос рассматривается как взаимодействие между энергиями *инь* и *ян*, а вселенная всегда демонстрирует «организмическое» единство и динамику.
2. **«Ши цзин»** (詩經/诗经; «Книга песен») — первая антология китайской поэзии и народного песенного творчества; по

³⁶⁶ Lin J. Y. Demystifying the Chinese Economy. Cambridge University Press, 2010. P. 107.

³⁶⁷ Yao Xinzhong. An Introduction to Confucianism. Cambridge University Press, 2000.

преданию, Конфуций лично отобрал из трех тысяч сохранившихся песен лишь 305. «Ши-цзин» представляет собой **«поэтический взгляд»**, основанный на вере в способность музыки и поэзии передавать общие для всех людей чувства и движения души.

3. **«Шу цзин»** (書經/书经; «Книга истории», или «Канон [исторических/документальных] писаний») — собрание историзованных версий преданий, сказаний и мифов, записей исторических событий, правительственных указов, наставлений сановникам и речей выдающихся личностей — демонстрирует **«политический взгляд»** и содержит рассуждения о способах гуманистического правления, базирующихся на этике. Историзованный материал охватывает период примерно с XXIV по VIII в. до н. э.

Тексты демонстрируют мудрость, сыновнюю почтительность и «рабочую этику» первых легендарных совершенномудрых правителей Поднебесной: Яо, Шуня и Юя, — создавших политическую культуру, основанную на ответственности и доверии. Их добродетельные поступки оставили потомкам образец социальной гармонии, не опирающейся на наказания или принуждение.

4. **«Ли цзи»** (禮記/礼记; «Книга ритуалов», или «Записки о правилах благопристойности») описывает социальные формы, администрацию и церемониальный ритуал династии Чжоу. Этот «социальный взгляд» определяет общество не как враждебную систему, основанную на «контрактных» отношениях, но как сообщество, базирующееся на социальной ответственности, где представители четырех «родов деятельности»: крестьяне, чиновники-ученые, ремесленники и купцы — мирно сосуществуют и помогают друг другу.
5. **«Чуньцю»** (春秋; «Весны и осени») — историческая хроника, анналы древнекитайского царства Лу соответствующего исторического периода (722–479 до н. э.), получившего название от этого труда. События столетий, относившихся к этому первому периоду династии Западная Чжоу, подчеркивают важность «коллективного взгляда» — памяти, необходимой для общей самоидентификации и возрождения прошлого как лучшего способа оценить современность.

Конфуцианское Четверокнижие — (四書 / 四书; Сы шу)³⁶⁸

Меритократия (власть достойных) стала одной из новых конфуцианских идей, обусловивших введение в Китае экзаменационной системы, позволявшей любому человеку, успешно сдавшему экзамены, стать правительственным чиновником, т. е. занять положение, обеспечивающее престиж и высокое материальное положение для всей семьи. Императорские экзамены были впервые введены при династии Суй. В последовавшие за нововведением столетия система разрасталась и наконец приняла форму, когда любой желающий стать чиновником должен был доказать свою способность занимать этот пост, пройдя экзаменационный фильтр. Практика выдвижения по достоинствам до сих пор сохраняется в китайской культурной сфере (включая Тайвань, Сингапур и т. д.). С 1313 по 1905 г. в Китае в качестве официального «референсного корпуса» использовались четыре конфуцианских трактата, по которым китайский юноша, жаждавший продвинуться по официальной карьерной лестнице, должен был готовиться к государственным экзаменам, переходя затем к более массивному и сложному корпусу «У-цзин» конфуцианского Пятикнижия. Тексты были опубликованы как сборник в 1190 г. с комментариями неоконфуцианского философа Чжу Си, предпринявшего титанические усилия для того, чтобы вдохнуть в китайские конфуцианство новую жизнь. С 1415 г. успех при прохождении экзаменов обеспечивало именно знание комментариев Чжу Си.

Даже с комментариями Чжу Си «Сы шу» — достаточно скромный по объему том, четыре части которого не располагаются в каком-либо предписанном порядке. Первая — Дасюэ (大學; «Великое учение») — короткий этико-политический трактат, связывающий гуманное правительство с личным этическим стержнем правителя. Вторая, Чжун'юн (中庸; «[Учение] о срединном и неизменном [пути]»), — наиболее абстрактная из трех книг, рассуждающая о таких вещах, как «путь Неба», движение, божественные создания и религиозные жертвы. Чжу Си написал предисловия к обеим книгам, являющимся отрывками из «Ли цзи» — одной из книг конфуцианского Пятикнижия. Третья книга, «Лунь-юй» (論語 / 论语; «Диалоги», или «Анналы»), изначально составленная учениками Конфуция (главный среди них Цзэн-цзы) после его смерти, содержит прямые цитаты из речей Учителя. Последний

³⁶⁸ См.: Конфуцианское «Четверокнижие» Сы Шу. М., 2004.

и наиболее длинный текст «Сы-шу» — «Мэн-цзы» (孟子) — содержит учения высоко почитаемого ученого-конфуцианца Мэн-цзы, особенно подчеркивавшего имманентную доброту человеческой природы.

Религия в современном мире

Конфуцианство в современности

Конфуцианская этика оказывает традиционно сильное влияние на культуры и страны восточноазиатского культурного круга, включая, помимо континентального Китая, Тайвань, Гонконг, Макао, Корею, Японию и Вьетнам, а также другие территории, населенные преимущественно китайцами, например Сингапур. Именно конфуцианство считается морально-этической базой, ответственной за формирование восточноазиатских обществ и китайских общин, а в некоторой степени и других частей Азии³⁶⁹. В последние десятилетия в научных кругах идут дебаты о «возрождении конфуцианства»³⁷⁰, происходит массовое распространение различных конфуцианских церквей³⁷¹. В конце 2015 г. многие конфуцианские общины и гражданские организации официально учредили национальную Свято-Конфуцианскую Церковь (孔聖會 / 孔圣会; *Кунишэнхуэй*) в Китае.

Начиная с 2000-х гг. китайская интеллигенция все больше отождествляется с конфуцианством. В 2003 г. интеллектуал-конфуцианец Кан Сяогуан опубликовал **манифест**, где выдвинул четыре предложения: 1. конфуцианское образование должно войти в официальное на всех уровнях, от начального до среднего; 2. государство должно утвердить конфуцианство как официальную государственную религию; 3. конфуцианскую религию надлежит внедрить в повседневную жизнь через стандартизацию доктрин и ритуалов, распространение соответствующих организаций и церквей; 5. распространением конфуцианской религии должны заниматься неправительственные организации.

³⁶⁹ Rethinking Confucianism: Past and Present in China, Japan, Korea, and Vietnam / Eds.: E. Benjamin, J. Duncan, H. Ooms. Los Angeles: UCLA Asian Pacific Monograph Series, 2002.

³⁷⁰ Yu Y. Xiandai Ruxue Lun. River Edge: Global Publishing Co. Inc., 1996.

³⁷¹ Billioud S., Thoraval J. The Sage and the People: The Confucian Revival in China. Oxford University Press, 2015.

В 2005 г. был основан Центр для изучения конфуцианской религии³⁷², после чего *госюэ* (國學/国学; учение о государстве), как и мечтал Кан Сяогуан, начали вводить в государственные школы всех уровней. Нововведение хорошо приняло население, после 2006 г. даже на телевидении начали появляться конфуцианские проповедники. Провозглашающие уникальность и превосходство китайской конфуцианской культуры «новоконфуцианцы» приобрели достаточно последователей, во многом опирающихся в пропаганде на отторжение западных культурных влияний в Китае.

Религия или философия?

Проблема характеристики конфуцианства как учения остается одним из вопросов, продолжающих вызывать дискуссии и в настоящее время. В отечественном востоковедении конфуцианство часто называлось этико-политическим учением, тогда как на Западе оно традиционно воспринималось как религия. Современный взгляд на проблему выглядит следующим образом. В основе учения, делающего упор на отношения в семье и на социальную гармонию в государства, а не на трансцендентальные силы или отвлеченные духовные ценности, без сомнения, лежат принципы гуманизма³⁷³, при этом конфуцианство можно воспринимать как религию, относящуюся к «светскому как к священному»³⁷⁴, если допустить, что оно преодолевает дихотомию религия — гуманизм, воспринимая обычные проявления человеческой жизни (например, человеческие отношения) как манифестацию священного, ведь в них проявляется моральная природа человечности (性; син), возвышенные начала которой наносятся в Небе (天; тянь). Это священное раскрывает себя через уважение к духам или божествам (神; шэнь)³⁷⁵. Хотя у понятия Небо/Тянь есть некоторые характеристики, объединяющие его с категорией «бог, божество», для Конфуция это прежде всего безличный абсолютный принцип, подобный китайскому дао (道) или индуистскому брахману.

³⁷² Yang Fenggang. Cultural Dynamics in China: Today and in 2020 // *Asia Policy* (4), 2007. P. 48.

³⁷³ Как пишет М. Юргенсмайер, «гуманистические философские системы типа конфуцианства, не разделяют веру в божественный закон и не подчеркивают преданность высшему закону как манифестации божественной воли». См. Juergensmeyer M. *Religion in Global Civil Society*. Oxford University Press, 2005. P. 70.

³⁷⁴ Fingarette H. *Confucius: The Secular as Sacred*. New York: Harper, 1972.

³⁷⁵ Littlejohn R. *Confucianism: An Introduction*. I. B. Tauris, 2010. Pp. 34–36.

Конфуцианская церковь

Идея «конфуцианской церкви» как государственной религии Китая коренится в идеях Кан Ювэя (1858–1927), ратовавшего за возрождение социальной значимости конфуцианства, когда церковь эта была деинституционализована в связи с распадом империи Цин. Модель идеальной «конфуцианской церкви» Кан Ювэя ориентировалась на пример европейских христианских церквей как централизованного института, тесно связанного с государством. Конфуцианская академия Гонконга — одна из прямых наследниц конфуцианской церкви Кан Ювэя — распространила свою деятельность на материк, где при ее помощи были возведены статуи Конфуция и конфуцианские больницы, отреставрированы храмы и т. д. В 2009 г. Чжоу Бэйчэнь предпринял еще одно начинание, унаследовавшее идеи Кан Ювэя, — основал Храм Конфуция (孔圣堂; Куншэнтан) в Шэньчжэне, связанный узами сотрудничества с Федерацией конфуцианской культуры родного города Конфуция — Цюйфу. В 2015 г. это первое общенациональное движение конфуцианских конгрегаций и гражданских организаций преобразовалось (оформилось) в Свято-конфуцианскую церковь (会圣会; Куншэнхуэй), первым духовным лидером которой стал известный ученый Цзян Цин, основатель и руководитель конфуцианской обители Янмин (阳明精舍; Янмин цзиншэ) — Конфуцианской академии в г. Гуйяне (в Гуйчжоу).

Конфуцианская мудрость

«Если человек поутру познает истинный Путь, вечером он может умереть без сожаления».

«Того, кто при жизни отца в состоянии постичь его намерения, а по смерти — оценить его деяния и кто в течение трех лет не изменяет заведенных им порядков, можно назвать почтительным сыном».

«Учение без размышления бесполезно, а размышление без учения опасно».

«При виде достойного человека думай о том, чтобы сравняться с ним, при виде недостойного — обратись к собственным недостаткам».

«Умный находит удовольствие в воде, человеческий любит горы; умный подвижен, человеческий покоен; умный весел, человеческий долговечен».

«Благородный муж безмятежен и свободен, низкий человек удручен и скорбен».

«Мне не доводилось видеть, чтобы люди любили добро так же, как красоту».

«Если кого ненавидят в сорок лет, тот ничего уже не сможет изменить».

Из трактата «Лунь юй». Пер. В. В. Малявина

В современном Китае конфуцианство представлено множеством различных направлений. Распространены конфуцианские школы и академии (书院; *шюань*), возрождаются обряды (传统礼仪; *чуаньту ли'и*), возникают новые формы вроде конфуцианских общин (社区儒学; *шэсюэ жусюэ*). В рамках более традиционной китайской религии и как часть обновления конфуцианства идет реконструкция алтарей предков, возрождение культов и храмов природных и национальных божеств.

К другим формам возрождения относятся народные религиозные движения и храмы «с конфуцианским акцентом», например *Идань сюэтан* (一耽学堂) в Пекине, *Мэнмутан* (孟母堂) в Шанхае, Конфуцианский шэнизм (儒宗神教; *Жуцзун шэньцзяо*), или Церкви феникса, Конфуцианское Содружество (儒教坛; *Жуцзяо даотань*) на севере провинции Фуцзянь и родовые храмы рода Кун — потомков самого Конфуция, действующие как конфуцианские храмы.

Учителя ритуала — конфуцианцы (礼生; *лишэн*) периодически проводят конфуцианскую литургию (儒; *жу*, или 正统; *чжэнтун* — ортопраксию) в храмах народной религии и почитания предков, поклоняются богам по-конфуциански, а не с соблюдением даосского или народного ритуала. Недавно обрела популярность и концепция бизнесмена-конфуцианца (儒商人; *жушанжэнь*, «рафинированный бизнесмен») — представителя бизнес-элиты, осознающего свою социальную ответственность и следующего принципам конфуцианской культуры в ведении бизнеса.

Вопросы по содержанию раздела

1. Как возникло и как развивалось конфуцианство?
2. Охарактеризуйте основные положения этического учения конфуцианства.
3. Расскажите о жизни и трудах Конфуция.
4. Охарактеризуйте трактаты, входящие в конфуцианское Пятикнижие.
5. Обрисуйте основу политического и гуманистического учений конфуцианства.
6. Что такое неоконфуцианство, чем оно характеризуется?
7. Расскажите о современном состоянии конфуцианства в Китае и в мире.

Глава 3. Даосизм

Возникновение религии и основная догматика

Даосизм — религиозно-философское учение, призывающее человека жить в гармонии с дао (道; дословно — «путь», «путь вещей»; в современном китайском — даоцзяо; 道教 — «религия дао»), «потоком жизни». Существует и традиция разделять даосизм на две одинаково называющиеся традиции, различая даосизм-философию и даосизм как форму традиционной народной религии Китая, о которой мы писали в первой части этой главы. Китаевед и философ Г. А. Ткаченко пишет, что деление даосизма на философскую критику (дао цзя — преимущественно доциньский даосизм, изложенный в текстах, приписываемых Лао-цзы и Чжуан-цзы) и совокупность духовных практик (дао цзяо — религия дао) достаточно условно.

Основатель учения — мифический Лао-цзы — не придумывал «дао» как философскую концепцию: это одна из основополагающих идей большинства китайской философии; однако именно у Лао-цзы, Чжуан-цзы и их последователей дао превращается в принцип, представляющий собой источник, «матрицу» и сущность всех вещей и явлений.

Основное базовое отличие этико-философского даосизма от конфуцианства состоит в сравнительном пренебрежении жесткими ритуалами и ригидным социальным порядком, а сходство заключается в том, что даосы также призывают к достижению «совершенства», только иначе — путем объединения с непознаваемыми ритмами вселенной, которые и манифестируют себя в пути-дао. Различные школы даосской этической мысли отличаются в частности, но в целом обычно выделяют у-вэй (дословно — «недеяние», а вернее — действие без намерения), «природность», простоту, непосредственность и «три сокровища» (三寶; саньбао): сострадание (慈, цы), бережливость (儉; цзянь) и смирение (不敢為天下先; бугань вэй Тянься сянь — «не смей быть первым в Поднебесной»).

Ходьба побеждает холод, покой побеждает жару. Спокойствие создает порядок в мире.

Лао-цзы

Основные понятия и концепции даосизма

Даосизм как единое учение был перечислен в числе шести философских школ (лю цзя) еще отцом «отца китайской истории»

ографии» Сыма Цяня — Сыма Танем во II в. до н.э., назвавшем его «Школой Пути и благодати» (*дао дэ цзя*). Сыма Цянь описал учение в последней, 130 главе своих «Ши цзи» («Исторических записок»), после чего к I в. до н.э. название съезжилось до привычного всем «*дао цзя*» (школа Пути»). Базовое понятие даосизма — «дао» («Путь») — настолько же шире и простого перевода и специфики даосизма, насколько термин «жу» шире специфики конфуцианства, при этом важно учитывать, что, несмотря на кажущуюся противопоставленность этих понятий и школ мысли, и конфуцианство, и неоконфуцианство порой называли «учением дао» (*дао цзяо*, *дао шу*, *дао сюэ*), а последователи даосизма могли включаться в категорию жу. Именование «дао жэнь», «дао ши» («приверженец дао») могло использоваться для обозначения не только даосов, но и конфуцианцев, и буддистов, и алхимиков.

Традиционные взгляды на даосизм, ранее преобладавшие на Западе, предполагают разделение философско-теоретической и религиозно-практической составляющих учения, подтверждая это даже терминологией: философия обозначается как «школа дао» (*дао цзя*), а религия как «почитание дао» (*дао цзяо*). Такой взгляд предполагает, что в VI–V вв. до н.э. даосизм возник как этико-философское учение и лишь к I в. до н.э. — II в. н.э., возможно, следуя примеру просачивавшегося в Китай буддизма, преобразовался в религиозно-мистическое учение.

Начиная со второй половины XX в. даосское учение стали рассматривать как производное китайской религиозно-магической, шаманской культуры, процветавшей на юге Китая, в так называемых «варварских царствах» (в первую очередь Чу), не входивших в число Средних государств (Чжун-го) долины Хуанхэ. Впервые данную теорию выдвинул знаменитый французский китаевед Анри Масперо (1883–1945), заявивший, что даосизм — это единое учение и его философия, содержащаяся в классических текстах «*Дао дэ цзин*», «*Чжуан-цзы*», «*Ле-цзы*», не что иное как реакция на рационалистическую культуру конфуцианства, характерную для Севера и Чжун-го.

Один из ведущих отечественных исследователей буддизма и даосизма Е. А. Торчинов полагал, что даосизм представляет собой проявление истинно китайского духа, будучи по сути наиболее развитой формой национальной религии, противостоя мнению о периферийном или индо-иранском влиянии на даосизм, в котором даосизм уподобляется Брахману или даже древнегреческому Логосу.

В работах первоначального даосизма, представленного трудами Лао-цзы, Чжуан-цзы, Ле-цзы и Ян Чжу (отраженных в названных их именами трактатах), выстроена самая оригинальная и глубокая в древнекитайской философии онтология, сущность которой закреплена в новом содержании дуали «дао» и «дэ», образовавшей само название даосизма как «школа дао и дэ» (*дао дэ цзя*). В «*Дао дэ цзинь*» **дао** представлено в двух ипостасях. С одной стороны, оно одиноко, отделено от всего, постоянно, бездеятельно, пребывает в покое, недоступно восприятию и словесному выражению, будучи безымянным, порождающим «отсутствие/небытие» (у) и дающим начало Небу и Земле, а с другой, *дао* всеохватно, всепроникающе и подобно воде; оно изменяется вместе с миром, деятельно, доступно «прохождению», восприятию и познанию, выражимо в «имени/понятии» (*мин*), знаке и символе, порождает «наличие/бытие» (ю) и как таковое является предком «тмы вещей».

Лао-цзы и его коллеги противопоставляют справедливое — «небесное» и порочное — «человеческое» дао, признавая возможность как отступлений от *дао*, так и его полное отсутствие в Поднебесной. Дао «*Дао дэ цзина*» — генетическая и организующая функция единства «наличия/бытия» и «отсутствия/небытия», субъекта и объекта. Главная черта *дао* — обратность, возвращение, т. е. движение по кругу (*чжоу син*), характерное для неба, традиционно представлявшегося круглым (в отличие от квадратной земли). В одном из интервью В. В. Малявин характеризует дао поэтически: «Вы Нео, и на вас летит пуля. Представьте себе, что вы permanently находитесь в этом состоянии, вот тогда вы будете в дао. [...] Живите так!»

Дэ («благодать») трактуется в «*Дао дэ цзинь*» как начало деградации дао: рожденные *дао* «вещи», сформировавшись, далее движутся по нисходящей: «За утратой Пути следует благодать. За утратой благодати следует гуманность. За утратой гуманности следует должная справедливость. За утратой должной справедливости следует благопристойность. Благопристойность [означает] ослабление верности и благонадежности, а также начало смуты». Подобный этический подход означает равное приятие и добра и недобра в качестве добра — в противопоставление конфуцианскому принципу воздаяния «добром за добро» и «прямотой за обиду» (*Лунь юй*). Из описанных посылок вытекает и противоположное конфуцианскому понимание «культуры» (*вэнь*): «Пресечение совершенномудрия и отрешение от разумности/хитроумия (чжи) [означает] получение народом стократной выгоды. Пресечение гуманности и отрешение от должной справедливо-

сти [означает] возвращение народа к сыновней почительности и чадолюбию. Пресечение мастеровитости и отрешение от выгоды [означает] исчезновение грабежа и воровства. Этих трех [явлений] для культуры недостаточно. Поэтому еще требуется иметь обнаруживаемую простоту и сокрытую первожданность, малые частные интересы и редкие желания» (*Дао дэ цзин*, § 19).

Пантеон божеств и святых даосизма — яркое проявление китайского религиозного синкретизма. Сами даосы присоединили к множеству высших существ, наработанных китайской традицией, и легендарных правителей древности, и мифических народных героев, и, конечно, коллег-философов и мудрецов, в первую очередь Желтого императора Хуан-ди и самого «Старого ребенка». Даосский пантеон имел свою табель о рангах, а его обитатели различались характерами и были хорошо известны народу по преданиям старины. Практически на равных с богиней Западного рая Сиванму в даосский пантеон вошли основатели конфуцианства. Пожалуй, самая известна и популярная компания божеств этого пантеона — восемь бессмертных мудрецов (八仙; *басянь*), борцы за справедливость и правду, сочетавшие в себе качества людей и магов: даосский патриарх Люй Дубинь, ученый и врач Ли Тегуай, покровитель солдат Чжунли Цюань, покровитель музыкантов Хань Сян-цзы, покровитель актеров, носитель кастаньет и нефритовой дощечки Цао Гоцзю, волшебник и покровитель стариков Чжан Голао, покровительница садоводства Лань Цайхэ и покровительница домашних хозяек Хэ Сяньгу. Восьмерых бессмертных обычно изображают в лодке, переплывающими море.

Последователи религиозного даосизма претендовали на превращение своего учения в государственную религию. По буддийскому образцу даосы разработали заповеди, составили список заслуг и проступков добропорядочных подданных, предусмотрев самые суровые кары за государственную измену и бунт. Все это дало основания императорам из рода Ли (Ли Шиминю и его потомкам) — однофамильцам и предполагаемым потомкам Лао-цзы в начале династии Тан — вести свое происхождение от легендарного основателя даосизма и официально обожествить автора «Дао дэ цзина».

Основатель даосизма — Лао-цзы

О мифической фигуре человека, считающегося основоположником даосизма, сообщают уже древнекитайские источники, приписывающие ему авторство «Дао дэ цзина» («Канона пути и благода-

ти»). Традиционная историография относит его рождение к концу VII — началу VI в. до н. э., таким образом предполагая его старшим современником Конфуция, о знакомстве с которым существуют разноречивые сведения. А. И. Кобзев напоминает, что цзюань 63, содержащий древнейшую биографию Лао-цзы, входит в раздел «Ле чжуань» («Жизнеописания») «Исторических записок» («Ши цзи») Сыма Цяня. Согласно Отцу китайской историографии, Старый Ребенок (老子; Учитель Лао) родился в южном полуварварском государстве Чу, где сохранялись архаические шаманистские традиции, судя по всему нашедшие свое продолжение в учении Лао-цзы. Восседающий на любимом черном («темном») буйволе патриарх даосской традиции, по легенде родившийся седобородым 81-летним стариком, потому что не хотел покидать лоно матери и появляться в несовершенном мире, окружен массой легенд.

Фигура Лао-цзы, как и это имя, объединяет не менее трех персонажей (два первых в «Записках историка» Сыма Цяня соединены). **Первый** среди них — человек по фамилии Ли (李)³⁷⁶ и по имени Эр (耳; «ухо») или Дань (聃; «длинное ухо»), т. е. **Ли Эр, Лао Дань**, Ли Боян, или Лао Лай-цзы, — уроженец сельца Цюйжэньли (曲仁里) в деревне Лисян (厲鄉) в уезде Ку (苦) упомянутого царства Чу (楚)³⁷⁷ (род. ок. 604 до н. э. и отбыл на запад ок. 531 до н. э.) и действительно старший современник Конфуция, с которым наставительно беседовал о благопристойности (ли), дав последнему повод сравнить его с непостижимым драконом. Именно Лао Лай-цзы составил из пятнадцати цзюаней труд о «деятельных проявлениях даосизма» (дао цзя чжи юн).

Второй «Лао-цзы» — некий, скорее всего, **реальный автор** (или авторы) речений, составляющих «Дао дэ цзин»³⁷⁸ уже в IV в. до н. э. Главный претендент на эту позицию — глава историков домена Чжоу (собственно, царства Чжоу) и астролог (*тай ши*), хранивший дворцовый архив чжоуского вана, по имени Дань

³⁷⁶ Фамилия Ли особенно важна: императоры династии Тан носили ту же фамилию, считали себя потомками Лао-цзы и превратили даосизм в официальный культ, а Лао-цзы — в Высочайше неисповедимого и предвечного императора («Тайшань сюаньюань хуанди»).

³⁷⁷ Интересно, что на момент гипотетического рождения Лао-цзы царством, в которое входила его родина, было Чэнь (陳), завоеванное Чу только в 478 (535?) г. до .

³⁷⁸ См., напр.: Даосизм // Новая философская энциклопедия. М., 2000–2001.

(этот иероглиф отличается от иероглифа в имени «Лао Дань», ассоциирующемся с «первым Лао-цзы»), живший в сер. IV в. до н. э.

И, наконец, **третья** инкарнация «Лао-цзы» почитается под именем **Тайшань Лао-цзюнь** (太上老君) как верховное божество даосского пантеона и воплощение *дао*; среди же высших божеств «народной религии» ему поклоняются как одному из так называемых «трех чистых» (*сань цин*) вместе с «Нефритовым Предком-императором» и «Великим Изначальным» (*Тай ши*, иногда отождествляемым с изначальным хаосом). Как видим, разброс в версиях и хронологии столь велик, что дал некоторым почитателям даосизма возможность предположить существование реального Лао-цзы на всем протяжении с VII по IV в. до н. э., что подтверждало бы реалистичность некоторых даосских практик, о которых пойдет речь дальше.

Тот же Сыма Цянь, назвавший Старого ребенка почтительным титулом *инь цзюньцзы* («благородный муж-отшельник»), описывает, как престарелый Лао-цзы драматично отбыл верхом на своем азиатском буйволе через пограничную заставу куда-то на запад (и далее в неизвестном направлении), оставив начальнику таможи по имени Инь Си книгу о *дао* и *дэ* (ее две главы состояли из пяти тысяч иероглифов, и именно этот текст считается изначальным «Дао дэ цзином»).

А вот как появился на свет третий из перечисленных Лао-цзы. По даосским поверьям, он был зачат оттого, что его мать любовалась на падающую звезду. В утробе матери мудрец оставался 62 года, а родился из ее левого бедра, когда мать будущего философа опиралась на сливу (иероглиф, обозначающий сливу, — *ли* — совпадает с фамильным иероглифом Ли, принадлежащим роду Лао-цзы). И длинная седая борода, и длинные мочки ушей, с которыми Лао-цзы появился на свет, считались символами мудрости и долгой жизни. Даосская мифология заставляет Старого ребенка перерождаться тринадцать раз, начиная со времен Фуси и Нюйва³⁷⁹.

Для дальнейшей китайской традиции весьма важна описанная в трактате «Чжуан-цзы» встреча Лао-цзы с Конфуцием, прибывшим в Чжоу для беседы с мудрецом о ритуале. Лао-цзы ответил:

³⁷⁹ Фуси (伏羲; он же Паоси; 庖犧) — герой китайских легенд и мифов, брат Нюйва (女媧), вместе с которой создал человеческий род; придумал охоту, рыболовную ловлю, одомашнил скот и изобрел кулинарию. Легенда приписывает Фуси разработку иероглифики и считает его первым из «трех государей». И Фуси, и Нюйва были наполовину людьми и наполовину змеями-*нагами*.

«Хороший купец прячет свой товар в надежном месте и притворяется, что у него ничего нет, тогда как благородный муж, пусть и располагающий великой добродетелью, ходит с глупым лицом. Избавьтесь от высокомерия и похоти, от заискивающих манер и чрезмерных амбиций. Все это вредно для человека». Вернувшись, Конфуций и поведал ученикам: «Сегодня я видел Лао-цзы, который, наверное, схож с драконом».

Не менее важна и высоко символичная фигура пограничника, своего рода Харона, отпускающего Лао-цзы в дальнейшую, вечную жизнь. Сыма Цянь пишет, что мудрец утомился падением нравом в чжоуской столице Чэнчжоу, где служил, и в восьмидесятилетнем возрасте отправился в отшельничество, когда его, притворившегося крестьянином³⁸⁰, опознал на западных воротах города тот самый охранник Инь Си, попросивший старого учителя изложить свою мудрость на письме и, таким образом, получить разрешение на выезд. Дальнейшие теории расходятся: то ли Инь Си, потрясенный прочитанным, поехал в неведомое вместе с Лао-цзы, став его учеником, то ли последний все-таки уехал один и добрался до Индии, став учителем Сиддхартхи Гаутамы. Некоторые адепты и вовсе объединяют Лао-цзы с Буддой, благо временной период позволяет такое допущение. В. В. Малявин замечает, что «уже в древности школа Лао-цзы была маргинальной»: «Эта инаковость не рассчитана на ширпотреб, уже современники говорили о Лао-цзы, что он мудрый, но толку от его учения нет и понять его невозможно. Поэтому, по преданию, когда начальник заставы просит его оставить человечеству книгу, он, понимая, что человечество не оценит и не поймет эту книгу, все же пишет ее. Это жертва, жест высшей любви».

Канон

Дао дэ цзин

«Дао дэ цзин» (в знаменитом переводе Ян Хиншуна — «Книга о пути и добродетели») без сомнений — основополагающий текст даосизма. Как уже говорилось, легенда приписывает создание канона самому Лао-цзы, почему книгу иногда так и называют — «Лао-цзы», однако авторство канона по-прежнему дискутируется

³⁸⁰ По версии трактата VII в. «Сандун чжунан» («Жемчужная сума трех пещер»), посвященного отношениям и сотрудничеству Лао-цзы и Инь Си.

в научных кругах. На протяжении истории даосизма канон использовался адептами как ритуальный текст. В предисловии к собственному переводу «Дао дэ цзина» (название которого передается как «Книга о пути жизни») В. В. Малявин упоминает, что трактат занимает второе место в мире по количеству переводов на иностранные языки после Библии³⁸¹. Но до того как книга о дао и дэ приобрела такую неожиданную популярность на Западе, ее текст претерпел сложную двухтысячелетнюю историю. Источник зафиксирован на бамбуковых планках, на шелке и на бумаге, причем последние археологические находки были сделаны в XX в.

Знаменитая первая (из восьмидесяти одной) главка трактата выглядит следующим образом:

«Дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное дао. Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя. Безымянное есть начало неба и земли, обладающее именем — мать всех вещей.

Поэтому тот, кто свободен от страстей, видит чудесную тайну [дао], а кто имеет страсти, видит его только в конечной форме. Оба они одного и того же происхождения, но с разными названиями. Вместе они называются глубочайшими. [Переход] от одного глубочайшего к другому — дверь ко всему чудесному»³⁸².

Основные темы трактата — природа Дао и способы его достижения. Уже древние комментарии к канонам сами по себе составляют важный источник для изучения и практики даосизма. Один из самых ранних комментариев — «Хэшан Гун» — был написан уже во II в. н. э. Другие важные сопутствующие «Дао дэ цзину» трактаты принадлежат кисти Ван Би и Сян'эра.

Короткий текст, состоящий из пяти тысяч иероглифов, разделен на 81 главу (章; чжан) (вспомним возраст мудреца, родившегося в 81-летнем возрасте) и логически делится на две части: «Дао цзин» (道經; главы 1–37) и «Дэ-цзин» (德經; главы 38–81). Стиль изложения лаконичен и поэтичен, что приводит к знаменитым разночтениям и дает простор для множественных интерпретаций. Многие считают этот короткий текст лучшим произведением китайской словесности. Риторика автора сочетает краткость и декларативность тезисов и намеренную противоречивость.

³⁸¹ В VII в. канон перевели на санскрит, в XVIII — на латынь (в Англии). Общее число переводов достигает 250.

³⁸² Дао дэ цзин (Книга пути и добродетели). Перевод Ян Хиншуна: <http://tao-te-ching.ru> (дата обращения: 09.03.2019).

В 1973 г. в гробнице 168 г. до н.э. археологи обнаружили копии древнекитайских текстов («Шелковые книги **Мавандуй**»; 馬王堆帛書; *Мавандуй бошу*). Находки включали две почти полные копии текста, именуемого «Текст А (甲)» и «Текст Б (乙)». Принятый порядок глав в этих находках меняется местами: «Дэ-цзин», таким образом, оказывается перед «Дао-цзином», для отражения чего некоторые ученые называют этот список «Дэ-дао-цзин». Руководствуясь каллиграфией и табуированием имен императоров, датировать текст А можно примерно первым десятилетием, а текст Б — примерно третьим десятилетием II в. до н.э.

В 1993 г. в гробнице недалеко от города **Годянь** (郭店) в Цзин-мэне (пров. Хубэй) была обнаружена старейшая из известных версий текста. Написанная на бамбуковых планках, она датируется периодом до 300 г. до н.э. Годяньская находка включает около 800 бамбуковых планок, на которые нанесено более 13000 знаков, из которых 2000 соответствуют каноническому тексту «Дао дэ цзин», включая четырнадцать ранее неизвестных стихов.

И мавандуйская, и годяньская версии канона в целом соответствуют дошедшему до нас традиционному тексту, отличаясь лишь последовательностью глав и графикой. Находки учтены в переводе «Дао дэ цзина», сделанном В. В. Малявиным в 2017 г.

Наследие Лао-цзы лучше всего изучать не в пересказе, а через чтение канона (благо эти «пять тысяч слов молчания», по меткому выражению И. И. Семененко, — вовсе не длинное чтение) и обучение у учителя, принадлежащего к той или иной школе. Так, один из крупнейших знатоков китайских философских и духовных учений В. В. Малявин в интервью журналу «Эксперт» говорит: «...заниматься даосским путем вне школы — несерьезно. Как китаист я обязан полностью отвечать за то, что пишу. Моего учителя зовут Линь Алун»³⁸³. Надо отдавать себе отчет и в том, что понятия даосизма, представляющие собой зачастую единственный иероглиф, как и понятия конфуцианства и других китайских школ мысли, принципиально непереводимы на другие языки одним словом. Многие ученые-гуманитарии спорят о сущности этих понятий, предпринимают все новые переводы и не соглашаются не только с пониманием того или иного термина, но и с общей трактовкой учения. Поэтому лучшее, что мы можем сделать, — это отослать

³⁸³ Китайская правда // Эксперт Online: http://expert.ru/russian_reporter/2010/27/malyavin/ (дата обращения: 09.03.2019).

студента к переводам даосских канонов, ведь один лишь «Дао дэ цзин» — «библия даосизма» — переведен на русский язык не менее пяти раз.

«Чжуан-цзы» (莊子) — трактат, названный по имени создателя — мудреца Чжуан Чжоу (莊子/庄子) эпохи Сражающихся царств (369–286 гг. до н.э.), — составлен из различных материалов и обычно считается самым важным даосским трактатом. Большую лепту в это внес Го Сян (ок. 300 г.), собравший воедино известную ныне книгу из 33 глав. Традиционно считается, что сам Чжуан-цзы написал первые семь цзюаней («Внутренние главы»), тогда как его ученики и другие мыслители дописали остальные части («Внешние» и «разные» главы). В трактате использованы различные истории, притчи и диалоги, посвященные главной идее учения — о соединении личности с природным миром и *дао* его составных частей. По сравнению с «Дао дэ цзином» в «Чжуан-цзы» *дао* более сближено с «отсутствием/небытием» (его высшая форма — «отсутствие [даже следов] отсутствия», у у). Так появился новый тезис о том, что *дао*, не будучи вещью среди вещей, делает вещи вещами. Большой акцент делает «Чжуан-цзы» и на непознаваемости *дао*: «Завершение, при котором неведомо, почему так, называется *дао*»; а его вездесущность *всячески* подчеркивается: *дао*, которое не только «проходит (син) сквозь тьму вещей», образует пространство и время (*юй чжоу*), но и присутствует в разбое и даже в экскрементах и моче. *Дао* стоит в иерархии даже выше «Великого предела» (*тай цзи*).

«И цзин»

Канон, принадлежащий как конфуцианской, так и даосской традиции, посвящен практике гадания при помощи триграмм *гуа* и был создан около 1150 г. до н.э., когда, естественно, не шло даже и речи о *дао*. Трактат (без комментариев) состоит из 64 комбинаций восьми триграмм (гексаграмм — *багуа*, состоящих из сочетания непрерывных и прерывистых линий), выбираемых, по традиции, при помощи бросания монеты или стеблей тысячелистника. А.И.Кобзев — наиболее выдающийся отечественный ученый, впервые открывший для отечественных исследователей нумерологическую сторону ицзинистики (易学; *и сюэ*) — комплекса дисциплин, посвященных изучению, комментированию и толкованию «И цзин», — находит общие черты в

нумерологическом учении «И цзин» и в каббалистике. «И цзин» содержит схему **гексаграмм люшисыгуа**³⁸⁴ (六十四; «64 гуа»), т. е. 64 гексаграммы гуа. Гуа — это особый графический знак, состоящий из черт-яо, представленных двумя вариантами горизонтальных черт — непрерывной (—) и прерывистой (- -), сочетающимися в единую комбинацию попарно (диграмма), по три (триграммы) или по шесть (собственно гексаграммы). В представлении даосской философии сочетание 64 гуа — завершающая часть исходного космогенеза, следующая после этапа «восьми триграмм». Именно бинарный символизм и нумерология «И цзина», представленного Г. В. Лейбницу иезуитом Йоахимом Бувэ (1656–1730), стал для него ключом к размышлениям о символических системах и основе универсальной науки, приведшей позже к изобретению двоичного кода, хотя для ученого это было не математическое упражнение, но часть более обширного проекта построения универсальной системы счисления. Он полагал, что такой язык мог привести мосты не только между враждующими религиозными течениями Европы, но и между народами Азии и Европы³⁸⁵.

«**Дао цзан**» (道藏) — «Сокровищница дао» — наиболее полное собрание даосских текстов, канон, составленный во времена династий Цзинь, Тан и Сун. Дошедшая до нас версия появилась в эпоху династии Мин. «Мин Даоцзан» содержит около 1500 текстов. По примеру буддийской «Трипитаки», канон разделен на три «дуна» (三洞; три пещеры, три вместилища), организованных от «высочайших» к «низшим». Эти «пещеры» таковы:

— «Дун чжэнь» (洞真); «Вместилище истинного»), включающая тексты школы Шанцин (上清, «Верховная ясность»), посвященные медитации и использующиеся при инициации даосских учителей высших уровней;

— «Дун Сюань» (洞玄; «Вместилище сокровенного»), включающая писания школы Линбао (靈寶派 / 灵宝派; «Школа священного сокровища»), использующиеся при инициации даосских учителей средних уровней;

³⁸⁴ Крушинский А. А. Что такое гексаграммы «И цзина»? // Общество и государство в Китае. XXXV научная конференция. М., 2005. С. 205–213.

³⁸⁵ Дубровская Д. В. Иезуиты и эпоха Просвещения в Европе: новое видение Китая от Маттео Риччи до Адама Смита // Ориенталистика. 2018. № 2. С. 194–209.

— «Дун Шэнь» (洞神; «Вместилище духовного»), включающая маошаньские (茅山) откровения «Письмена Трех Августейших» (*Саньхуанвэнь*; 三皇文), использующиеся для изгнания злых духов и инициации даосских учителей низшего уровня.

Учения «Дао цзана» традиционно передаются от учителя к ученику изустно.

Этапы истории религии

Политическая история и даосизм (основные эпохи подъема)

«Религиозный» даосизм, уходящий корнями в исконные онтологические принципы цивилизации Поднебесной, может похвастаться более древней историей, чем конфуцианство, укорененное в интеллектуальной традиции эпохи Чжоу, ибо китайская религиозная практика и мировоззренческие матрицы формировались на основе архаических шаманистских верований с древнейших времен до IV–III вв. до н.э. Тогда же даосизм приобрел и форму религиозных организаций, как «ортодоксальных», так и «еретических»; начало складываться собрание даосских текстов «*Дао цзан*».

Даосизм располагал гораздо менее плодотворными отношениями с властью, чем конфуцианство и буддизм. Так, единственным периодом в истории древнего Китая, когда идеи даосов были широко востребованы правителями, стало **начало II в. до н.э.** Уставшее от легистских перекосов времен Цинь Шихуана население с благодарностью отзывалось на политику уступок, проводившуюся ханьским императором Гао-цзу (高祖; 210–188 до н.э.) и его преемниками, решившими попробовать управлять Поднебесной при помощи даосской концепции недеяния *у-вэй*. Так, в источнике, именуемом «Правление властителя», изложены поистине революционные мысли, которые претворил в 178 г. до н.э. император Вэнь-ди, «подаривший народу Поднебесной половину поземельного налога этого года».

Во времена **династии Хань** (206 до н.э. — 220 н.э.) появляется термин даоцзя (обычно переводимый как «философский даосизм», дословно — «учение о дао»).

В цзюане 63 «Исторических записок» Сыма Цянь использует термин даоцзя для обозначения бессмертных; древнекитайский историк Лю Сян (79 до н.э. — 6 н.э.) называет даоцзя Лао-цзы и

Чжуан-цзы, а к религиозным движениям этот термин стали применять позже. Самый ранний комментарий к «Дао дэ цзин» составил Хешан Гун («Учитель с берегов реки»), легендарная фигура, учитель ханьского императора. В начале династии Хань учение о дао связывают с императором Сянь-ди. Основной текст движения Хуан-Лао — «Хуайнань-цзы», интерпретирующий ранние произведения даосского канона в свете поисков бессмертия.

Первой организованной формой религиозного даосизма стала школа **Тяньши** («Небесные наставники»), позже известная под названием «школы Чжэн'и»). Школа развилась из основанного ее первым патриархом Чжан Даолином (34–156) на территории нынешней провинции Сычуань движения «Пять ковшей риса» (II в. н. э.); Чжан Даолин утверждал, что в 142 г. ему явился сам Лао-цзы.

Деятельность Небесных наставников ускорила падение династии Хань, в основном, потому что внук Чжан Даолина, Третий Небесный наставник Чжан Лу, основал теократическое государство в области Ханьчжун (нынешняя провинция Шэньми, примыкающая к горам провинции Сычуань). Это же относится и к их современникам — склонявшейся к даосизму секте Желтых повязок (184–204). В 215 г. знаменитый Цао Цао (曹操; 155–220) нанес поражение государству Небесных наставников, прекратившему существование, но при этом официально признал школу Тяньши и привлек даосов ко двору, даровав наставнику особые привилегии, а тот в качестве благодарности легитимировал власть Цао Цао. В середине II в. Лао-цзы признали божеством на имперском уровне, а учение наставников широко распространилось, в том числе на севере Китая.

В эпоху Троецарствия (220–265) «Таинственная Мудрость», ярким представителем которой был Ван Би, трактовкой текстов Лао-цзы и Чжуан-цзы занималась даосская школа **Сюань-сюэ**. Лишенный религиозности подход одного из ее основоположников — Ван Би (он же Фусы; 226–249) заключался в попытке примирения конфуцианской и даосской мысли. Именно прокомментированная Ван Би версия «Дао дэ цзина» ныне считается общепринятой. Труды Ван Би помогли ввести даосские идеи в корпус китайской культуры наряду с конфуцианскими и позже буддийскими, позволив сохранить наследие Лао-цзы и Чжуан-цзы и подготовив синтез трех религий, характерный для династии Тан.

В период Шести династий (316–589) даосский алхимик Гэ Хун (автор трактата «Баопу-цзы» (抱朴子; «Мудрец, объемлющий пустоту») оказал огромное влияние на дальнейшее развитие дао-

сизма. В это время появились основные даосские трактаты: «Шанцин» (上清; «Верховная ясность») (365–370) и «Линбао» (靈寶; «Священное сокровище») (397–402), которые родственник Гэ Хуна Ян Си «получил» путем медитативной визуализации, «внутреннего видения» (觀觀; *нэйгуань*), на горе Маошань в нынешней провинции Цзянсу. В откровениях шла речь о небесах Шанцин, возвышавшихся даже над тем, что ранее считалось даосами высочайшим Небом. В откровениях Ян Си посещал обитателей этого неба (*чжэньжэнь*) и после утверждал, что большинство из них — предки южнокитайских аристократов. В откровениях появляется и тема, близкая к апокалипсису, о котором говорили эти *чжэньжэнь*, обещавшие его наступление в 384 г. и утверждавшие, что (как водится) спастись смогут лишь немногие. В первое столетие своего существования шанцинский даосизм много говорил об аристократах, но находился при этом в изоляции от аристократического круга. Однако через некоторое время Тао Хунцзин (陶弘景; 456–536) систематизировал и прокомментировал откровения Ян Си, превратив шанцинский даосизм в довольно популярную религию. Канон «Линбао» вобрал в себя и некоторые буддийские элементы, такие, как учение о всеобщем спасении.

В то же время в двух различных формах вновь всплывает ханьское движение «Небесных наставников» (天師; *тяньши*). Учение Северных Небесных наставников было основано в 424 г. Коу Цяньчжи; до 450 г. просуществовала уникальная даосская теократия. После этого даосов удалили от двора Вэй, и они вновь обосновались в Лугуане, где и базировались до времен династии Тан. Южные же Небесные наставники обитали в Цзянькане (современный Нанкин) и состояли в основном из адептов, бежавших из Сычуани и Лояна после его падения в 311 г. Последователи *дао* Небесных наставников позже объединились и образовали особую форму даосизма «Южных Небесных наставников», существовавшая как отдельное движение в V в.

Ко времени **династии Тан** (618–907) даосизм настолько глубоко укоренился в духовной традиции Китая, что императоры, принадлежавшие к роду Ли и гордившиеся принадлежностью к роду Лао-цзы, признали его официально, хотя, безусловно, даосизму пришлось нелегко в конкурентной борьбе с конфуцианством и буддизмом. Правивший в зените династии Тан император Сюань-цзун (685–762) лично написал комментарии к текстам всех трех основных китайских традиций, тем самым подтверждая, что в танском Китае эти три школы не исключали друг друга. Импера-

тор Гао-цзун включил «Дао Дэ Цзин» в список классических трактатов-цзин (經), необходимых для прохождения экзаменов.

Во времена Тан даосизм в народе все более сближался с верованиями, основанными на древних религиозных представлениях, включавших анимизм, культ Неба и святых мудрецов. В даосской системе представлений существовали царство демонов для наказания душ грешников и населенные божествами небеса, предназначенные для праведников. Как писала З.Г.Лапина, «ад и рай были представлены в виде колоссальной небесной канцелярии со строгой иерархией».

Но было одно положение даосизма, которое привлекало людей независимо от социального статуса, — **учение о вечной жизни**. В рамках этого учения, давшего толчок развитию даосской алхимии, человек мог достичь бессмертия путем соблюдения концепции и системы «питания, вскармливания духа». Даосы относились к человеческому телу как к микрокосму, единству природно-божественных сил и вместилищу духов, системе которых соответствовала Небесная иерархия духов, осуществлявших скрупулезный подсчет добрых и плохих деяний и в зависимости от них определявших срок жизни человека. Чтобы свести этот бухгалтерский баланс в пользу долголетия, праведному нужно было соблюдать заповеди и придерживаться добродетельного образа жизни.

Надлежало заботиться и о теле: «питание духа» подразумевало определенный режим питания и знаменитую китайскую дыхательную гимнастику для циркуляции в теле животворного эфира и энергии *ци*. Даосская религия — плоть от плоти древней китайской традиции — не обошлась без заклинаний, оберегов и физических практик.

В танское время даосизм наиболее заметно распадается на два слоя — простонародный и «образованный», аристократический. Первый, укорененный в магии, мантике и гадательных практиках, был чрезвычайно привлекателен для народа, но власти осуждали его, не без основания видя в нем корни социального беспокойства, а в его адептах приверженцев бунтарства и уравнилельных настроений. Даосские идеи о Западном рае — обители нерожденной матери людей богини Сиванму (西王母) действительно лежали в основе многих учений как даосских, так и смешанных буддийско-даосских сект и многочисленных тайных обществ. От прародительницы всех людей Сиванму весьма краткая логическая тропинка вела к идее всеобщего равенства, под-

креплявшейся в данном случае еще и врачебными практиками даосов, бывших лекарями, травниками и гадателями (перед подобным сочетанием квалификаций устоять весьма трудно).

В аристократических кругах более популярной стала философская сторона даосизма, изысканный древний культ простоты и естественности, выражавшийся в призыве к слиянию с природой, где достигалась свобода самовыражения и освобождение из тюрьмы официальных норм, дававшая новые возможности для творчества. Нельзя сказать, чтобы верхи не интересовались поиском вечной жизни — «квестом», впервые затеянным первым китайским императором Цинь Шихуаном. В поисках бессмертия представители аристократии обращались к даосской алхимии, дыхательным упражнениям и медитации. Даосские медицинские трактаты содержат рецепты лекарств, описания минералов, металлов и всей алхимической параферналии, равно известной на Западе и на Востоке.

В научной среде небезосновательно дискутируется связь между положениями даосизма и философией индуизма и буддизма, причем обсуждается направленность вектора этих влияний как в одну, так и в другую сторону. Сходства замечают не только ученые — как мы помним, китайский народ тоже охотно путал даосизм и буддизм. Научный консенсус, признающий определенные сходства, тем не менее отвергает возможность прямого заимствования даосских учений в Индии.

Религия в современном мире

Даосизм в современности

После победы КНР в 1949 г. КПК, придерживающаяся откровенно атеистических взглядов на мир, инициировала гонения на даосизм, как и на все остальные религии. За десять лет Культурной революции (1966–1976) были разрушены и повреждены сотни монастырей, а монахи отправились в трудовые лагеря. С 1979 г. преследования даосов прекратились, и традиции постепенно стали восстанавливаться вместе с храмами и монастырями. Даосизм принадлежит к пяти религиям, признаваемым в КНР, регулирующей свои отношения с верующими через посредство Ассоциации китайских даосов. Безусловно, остается ряд проблем, связанных, например, с тем, что наследственный глава школы Чжэн проживает на Тайване, что затрудняет контакты, а ряд храмовых риту-

алов, включающих такую деятельность, как занятия астрологией или шаманские практики, инкорпорированные в отправление культа, воспринимаются как суеверие и осуждаются.

В 1927–1944 гг. даосизм был представлен Западу французским исследователем Анри Масперо. Первым европейцем, ставшим даосским священником, стал наш современник — американский профессор Майкл Р. Сэсо, редактор журнала «Taoist Resources». В наше время на Западе существует достаточное количество даосских организаций, относящихся к направлению, получившему название «популярный западный даосизм» (PWT — Popular Western Taoism), характеризующихся вульгаризацией и минимальным пониманием не только текстов, но и языка, на котором они написаны. Мы имеем дело, конечно, не с научным, а с культурным, религиозным и эстетическим феноменом, корни которого можно искать в увлечении «загадочным Востоком», проявляющемся во множественных публикациях, медицинских центрах, вебсайтах, бесконечных псевдопереводах «Дао дэ цзина» и т. д. Попытка превратить даосизм во что угодно для кого угодно совершенно антонимична самому духу учения Лао-цзы — эзотерического и недоступного неразвитому уму.

Даосские принципы правления

Император Вэнь-ди (文帝; 202–157 до н.э.) руководствовался следующими даосскими принципами: «В течение первого года следуй обычаям. На второй год проявляй добродетель. Наступит третий год, и народ станет состоятельным. На четвертый год издавай приказы... На шестой год народ будет преисполнен страха и уважения. На седьмой год можно осуществлять управление». Далее текст разъясняет: «Если в течение первого года следовать обычаям, то узнаешь, что народ считает правильным [...]. То, что называется обычаем, есть следование желаниям народа»; «осуществление изданных приказов становится обычаем». В описанную программу входят и весьма популярные меры для достижения «состоятельности» народа — «отмена налогов и поборов», осуществленные на практике при ханьских императорах Гао-цзу, Вэнь-ди и Цзин-ди. Упомянутый «подарок» Вэнь-ди состоял в снижении ставки поземельного налога вдвое и полной отмене этого налога в 167 г. (восстановили его лишь в 156 г. в размере одной тридцатой урожая»). Автор трактата прогнозирует и реакцию на подобные методы регулирования финансовых отношений земледельцев с властью: «Если налоги и поборы ограничены, то народ богатеет. Разбогатев, народ начинает понимать стыд. Если у народа появляется стыд, то приказы становятся обы-

чаем, а преступления не совершаются. Когда приказы становятся обычаями, а преступления не совершаются — это путь прочности и непобедимости»³⁸⁶.

Даосская мудрость

«Тот, кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает».

Лао-цзы

«Вода — это самое мягкое и самое слабое существо в мире, но в преодолении твердого и крепкого она непобедима, и на свете нет ей равного. Слабые побеждают сильных, мягкое преодолевает твердое».

Лао-цзы

*«Порождает и вскармливает,
Все рождает и ничем не обладает.
Всему пособляет, а не ищет в том опоры,
Всех старше, а ничем не повелевает —
Вот что зовется сокровенным совершенством.*

«Дао де цзин». Пер. В. В. Малявина

«Тело — это вместилище духа и энергии. Коли дух и энергия пребывают в теле, то здоровье у нас крепкое и силы много. А если дух и энергия рассеиваются, мы умираем. Желая сберечь свое тело, нужно прежде привести к покою дух и энергию. Энергия — мать духа, а дух — сын энергии. Желая упокоить дух, нужно прежде тренировать изначальную энергию. Когда в теле есть энергия, дух находит упокоение в ней, а когда Море энергии в нас наполнено до краев сердце покойно и дух незыблем. Тогда тело может сохраниться навеки, мы прильнем к истоку Пути и собственными силами стяжаем святость».

Сунь Сымяо. VII в. Пер. В. В. Малявина

Вопросы по содержанию раздела

1. Как возник и как развивался далее даосизм?
2. Охарактеризуйте основные положения даосизма
3. Расскажите о личности Лао-цзы
4. Как выглядит даосский канон?
5. Расскажите о современном состоянии даосизма в Китае и в мире

³⁸⁶ Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983. С. 338–339.

Литература

Основная

1. Антология даосской философии / Сост. В. В. Малявин, Б. Б. Виногородский. М., 1994.
2. *Васильев Л. С.* Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
3. *Вэнь Цзянь, Горобец Л. А.* Даосизм в современном Китае. Благовещенск, 2002 (2-е изд.: СПб., 2005).
4. *Дао-Дэ цзин, Ле-цзы, Гуань-цзы.* Даосские каноны / Перевод, вступительная статья и комментарии В. В. Малявина. М., 2002.
5. Дао и даосизм в Китае. М., 1982.
6. *Гроот Я. Я. М. де.* Демонология древнего Китая. М., 2017.
7. Древнекитайская философия: В 2 т. М., 1972–1973.
8. Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1985.
9. *Ежов В.* Мифы Древнего Китая. М., 2004.
10. Китайская философия: Энциклопедический словарь. М., 1994
11. *Кобзев А. И.* «Великое учение» и учения великих конфуцианцев. М., 2011.
12. *Кобзев А. И.* Учение Ван Янмина и классическая китайская философия. М., 1983.
13. *Кобзев А. И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1994.
14. *Кобзев А. И.* Философия китайского неоконфуцианства. М., 2002.
15. *Конрад Н. И.* Запад и Восток. М., 1972.
16. Конфуцианство в Китае. Проблемы теории и практики / Отв. ред. Л. П. Делюсин. М., 1982.
17. *Лао-цзы.* Книга пути и благодати (Дао дэ цзин) / Пер. И. С. Лисевич. М., 1994.
18. *Лао-цзы.* Дао-Дэ цзин. Книга о Пути жизни / Сост. и пер. В. В. Малявина. М., 2006.
19. *Лукьянов А. Е.* Древнекитайская философия: Курс лекций. Ч. II: Философия даосизма. М.: Институт Дальнего Востока РАН, 2015.
20. *Малявин В. В.* Китайская цивилизация. М., 2000.
21. *Малявин В. В.* Чжуан-цзы. М., 1985.
22. *Масперо А.* Даосизм. СПб., 2007.
23. *Переломов Л. С.* Конфуций и конфуцианство с древности по настоящее время (V в. до н. э. — XXI в.). М., 2009.

24. Позднеева Л. Д. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967.
25. Торчинов Е. А. Даосизм: опыт историко-религиозного описания. СПб., 1996.
26. Торчинов Е. А. Даосизм. «Дао дэ цзин». СПб., 1999.
27. Торчинов Е. А. К характеристике этической доктрины неоконфуцианства // Социально-философские аспекты критики религии. Л., 1982.
28. Философия даосизма. М., 2015.
29. Фэн Юлань. Краткая история китайской философии. СПб., 1998
30. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. В.В. Малявина. М., 1995.
31. Яншина Э. М. Формирование и развитие древнекитайской мифологии. М., 1984.
32. Ян Хиншун. Древнекитайский философ Лао-Цзы и его учение. М., 1950.

Дополнительная

1. Гольгина К. И. Великий предел. М., 1995.
2. Лу Куань Юй. Даосская йога, алхимия и бессмертие. СПб., 1993.
3. Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина» / Пер. А. А. Маслов. М., 1996.
4. Поршнева Е. Б. Религиозные движения позднесредневекового Китая. Проблемы идеологии. М., 1991.
5. Радуль-Затуловский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.; Л., 1947.
6. Ткаченко Г. А. Космос, музыка, ритуал: Миф и эстетика в «Люйши чуньцю». М., 1990.
7. Чжан Бо-дуань. Главы о прозрении истины (У чжэнь пянь) / Пер. Е. А. Торчинова. СПб., 1994.
8. Chamberlain J. Chinese Gods: An Introduction to Chinese Folk Religion. Hong Kong, 2009.
9. Fowler J. D. An Introduction to the Philosophy and Religion of Taoism: Pathways to Immortality. Sussex, 2005.
10. Fung Yu-lan. History of Chinese Philosophy. Princeton, 1952.
11. Hsiao Kung Chuan. A History of Chinese Political Thought. V. I: From the beginnings to the Six Dynasties. Princeton, 1979.

12. Puett M.J. «Nothing can Overcome Heaven»: The Notion of Spirit in the Zhuangzi / Ed.: S. Cook. Hiding the World in the World. Albany, 2003.
13. Wagner R.G. Language, Ontology and Political Philosophy in China: Wang Bi 's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue). Albany, 2003.
14. Yao Xinzhong. Chinese Religion: A Contextual Approach. London, 2010.

Темы для обсуждения на семинарских занятиях

1. В чем заключаются базовые отличия конфуцианства и даосизма?
2. Что сближает даосизм и религии индоевропейского корня?
3. Конфуцианство и даосизм — религии или этико-философские и политические учения?
4. Как можно объяснить особую прагматичность китайских систем мысли?
5. Чем архаические верования Китая отличаются от верований и культов других регионов?
6. Сравните китайские креационистские и космогонические мифы и мифы других регионов мира.
7. Оцените отношения между государством и религией в современном Китае.
8. Как китайские учения повлияли на европейскую философию и науку?
9. Китайские учения в некитайской среде: что в них видит европейский человек и почему?
10. Каково влияние китайских этико-политических, философских и религиозных учений на другие страны Востока?

Иудаизм

Возникновение религии и основная догматика

Возникновение и становление иудаизма

Иудаизм — древняя монотеистическая религия, т.е. религия, признающая существование единственного, Единого Бога — Творца всего сущего. В одной из главных еврейских молитв — «Шма Исраэль» («Слушай, Израиль») — говорится: «Господь — Бог наш, Господь один есть».

Как и две другие мировые монотеистические религии: христианство и ислам, — иудаизм, легший в их основу, зародился на Ближнем Востоке, где веками сталкивались, противостояли и взаимодействовали философские идеи и религиозные идеалы различных цивилизаций. Эти три религии также называются авраамическими по имени заключившего Завет с Богом легендарного праотца еврейского народа Авраама, которого глубоко почитают все три вероисповедания.

Принципиальным отличием иудаизма от возникших на его основе христианства и ислама является полное и сознательное отсутствие стремления к миссионерству и прозелитизму. Иудаизм не старается расширять свои пределы за рамки одного народа — евреев. Иудаизм — это национальная религия еврейского народа. Как таковой он исторически складывался, таким он остается и по сегодняшний день.

Иудаизм — это не просто религия евреев, не только обряды и молитвы, законы и обычаи, это живая история взаимоотношений еврейского народа с Богом, способ восприятия окружающего мира и правила поведения человека в этом мире.

В русском языке существуют слова «еврей», обозначающее этническую принадлежность, и «иудей», обозначающее последователя иудаизма. В большинстве же языков понятия «иудей» и «еврей» не различаются и обозначаются одним словом. И это соответствует исторической еврейской традиции. В представлении иудаизма любой еврей — это иудей и любой иудей — это еврей. В

соответствии с этим не может быть еврея-христианина или еврея-мусульманина. В то же время еврей, сменивший религию, в любой момент может сознательно вернуться в лоно иудаизма. При этом нееврей, принявший иудаизм, таким образом, становится евреем.

Иудаизм принимает тех неевреев, которые сознательно и мотивированно хотят следовать иудейской религиозной традиции. И любой человек, прошедший очень непростую процедуру принятия иудаизма — она называется «гиюр», — автоматически становится и частью богоизбранного народа.

Важно понимать, что для иудаизма богоизбранность — это не констатация превосходства евреев над другими народами и не пренебрежение ими. Богоизбранность — важная и сложная миссия, которую Бог возложил на евреев, это груз огромной ответственности, которую евреи несут перед Богом. Как считает еврейская традиция, задача евреев состояла и состоит не только в том, чтобы явить миру идею Единого Бога и его Закон, но и в том, чтобы служить примером, соблюдая этот Закон самым строгим образом. Помочь миру исправиться евреи могут только на примере собственного исправления и духовного развития. То есть богоизбранность евреев не дает им никаких привилегий, а, наоборот, накладывает на них особые обязательства.

В древности правоверный иудей должен был исполнять 613 заповедей, из которых 248 предписывали, а 365 запрещали выполнение определенных действий. На сегодняшний день в силу исторических обстоятельств актуальны около трехсот заповедей. Вместе с тем, как считает еврейская традиция, нееврею, чтобы считалось, что он живет праведно, достаточно следовать всего семи заповедям. Эти заповеди называются Законы сынов Ноевых. Они подразумевают запреты идолопоклонства, богохульства, убийства, прелюбодеяния, воровства, запрет есть часть от еще живого животного и справедливое судопроизводство.

Термин «иудаизм» имеет греческое происхождение. Он появился примерно за сто лет до начала новой эры, когда евреи, говорившие на греческом языке, использовали слово «йудаисмос», чтобы отличить свое вероучение от языческой религии окружавших их греков. Широко употребляться слово «иудаизм» стало в конце XIX в., чтобы отличать последователей еврейской религии от христиан и мусульман.

Это слово происходит от имени одного из родоначальников еврейского народа, правнука Авраама Иехуды (в переводе «Хвала

Господу»), в русской традиции — Иуды. От его имени происходит и самоназвание евреев на древнееврейском языке (иврите) — «иехуди». При этом в иврите — священном языке еврейской религии — нет собственно такого понятия, как «иудаизм». «Еврейство» и «иудаизм» в нем синонимы. В языке европейских евреев — идише — иудаизм традиционно обозначается термином «идишкайт», что буквально означает «еврейскость», т.е. еврейский образ жизни.

Согласно традиции, формирование основных принципов иудаизма связано с именем величайшего еврейского пророка и законоучителя Моисея, получившего на горе Синай от Бога Тору — подробный свод законов, по которому следовало жить Народу Израилеву.

На горе Синай Бог провозгласил Десять заповедей. Это были десять главных законов, ставших основой Завета между Богом и еврейским народом. Эти десять законов (Декалог), хотя и с определенными расхождениями, составили ядро христианской культуры.

Приведем десять заповедей целиком ввиду их принципиальной важности для всех авраамических религий.

1. Я — Бог, Всесильный твой, который вывел тебя из земли Египетской.
2. Да не будет у тебя иных богов кроме Меня. Не делай себе изваяния и всякого изображения того, что на небе наверху, и того, что на земле внизу, и того, что в воде ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им; ибо Я — Бог, Всесильный твой.
3. Не произноси имени Бога, Всесильного твоего, попусту, ибо не простит Бог того, кто произносит имя Его попусту.
4. Помни день субботний, чтобы освятить его. Шесть дней работай, и делай всю работу свою, а день седьмой, Суббота — Богу, Всесильному твоему.
5. Чти отца своего и мать свою, дабы продлились дни твои на земле, которую Бог, Всесильный твой, дает тебе.
6. Не убивай.
7. Не прелюбодействуй.
8. Не кради.
9. Не отзывайся о ближнем своем ложным свидетельством.
10. Не желай дома ближнего своего; не желай жены ближнего своего, ни раба его, ни рабыни его, ни быка его, ни осла его, и ничего, что у ближнего твоего.

Выдающийся современный еврейский ученый, глава иерусалимского Института изучения иудаизма р. Адин Штейнзальц (1937–2020), так говорил о Торе: «Тора является выражением Божественной воли и указывает на характер и форму взаимоотношений между Творцом и миром, ее можно назвать духовной картой мироздания...

...Тора — это еще и Закон, устанавливающий для человека нормы поведения, в значительной мере определяющий его поступки и характер отношений между людьми, направляющий в верное русло человеческие мысли, мечты и желания — к осуществлению замысла всего Творения, заложенного в Торе. В этом смысле Тора — путь жизни; она указывает человеку цель, к которой тот должен стремиться в своем духовном и физическом существовании в мире».

Лишь Десять заповедей были провозглашены Богом всенародно, все остальные законы были даны непосредственно Моисею, им записаны и пересказаны народу. Не случайно эти законы называют также «Моисеевым законом», а окружающие народы иногда называли так и саму еврейскую религию.

У легендарного праотца еврейского народа, внука Авраама Иакова, получившего, согласно Торе, от Бога второе имя — Израиль («Боровшийся с Богом»), было 12 сыновей. 12 у многих народов, в том числе и у древних евреев, считалось священным числом. Не случайно в году 12 месяцев, в сутках 12 часов дня и 12 ночи, в небе 12 знаков Зодиака. Стоит отметить, что число апостолов в христианской традиции носит символический характер и связано с числом Израилевых колен.

Со временем двенадцать колен образовали единое государство — Царство Израиля. Величайшими царями в дни расцвета еврейского государства были Давид и Соломон. Давид сделал столицей царства и центром культа Единого Бога-Творца город Иерусалим. А его сын Соломон выстроил в Иерусалиме величественный храм.

Строительство было завершено около 950 г. до н. э. С того дня верующие израильтяне стекались в него со всех концов страны, чтобы в этом святом месте поклониться Единому Богу. Соломон не просто построил роскошное святилище, достойное величия Бога-Творца, он создал центр, вокруг которого вращалась вся религиозная жизнь еврейского народа.

Необходимо сказать несколько слов о роли священников в иудаизме времен Храма. Их задачей было помочь еврею принести жертвы, иногда они произносили молитвы от имени всего

народа, доносили до человека Божественное благословение. Но не могло быть так, чтобы еврей «делегировал» священнику право доносить молитву до Бога. Человек должен сам обращаться к Богу с молитвой. Нельзя было, в отличие, например, от христианства, обращаться к священнику за прощением своих грехов или как «к посреднику» в этом при обращении к Богу. Иудаизм придает исповеди очень большое значение, но каждый еврей должен исповедоваться непосредственно перед Богом.

При сыне и наследнике царя Соломона Ровоаме (Рехаваме) еврейское государство распалось: десять отколовшихся колен образовали Северное царство, сохранившее название Израильского, а два оставшихся верными роду Давида, — Иехуды (Иуды), родное колено царя, и Биньямина — Южное царство, названное Иудейским.

В последующие века (VIII–VI вв.) под влиянием проповеди пророков (невиим), «вестников Божьей воли», иудаизм продолжал утверждаться как абсолютный монотеизм, имеющий универсальный характер. Это происходило в условиях непрекращающейся борьбы с языческими культурами, получившими широкое распространение в народе вследствие внешнего культурного влияния.

Со временем Израильское царство было захвачено могучим врагом — Ассирией. Ассирийцы традиционно вывозили жителей побежденных стран в отдаленные провинции. Такая же судьба ожидала и десять колен, составлявших Северное царство: они были изгнаны со своей земли, и их след затерялся в истории.

Через некоторое время Ассирия была покорена вавилонянами. И маленькая Иудея вскоре тоже была завоевана ими. Но за 35 лет до этого в Иудее, угнетаемой страхом перед могущественными агрессивными соседями, теряющей веру и вновь обратившейся к поклонению идолам, появился царь-реформатор Иосия (Иошия). Он очистил страну от идолов, провел жесткую централизацию культа вокруг иерусалимского Храма, вернул народ к поклонению Единому Богу и строгому соблюдению законов Торы. В еврейской традиции Тора — это совокупность всех заповедей, данных Богом еврейскому народу через Моисея. Еще Торой называют первые пять книг еврейской Библии — Пятикнижие Моисеево.

Ктувим. Псалтырь.

Псалом 136

1. *При реках Вавилона, там сидели мы и плакали, когда вспоминали о Сионе;*
2. *на вербах, посреди его, повесили мы наши арфы.*

3. *Там пленившие нас требовали от нас слов песней, и притеснители наши — веселя: «пропойте нам из песней Сионских».*
4. *Как нам петь песнь Господню на земле чуждой?*
5. *Если я забуду тебя, Иерусалим, — забудь меня десница моя;*
6. *прилипни язык мой к гортани моей, если не буду помнить тебя, если не поставлю Иерусалима во главе веселия моего.*
7. *Припомни, Господи, сынам Эдомовым день Иерусалима, когда они говорили: «разрушайте, разрушайте до основания его».*
8. *Дочь Вавилона, опустошительница! блажен, кто воздаст тебе за то, что ты сделала нам!*
9. *Блажен, кто возьмет и разобьет младенцев твоих о камень!*

Но этот период национально-религиозного возрождения длился недолго. Царь Иосия погиб в бою, а в 586 г. до н.э. войска царя Вавилонии Навуходоносора взяли штурмом Иерусалим. Город был предан огню, Храм разграблен и разрушен, а почти все население Иудеи угнано в Вавилонию.

На чужбине иудейские изгнанники хранили свою веру, продолжали следовать религиозным традициям и законам. Верность религии помогла евреям сохраниться в качестве этнической единицы. Можно считать, что это был первый подобный случай в мировой истории.

Вавилонию тем временем ожидала судьба ее прежних противников. Прошло пятьдесят лет после покорения Иудеи, и армии персидского царя Кира разбили вавилонское войско и захватили страну. Новый завоеватель даровал народам Персидского царства религиозную свободу, считая, что это послужит на благо государству. Что же касается евреев, то царь позволил части из них вернуться на родину. В Иудее была создана своеобразная национально-религиозная автономия.

Вернувшиеся в Иудею евреи жили в бедности, но главным своим делом они считали возрождение Храма, и вскоре еврейское святилище было восстановлено. Правда, по сравнению с постройкой Соломона, новый Храм был скромнее, но люди, как и прежде, собирались на богослужения, жрецы вновь приносили жертвы Единому Богу.

Тяжесть изгнания помогала евреям оставаться единой общиной, общая вера поддерживала их, давала надежду на избавление. Затем восстановление Храма стало великой общей целью, объединявшей и вдохновлявшей вернувшихся из плена евреев. Но когда строительство было завершено, община стала постепенно утрачивать сплоченность и организованность. Евреи начали

перенимать обычаи окружающих народов, многие брали в жены иноземок, и те приносили в семьи культы иных божеств, воспитывали детей в чуждой культуре. В это критическое время на историческую сцену выступил человек, которому было суждено сыграть важнейшую роль в сохранении национальной уникальности евреев, в сбережении и развитии иудаизма. Этого человека звали Эзра. Он происходил из жреческого рода, был человеком высокоученым, пользовался огромным уважением и имел множество учеников. Обеспокоенный судьбой еврейской общины в Земле Обетованной, он приехал из Вавилонии в Иерусалим в 458 г. до н. э.

Эзра упорно проповедовал ценности еврейского закона, убеждая евреев оставить языческий образ жизни, отказаться от иноплеменных богов. Он вынужден был пойти на крайне тяжелый и непопулярный шаг, потребовав, чтобы евреи, взявшие иноземных жен, расторгли свои браки и отослали чужеземок к их родным. Это была очень суровая мера, но Эзра понимал, что только подобными радикальными средствами еврейский народ сможет избавиться от идолопоклонства и чуждых влияний. Усилия Эзры вновь сделали Тору основным законом Иудеи.

Само слово «Тора» — это существительное, образованное от глагола, в переводе с древнееврейского означающего «указывать путь», «учить». Евреев часто называют «Народом Книги». Интересно, что первым их так назвал Мухаммад — основатель ислама. И это справедливое название, потому что священные книги занимают центральное место в иудаизме. Самая значимая из них — Пятикнижие. Ее составляют первые пять книг еврейской Библии. Эти книги такие же, как и в христианской Библии, но их русские названия — «Бытие», «Исход», «Левит», «Числа», «Второзаконие» — это перевод греческих названий. В еврейской же Библии книги названы по первым словам текста: «Брейшит» («В начале»), «Шмот» («Имена»), «Ваикра» («И воззвал»), «Бемидбар» («В пустыне»), «Дварим» («Слова»).

Пятикнижие рассказывает о сотворении Богом мира и человека, о жизни первых людей, всемирном потопе и судьбе праотцов еврейского народа, т. е. поначалу история является всеобщей, но затем на первый план выходит история одного народа — евреев.

Еврейская Библия, которую христиане называют Ветхим Заветом, в целом носит название Танах. Это слово составлено из начальных букв частей Библии — Тора (Пятикнижие), Невиим (Пророки), Ктувим (Писания).

Со временем в Иудее возродилось еврейское государство. Один из его властителей — Ирод, называемый Великим или Строителем, — решил расширить и украсить скромный иерусалимский Храм и не жалел на это ни времени, ни денег. Строительство началось в 20 г. до н. э. и завершилось в 4 г. н. э., уже после смерти царя. Отстроенный Иродом Храм был великолепен, слава о его величии, красоте и богатстве разнеслась по всем окрестным странам.

Народ Иудеи, считая, отчасти справедливо, Ирода и первосвященников ставленниками новой политической силы — Рима, искали совета и руководства не у официальных государственных и религиозных властей, а у знатоков Торы — мужей Великого Синедриона, верховного законодательного и судебного органа Иудеи. Ученые, составлявшие Синедрион, обычно 71 человек, пользовались у населения Иудеи высочайшим авторитетом.

Вскоре после смерти Ирода Иудея вновь перестала быть самостоятельной: она сделалась владением Римской империи. Когда угнетение со стороны захватчиков стало невыносимым, евреи подняли восстание. Эта была настоящая война, стоившая обеим сторонам тысяч жизней. Но шансов победить у маленькой Иудеи не было. Прекрасно вооруженные, дисциплинированные, закаленные в боях римские войска под предводительством талантливого полководца Тита в жестоком противостоянии побеждали повстанцев. И вскоре они взяли в кольцо святой город — Иерусалим. Осада длилась несколько месяцев, но силы были не равны. Девятого числа еврейского месяца Ава 70 г. н. э. город был взят штурмом. Здание Храма погребло в огне. По преданию, Первый Храм был разрушен Навуходоносором также в этот день — самый горький день в еврейской истории.

От храмовых сооружений осталась лишь небольшая часть западной стены, которая поддерживала земляную насыпь, сделанную во времена Ирода. Эта стена, названная Стеной Плача (в еврейской традиции — Котель маарави, Западная стена), с первых веков после разрушения Храма стала еврейской святыней, напоминающей о былом величии Храма, о религиозной свободе и государственной независимости. Религиозные евреи всего мира молятся, обратившись в сторону Израиля, евреи в Израиле молятся, обратившись в сторону Иерусалима, а евреи в Иерусалиме — обратившись в сторону Стены Плача. Около восьми столетий назад сложилась традиция вкладывать между камнями Стены Плача записки с просьбами о ниспослании здоровья, удачи и благоденствия.

После того как был разрушен Иерусалим и потерпели жестокое поражение все попытки евреев вернуть себе независимость, большая часть евреев покинули родину и создали общины в других странах. В свое время из вавилонского плена в Иудею вернулись многие евреи, но часть их, прожив полвека в Вавилоне, решили остаться и долгие годы существовали на землях, переходивших из рук одних властителей в руки других.

Со временем довольно много евреев поселилось на берегу Средиземного моря в городе Александрии, еврейские общины возникли в греческих городах-колониях — вплоть до северного побережья Черного моря. Так появлялись еврейские общины в разных странах, где-то большие, многолюдные и богатые, как, например, в Испании, где-то совсем маленькие.

Со временем образовались разные группы евреев. Одна из них, евреи большинства европейских стран, называется ашкеназы (от еврейского названия Германии — Ашкеназ). Другая большая группа называется сефардами — это потомки выходцев из Испании (еврейское название — Сфарад).

В России основную массу евреев составляют ашкеназы. Еще здесь живут грузинские евреи, горские — из древних общин Дагестана и Азербайджана, бухарские — выходцы из Средней Азии.

Все эти группы говорили в быту на разных языках. Ашкеназы — на идиш, его называли «мамэ-лошн», «материнский язык», в отличие от «святого», древнееврейского, на котором только молились и писали религиозные книги. Другие группы евреев также молились на древнееврейском, а в обычной жизни использовали «не святой» язык, например: языком общения сефардов был ладино, языком горских евреев — джуури. Конечно, говорили в быту и на языке окружающих народов. Иврит вновь стал разговорным языком только в процессе создания современного еврейского государства. При этом часть религиозных евреев, в том числе живущих в Израиле, по-прежнему не позволяют себе в быту общаться на «святом языке».

На протяжении многих веков евреи перемещались с места на место, надолго оставаясь в тех странах, где готовы были их принять и использовать их способности. Там возникали процветающие еврейские общины, и евреи добросовестно трудились в самых разных сферах. Иногда их изгоняли местные власти, иногда они сами уходили на поиски новых мест для жизни, когда их начинали притеснять, требовали отказаться от веры предков. Именно вера сохранила евреев в разных странах как единый народ.

Основы иудейского вероучения и культа

После массового исхода евреев из Земли Обетованной начался период рассеяния — пребывания евреев в диаспоре. Оставаясь духовным центром еврейской религиозной жизни, Земля Израиля перестала быть ее средоточием. Существует выражение, что государством для евреев в этот период стала религия — и они носили с собой это государство из страны в страну. Теперь у евреев не было единого религиозного центра — иерусалимского Храма, но в местах своего нового пребывания евреи создавали синагоги.

Синагога — это и община, и место, где эта община собирается. Название происходит из греческого языка и означает «собрание». Тот же смысл имеет и еврейское «бейт-кнессет» — «дом собрания». В отличие от христианского собора, синагога является не храмом, а лишь помещением для общественной молитвы, проповеди и учения. В соответствии с еврейской традицией, Храм может находиться только в одном месте — на Храмовой Горе в Иерусалиме.

Первые синагоги появились в Вавилоне, когда евреи, изгнанные из Иудеи, начали собираться в домах друг у друга, чтобы вместе молиться и учить Тору. Позднее и в Вавилонии, и в Земле Израиля, а затем и в других местах, где поселялись евреи, стали строиться специальные здания для молитвы и учения. И до сегодняшнего дня синагога остается главным центром религиозной жизни каждой общины, где бы евреи ни жили. Каждая синагога, в принципе, совершенно самостоятельна. Любая группа верующих может организовать синагогу, и руководителей для управления ею верующие выбирают сами.

После разрушения Храма и прекращения жертвоприношений часть храмовых ритуалов была перенесена в синагогальную службу, а часть запрещена в синагогах именно потому, что они могли совершаться только в Храме. Так, уже не могли исполняться заповеди праздничного паломничества, приуроченного к ежегодным праздникам («регалим»), регулярные и очистительные жертвоприношения. При этом своего рода заменой жертвоприношения сделалась молитва, которую также называют «жертвоприношением устами».

Следует сказать, что синагогальная служба послужила основой для части принятых в христианстве и исламе ритуалов богослужения, например совместной молитвы.

Внешне синагоги могут выглядеть по-разному. На Украине и в Польше в XV–XVI вв. было неспокойно, шли постоянные войны, и там строили так называемые синагоги крепостного типа, где лю-

ди могли укрыться в случае опасности. В XVIII–XX вв. синагоги в больших городах строились и оформлялись в соответствии с веяниями тогдашней архитектурной моды. А в маленьких местечках это были простые деревянные строения. Но существуют и общие правила устройства синагог. В основу их положено устройство иерусалимского Храма.

Традиция требует, чтобы в молитвенном зале обязательно были окна. Даже если зал расположен в глубине здания, в потолке делаются световые фонари, чтобы внутрь попадал естественный свет. Мудрецы говорили, что взгляд на небо должен вызывать у собравшихся мысль о Боге, почтение и стремление к молитве.

Самое главное, что есть в синагоге, — это свитки Торы, записанные на пергаменте Пятикнижие Моисеево. Они хранятся в специальном шкафу, стоящем в нише у стены. Принято, чтобы эта стена была обращена в сторону Иерусалима. Это делается для того, чтобы в любой точке мира евреи молились, повернувшись лицом к святому городу.

Шкаф со свитками называется «Арон койдеш», или «святой ковчег». Он символизирует Ковчег завета. «Арон койдеш», как правило, находится за завесой, которая называется «парохет». Это делается в память о той завесе, которая отделяла от других частей Храма «Святая святых». Иногда ковчег украшают богатой резьбой, изображениями Иерусалимского Храма, скрижалей Завета, храмового семисвечника — меноры, символических животных и птиц.

Над синагогальным ковчегом помещается «нер тамид» — неугасимый светильник. Он горит всегда, символизируя как менору, так и свет мудрости, излучаемый Торой. Над «Арон койдеш» часто также располагается изображение скрижалей с Десятью заповедями.

Стены могут быть украшены орнаментом, росписью с символическими изображениями Иерусалима, символов двенадцати колен Израилевых, плодов и растений, распространенных в Земле Обетованной. Но никаких изображений человека, а тем более Бога, в синагоге быть не может — это запрещено во исполнение второй заповеди: «Не делай себе изваяния и всякого изображения того, что на небе наверху, и того, что на земле внизу, и того, что в воде ниже земли...»

Бима — специальный помост для чтения Торы — располагается в центре зала, чтобы все собравшиеся могли слышать чтение. На биме находится специальный стол для свитка.

Молящиеся размещаются на скамьях лицом к восточной стене, у которой находится «арон койдеш». Во многих синагогах спинка впереди стоящей скамьи служит подставкой для молитвенника-сидура.

Принято, чтобы мужчины и женщины молились в синагоге раздельно. Это делается из соображений скромности и благочестия, для того чтобы они не отвлекали друг друга во время молитвы. В некоторых синагогах женщины молятся на хорах — открытых галереях или балконах молельного зала, расположенных на уровне второго этажа. В синагогах, где хоров нет, женская часть располагается позади мужской или сбоку от нее и отделяется особой перегородкой, которая называется «мехица». Мужчина должен находиться в синагоге с покрытой головой.

Ежедневно в синагоге проходят три службы: утренняя (шахарит), дневная (минха) и вечерняя (маарив). По понедельникам, четвергам и субботам во время утренней молитвы из ковчега достают свиток Торы, торжественно выносят его на биму и читают очередной недельный отрывок.

Служба в синагоге происходит, только если присутствуют не менее десяти взрослых мужчин (старше 13 лет — с этого возраста еврей считается взрослым и, значит, может и обязан исполнять все религиозные заповеди). Это называется «миньян» («кворум»). Еврейская традиция отдает предпочтение совместной молитве, поскольку считается, что вместе люди будут молиться за всеобщее благо, а индивидуально — лишь за свое личное. Кроме того, общественная молитва считается более действенной, поскольку, как гласит еврейская мудрость: «Когда десять человек находятся вместе для изучения Закона, дух Божий среди них...».

Ведущего молитву называют хазан, или кантор. Еврейская традиция разрешает молиться на любом языке, но, как правило, коллективная молитва в большинстве синагог происходит на иврите.

Во время утренней молитвы мужчины облачаются в специальную накидку, напоминающую плащ, — талит. В древности талит служил частью повседневной одежды еврейских мужчин. Ко времени Средневековья как часть повседневной одежды талит вышел из употребления и сохранился только в качестве ритуального облачения.

Талит делается из шерстяной, хлопчатобумажной или шелковой ткани белого цвета с несколькими голубыми, синими или черными полосами. По четырем углам талита привязаны кисти, называемые «цицит». Облачение в талит трактуется как облаче-

ние в святость предписаний Торы и символизирует подчинение воле Бога.

Во время утренней молитвы во все дни, кроме Шабата (Субботы) и праздников, каждый мужчина, начиная с 13 лет, должен возлагать на себя тфилин — две маленькие кубические коробочки из выкрашенной черной краской кожи, в которые помещены крохотные свитки пергамента с четырьмя отрывками из Торы (два из книги «Исход» и два из «Второзакония»). При помощи продетых через основание коробочек черных кожаных ремешков тфилин укрепляют — один семью витками на обнаженной левой руке, против сердца, второй — над линией волос, между глаз. Источником этого культового обряда являются слова из Торы: «Да будут слова сии, которые я заповедаю тебе сегодня, в сердце твоём... и навяжи их в знак на руку твою, и да будут они повязкою над глазами твоими».

Надевание ручных тфилин должно воздействовать на сердце, «чтобы подчинить все желания воле Всевышнего», а головных — влиять на мысли, «чтобы подчинить мысли служению Всевышнему».

Есть мнение, что слово «тфилин» происходит от древнееврейского корня со значением «выделять», и изначальный смысл названия тфилин — «знак», отличающий евреев от остальных народов. Именно поэтому, согласно традиции, тфилин не налагают в субботные дни, поскольку Суббота сама является «знаком». В Торе (книга «Исход») сказано: «Суббота — вечный знак союза между Мною и сынами Израиля».

Сами кожаные коробочки носят название «батим», в буквальном переводе — «домики». В европейских языках, в том числе и в русском, «тфилин» называют «филактериями». Это название пришло из Нового Завета, где в Евангелии от Матфея тфилин именуется «филактерион», в буквальном переводе — «охранные амулеты».

Синагога — место не только молитвы, но и собраний, публичных проповедей и изучения Торы. Не случайно у европейских евреев синагога также называется «шул» — школа. Изучение Торы воспринимается как служение, не менее важное, чем молитва.

После разрушения Храма прекратил свое существование и институт жрецов-священников, которые в нем служили. Руководство религиозной жизнью общин перешло к раввину.

Слово «раввин» происходит от древнееврейского «рабби» — «учитель мой». Раввин разъясняет принципы вероучения, разре-

шает вопросы, связанные с ритуалом, совершает некоторые обряды, произносит в синагоге проповеди. Раввин — это учитель, законовед, судья, возможно, руководитель общины, но при этом священником он не является. Никаких обетов, становясь раввином, человек не дает, и таинств, связанных с посвящением в раввины, нет.

Иудаизм не приписывает раввину никакой духовной власти, недоступной остальным. С точки зрения еврейской традиции, между раввином и остальными членами общины не существует никаких различий, кроме различия в образовании. Раввин отличается более глубоким образованием, более глубоким знанием Закона. Можно сказать, что «посвящением в сан» для раввина является получение ученой степени.

Образование будущий раввин получает в иешиве — религиозном учебном заведении, где изучается еврейская религиозная традиция. Затем он изучает Закон более углубленно — самостоятельно и с помощью авторитетных учителей. После этого он сдает экзамен и получает раввинский диплом — «смиху», подписанный одним или несколькими религиозными авторитетами. В переводе с иврита «смиха» означает «подпорка», поскольку в древности посвящающий в раввины возлагал на голову посвящаемому руки, как бы опираясь на него. Со временем этот обычай ушел в прошлое.

Старинная формулировка смихи буквально переводилась так: «Может ли он решать? Он может решать. Может ли он судить? Он может судить. Может ли он позволять? Он может позволять». Сегодня раввинский диплом подтверждает соответствующую квалификацию его обладателя и наделяет его правом исполнять должность раввина в рамках своей общины.

Раввин не посредник между человеком и Богом. Авторитет раввина держится на знаниях и нравственных качествах. Раввин должен следить за нравственным состоянием своей общины, должен выносить не только разрешающие, но и запрещающие решения. Должность раввина требует не только мудрости и справедливости, но подчас и твердости характера. Старая еврейская поговорка гласит: «Плох раввин, которого не хотят выдворить из общины, но если он позволяет себя выдворить — он вообще не раввин!»

Идеалом раввина еврейская традиция считает «талмид-хахама», в переводе «ученик мудрости». Это название говорит само за себя. Талмид-хахам должен обладать обширными знаниями и быть готовым ответить на любой вопрос, связанный с еврейским

законом. При этом он старается расширять и углублять свои знания, т. е. всю жизнь остается учеником.

Но, как бы ни были высоки требования к мудрости и знаниям раввина, еще важнее его нравственные качества. Древняя еврейская мудрость гласит: «Мудрец, у которого есть пятно на одежде, достоин смерти». Речь идет о том, что раввин ничем не должен себя запятнать ни в поступках, ни в словах, ни в помыслах. Только тогда он достоин и своего звания, и права судить, советовать и принимать решения.

Следует отметить, что на протяжении последней тысячи лет существования института раввината каждый раввин пользовался значительной интеллектуальной и духовной независимостью. Во времена существования Синедриона все раввины склонялись перед его властью и авторитетом, после его распада религиозная власть перешла к двум великим академиям Вавилонии. После того как в XI столетии и они утратили свое влияние, ни один раввин не был обязан выказывать послушание кому бы то ни было, только в знак признания более выдающихся заслуг другого. Как правило, на практике каждый раввин — независимый глава общины, подчиняющийся только Традиции и собственному нравственному чувству.

В соответствии с еврейской традицией, Тора в широком смысле состоит из двух частей: Писания или Письменной Торы, которая включает то, что называется Танахом, и Устной Торы, дополняющей и разъясняющей Письменную. Исходя только из Письменной Торы сложно понять, как именно нужно исполнять те или иные приведенные в ней законы, поскольку они сформулированы очень кратко и иногда являются просто указанием к действию. Устный Закон — источник для правильного понимания и трактовки Письменной Торы, и вместе с тем сам он целиком основан на ней. Традиционно считается, что Моисей на горе Синай получил от Бога одновременно и Письменную, и Устную Тору, которая раскрывает глубинный смысл Письменной, дополняет ее и объясняет то, что там «недосказано». Таким образом, Письменная Тора является подобием конспекта, в котором зашифрованы все положения Устной.

В деле сохранения и передачи будущим поколениям устной религиозной традиции определяющую роль сыграли выдающиеся законоучители — таннаи и амораи.

Таннаями (от арамейского «тни» — «повторять», «изучать») принято называть законоучителей, живших на Святой Земле в

I–II вв. н.э. В период таннаев происходит собрание и редактирование материалов Устной Традиции. Как следует из самого названия Устной Торы, долгое время она передавалась устно, более того, существовал запрет записывать ее. Однако после разрушения Храма и римских гонений возникла опасность, что содержание учения может быть утрачено, что «Тора забудется в Израиле». И в конце II — начале III в. н.э. выдающийся таннаи Иегуда ха-Наси счел необходимым вопреки традиции записать Устное Учение. Совместно с другими учеными — знатоками Закона — он собрал, отредактировал и записал основы Устной Торы. Этот текст получил название «Мишна», что означает «учение». Дальнейшее развитие еврейского религиозного закона пошло по пути составления комментариев к Мишне.

С завершением записи Мишны началась эпоха амораев (от арамейского «амораим» — «те, кто разъясняют»). Этот титул носили законоучители, комментировавшие и толковавшие Мишну в период от 200 до 500 г. в Вавилонии и Земле Израиля. Запись их комментариев и дискуссий называется «Гемара» («воспринятое от учителя»). Мишна и Гемара вместе составляют Талмуд — уникальный свод религиозно-этических и правовых положений иудаизма, изучаемый евреями на протяжении столетий.

В содержательном плане Устный Закон составляют Галаха и Аггада. Галаха («путь действия», «поведение», от ивритского глагола «халах» — «ходить») — это часть нормативная, совокупность законов и правил, регламентирующих религиозную, семейную и общественную жизнь верующих евреев. Аггада («повествование») — часть ненормативная, включающая притчи, легенды, проповеди, философские рассуждения. Многие фрагменты Аггады представляют собой запись народных преданий, связанных с библейскими персонажами. Описанные в Торе события нередко служат в Аггаде основой нового развернутого повествования, а персонажи, которым уделено сравнительно мало внимания, иногда становятся центральными героями аггадических рассказов.

Когда к одному из крупнейших еврейских законоучителей периода Второго Храма главе Великого Синедриона Гилелю обратился некий человек с просьбой рассказать о сути иудаизма за время, пока он будет стоять на одной ноге, Гилель ответил просто: «Не делай другому того, чего не хочешь, чтобы делали тебе. Вот суть Торы, все остальное — пояснения».

Другой выдающийся еврейский законоучитель, Раби Акива, живший во второй половине I в. н.э., видел суть еврейского За-

кона в словах Пятикнижия: «Люби ближнего своего, как самого себя». Он утверждал, что это самое главное правило в Торе, поскольку Бог создал человека по своему образу и подобию, а значит, без исполнения заповеди любви к ближнему невозможно и исполнение заповеди любви к Богу. Вопрос о том, кто является «ближним», в еврейской традиции решается не только на основе родственных отношений. Ответ определяется тем, хранит ли человек тот образ, по которому создан, или отказывается от него. «Ближний» — тот, кто бережет этот облик и не позорит его.

Вместе с тем принцип равенства людей перед Богом и образ Творца, заложенный в каждом, обязывают человека заботиться о себе и своей семье не менее, чем о других. И поскольку ближних следует любить «как самого себя», собственная жизнь человека имеет не меньшее значение, чем жизнь другого. Иудаизм учит человека выстраивать свою любовь от меньшего к большему: начиная от любви к себе и своей семье, постепенно расширять ее на свой народ, на все человечество, всех живых существ, на весь мир.

Гилель по поводу взаимоотношений между человеком и окружающими говорил: «Если не я за себя, то кто за меня? А если я только за себя, то зачем я?» И добавлял: «И если не сейчас, то когда?» В этом проявляется еще одно важное свойство еврейской религии: иудаизм — религия действия.

Иудаизм придает гораздо большее значение поведению и конкретным поступкам человека, чем провозглашаемой им вере. Как писал живший в середине прошлого века раввин Лео Бек: «Вот принцип иудаизма в его глубочайшем значении: через действие мы проповедуем нашу религию. Наша жизнь расскажет о величии нашей веры».

Бог сотворил мир, поселил в нем человека, и человек продолжает начатое Богом дело, участвуя в обустройстве этого мира. В частности, иудаизм рассматривает брак и деторождение не как возможность, а как обязанность для человека. Это вытекает из первой заповеди, данной человеку Богом: «Плодитесь и размножайтесь». Создание семьи и выполнение этой заповеди — важнейший аспект сотрудничества Создателя и создания, Бога и человека. То есть Бог требует от человека продолжать своими силами дело Творения.

Человек получил от Бога разум и свободу воли и — главное — душу, которую должен познавать и совершенствовать. Вследствие совершенного Адамом и Евой греха людям стало труднее жить и труднее общаться с Богом. Но, как считает еврейская традиция,

это не неискупимая вина, а проблема, с которой каждый человек должен справляться, понимая свою ответственность перед Богом за свою судьбу и за судьбу окружающего мира.

В XIX в. появилось новое религиозно-философское учение — Мусар, что в переводе означает «мораль, нравственность». Его основал раввин Исраэль Салантер. Своих учеников он призывал работать над собой, заниматься самопознанием и самоочищением. Он говорил, что, если человек лишь выслушивает проповеди или читает книги о морали, лучше он от этого не становится, потому что «расстояние между знанием и действием так же велико, как между небом и землей». Он учил: «Человек не должен думать, что все, созданное Всевышним, не подлежит изменениям... Мы можем обуздывать действующие в нас силы. Мы можем их изменить». Один из последователей этого движения говорил: «Я никогда не спрашиваю, можно ли сделать, я спрашиваю — нужно ли. И там, где нет пути, я его проложу».

Основные принципы еврейского вероучения сформулировал в XII в. великий еврейский ученый и философ Моше бен Маймон, которого в европейской традиции называют Моисеем Маймони-дом. Он написал множество работ по иудаизму, философии, медицине, в том числе два монументальных труда: «Мишне Тора» («Повторение Закона») и «Море невухим» («Наставник колеблющихся»).

Маймонид сформулировал то, во что должен верить религиозный еврей, — 13 принципов, которые очень коротко можно представить так:

1. вера в существование Бога-Творца;
2. вера в то, что Бог един;
3. вера в то, что Бог бестелесен и не имеет зримого образа;
4. вера в то, что Бог вечен;
5. вера в то, что поклоняться следует только Богу;
6. вера в то, что все сказанное пророками — истинно;
7. вера в то, что Моисей — величайший из всех пророков;
8. вера в то, что вся Тора была дарована Моисею;
9. вера в то, что Тора не будет отменена, заменена или изменена;
10. вера в то, что Богу известны все помыслы и действия людей;
11. вера в то, что Бог вознаграждает следующих заповедям и наказывает преступивших закон;
12. вера в приход Мессии;
13. вера в воскресение мертвых, когда будет на то воля Бога.

Маймонид (Maimonides; Моше бен Маймон, известен в еврейских источниках как רמב"ם, Рамбам — акроним от словосочетания раббену Моше бен Маймон) родился на юге Испании, в мусульманской Кордове. В 1148 г. семья Маймонида была вынуждена бежать из Кордовы, спасаясь от преследований евреев династией Альмохадов, и в течение семи-восьми лет скиталась по Испании и, возможно, Провансу, пока в 1160 г. не поселилась в городе Фес (Марокко).

В годы скитаний Маймонид заложил прочные основы своей широкой разносторонней учености. В 1158 г. приступил к работе над комментариями к Мишне; тогда же он написал краткий трактат о еврейском календаре, трактат по логике, ряд комментариев к трактатам Вавилонского Талмуда и труд, посвященный галахическим вопросам в Иерусалимском Талмуде.

Согласно мусульманским источникам, семья Маймонида формально признала ислам, однако это утверждение оспаривается. Угрызения совести, которые испытывали евреи, вынужденные преследованиями к чисто внешнему принятию ислама, побудили Маймона бен Иосефа обратиться к ним с посланием «Иггерет ха-нехама» («Послание утешения»), в котором содержится утверждение, что тот, кто читает еврейские молитвы, хотя бы в краткой форме, и творит добрые дела, остается евреем. Сам Маймонид написал во время своего пребывания в Северной Африке «Иггерет ха-шмад» («Эпистола о [вынужденном] отступничестве»), называемое также «Маамар киддуш ха-Шем» («Слово об освящении Божьего имени»), в котором настаивает на обязанности еврея, понуждаемого в какой-либо стране к отступничеству, покинуть эту страну. В соответствии с этой нормой Маймон и его семья покинули Фес, также входивший в государство Альмохадов (1165) и прибыли в Акко.

Спустя некоторое время после того, как Маймонид занялся медицинской практикой в 1185 г., он был назначен одним из личных врачей ал-Фадила, фактического правителя Египта после отъезда оттуда в 1174 г. Салах ад-Дина; затем, по некоторым сведениям, Маймонид стал врачом и самого Салах-ад-Дина. Именно в эти годы, несмотря на свою загруженность медицинской практикой и делами еврейской общины Фостата (официальным главой которой он был признан в 1177 г.), Маймонид написал два монументальных труда, принесших ему славу: Мишне Тора («Повторение Закона»; составлен в 1180 г.) и «Море невухим» («Наставник колеблющихся», 1190), а также «Иггерет Тейман» («Йеменское послание») и «Маамар тхият ха-метим» («Рассуждение о воскресении из мертвых»).

Маймон бен Иосеф умер либо в Эрец-Исраэль, либо в Египте.

(Электронная еврейская энциклопедия)

Мессия, по-еврейски Машиах, означает «помазанник». В древности помазание елеем было частью церемонии возведения царя

на престол. В еврейской традиции Мессия — потомок царя Давида, человек, отмеченный Богом, его «помазанник», наделенный силой и властью очистить мир от пороков и упрочить добро на неколебимых основах. С его приходом мир станет совершенным и на Земле установится Царство Справедливости, Царство Божье. Не будет угнетенных и несправедливо обиженных, не будет войн, неправды и беззакония.

Еврейская традиция считает, что избавление мира, событие, завершающее историю, будет осуществлено одним человеком — Мессией. Его приход предсказан Пророками (Невиим).

Некоторые толкователи Закона представляли Мессию мистическим сверхчеловеком, другие исключительно одаренным государственным деятелем. Но, что очень важно отметить, его всегда представляют именно человеком, даже те, кто наделяет его чрезвычайной силой. Традиция никогда не воспринимала Мессию как Бога, хотя и считается, что только он может принести вечное избавление народу Израилеву и всему человечеству.

Люди должны надеяться, молиться и ждать Мессию. Но наступление дня, когда он появится, во многом зависит и от людских поступков. Еврейские мудрецы говорят: «Ключи от темницы, в которой томится Мессия, в наших руках. Каждое доброе дело разбивает одну цепь, каждый грех накладывает на него новые цепи».

Воскресение из мертвых — одна из основ еврейской веры. Впрочем, смерть в представлениях иудаизма не является концом. Евреи считают, что со смертью человека душа, которая и является нашей личностью, не исчезает. Она преодолевает смерть и получает воздаяние в загробной жизни. Формы этой загробной жизни толкуются по-разному: от абстрактных понятий о слиянии души с бесконечностью до наивных представлений о продолжении земных дел в ином мире. Рай и ад, по мнению одних толкователей, являются не более чем состоянием души, в представлении других — реальным, хотя и не физическим местом. Бессмертие рассматривалось и как сохранение индивидуальной личности и сознания, и как безличное и бессознательное посмертное существование. Пожалуй, ни одно из основных положений иудаизма не подвергалось столь различному толкованию.

Но, вне зависимости от того, получает душа посмертное воздаяние за праведность или карается за совершенное при жизни зло, судьба ее еще не решена окончательно. Евреи верят, что однажды, в определенное Богом время, души всех когда-либо живших людей, вернутся в свои возрожденные тела, чтобы получить основ-

ную часть своего воздаяния. Каждому человеческому существу, его телу и душе вместе, Бог вынесет приговор, определив одним блаженство, другим – проклятье.

Одним из символов иудаизма является шестиконечная звезда (гексаграмма), составленная из двух наложенных друг на друга равносторонних треугольников. По-еврейски она называется «Маген-Давид» — «Щит Давида». Считается, что каждый конец звезды символизирует один из шести дней творения, а центральный шестиугольник — день отдохновения, Шаббат (Субботу). По одной из версий, царь Давид использовал шестиконечную звезду как свой личный символ, поскольку в его имени были две буквы «далет», в то время писавшиеся в виде треугольника. Таким образом, два наложенных друг на друга треугольника, образующих шестиконечную звезду, могли служить своеобразной монограммой. Существует предание, что этим символом были украшены щиты воинов царя Давида.

Еще одна версия о происхождении и значении этого символа связывает Маген-Давид с белой лилией с шестью лепестками, упомянутой в Библии и символизирующей еврейский народ.

Первое свидетельство о том, что гексаграмма использовалась в качестве специфически еврейского символа, датируется 1354 г., когда император Священной Римской империи Карл IV даровал евреям Праги право иметь собственный флаг. Этот флаг — красное полотнище с изображением шестиконечной звезды — получил название «флаг царя Давида». Маген-Давид украсил также официальную печать общины и оставался официальным символом еврейской общины Праги на протяжении веков.

С конца XVIII в. Маген-Давид изображается на еврейских надгробиях. Примерно с этого времени шестиконечная звезда стала восприниматься как символ еврейства. В XIX в. евреи избрали Маген-Давид в качестве национального символа — как еврейский аналог христианского креста. Шестиконечная звезда появилась на зданиях синагог и еврейских учреждений, на печатях и бланках документов, на бытовых и религиозных предметах. Сегодня она изображена на флаге еврейского государства — Израиля.

Более древним еврейским символом является Менора («святильник») — семисвечник. Этот светильник-семисвечник находился в величайшей святыне древнего еврейского государства — Иерусалимском Храме. Считается, что Менора была захвачена римлянами во время разграбления Храма в 70 г. н.э. и пропала. Со II в. н.э. Менора становится отличительным еврейским сим-

волом. Она изображалась на монетах, кольцах-печатках и могильных камнях. По изображению Меноры археологи отличают древние еврейские надгробья. Сегодня семисвечник изображен на гербе Государства Израиль.

Главным священным предметом у евреев является Сефер-Тора — рукописный пергаменный свиток с текстом Пятикнижия. Этот свиток изготавливается из особой кожи, а пишет его специально подготовленный переписчик — «сойфер». Когда работа писца подходит к концу, назначается день праздника, на который приглашают почетных гостей. Их удостоивают права записать (при посредстве сойфера) последние буквы.

Длина свитка может достигать 60 метров. Его концы прикреплены к деревянным планкам, которые называются «Эц Хаим» («дерево жизни»). Они нужны, чтобы можно было свернуть свиток до того места, где следует читать. К пергаменту не принято прикасаться руками, поэтому при чтении свитка пользуются особой указкой, которая называется «яд» (рука).

Свернутый свиток помещают в специальный футляр с богатым орнаментом или расшитый чехол, украшают короной. Если свиток приходит в негодность, его ни в коем случае не уничтожают, но хоронят в специальном месте, называемом «гениза» («тайник»).

По обычаю, свиток читают во время богослужений в течение года. В день, когда свиток прочитан до конца, евреи отмечают особый праздник — Симхат-Тора, что означает «Радость Торы». В этот день читают заключительный отрывок и, чтобы подчеркнуть вечность Торы, тут же начинают читать сначала.

Жизненный цикл, основные иудейские праздники и традиции

Практически вся жизнь верующего еврея с момента рождения и до самой смерти связана с различными обычаями и ритуалами. Первый и очень важный — обряд обрезания. На восьмой день после рождения младенцу мужского пола обрезают крайнюю плоть.

Традиционно обрезание совершают в синагоге после утренней молитвы. Обрезание, как правило, совершает специально обученный человек, который называется моэль. Еще один человек, который участвует в обряде, называется сандак — в иудаизме это своего рода аналог крестного отца. В момент обрезания сандак держит младенца на руках (если обрезание делают взрослому человеку, сандак держит голову пациента). Быть сандаком очень почетно. На эту роль приглашают обычно или дедушку ребенка, или одного из руководителей общины. Само слово «сандак» ведет

свое происхождение от греческого «синдикос», которое вначале означало адвоката, а позже — полномочного представителя вообще.

На обряд обрезания приглашают гостей и устраивают праздничную трапезу. Все поздравляют родителей и желают: «Как вошел он в союз, так пусть войдет он к Торе, женьитбе и добрым делам».

Во время обряда мальчик получает имя. В религиозных семьях европейских евреев чаще всего ребенка называют в честь кого-либо из умерших родственников. Об этом важном событии оповещают общину и друзей, устраивают праздничную трапезу.

Первенец у матери по обычаю должен быть выкуплен у потомка священнического рода — «козна». Этот религиозный обряд («пидйон ха-бен») берет начало в библейском законе. Изначально все первородные сыновья предназначались для служения Богу, но затем Бог выбрал для этого колена Леви, а все первенцы (младенцы, скот и первые плоды урожая) должны были отдаваться священникам. Поэтому до сих пор в религиозных семьях, когда мальчику, первенцу у матери, исполняется тридцать дней, приглашают козна и выкупают у него ребенка за сумму, эквивалентную пяти шекелям, или за подарок примерно такой же стоимости.

Существует обычай не стричь мальчика, пока ему не исполнится три года. В Торе есть запрет употреблять плоды с дерева в первые три года после посадки. Точно так же считается, что ребенок до трех лет не готов к учебе и воспитанию. И первая стрижка становится важным ритуалом жизненного цикла. Мальчика стригут, но оставляют удлиненные волосы на висках — пейсы. Этот ритуал называется «опшерениш». С этого дня официально начинается еврейское воспитание и образование, мальчик начинает постоянно носить религиозный головной убор — кипу и кисти на краях одежды — цицит.

Локоны на висках мужчин, являющиеся наиболее ярким внешним признаком религиозного еврея, на иврите называются «пет» (единственное число — «пеа»), что означает «углы», «края». На идише они носят название «пейес», отсюда «пейсы». Строго говоря, в Торе нет указания носить пейсы. Там есть запрещение: «Не стригите краев голов ваших кругом». Возможно, в древности этот запрет был призван внешне отделить евреев от окружавших идолопоклонников, выбривавших виски, а нередко и головы.

В принципе, любая длина волос на висках достаточна, если очевидно, что они не сострижены. Но во многих общинах из уважения

к заповеди Торы было принято оставлять длинные пряди волос на висках. А в соответствии с еврейской традицией «обычай приравнивается к заповеди Торы». Поэтому и сегодня наиболее строго соблюдающие религиозный закон евреи носят пейсы. Их длина и фасон определяются традициями каждой конкретной общины.

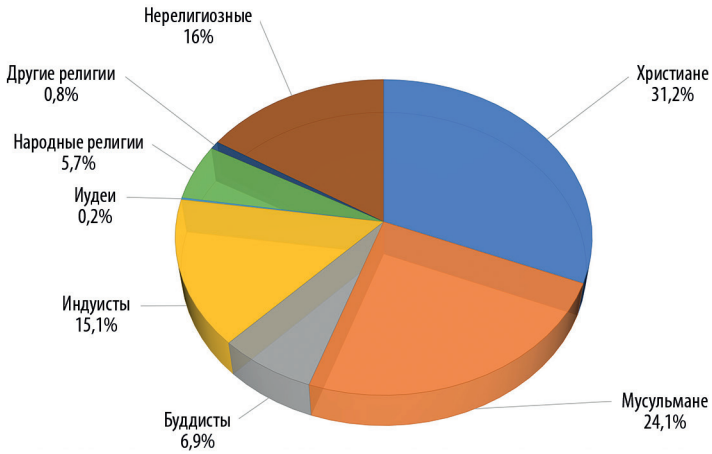
Взрослые религиозные евреи, как правило, носят бороды. В Торе сказано: «Не порти края бороды твоей». В древности ношение или не ношение бороды нередко служило опознавательным признаком того или иного народа. Например, все мужчины Древнего Египта брили бороду. Правом ношения бороды обладал только фараон, но и у него борода была искусственной.

Наиболее строго следующие религиозной традиции евреи предпочитают и сегодня носить бороду, хотя, в принципе, еврейский закон позволяет подравнивать, укорачивать или даже удалять бороду, если это делается не с помощью бритвы (или любого другого инструмента с одним режущим лезвием). С использованием химических косметических средств, ножниц или действующих по их принципу бритв это делать можно. Поэтому сегодня можно встретить соблюдающих Тору евреев и при этом — бритых.

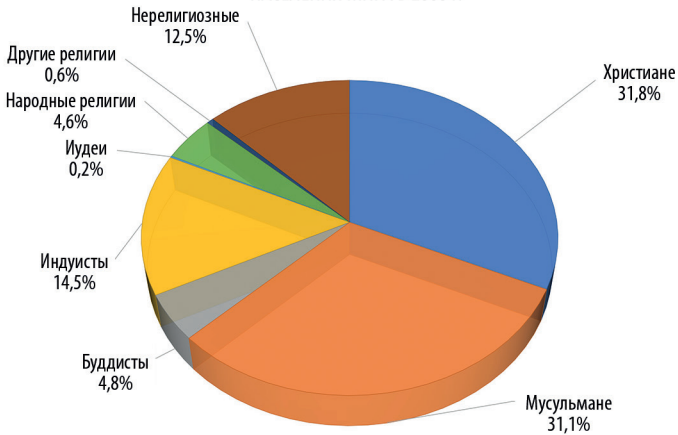
Религиозный еврей должен обязательно ходить с покрытой головой. Он носит маленькую круглую шапочку, называемую кипой или ермолкой. Считается, что это название произошло от древнееврейского «йере малка» — «боящийся Владыки». Ермолка — знак понимания того, что над человеком существует могучая сила, знак уважения к Божественному присутствию. Религиозные еврейские женщины также должны прикрывать голову, причем так, чтобы из-под платка, шляпы или парика не было видно волос.

Еще один обязательный элемент одежды — четырехугольная накидка с отверстием для головы и четырьмя кистями по краям. Она называется талит-катан. Нося его, религиозный еврей выполняет данное в Торе указание: «Кисти сделай себе на четырех углах плаща твоего, которым ты покрываешься». Смысл заповеди о кистях, называемых цицит («кисть», «пучок»), объясняется так: «И увидите их, и вспомните все заповеди Бога, и будете исполнять их». Накидка может быть скрыта под одеждой, а может носиться поверх рубашки, но цицит всегда выправлены поверх брюк. Как сказал известный популяризатор законов иудаизма, автор книги «Быть евреем» раввин Хаим Донин: «Казалось бы, каким образом простой взгляд на цицит может напомнить о заветах Бога? Цицит подобны военной форме. Когда на тебе форма, ты лучше помнишь о том, кому присягал».

РЕЛИГИОЗНЫЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ МИРА В 2015 Г.



ПРОГНОЗИРУЕМЫЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ МИРА В 2060 Г.



Источник: Pew Research Center, April 5, 2017, "The Changing Global Religious Landscape".



Икона Троица
работы Андрея Рублева



Храм Гроба Господня в Иерусалиме



Собор Святого Петра в Риме



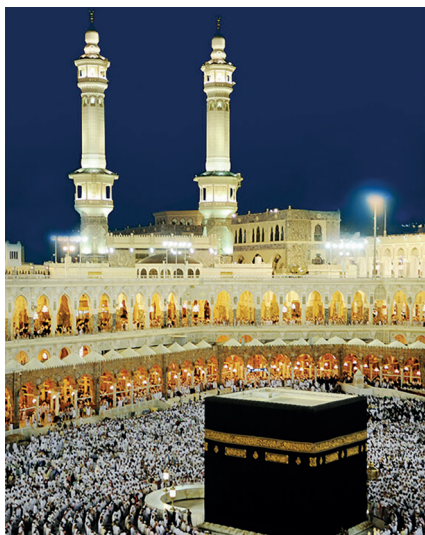
Успенский собор во Владимире

ХРИСТИАНСТВО



Памятник Мартину Лютеру
в Айзенахе

ИСЛАМ



Кааба



Мечеть Пророка в Медине



Мечеть Джами в Исфахане



Джума-мечеть в Дербенте



Соборная мечеть
в Болгаре



Иволгинский дацан в Бурятии



Статуя Будды в Бодхгае



Монастырь Джоканг в Тибете и монахи



Храм зуба Будды в Канди (Шри-Ланка)

Ступа «Пхра Патхом Чеди»
в Таиланде



Храм Акшардхам в Индии



Статуя Гаруда-Вишну-Кенчана в Индонезии



Храм Бадринатха в Индии



Скальный храм Кайласанатха в Эллоре (Индия)



Праздник Ратха-ятра в Пури (Орисса)



Большая синагога Иерусалима



Стена Плача



Свиток Торы



Менора
(реконструкция
Золотой Меноры)

ИУДАИЗМ



Реконструкция Второго Иерусалимского храма

КОНФУЦИАНСТВО



Памятник Конфуцию в Цюйфу



Конфуцианское пятикнижие



Священная гора Тайшань



Лао-Цзы



Храм белых облаков в Пекине



Восемь бессмертных мудрецов

Главное требование к одежде религиозного еврея — чтобы она была скромной. Поэтому в повседневной жизни мужчины обычно носят простые черные пиджаки или длиннополые сюртуки, а женщины закрытые блузки с длинными рукавами и свободные темные юбки ниже колен. Кроме того, в соответствии с традициями иудаизма, мужчинам нельзя носить женскую одежду, а женщинам — мужскую. Принципиально старомодная одежда выполняет ту же функцию, что и пейсы, — выделить евреев среди других народов.

Итак, после совершения обряда «опшерениш» наступает время учения. Есть красивые обычаи, связанные с началом учебы. Важно, чтобы ребенок почувствовал сладкий вкус учения. Для этого, по традиции, страницы букваря мажут медом, который ребенок должен слизнуть. Еще используются пряники с еврейскими буквами. Их бросают на стол «ангелы» — стоящие позади родители — в награду за первые успехи в учении.

Мальчик, достигший возраста 13 лет и одного дня, считается взрослым и поэтому обязан выполнять все религиозные заповеди. Такой мальчик называется «бар-мицва», в буквальном переводе с иврита — «сын заповедей», в данном случае имеется в виду, что исполнение заповедей вменяется ему в обязанность. С XV в. термин «бар-мицва» начал употребляться в повседневном обиходе и для обозначения церемонии, знаменующей вступление мальчика в совершеннолетие.

Принимая на себя всю полноту обязанностей, юноша приглашается к чтению Торы в синагоге. Отец мальчика, также приглашаемый к чтению Торы, произносит формулу: «Благословен Тот, который снял с меня ответственность за этого». Обычно в день бар-мицвы мальчику делают подарки, главным образом книги.

Когда девочке исполняется 12 лет и один день, считается, что она может соблюдать все заповеди, исполнение которых предписано женщине еврейской религиозной традицией. Такая девочка называется «бат-мицва» — «дочь заповедей». Празднование бат-мицвы известно лишь с XIX в. Впервые оно было введено в общинах Франции и Италии, а позднее распространилось в других странах.

Безбрачие в иудаизме не проповедуется и не одобряется. Еврейские мудрецы называли мужчину, у которого нет жены, «получеловеком». Ведь Бог создал не просто человеческое существо — он создал мужчину и женщину. И, по еврейским понятиям, мужчина без жены — это лишь половина человеческой сущности. Таким

образом, создание семьи для верующего еврея является исполнением Божественного повеления. Это возвышает брак и делает его священным.

Когда приходит время вступать в брак, человека снова ждут разнообразные ритуалы. Перед свадьбой происходит процесс знакомства, называемый по-еврейски «шиддухин». Помолвка («эрусин») в еврейской традиции — это взаимное обещание мужчины и женщины вступить в брак, а также изложение условий, связанных с предстоящим браком.

Сама свадебная церемония («киддушин») довольно проста и коротка. По обычаю, она совершается под специальным балдахин — хупой. Так же называется и сама церемония. Хупа символизирует шатер жениха, куда в древние времена приводили невесту. Обряд может проходить в любом месте: в синагоге, в свадебном зале или под открытым небом. Особых правил относительно одежды жениха и невесты тоже не существует, но обычно невеста одевается в белое и покрывает голову фатой.

Пара становится перед совершающим бракосочетание раввином, жених надевает на указательный палец невесты кольцо и произносит на иврите традиционную фразу: «Этим кольцом ты посвящаешь мне по закону Моисея и Израиля». После этого раввин читает «ктубу» — свадебный контракт, в котором перечисляются обязанности мужа перед женой, а затем произносит семь благословений, освящающих еврейский брак.

Публичную часть церемонии завершает ритуал разбивания бокала в память о разрушении Иерусалимского храма. Жених разбивает бокал каблуком правой ноги, и этот жест символически уменьшает слишком большую радость от происходящего, напоминая, что Храм еще не восстановлен.

После разбивания бокала, но до того, как молодожены присоединяются к участникам праздничного застолья, их отводят в запирающуюся комнату, где они проводят вдвоем несколько минут. Эта часть свадьбы имеет важное символическое значение, поскольку по еврейской традиции мужчина и женщина, не состоящие в браке или в близком родстве, не могут находиться вдвоем в недоступном для других месте. Этот обряд завершает свадебную церемонию, показывая, что с этого момента пара действительно состоит в браке.

Мудрецы древности определяли супружество словом «брит», что означает «союз». О взаимоотношениях в семье Главный раввин Молдовы Залман Абельский сказал так: «В Торе вопрос

равенства между мужчиной и женщиной вообще не существует. Это не значит, что кто-то из них выше или ниже. Каждый имеет свою миссию в этом мире».

Для верующих евреев именно семья — центр религиозных традиций и обрядов. Значительная часть семейного времяпрепровождения связана с выполнением предписанных Законом ритуалов. Это проявляется, например, в совместном проведении праздников, которое сопровождается церемониальными трапезами, зажиганием свечей, произнесением благословений. В сохранении традиционного образа жизни семья играет более важную роль, чем синагоги или еврейские учебные заведения.

Когда человек умирает, похороны в соответствии с еврейской традицией должны состояться в тот же день. Не хоронят только в субботу и в еврейские праздники. Кроме этих случаев откладывать похороны допустимо лишь в исключительных случаях, например, чтобы дать возможность успеть на них единственному ребенку покойного. Считается, что задержка похорон — дополнительные мучения для души.

Тело покойного омывают теплой водой, затем облачают в специальную погребальную одежду — тахрихим (саван). Это простое белое одеяние, одинаковое для всех, что подчеркивает равенство людей перед смертью. Затем тело кладут в простой деревянный гроб без украшений, в днище которого должна быть выбита одна из досок или просверлено отверстие, чтобы тело не было отделено от земли, поскольку в Торе Бог говорит Адаму: «Ты прах земной, и в прах возвратишься». После этого гроб немедленно закрывают, поскольку в соответствии с еврейской традицией, выставлять тело напоказ считается выражением неуважения к покойному. Кроме того, близкие должны запомнить умершего таким, каким он был при жизни, а не его посмертный образ.

Во время похорон ближайшие родственники в знак скорби надрывают на себе одежду. Поминки и застолья устраивать запрещено, но по возвращении с кладбища друзья и близкие подают членам семьи покойного «трапезу сочувствия» — круглый хлеб, крутое яйцо и вареные бобы.

После этого для близких родственников покойного начинается период траура, который называется «шива» (семь). Он длится семь дней, в течение которых родственники не выходят из дома, не пользуются косметикой, не бреются и не стригут волосы. Им запрещено есть мясо и пить вино. После окончания шивы начинается еще один период траура, который называется «шелошим»

(тридцать). Он продолжается до тридцатого дня после смерти. Скорбящие родственники возвращаются к своей работе, но не посещают радостных мероприятий в течение года.

У евреев не принято приносить на могилу цветы. Как правило, евреи кладут на надгробие камешек в знак того, что помнят о покойном и посетили его могилу. Возможно, это традиция идет с тех давних времен, когда евреи жили в пустыне и, укладывая на погребение камни, защищали останки покойных от диких зверей. Ведь кости должны были быть сохранены, чтобы в час воскресения умерших они могли облечься плотью. Существует также легенда об иерусалимском раввине Калонимусе, который, спасая еврейскую общину от опасности, нарушил запрет совершать определенные действия в Шаббат. В наказание себе он велел, чтобы после его смерти каждый, кто пройдет мимо его могилы, бросил в нее камень. Но благодарные евреи по-своему выполнили указание своего спасителя. Приходя на кладбище, они бережно клали камешек за камешком на его могильную плиту. Так и возник обычай.

Религиозный еврей обязан молиться каждый день трижды. Лучше, если он молится в синагоге, поскольку совместная молитва считается более действенной.

Важнейшей заповедью иудаизма является изучение Торы. Это прямо вменяется еврейским Законом в обязанность родителям: «И повторяй их (заповеди) сынам своим, и произноси их, сидя в доме своем и идя дорогою, и ложась и вставая». Именно поэтому, скажем, в Средние века, когда даже в высших слоях европейского общества было не так много грамотных людей, евреи почти все поголовно владели грамотой. Вот свидетельство, оставленное одним христианским монахом в XII в.: «...еврей, даже бедный, у которого десять сыновей, всех учит грамоте, и не для выгоды, а для познания закона Божия». Примерно тогда же еврейская женщина из Египта, тяжело заболев, писала сестре: «Если Всевышний предрек мою смерть, мое самое заветное желание, чтобы ты позаботилась о моей дочери и постаралась дать ей образование».

На протяжении всей еврейской истории считалось, что учиться можно и нужно всю жизнь, и вечерами после тяжелого трудового дня ремесленники или извозчики, торговцы или грузчики собирались в синагогах, чтобы обсудить тексты священных книг, поспорить о них, поделиться своими мыслями и выслушать чужие.

Одно из основных предписаний иудаизма — проявление сочувствия к ближнему в виде материальной и моральной поддерж-

ки. При этом термина для обозначения «благотворительности» у евреев не существует. Она обозначается словом «цдака», что означает «справедливость». Этим подчеркивается, что помощь нуждающемуся не милостыня, не просто действие из гуманных побуждений, но акт справедливости.

В соответствии с традицией, благотворительность — обязанность каждого. Даже тот, кто сам в ней нуждается, должен помогать более нуждающемуся. Еврейская мудрость утверждает: «Цдака по своей важности равна всем остальным заповедям вместе взятым».

Считается, что наилучшая форма благотворительности — когда оказывающий ее не знает кому, а пользующийся ею — от кого приходит помощь. Так принято, чтобы благополучатель не воспринял помощь как унижение, а дарующий не возгордился за счет заповеди.

С давних пор существует обычай держать в доме на видном месте копилку «купат цдака». В нее ежедневно опускают монету в благодарность Богу или когда просят о помощи. Содержимое копилки передается в синагогу или в организацию, которая помогает больным, одиноким и старым людям. Таким образом и дети в семье приучаются к исполнению этой великой заповеди.

В еврейской религиозной традиции цдака наряду с Торой и служением Богу является одной из основ, на которых держится мир.

Религиозный еврей должен придерживаться правил кашрута. Это слово означает разрешенное или пригодное с точки зрения еврейской традиции. В частности, это касается питания.

В пищу категорически запрещено употреблять мясо с кровью. Нарушение этого запрета считается страшным грехом, поскольку в Торе сказано: «душа всякой плоти — это кровь ее». Кровь для евреев — это символ жизни, а поэтому должна быть символически «возвращена Богу», и мясо перед приготовлением пищи должно быть обескровлено. Это правило касается не только мяса. Яйца, в которых оказывается сгусток крови, нельзя употреблять в пищу.

Есть разрешено мясо только тех животных, которые одновременно и жуют жвачку, и имеют раздвоенные копыта. Поэтому, например, мясо свиньи в пищу не употребляется, поскольку, хотя у нее и раздвоенные копыта, жвачку она не жует. Точно так же нельзя есть мясо других животных, обладающих только одним из этих признаков: верблюда, лошади, зайца. Их мясо некошерно. Рыбу есть можно только ту, у которой есть чешуя и плавники. По-

этому сома, осетра, угря и акулу есть нельзя. И морепродукты, с точки зрения еврейской традиции, в пищу не годятся.

Существует правило, что нельзя смешивать мясную еду с молочной. Этот запрет выводится из данной в Торе заповеди: «Не вари козленка в молоке матери его». Запрет на смешивание мясного и молочного настолько строг, что религиозные евреи держат дома отдельную посуду, кухонные принадлежности, полотенца и столовые приборы для мясных и молочных блюд. Хранить и мыть их тоже положено отдельно.

В отличие от некоторых других религий, иудаизм не призывает к вегетарианству. Но животных можно убивать только в необходимых для еды количествах. Так, например, еврейский Закон разрешает охотиться, чтобы добыть себе пропитание, но осуждает охоту как развлечение. Животное, по обычаю, должно быть убито одним быстрым движением очень острого и гладкого ножа, так, чтобы уменьшить боль до минимума. Этим могут заниматься только специально подготовленные резники — шойхеты.

Верующие евреи исполняют заповедь о мезузе. В молитве «Шма Исраэль» есть слова: «И да будут речи эти, которые Я заповедаю тебе сегодня, на сердце твоём... И напиши их на косяках дома твоего и на твоих воротах». Дверной косяк на иврите — мезуза. Так же называется прикрепляемый к внешнему косяку двери в еврейском доме свиток пергамента из кожи кошерного животного. На свитке записаны стихи из Торы, составляющие две из трех частей «Шма».

Мезузу сворачивают в трубочку, помещают в специальный футляр и прикрепляют с наклоном вовнутрь на верхней трети косяка у входной двери дома и у двери каждой жилой комнаты по правую руку от входящего. Существует обычай прикоснуться к мезузе пальцами и целовать их после этого при входе и выходе из помещения.

На внешней стороне футляра принято писать слово «Шаддай» — «Всемогущий». Это слово также толкуется как сокращение выражения «Шомер длатот Исраэль» — «Охраняющий двери Израиля». Часто на футляре помещают одну первую букву этого слова — «шин».

У заповеди о мезузе много значений. Еврейские мудрецы говорили, что Тора указывает прикреплять ее к дверному косяку, чтобы, входя в дом, человек понимал: Бог ни на минуту не перестает быть его стражем.

Счет лет в еврейской традиции ведется от сотворения мира, но не с первого дня творения, а с шестого. Считается, что первые

дни сотворения мира вовсе не были равны суткам в нашем понимании: то, что для Бога было одним днем, по людским понятиям могло длиться миллионы и миллионы лет. Поэтому для религиозного еврея нет противоречия между археологическими данными и еврейским календарем.

В еврейской традиции используется своя собственная солнечно-лунная система. Год у евреев солнечный, а месяцы — лунные. С рождения одной луны до появления другой проходит как раз месяц. Начинается месяц всегда в новолуние. Его первый день называется Рош-ходеш — «голова месяца».

Месяц состоит из 29 («неполный») или 30 дней («полный»). Их общая продолжительность составляет период обращения луны вокруг земли — 354 дня. Разница в 11 дней между лунным и солнечным годом компенсируется «високосным месяцем». Обычный еврейский год состоит из двенадцати месяцев. Они называются нисан, ияр, сиван, таммуз, ав, элул, тишрей, хешван, кислев, тевет, шват, адар. Раз в несколько лет добавляют тринадцатый месяц — второй адар.

Таким образом, еврейский год может состоять и из 354, и из 384 дней.

Новый год начинается не зимой, а осенью. Тишрей — первый месяц календарного года — обычно соответствует сентябрю-октябрю григорианского календаря. Но при этом счет месяцев ведется не с тишрея, а с месяца нисана. Это соответствует Божественному указанию: «Месяц этот есть для вас начало месяцев...». Считается, что материальный мир был создан в тишрее, а в нисане — месяце Исхода из Египта — был создан еврейский народ.

В еврейской неделе семь дней, но счет идет с воскресенья — первого дня после еженедельного праздника Субботы. И все дни имеют названия в соответствии с этим: воскресенье — первый день, по-еврейски «йом-ришон», понедельник — второй, «йом-шени», и так далее до Субботы-Шабата.

Сутки у евреев начинаются с вечера, с захода солнца, потому что в Торе сказано о первом дне творения: «И был вечер, и было утро, день один».

Поскольку еврейский календарь отличается от григорианского, основанного только на солнечном цикле, каждая дата лунно-солнечного еврейского календаря в разные годы приходится на разные числа европейского, но всегда на одно и то же время года. По еврейскому календарю отмечают еврейские праздники, дни рождения и дни памяти умерших родственников, читают соот-

ветствующие части Торы в синагогах. В Государстве Израиль еврейский календарь является официальным.

Новогодний праздник называется Рош ха-Шана, что означает «голова года», или «первый в году». Этот день считается годовщиной сотворения мира и человека. Он открывает вереницу осенних еврейских праздников.

Традиция считает, что в Рош ха-Шана Бог судит мир. Он обзревает поступки каждого человека за минувший год и выносит свой приговор. Только тот, кто достоин этого, оказывается записан в Книгу жизни на наступающий год. Поэтому в этот день евреи желают друг другу: «Да будете вы записаны в Книгу жизни».

Считается, что приговор, вынесенный в Рош ха-Шана, может быть изменен, если в течение десяти дней, которые называют «днями трепета» или «грозными днями», человек осознает свои проступки и искренне в них раскается.

В наступающий через десять дней Йом-Кипур, «День прощения», как утверждает традиция, Бог скрепляет приговор печатью, и тогда уже ничего нельзя изменить.

Существует древний новогодний обряд, называемый «ташлих», что буквально переводится «ты выбросишь». Евреи собираются возле водоема, вытряхивают в воду содержимое карманов и отряхивают одежду. Так происходит символическое избавление от накопившихся грехов. Название обряда взято из библейской цитаты: «И Ты выбросишь в пучину морскую все грехи наши».

Еще один обряд этого праздника — трубить в шофар во время службы в синагоге. Шофар — древний духовой музыкальный инструмент, изготовленный из рога барана. Согласно традиции, считается, что звуки шофара усиливают торжественность и побуждают молящихся к покаянию. Слушать шофар в Рош ха-Шана — это заповедь.

В Йом-Кипур положено поститься, нельзя мыться, пользоваться косметикой и носить кожаную обувь, которая в древности считалась символом комфорта и благополучия. Таким образом в Йом-Кипур верующие евреи показывают, что им важно не физическое, а духовное, что они заботятся не о теле, а о душе.

Отправляясь на молитву в синагогу, мужчины надевают особую белую одежду, символизирующую чистоту помыслов и поступков. Вечером, по окончании молитвы, люди идут домой, чтобы завершить пост.

Через четыре дня после Йом-Кипура наступает праздник Суккот, который иначе называют Праздником кущей. Куща — старинное

название шалаша. В Торе сказано: «В кущах живите семь дней... чтобы знали роды ваши, что в кущах поселил Я сынов Израилевых, когда вывел их из земли Египетской». Суккот — праздник в память о тех шалашах, в которых евреи жили в пустыне после исхода из Египта.

К этому празднику верующие евреи строят специальные шалаши — сукки. Стены сукки можно делать из любого подручного материала, но находиться она должна обязательно под открытым небом, и покрывать ее сверху принято ветвями. Крыша сукки должна, с одной стороны, давать тень, с другой — пропускать солнечные лучи, свет звезд и капли дождя. Это напоминание о том, что даже самая крепкая крыша не может защитить человека, только Бог служит ему защитой, как это было в дни Исхода. В шалашах устраивают праздничные трапезы и вообще стараются проводить там побольше времени в течение семи дней праздника.

Для исполнения еще одной заповеди Суккота необходимы четыре вида растений: нераскрывшийся побег финиковой пальмы (лулав), три веточки мирта, две ветви ивы и этрог — цитрусовый плод, похожий на лимон. Их соединяют в «букет» и взмахивают, направляя поочередно во все стороны света. Считается, что эти четыре растения символизируют разные человеческие типы, составляющие еврейский народ. Вкус олицетворяет мудрость, а запах — благочестие. Некоторые люди наделены обоими качествами, некоторые только одним, но каждый по-своему ценен и неповторим. Собранные вместе, дополняя друг друга, они составляют народ.

Последний из осенних праздников — Симхат-Тора, когда завершается и начинается вновь годовой цикл чтения Торы. В этот день устраиваются танцы и шествия со Свитками Торы. Главная заповедь этого праздника — радость по поводу того, что Творец вручил еврейскому народу Тору.

Праздник Ханука называют также Праздником свободы и света. Это отражает два основных аспекта праздника — победу еврейских повстанцев во главе с братьями Маккавеями над греко-сирийскими войсками и чудо, произошедшее после освобождения Иерусалимского Храма. По преданию, когда Иехуда Маккавей и его воины очистили Храм, они обнаружили только один кувшин масла, пригодного, чтобы зажечь Менору. И масла в нем было только на один день горения. Но произошло чудо — содержимого кувшинчика хватило ровно на восемь дней, в течение которых готовили новое масло. В память об этом чуде праздник Хануки отмечается в течение восьми дней.

В Хануку принято зажигать свечи в праздничном девятисвечнике — Ханукие. В первый день зажигается одна свеча, во второй две, и так далее. Девятая свечка, шамаш, — служебная, от нее зажигаются все остальные. В этот праздник принято давать детям «хануке-гелт» — ханукальные деньги. Это могут быть и небольшие суммы в настоящих деньгах — «на сладости», и шоколадные монетки.

Самый веселый еврейский праздник — Пурим — посвящен событиям, которые произошли около двух с половиной тысяч лет назад, когда большая часть евреев после разрушения первого Храма находилась в изгнании в Персии. Сановник царя Артаксеркса Аман задумал уничтожить всех евреев, живших в стране, но жена царя еврейка Эстер разоблачила Амана и спасла соплеменников.

Чтобы определить день для задуманного, Аман бросал жребий — «пур», отсюда и название праздника. Но в этот день, как говорит традиция, «все перевернулось»: евреи, получив разрешение царя, с оружием в руках защитили свои жизни, а Аман был казнен. Отсюда еще одно название Пурима — «Праздник переворотов». Именно поэтому в этот день во время специальных праздничных представлений — Пуримшпилей — мужчинам разрешается переодеваться в женскую одежду, а женщинам — в мужскую. В Израиле в Пурим устраивают многолюдные карнавальные шествия, участники которых наряжаются в самые необычные костюмы.

Во время молитвы в синагоге в этот праздник читают Мегилат Эстер — свиток, на котором записана история Пурима.

Весной евреи отмечают Песах — восьмидневный праздник, посвященный Исходу из Египта. Название праздника происходит от слова «пасах», что означает «миновал», поскольку Бог миновал дома евреев во время последней из казней египетских — гибели первенцев. Еще этот праздник называется «Зман херутейну» («Время нашей свободы») и Хаг а-мацот — Праздник мацы — в память о том, что евреи в ночь Исхода, торопясь, пекли пресные лепешки из теста, которое не успело подойти, — мацу.

В дни Песаха положено есть мацу. И, напротив, нельзя есть любые мучные блюда, при приготовлении которых в тесте шел процесс брожения: хлеб, макароны, печенье, пирожные. Эти запрещенные продукты называются «хамец».

Главное событие праздника — особое застолье в ночь наступления Песаха, которое называется Седер, «Порядок». Порядок застолья остается постоянным на протяжении многовековой еврейской истории. Всё: и ритуалы, и блюда на столе, и произносимые

слова — должно напоминать присутствующим, в первую очередь детям, об Исходе из Египта.

В ночь Седера необходимо исполнять две заповеди — есть мацу и рассказывать о чудесном спасении из рабства. Чтобы сделать рассказ об Исходе более занимательным и не упустить ничего важного, еврейские мудрецы составили специальную книгу — Пасхальную Аггаду. Это своеобразный путеводитель по Седеру. В ней указаны все ритуалы праздника, собраны рассказы, молитвы, благословения и песни, связанные с темой Исхода. Обычно Аггада есть у каждого участника Седера.

Дети — главные участники Седера. В Торе несколько раз подчеркивается, что рассказ об Исходе из Египта предназначен в первую очередь для детей. И особые ритуалы застолья должны привлекать детское внимание и пробуждать любопытство.

По традиции, младший из детей задает в начале Седера взрослым четыре вопроса. Вопросы эти называются «Ма ништана», что означает «Чем отличается...»: «Чем отличается эта ночь от всех других ночей года?» И взрослые отвечают: «Были мы рабами фараона в Египте» — и затем рассказывают историю освобождения.

Шавуот — праздник Дарования Торы. Его название означает «недели», поскольку через семь недель после выхода из Египта евреи собрались у горы Синай, где им была дарована Тора. В древности этот праздник приходился на время начала жатвы. Евреи выпекали из пшеницы свежего помола два караваия и относили их в Храм. В память об этом сохранился обычай покупать на Шавуот две большие сдобные халы. Другим приношением были лучшие первые плоды.

Принято в ночь Шавуот не ложиться спать, а читать Тору. Это связано с преданием, которое рассказывает, что в ночь накануне получения Торы евреи безмятежно спали в своих шатрах, чем вызвали недовольство Бога. Он считал, что избранный им народ должен был бодрствовать, ожидая величайшего события в своей истории.

Еще существует старинный обычай начинать учить маленьких детей Законам Торы именно в Шавуот, день, когда она была дарована еврейскому народу.

Шаббат (Суббота) — праздник, который отмечается каждую неделю. Он начинается с заходом солнца в пятницу вечером и завершается с наступлением темноты на следующий день.

В Торе говорится, что после шести дней творения Мира Бог отдыхал: «И завершил Бог в День Седьмой работу свою, которую

делал; и покоился в День Седьмой от всей работы Своей. И благословил Бог День Седьмой, и освятил его, ибо это был день покоя при Сотворении Мира».

Поскольку человек создан по образу и подобию Бога, он также должен посвятить этот день отдыху. Шесть будних дней недели соответствуют Шести дням Творения мира, а Шаббат символизирует завершение Творения. Заповедь соблюдать Субботу была дана евреям у горы Синай: «Шесть дней делай дела твои, а в седьмой день покойся». Само название праздника идет от корня «швт», означающего «покоиться, прекращать деятельность».

Еврейская традиция определяет пять видов работ, которые запрещено производить в Шаббат. Во-первых, все работы, связанные с процессом приготовления еды, — от копания грядки до жарки-варки. Во-вторых, связанные с изготовлением одежды, тоже с самого начала до самого конца, — от стрижки овец до отрывания нитки при пришивании пуговицы; в-третьих, действия, связанные с письмом; в-четвертых, со строительством; в-пятых, с освоением пространства, например, перенос вещей из одного дома в другой.

На самом деле запреты относятся к тому, что может считаться «созидательной работой». В еврейской традиции это понятие можно описать словами «созидать» и «изменять». То есть человек может бегать вверх-вниз по лестнице и при этом не нарушать законов Шабата. А может зажечь спичку, и закон будет нарушен, потому что при этом было создано пламя.

Встреча Шабата — красивый семейный обряд. Евреи воспринимают приход Субботы как визит царственной особы. Они так и называют ее: Царица-Суббота. А еще ее сравнивают с невестой. Еврейские мудрецы говорили, что мир без Субботы был подобен прекрасной украшенной хупе без невесты. И Бог отпустил ее в мир, найдя ей достойного жениха — еврейский народ. Поэтому в старые времена даже в самом бедном еврейском доме хозяин, сядя за накрытый к празднику стол, совершенно искренне повторял поговорку: «В Субботу я — король!»

Всякую работу, в том числе уборку и приготовление еды для праздника, заканчивают заблаговременно. Хозяйка дома перед наступлением Шабата зажигает свечи в специальных красивых подсвечниках и произносит благословение. Мужчина идет на молитву в синагогу, а когда он возвращается, все садятся за стол, покрытый белоснежной скатертью. Трапеза длится долго. Никто никуда не торопится, все наслаждаются отдыхом после рабочей недели, вкусной едой и приятной беседой.

Завершается Шабат особой церемонией проводов, называемой «хавдала» («разделение»). Этой церемонией Шабат символически отделяется от наступающих будней. Во время хавдалы принято вдыхать запах благовоний — бсамим, которые должны подбодрить человека, напоминая чудесную атмосферу уходящего праздника.

Иудаизм и другие религии

Отношения иудаизма с христианством и исламом исторически были очень непростыми. Несмотря на то что обе эти монотеистические религии имеют свои корни в иудаизме, верующие евреи на протяжении веков подвергались гонениям со стороны христиан и мусульман. Христианство, а затем ислам считали себя истинными наследниками древнего единобожия. И то, что евреи отказывались принять новые религии, ставилось им в вину.

Что касается христианства, то, сохраняя верность традиции, евреи со многим в нем не могли согласиться. Например, с тем, что в силу прегрешения Адама каждый человек от рождения грешен. Иудаизм считает, что человек рождается невинным. И дальше уже сам выбирает — грешить или нет.

Евреи не признают Иисуса Мессией. Христиане считают, что все окончательно изменится после второго пришествия Иисуса, а евреи по-прежнему ждут первого и единственного прихода своего Мессии.

Но, пожалуй, главное различие заключается в том, какое значение эти две религии придают вере и поступкам людей. В иудаизме считается, что Бог более внимателен к поступкам людей, чем к их вере в Него, и первостепенным долгом еврея является поведение в строгом соответствии с библейскими заповедями и законами иудаизма. В христианстве же в центре внимания оказалась сама вера в Бога, оно проповедует спасение души через веру.

К сегодняшнему дню ситуация в межрелигиозных отношениях изменилась к лучшему. Так, Патриарх Московский и Всея Руси Алексей II говорил: «Единение иудейства и христианства имеет реальную почву духовного и естественного родства и положительных религиозных интересов». Глава католической церкви папа римский Иоанн Павел II посетил римскую синагогу и назвал иудеев «старшими братьями по вере».

Иудаизм считает, что все люди, независимо от религии и национальности, в равной степени являются детьми Божьими. Они равно дороги Богу, имеют равные права на справедливость и ми-

лосердие. Различие, которое иудаизм проводит между евреем и неевреем, относится только к религиозной сфере.

Иудаизм полагает, что расхождения в религиозных взглядах не должны быть помехой для доброжелательных отношений. Считается возможным диалог с представителями других религий. Именно диалог, а не споры и дискуссии. Это вызвано тем, что на заре христианства и ислама после очередного диспута, особенно если иудаизм одерживал в нем верх, нередко начинались гонения на евреев.

Не соглашаясь с теми или иными элементами вероучения в христианстве или исламе, иудаизм приветствует то, что благодаря этим религиям идея Единого Бога была донесена до миллиардов людей.

Иудаизм считает, что человек должен выполнять все обязательства по отношению к государству. Поэтому еще сотни лет назад еврейские мудрецы постановили: «Дина де-малхута — дина», что означает: «Законы государства — наши законы». Согласно этому правилу, закон страны, в которой живут евреи, обязателен для них. Но это не означает автоматического принятия любого закона любой власти. Если закон очевидно несправедлив и бесчеловечен, если он вступает в противоречие с Законами Торы, евреи не могут его принять.

Вопросы по содержанию раздела

1. Чем священные книги иудеев отличаются от священных книг в христианстве?
2. Каково значение синагоги в иудаизме?
3. Назовите основные праздники в иудаизме.

Этапы истории религии

Основные направления в иудаизме с древности до нашего времени

Как и любая другая религия, иудаизм породил внутри себя различные направления. Часть из них со временем исчезала, часть отпадала от иудаизма, образуя секты внутри других религий или даже самостоятельные религии, часть оставалась в рамках иудаизма, сохраняя собственные отличительные черты.

В сравнительно недолгий период (140–37 до н.э.), когда в Иудее правила династия Хасмонеев, в иудаизме появились два про-

тивостоящих религиозных направления: саддукеи и фарисеи. Борьба между ними во многом отразилась на дальнейшей судьбе иудаизма.

Саддукеи (цдуким) назывались так по имени Цадока — основателя этого направления. В большинстве своем они принадлежали к высшему жречеству, аристократии, богатейшему купечеству. Саддукеи считали Тору неизменяемым законом, который нельзя интерпретировать, поэтому придерживались буквального толкования Письменной Торы, прежде всего Пятикнижия.

Скрупулезно исполняя предписания Пятикнижия, они не признавали авторитета Устной традиции и накопленных веками обычаев. Таким образом, с одной стороны, они, казалось бы, облегчали бремя религиозных обязанностей, уменьшая их объем, но, с другой, настаивая на строжайшем выполнении предписаний Письменной Торы, требовали применения установленных — и весьма суровых — наказаний за малейшие их нарушения. В частности, саддукеи добивались буквального исполнения правила «око за око, зуб за зуб».

Центральное место в религиозной идее саддукеев занимали обрядовая сторона Закона и храмовый ритуал. Их противники-фарисеи говорили, что для саддукеев ритуальная нечистота используемого для жертвоприношения ножа «хуже, чем само убийство».

Религиозная догматика саддукеев признавала абсолютной свободную волю человека. Они считали, что Бог не имеет никакого влияния на человеческие поступки. Выбор между добром и злом предоставлен человеку, и каждый по собственному усмотрению принимает ту или иную сторону. Вероятно, именно в признании саддукеями абсолютной свободы воли человека и, следовательно, его ответственности за свои поступки крылась причина их чрезвычайной строгости в уголовных процессах.

Учение саддукеев отрицало бессмертие души и воскресение мертвых. Существует предание, что они неправильно трактовали высказывание мудрецов «Служи Всевышнему не для вознаграждения», сделав вывод, что награды в грядущем мире нет, как нет и загробной жизни. Впрочем, в этом отношении саддукеи также следовали букве Письменного Закона, который нигде прямо не упоминает загробное воздаяние.

Поскольку религиозная жизнь саддукеев была сосредоточена на храмовом культе, они исчезли как направление после разрушения Храма в 70 г. н. э.

Противостоявшие саддукеям фарисеи стали духовными предками современных иудеев, придерживающихся ортодоксальной традиции. После исчезновения вскоре после гибели Храма других направлений, существовавших одновременно с ними, сторонники этого направления перестали называться фарисеями, поскольку их религиозная практика стала общепринятой нормой.

Считается, что изначально «фарисеи» («прушим» — «отделившиеся», в значении «еретики») было прозвищем, которое они получили от своих противников-саддукеев, но затем в народных массах это наименование приобрело уважительный оттенок — «отделившиеся» от суеты мирской.

Фарисейское направление в иудаизме формировалось как противоядие саддукеям, монополюно контролировавшим храмовый ритуал. В тот период ученые, не принадлежавшие к священническому сословию, начали играть важную роль в религиозной жизни народа. Фарисеи рассматривали Тору как Закон, который должен быть понятен всему народу и приложим ко всем проявлениям повседневной жизни.

Взгляды фарисеев определялись их приверженностью Устному Закону, который, по их абсолютному убеждению, Бог даровал Моисею вместе с Письменным. Как и саддукеи, они признавали, что божественный закон неотменим, но старались при этом примирить его с жизнью. Фарисеи полагали, что Устная традиция позволяет вносить необходимые толкования в Письменный Закон и трактовать его в непредвиденных обстоятельствах. Таким образом, законы Торы следует понимать в соответствии с толкованием законоучителей, которых Бог наделил разумом для того, чтобы они эти законы интерпретировали.

То, что Закон существует для народа, а не только народ для Закона, для фарисеев следовало из слов Торы: «Соблюдайте постановления Мои и законы Мои, которые исполняя человек будет жив». При этом фарисеи подчеркивали: «...будет жив ими, а не умрет из-за них».

В частности, в судопроизводстве фарисеи стремились к упразднению смертной казни. Так, древнее правило «око за око» они трактовали в смысле денежной пени.

Разногласия между фарисеями и саддукеями были связаны также с проблемой свободы выбора. Фарисеи исходили из того, что Бог вложил в свое творение два противоположных импульса: благой и дурной — и, заповедав ему творить добро, дал Тору как руководство в жизни. И «если человек выбирает добро, небесные

силы помогают ему. Если же он творит зло, они предоставляют ему идти своим путем».

В отличие от саддукеев, фарисеи верили в бессмертие души, посмертное воздаяние и воскресение из мертвых перед наступлением Царства Божия. В центре мировоззрения фарисеев было убеждение, что вера в Бога — основа человеческого бытия и что образ жизни должен определяться законами Торы.

В центр своей системы ценностей фарисеи поставили изучение и толкование Торы, что позволило их подходу пережить гибель Храма, и фарисейская концепция определила дальнейшее развитие иудаизма.

Следует также упомянуть еще два направления, которые еврейский историк Иосиф Флавий называл среди четырех «философских сект» евреев того времени. Это zeloty и essei.

Слово «zeloty» — греческое, оно означает «ревнители». Таков перевод названия приверженцев этого направления на древнееврейском — «каннаим». Движение zelotov развилось из фарисейства, но отличалось от него крайним радикализмом в вопросе национальной независимости. Zeloty возвели политическую свободу Иудеи в степень религиозной доктрины, рассматривая примирение с римским владычеством как тягчайший грех, поскольку только Бог может быть владыкой народа Израиля и его страны. Именно zeloty стали движущей силой антиримского восстания, поражение в котором привело к захвату Иерусалима и гибели Храма.

Традиционно считается, что название «essei» происходит от греческого слова «эссенои», которое разные исследователи трактуют по-разному: «набожные», «молчаливые», «знахари».

Немногочисленные essei образовали замкнутое братство. Поскольку, по их мнению, жизнь в стране перестала отвечать требованиям Закона, они предпочитали удаляться от этой жизни в пустыню, где ничто не мешало им соблюдать Закон со всей возможной щепетильностью.

Члены общин занимались физическим трудом, преимущественно земледельческим. Все имущество находилось в совместном владении, общими были трапезы, молитвы и ритуальные омовения. Свободное от работы время essei посвящали изучению священных книг.

В своих обособленных коммунах essei жили, избегая встреч с остальными соплеменниками. Они придерживались безбрачия, но принимали и воспитывали в своих взглядах чужих детей.

Новых членов они принимали в свое сообщество, подвергая их предварительно трехлетнему испытательному сроку. Перед вступлением в общину прошедший испытание давал клятву быть благочестивым, справедливым, не делать зла ни по своей воле, ни по принуждению, ненавидеть нечестивых и поддерживать праведных, любить истину и ненавидеть ложь, не красть, не стяжательствовать, не иметь тайн от членов братства и не предавать братьев даже под угрозой смерти и т. д.

Одновременно с основными направлениями в иудаизме в период между победой Маккавеев и разрушением Второго храма существовало также значительное число относительно небольших сект и групп, среди них: банаим, отличавшиеся исключительной строгостью в вопросах ритуальной чистоты; товлей шахарит («окунающиеся на заре»), придававшие особое значение обряду омовения; магария («люди пещер»), считавшие, что мир создал не Бог, а представляющий его ангел, поскольку Бог, как высшая духовная сущность, не может вступать в контакт с материей; аскеты и мистики терапевты (от греческого «врачеватели») и ряд других. Возможно, часть этих сект были ответвлениями ессеев. Все они не оставили заметного следа в еврейской религиозной жизни последующих веков.

Следует напомнить, что христианство возникло в религиозном контексте иудаизма: и Иисус, и его ученики-апостолы были по происхождению и воспитанию иудеями. Окружающие воспринимали Иисуса и его последователей в качестве одной из многочисленных иудейских сект. В Деяниях апостолов Павел говорит о себе, что он «фарисей, сын фарисея». Не случайно ряд исследователей считают, что изначально христианство, так же как и современный иудаизм, во многом восходит к фарисейскому учению. Примерно до середины I в. н. э. христианство рассматривалось окружающими в качестве иудейской секты и лишь позднее — новой религии, развившейся из иудаизма и отделившейся от него.

Еще одной религией, изначально формировавшейся в рамках иудаизма, стал караизм. Но в его основу, как считают многие исследователи, лег не фарисейский, а, напротив, саддукейский подход. Караимы (от древнееврейского «караим» — читающие, или «бней микра» — люди писания) — еврейская секта, возникшая в VIII в. н. э. в Багдаде. Ее появление стало реакцией на утверждение абсолютного авторитета Устного закона. Караимы отвергали сложившуюся раввинистическую традицию, считая, что Устный Закон и Талмуд извратили иудаизм. В качестве единственного

источника вероучения и законодательства они рассматривали Письменную Тору. По преданию, основатель караизма Анан бен Давид учил: «Тщательно ищите в Торе и не опирайтесь на мое мнение».

Согласно учению караимов, все религиозные предписания должны проистекать непосредственно из Торы. Только в тех случаях, когда священный текст совершенно неясен, может быть использована устоявшаяся традиция. Каждый должен изучать Писание самостоятельно, и в случае, если его познания и совесть побуждают его не принимать точку зрения авторитетов, он вправе сделать это.

В качестве норм для установления закона были определены четыре принципа: буквальное понимание священного текста; единодушие в общине; вывод по аналогии; знание, основанное на человеческом разуме. Но нужно отметить, что, отвергая Устный Закон, караимы, в свою очередь, выработали подобие собственной Галахи, основанной на традиции и комментариях собственных авторитетов.

Вообще же, кроме принципиального расхождения в вопросе об Устном Законе, вероучение караимов по сути не отличается от традиционного иудаизма. Поэтому и отношение иудеев к караимам было двойственным. В разное время иудеи то рассматривали караимов как еврейскую (хотя и сектантскую) общину, то отрицали их принадлежность к еврейству.

Большинство из существующих сегодня в мире (примерно 22000) караимов воспринимают караизм как наиболее чистую форму иудаизма и считают себя частью еврейского народа. В то же время часть караимов, прежде всего живущие на территории бывшего СССР, относят себя к особому народу, исповедующему самостоятельную религию, которая не является частью иудаизма.

Генеральную линию развития еврейской религии демонстрирует ортодоксальный иудаизм (от греческого «ортодоксия» — правильное мнение). Этим термином обозначается совокупность течений, последователи которых, с исторической точки зрения, являются продолжателями еврейского религиозного мировоззрения, окончательно сформировавшегося в конце Средних веков — начале Нового времени.

Как религиозное течение ортодоксальный иудаизм сложился в первой половине XIX в., став реакцией на возникновение «реформистского иудаизма» и секуляризацию еврейской жизни. Термин «ортодокс» в конце XVIII в. использовали просвещенные евреи

Германии в качестве презрительного прозвища противников изменений в религиозной и общественной жизни еврейства. Сами же противники таких изменений называли себя «харедим» (богобязненные), но с середины XIX в. они также стали именовать себя ортодоксами.

Центральное место в религиозной системе ортодоксального иудаизма занимает Галаха, зафиксированная в Талмуде и кодифицированная в своде правил «Шулхан Арух» («Накрытый стол»). Этот кодекс практических положений Устного Закона, подготовленный и опубликованный в 1565 г. выдающимся ученым раввином Йосефом Каро, представляет собой своего рода «карманный Талмуд», в котором можно быстро и просто найти ответы на все возникающие вопросы религиозной жизни. В «Шулхан Арух» собраны, сжато разъяснены, классифицированы все законоположения Талмуда. С его помощью любая еврейская община могла организовать собственное самоуправление. «Шулхан Арух», как основное руководство в еврейской религиозной жизни, признается, изучается и используется всеми без исключения направлениями иудаизма, принимающими Устный Закон.

Интегральной частью ортодоксального иудаизма является хасидизм (от древнееврейского «хасидут» — праведность) — религиозное течение, возникшее в восточноевропейском иудаизме во второй четверти XVIII в. Основатель этого движения Исраэль бен Элиезер (1700–1760), прозванный Баал Шем Тов («Хозяин доброго имени»), проповедовал бедным евреям учение о служении Всевышнему в радости, и беднота горячо откликнулась на эту проповедь, призывающую к молитве и религиозному экстазу.

Баал Шем Тов учил, что мир есть проявление Божества, а значит, ничто не может считаться абсолютным злом. Зло представляет особую временную форму проявления Божества, и самостоятельно зла нет. Всякий человек, как бы низко он ни пал, в состоянии подняться до Божества, ибо ничто и никто не может быть абсолютно плохим. Бог присутствует в плохом человеке, как и в праведнике. Цель человеческой жизни состоит в слиянии с Божеством, источником жизни. Человек должен стремиться к познанию Божественной тайны, которая есть чувство слияния с Божеством. Слияние это достигается не путем изучения Закона, доступного лишь немногим, а путем восторженной молитвы. Эта истинная цель существования человека достигается также исполнением заповедей, но при этом верующий должен обращать внимание на то, чтобы исполнение каждой заповеди сопровождалось

ждалось восторженностью и было проникнуто религиозным чувством. Не одной лишь молитвой и исполнением заповедей достигается высшая цель существования человека, а непрерывным служением Богу всей своей жизнью. Раз всякий жизненный акт есть проявление Божества, то человек обязан жить так, чтобы и земные дела превращались человеком в Божественные. Это достигается посредством сосредоточения всех своих мыслей и чувств на Боге.

Одна из важных отличительных черт хасидизма — сложившийся институт духовных руководителей-цадигов («праведников»), называемых также адморами (аббревиатура ивритских слов «адонейну морейну ве-раббейну» — господин, учитель и наставник наш), а в повседневной жизни — ребе.

После смерти Баал Шем Това хасидизм разделился на сотни направлений, именуемых дворами, во главе с духовными лидерами — цадиками. Хасиды каждого двора верят в особую мистическую связь между ними и их цадигом. Считается, что если простой человек удостоивается контакта с Богом во время вдохновенной молитвы, то цадик уже «прильнул» к Создателю и не отдаляется от него ни на одно мгновение. И тот, кто хочет близости к Богу, должен «прильнуть» к цадику. Эта близость требует безусловного подчинения воле цадика.

«Пост» цадика передается по наследству по мужской линии, ребе его наследуют племянники, зятья или ученики. До сегодняшнего дня сохранились десятки дворов и династий адморов, как правило называемые по месту изначального пребывания основателя направления: Вижницкие, Гурские, Карлинстолинские, Сатмарские, Чернобыльские и т. д. Одним из наиболее влиятельных и активных направлений в хасидизме является сегодня Любавичское, или Хабад (аббревиатура слов «хохма, бина, даат» — мудрость, разум, знание).

На начальном этапе развития хасидизм натолкнулся на решительное противодействие со стороны представителей классического раввинистического иудаизма, так называемых митнагдим (от древнееврейского «противящиеся»). Но в конечном итоге раскол был практически преодолен уже к концу XIX в., когда стало ясно, что хасидизм не порвал с основными нормами ортодоксального иудаизма и сформировался как течение внутри него. Различие между хасидской и нехасидской формами ортодоксального иудаизма сохранилось до сих пор, но перестало иметь антагонистический характер. Будучи первоначально маргинальным тече-

нием, хасидизм в конце концов стал одним из оплотов современного ортодоксального иудаизма.

Реформистское направление в иудаизме возникло в Германии в начале XIX в. на волне европейского Просвещения. Сущность доктрины реформистского иудаизма (сегодня также иногда называемого «современным» или «прогрессивным») заключается в том, что множество обрядов и ритуалов, которым должен следовать верующий еврей в рамках талмудического иудаизма, является исторически преходящим фактором, не отражающим подлинного духа еврейской религии. Отсюда был сделан вывод о необходимости радикального реформирования иудейского культа.

Один из первых идеологов реформизма Израиль Якобсон в 1808 г. основал в Касселе еврейскую школу, где наряду с традицией преподавались светские науки, а также молитвенный дом с отправлением службы не на древнееврейском, а на немецком. В 1818 г. в Гамбурге появилась реформистская синагога, названная «Тампль» (Храм). Наряду с введением богослужения на немецком языке и аккомпанементом на органе, из текстов молитв ушло упоминание о пришествии Мессии.

Доктрина реформизма нашла свое концентрированное выражение в декларации участников съезда его сторонников во Франкфурте-на-Майне в 1842 г.: «Мы признаем за религией Моисея возможность бесконечного развития; Талмуд не имеет для нас никакого авторитета ни с догматической, ни с практической точки зрения; Мессии, который бы вернул евреев в Палестину, мы не ждем и не желаем, мы не признаем никакого другого отечества, кроме того, к которому принадлежим по рождению и по гражданству».

Радикальному изменению подвергся ритуал богослужения: вся служба в реформистских синагогах велась на немецком языке, было отменено трубление в шофар, облачение во время молитвы в талес; женщины во всех религиозных вопросах были уравнены в правах с мужчинами.

Наибольшего успеха реформизм добился в США, куда эмигрировали многие его идеологи. В 1885 г. на съезде в Питтсбурге было подтверждено, что евреи являются не народом, а религиозной общиной. Были отменены многие ритуалы и пищевые запреты.

Сегодня в США насчитывается около миллиона сторонников реформизма и примерно 800 реформистских синагог. Реформисты допускают участие своих раввинов в церемониях заключения смешанных браков, даже вместе с христианскими священниками,

у них имеются женщины-раввины, принадлежность к еврейству определяется не только по матери, но и по отцу, крайне облегчено обращение в иудаизм и т. д. В других странах позиции реформизма значительно слабее.

Направление консервативного иудаизма было сформировано в США группой умеренных реформистов в ответ на радикальные установки Питтсбургской платформы. Сторонники этого направления признают принципы ортодоксального иудаизма, однако сохраняют и многие нововведения реформистов. В их синагогах мужчины и женщины молятся совместно, богослужения совершаются на английском языке, используется орган.

В рамках консервативного иудаизма в США возникло направление конструктивистов. Они провозглашают принцип «иудаизм для еврейского народа, а не еврейский народ для иудаизма». Религия рассматривается ими как часть культуры, а еврейские обычаи и ритуалы только как проявления национальной традиции.

Вопросы по содержанию раздела

1. Назовите и охарактеризуйте основные направления в иудаизме.
2. Чем характеризуется ортодоксальный иудаизм?
3. В чем сущность доктрины реформизма в иудаизме?

Религия в современном мире

Иудаизм в Израиле и в России

С первых дней существования Государства Израиль иудейская религия занимала привилегированное положение как в государственной структуре, так и в общественной жизни страны. Особые отношения между государством и религией в политической системе Израиля связаны с тем, что иудаизм представляет собой базовый культурно-исторический компонент в формировании еврейской, а затем израильской национальной идентичности. Хотя иудаизм не имеет статуса официальной государственной религии, но в Израиле нет и разделения государства и религии. Еще в догосударственный период руководство еврейской общины Палестины в лице Еврейского агентства во избежание раскола вынуждено было пойти на компромисс с ультраортодоксальными силами — федерацией Агудат Исраэль, которая не поддерживала

деятельности сионистов. В письме, направленном религиозным лидерам 19 июня 1947 г., Еврейское агентство выражало готовность установить субботу в качестве выходного дня в будущем государстве, обеспечить соблюдение правил кашрута в публичных местах, а также автономность религиозного сектора образования и заключение браков через раввинат. Договоренность об отношениях между светским и религиозным секторами вошла в историю под названием «статус-кво».

В Государстве Израиль национальные праздники установлены в соответствии с религиозной традицией, наряду с общепринятым в мире летоисчислением используется традиционный иудейский календарь. Религиозные традиции не только отразились на образе жизни израильтян, но и оказали влияние на законодательную практику. Вопросы, связанные с заключением или расторжением браков евреями — гражданами государства или его резидентами, находятся в исключительном ведении раввинских судов. Помимо этого государство обеспечивает финансирование религиозного образования.

Еврейскими общинно-религиозными учреждениями в Израиле руководит Главный раввинат, который был создан еще в 1921 г. по инициативе британских мандатных властей. Его возглавляют два Главных раввина: ашкеназский и сефардский. Это вызвано определенными различиями в богослужебных текстах и трактовке отдельных норм иудейского законодательства, возникшими во времена пребывания в диаспоре. Главный раввинат является одновременно верховным апелляционным раввинским судом. В городах действуют городские раввинаты, а также религиозные советы при местных органах власти. Раввины, работающие в этих учреждениях, начиная с Главных раввинов, являются государственными служащими.

Реформисты и консерваторы лишь с 1990-х гг. стали получать небольшие средства от Министерства образования и Министерства по делам религий. Неортодоксальные раввины не признаются инстанцией, производящей регистрацию браков; они не могут занимать должности официальных местных раввинов или раввинов в Армии обороны Израиля, входят в местные религиозные советы.

В Израиле сегодня сосуществуют различные направления в иудаизме, отличающиеся, в частности, отношением к светскому характеру государства. Так, например, большинство представителей ультраортодоксальных общин не служат в армии, в то время

как представители движения религиозного сионизма составляют костяк боевых частей Армии Оборона Израиля. Существуют даже закрытые ультрарелигиозные группы («Нетурей карта» — «Стражи города»), которые не признают право Израиля на существование, поскольку государство было создано не как следствие прихода Мессии, а в результате политического процесса.

В то же время в Израиле существует ряд политических партий, позиционирующих себя в качестве представителей различных групп религиозного населения. Эти партии покрывают довольно широкий спектр движений внутри иудаизма — от ультраортодоксии (Яхадут а-Тора, ШАС) до религиозного сионизма (Байт егуди, бывш. Мафдаль). Ультраортодоксальные партии, как правило, имеют ярко выраженный секторальный характер. Так, например, партия ШАС представляет в основном ультраортодоксальных евреев — выходцев из стран Востока, а Яхадут а-Тора — преимущественно ашкеназов. Партия религиозных сионистов объединяет тех, кому близка представляемая ею идеология, вне зависимости от их происхождения. И если религиозные сионисты поддерживают еврейское государство, в некоторых аспектах рассматривая себя как его авангард (например, стремятся служить в боевых частях Армии Оборона Израиля) и защищают государственные интересы, то ультраортодоксальные партии, скорее, сотрудничают с государством, прежде всего в тех сферах, которые способствуют реализации интересов представляемых ими секторов общества.

Общим для ультрарелигиозных партий является стремление максимально сохранить еврейский характер государства — в их понимании. Это касается и общественной жизни во всех ее проявлениях, и так называемого мирного процесса. Вместе с тем есть заметное различие между политическим поведением ультрарелигиозных партий восточных и европейских евреев. Так, ШАС, не уделяя значительного внимания внешнеполитической повестке, стремится оказывать влияние на государство и общество и поэтому старается получить министерские портфели, особенно значимые для внутренней жизни страны, в первую очередь внутренних дел и образования. Ашкеназские партии демонстрируют большую приверженность секторальным интересам и, не беря на себя значительную политическую ответственность, стремятся получать посты заместителей министра или глав парламентских комиссий, как правило связанные с распределением тех или иных общественных благ.

Не являясь определяющими политическими силами и не имея возможности создавать по-настоящему крупные фракции в кнессете, религиозные партии тем не менее являются активными парламентскими игроками. Ввиду того, что за всю историю Израиля не было случая, чтобы победившая на парламентских выборах партия набирала достаточное количество мандатов для самостоятельного формирования правительства, основные политические партии в силу необходимости вынуждены заключать коалиционные соглашения. Именно в этом процессе религиозные партии играют роль т. н. «запирающего блока», когда без их участия правящая коалиция не складывается. Пользуясь этим, они получают влияние и возможности, не соответствующие их формальному политическому весу.

Несмотря на многие расхождения во взглядах и подходах, религиозные партии практически с момента создания еврейского государства входили в правительства левого большинства, гарантируя тем самым сохранение статус-кво. В дальнейшем они на долгие годы органично стали союзником право-национального лагеря, представляемого в первую очередь партией Ликуд.

На территории будущей России иудаизм исповедовался еще со времен античности. Так, многочисленные археологические находки доказывают, что иудеи были среди жителей греческих городов-колоний на Таманском полуострове. В Средние века иудаизм стал государственной религией Хазарского каганата — мощной державы, соседствовавшей с Киевской Русью. В самом Киеве иудейская община известна с X в.; так называемое «Киевское письмо», составленное в этой общине, является одним из древнейших письменных памятников Руси. Неудивительно, что в соответствии с Федеральным законом о свободе совести и о религиозных объединениях иудаизм назван среди религий, составляющих неотъемлемую часть исторического наследия народов России. Иудаизм признан одной из традиционных религий России, наряду с православным христианством, исламом и буддизмом.

В годы советской власти иудаизм, как и другие религии, испытывал гонения и находился в глубоком упадке. Но после перестройки начался период возрождения: создаются религиозные общины, восстанавливаются старые синагоги, возвращенные верующим, строятся новые.

Еврейское сообщество России не имеет единого центра. Основными еврейскими религиозными структурами являются Федерация еврейских общин России (ФЕОР), опирающаяся на хасидские

общины направления «Хабад-Любавич», под руководством Главного раввина России Берла Лазара и объединяющий ортодоксальные (не хасидские) общины Конгресс еврейских религиозных общин и организаций России (КЕРООР), возглавляемый Главным раввином России Адольф Шаевичем. В некоторых городах существуют также общины реформистского толка, входящие в систему ОРОСИР — Объединения организаций современного иудаизма в России. Есть также общины разного толка, не входящие в «крышевые» структуры.

Религиозные еврейские организации России сосредоточены на общинной жизни и не принимают прямого участия в политической деятельности, являясь вместе с тем коллективным представителем еврейского меньшинства во взаимодействии с властными структурами и лоббируя в случае необходимости решение вопросов, связанных с проявлениями антисемитизма, объектами еврейской общинной собственности, религиозным образованием и другими проблемами, касающимися функционирования общин.

То же во многом касается и еврейских религиозных структур, имеющих международный характер. Среди наиболее влиятельных общественных организаций можно назвать следующие: Совет раввинов Европы, объединяющий еврейские ортодоксальные общины и их религиозных лидеров из 40 европейских стран; Всемирный союз прогрессивного иудаизма, представляющий около 1,8 млн реформистов и конструктивистов по всему миру; движение Хабад, представленное сегодня практически везде, где живут евреи.

Вопросы по содержанию раздела

1. Дайте характеристику отношений между государством и религией в Израиле.
2. Назовите сферы деятельности религиозных еврейских организаций в России.

Литература и интернет-ресурсы

1. *Аттиас Ж.-К., Бенбасса Э.* Еврейская цивилизация: Энциклопедический словарь. М.: Изд-во «Лори», 2000.
2. *Вул Д., Юдин Е.* Еврейский год. Иерусалим: Кетерпресс Энтерпрайвез Скопус, 1998.

3. *Гринберг Б.* Традиционный еврейский дом. М.; Иерусалим: Мосты культуры — Гешарим, 2002.
4. *Даймонт М.* Евреи, Бог и история. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1989.
5. *Донин Х.* Быть Евреем. Шамир, 2009.
6. Живая Агада: новое расширенное издание. Иерусалим: Кетерпресс Энтерпрайсез Скопус, 1992.
7. История еврейского народа / Под ред. Ш.Эттингера. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2002.
8. История еврейского народа: <http://jhistory.nfurfman.com/>
9. Маханаим: Центр еврейского образования на русском языке: <http://machanaim.org/index.htm>
10. Слово Торы. Комментарии к Торе Главного раввина Москвы, главы Раввинского суда в странах СНГ и Балтии Пинхаса Гольдшмидта. М.: Изд-во «Дом еврейской книги», 2008.
11. *Стейнберг М.* Основы иудаизма. 3-е изд., испр. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1991.
12. *Сэмюэлс Р.* По тропам еврейской истории. 3-е изд. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1992.
13. *Телушкин Й.* Еврейский мир: Важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии. М.: Лехаим, 1998.
14. *Токарев С.А.* Религии в истории народов мира. 2-е изд., испр. и доп. М.: Политиздат, 1965.
15. Тора: (Пятикнижие Моисеево) / [«Шамир» — союз религ. евр. интеллигенции из России и Вост. Европы]; Ред. рус. пер. П. Гиль; под общ. ред. Г. Брановера. М.: Арт-бизнес-центр: Шамир, 1993. [Репринт. изд.].
16. *Шаевич А. С.* Еврейский вопрос: Беседы с главным раввином России / А. Шаевич, Э. Чаландзия. М.: Альпина нон-фикшн, 2011.
17. Электронная еврейская энциклопедия: <http://www.eleven.co.il/>

Часть 3. Религия в современном мире

Религия и глобализация

Роль религии в социально-политической жизни в XXI в. в странах западной цивилизации существенно изменилась по сравнению с предыдущими столетиями, в особенности по сравнению с XIX–XX вв., когда религия начала терять свое политическое влияние. С одной стороны, вероучительные нормы и предписания исполняются меньшей частью общества, даже в тех странах, которые считаются очень религиозными. Религиозные деятели и институты подвергаются публичной критике в массмедиа не менее часто, чем политические деятели. С другой стороны, в общественном сознании начала XXI в. произошел своего рода перелом: ушли в прошлое (или значительно трансформировались) многие идеи Просвещения и XIX в. — начала эпохи «веры в прогресс». Скорее как пережиток советской эпохи, гротескной большевистской политики воспринимаются представления о том, что наука может победить религию, а научное знание способно вытеснить религиозность на обочину прогресса. Идея о том, что экономическое процветание и высокий уровень безопасности общества могут снизить потребность в глубокой религиозности и в духовной жизни, также потерпела крах. Объективная реальность заключается в том, что религия как совокупность богословских норм и предписанного поведения в повседневной жизни и графика молитв и богослужений перестала быть абсолютным авторитетом. Религия перестала тотально определять жизнь людей во всех ее проявлениях.

Одним из главных свидетельств «живучести» религии и ее способности меняться стало активное участие верующих в процессах глобализации. Важно понимать, что глобализация является не кем-то навязанной данностью, а представляет собой сложный процесс.

Глобализация — это процесс, охватывающий все сферы жизни общества отдельных стран и регионов мира и предполагающий

взаимопроникновение, вторжение, а также установление общих стандартизированных культурных, экономических, политических норм и механизмов как на мировом, так и на региональном уровнях.

Довольно часто глобализации приписывают идеологические функции: светской религии, синонима американизации, проводника исключительно ультралиберальных ценностей (классический либерализм не является столь жестким противником традиции как современный политкорректный либерализм) в противовес традиционным ценностям и национальной идентичности. Однако уже само по себе участие религии в глобализационных процессах опровергает тезис о том, что глобализация может быть исключительно либеральной и американской по духу. За одним исключением: поп-культура, голливудские стандарты, стереотипы поведения в социальных сетях, действительно, проникли не только в потребительскую культуру большинства стран мира, но и в религиозную жизнь. Большинство конфессий и религий освоили социальные сети, поп-музыка стала частью досуга и миссии у католиков, православных и составной частью богослужения у протестантов-евангелистов от Москвы до Йоханнесбурга, от Нью-Йорка до Владивостока.

Религиозные институты адаптируются к тому, что является данностью, и помогает процессам глобализации: это открытые границы (в прямом смысле или в информационном), стандартизация потребительских вкусов, поп-культура, восприятие демократических норм (прав человека, ценности личности) как общепринятых и обязательных. Вместе с тем религия является проводником традиционных норм, которые в той или иной степени корректируют современный либерализм, в идеальном варианте предполагающий построение стерильного безрелигиозного общества, где религиозному чувству выделяется скромное место в рамках личного пространства каждого человека. В экономической сфере папа Римский Франциск, к примеру, заявляет о необходимости изменения правил глобального рынка для учета интересов бедных стран и помощи странам, откуда идет поток мигрантов в Европу и США. Мусульманские лидеры успешно адаптируют к рыночной экономике исламский банкинг и т. п. В культурной среде мировые религии и движения создают значимое многообразие, а права и интересы верующих также становятся частью глобальной этики.

Оборотной стороной успешного продвижения религии в рамках глобализации стало, во-первых, превращение многих рели-

гиозных движений в стандартизированные транснациональные корпорации, «духовный макдональдс», наряду с изменением и приспособлением национальных религий к философии и западному образу жизни (неоиндуизм, новые буддийские школы и т.д.). Во-вторых, это тенденция к зарождению своеобразной «глобальной религии» с общими идеями, представлением о том, что «бог или боги для всех едины» и что такого рода единство неформально уже существует и необходимо. Однако эта тенденция уже ставит вопрос о стирании идентичностей отдельных религий в преддверии появления единой стандартной веры. Различие и многообразие религиозных концепций в реальности столь велико, что сама формализация «глобальной религии» способна, скорее, вызвать новый раскол, сопротивление консерваторов-фундаменталистов, а не объединение человечества под единым началом

Религия в современном обществе

Представление о том, что религия ограничивает свободу в разных ее проявлениях существует как в либеральном, так и в авторитарном контекстах, что особенно ярко проявилось на протяжении всей истории XX в. Религия объявлялась как врагом научного знания и свободной жизни в светском обществе, так и «пережитком» старых времен. Уже в этом скрывалось противоречие, поскольку либеральные свободы и вообще свобода личности, которым противопоставлялась религия, уходили своими корнями в христианское богословие с его антропоцентризмом, равенством всех людей и духовной свободой каждого человека. Вместе с тем противопоставление религии социально-экономическому развитию, в ходе которого роль веры должна уменьшаться, не было запрограммировано и не являлось обязательным условием произошедшего в последние века разрушения религиозной картины мира европейца.

Парадоксальным итогом секуляризации стало не искоренение или фатальное ослабление религии, а превращение религии в новый уникальный источник свободы, и в первую очередь гражданской и политической идентичности, в новых условиях — при наличии демократических институтов в разных странах мира и глобализации, которая остро поставила вопрос о том, чем является локальная идентичность.

Религиозная идентичность

После, по крайней мере, двух веков массивированной секуляризации, отделения церквей от государственной власти в большинстве стран Европы (кроме Англии и Уэльса, где государственной церковью является Англиканская, и Лютеранской церкви Германии, сохраняющей связь с государством), вытеснения религиозных символов из публичной жизни, закрытия церквей во многих странах христианство осталось ключевым элементом самоидентификации европейцев.

Большинство из них считают себя непрактикующими христианами, но это не просто декларация: в своих представлениях о Боге, о роли религии в обществе, они отличаются от людей без религиозной принадлежности. Стоит отметить также, что непрактикующими христианами в рамках опроса *Pew Research Center* считаются те, кто назвал себя христианином и посещает церковь не более нескольких раз в год³⁸⁷. Среднее число практикующих христиан в странах Западной и Северной Европы составляет 18%, непрактикующих — 48%, без религиозной принадлежности — 24%, других религий — 5%. Во многих странах число практикующих верующих говорит о сохранении церковной семейной традиции посещения богослужений и в целом участия в какой-либо церковной активности (социальной работе, культурных акциях), которая также создается вокруг богослужений и после них. Это особенно ярко видно на фоне цифры в 6% практикующих православных в России, где церковные традиции и околоприходская деятельность были уничтожены в советский период. К примеру, в Австрии практикующих христиан — 28%, в Германии — 22%, в Ирландии — 34%, Италии — 40%, Португалии — 35%, Испании — 21%, Швейцарии — 27%. Абсолютное большинство опрошенных отметили, что воспитывает своих детей как христиан. Для подавляющего числа европейских христиан идентичность стала социальным культурным маркером, который также много говорит о политических предпочтениях. Христиане более критично настроены по отношению к иммигрантам и мусульманам, но таких больше среди практикующих христиан. Непрактику-

³⁸⁷ Western Europeans vary in their nationalist, anti-immigrant and anti-religious minority attitudes. by Jeff Diamant and Kelsey Jo Starr. June 19, 2018: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/06/19/westerneuropeans-vary-in-their-nationalist-anti-immigrant-and-anti-religious-minority-attitudes/>

ющие приветствуют повышение роли религиозных институтов в обществе, но более либеральны (значительная часть одобряет аборты и однополые браки), чем практикующие более консервативные христиане. Более половины непрактикующих христиан (52%) отметили, что важно вырасти в немецкой, французской и т.д. семье, чтобы быть по-настоящему немцем, французом и т.д. Среди практикующих эту позицию поддержали 72%. Это не говорит автоматически о радикальном национализме так ответивших людей, а лишь подчеркивает их приверженность традиционализму в противовес глобализации и либерализму.

Помимо этого, одним из следствий роста уровня «защитной» идентичности (от возможных посягательств на традиции, семью, веру) стало также увеличение сторонников необходимости поддержки религиозных ценностей и убеждений со стороны государства. Даже среди людей без религиозной принадлежности среднее число поддержавших это устремление составляет 14%, а среди христиан более половины. По опросам Центра Пью в Западной Европе все же тех, кто надеется на участие власти в сохранении религиозных ценностей, меньше, чем в Восточной Европе. По вопросу положительной оценки социальной роли церкви в европейском обществе сложился определенный консенсус, так как все категории опрошенных (христиане и люди без принадлежности) в значительной степени приветствуют работу церквей и других религиозных организаций среди нуждающихся (без принадлежности — 48%, непрактикующие христиане — 62%, практикующие — 78%)³⁸⁸.

Естественным трендом стало также большое количество опрошенных, особенн, среди христиан, которые заявляют, что «моя культура выше, чем остальные». В этом также проявляется традиционализм, стремление повысить свою самооценку, подчеркнув национальную идентичность. В определенной степени это является поворотом в общественном сознании в сторону от глобализации и всеядного плюрализма, стирающего границы. Поэтому только страхом перед мигрантами, исламом, экстремизмом и «христианским национализмом» объяснить новую волну идентичности нельзя. К примеру, на вопрос о том, что важно для того, чтобы человека считали «истинным носителем национальной

³⁸⁸ Being Christian in Europe. For Release. May 29, 2018.URL: <http://assets.pewresearch.org/wpcontent/uploads/sites/11/2018/05/14165352/Being-Christian-in-Western-Europe-FOR-WEB1.pdf>

идентичности», большая часть респондентов на первое место поставила уважение к институтам страны и законам, на второе — знание языка, а затем уже укорененность в семье, рождение в стране, «быть христианином».

Во многих странах Европы исследования в рамках Европейского социального проекта *European Social Survey (ESS)* демонстрировали падение религиозности с 1960-х гг., но после 2002 г. ситуация в разных странах Европы стала неравномерной. В Бельгии, Финляндии, Ирландии, Нидерландах, Португалии, Испании снижение числа христиан по-прежнему происходит, а в других стабилизировалось. На основании опроса ESS число христиан практически не изменилось с 2002 по 2014 г. в Австрии, Дании, Франции, Германии, Италии, Норвегии, Швеции, Швейцарии, Великобритании. Однако в рамках ESS, по мнению экспертов Центра Пью, численность христиан может быть занижена, так как в нем задавался двухступенчатый вопрос о вере (сначала вопрос: «Считаете ли вы себя принадлежащим к какой-либо религии или деноминации?» — а затем второй вопрос: «Если да, к какой религии...?»). Центр Пью задавал одноступенчатый вопрос: «Какова Ваша религия сейчас, если есть? Вы христианин, мусульманин и т.д.?» Таким образом, в его опрос попало много христиан, которые не практикуют. Одной из находок опроса Центра Пью стало более четкое определение и мировоззренческое исследование группы без религиозной принадлежности (*nones*). Социологи прогнозируют постепенное увеличение численности именно этой группы. Вместе с тем опросы и в США, и в Европе свидетельствуют, что отсутствие религиозной аффилиации не мешает респондентам иногда ходить в церковь, считать себя духовными и религиозными, отправляться в паломничества и т.д.

В Восточной Европе и России идеологическое отношение к религии является основой консервативного мировоззрения, основанного на ценности идентичности, а не на ее преодолении. Этническая и государственная идентичность жестко связаны в православном сознании с религиозностью³⁸⁹. Патриотизм для православных в первую очередь — сакральное чувство, связанное с верой в Бога. Низкий уровень религиозной практики православных компенсируется более тесной взаимосвязью между

³⁸⁹ Лункин Р.Н., Филатов С.Б. Межконфессиональные различия в Европе и новые идеологические противостояния // Современная Европа. 2018. № 3. С. 102–114.

религиозностью и патриотизмом в православных государствах, чем в странах с католическим большинством. 57% респондентов в России считают, что православное исповедание важно для того, чтобы быть «истинным» гражданином страны (причем среди ответивших так — четверть мусульман и тех, кто не принадлежит ни к какой религии). Надо сказать, что по этому показателю россияне далеко отстали от Армении, Грузии, Сербии, Греции, где более чем 70% населения полагает, что православие имеет значение для того, чтобы быть гражданином. В Западной Европе лишь около 30% отвечают, что принадлежность к христианству важна для национальной идентичности. В православных странах большинство считает, что их национальная культура превосходит все остальные.

Религиозная идентичность также тесно связана с государством, признанием необходимости государственной идеологии, основанной на религии. Православные чаще, чем католики, думают о том, что государство должно оказывать финансовую поддержку национальной церкви и способствовать распространению религиозных ценностей и верований. Католики в большей степени выступают за отделение церкви от государства, что объясняется и историческими особенностями развития отношений православия с властью, и надгосударственным статусом Католической церкви. При этом политическая поддержка православия в России не абсолютна. 42% полагают, что государство должно поддерживать распространение религиозных ценностей (аналогично в Белоруссии, Болгарии, Литве). 50% опрошенных считают, что государство должно оказывать финансовую поддержку Русской Православной Церкви.

Традиционная религиозная идентичность, вопреки распространенным в либеральной прессе стереотипам, прямо не связана с антидемократичностью (пренебрежительно относиться к демократическим принципам, как показывает практика, могут и новые либералы и традиционалисты). К примеру, в вопросе об отношении к демократии российское общество более поляризовано, чем население других стран. 41% россиян полагает, что иногда можно использовать недемократические методы, а 31% считает, что демократия — лучшая система правления. Значительной разницы в отношении католиков и православных к демократии исследование Пью не выявило.

Принадлежность к христианству в 2010-е гг. стала значимым выразителем обеспокоенности европейцев за свое будущее. Это

связано и с демографическими изменениями на европейском континенте, с меняющимся этническим составом больших городов, представлениями, отчасти преувеличенными, об угрозе иммиграции, о беженцах, о трудовых иммигрантах, о нелегальных иммигрантах, об исламе как источнике неизвестных, а иногда пугающих европейцев идей. Еще со времени трагедии 11 сентября 2001 г., а также других терактов, совершенных псевдоисламскими группировками, европейцы и весь западный мир осознали, что существует часть мира, которой движут сильные вдохновляющие идеи, в том числе основанные на вере. Сталкиваясь с неизведанным, европейцы стали терять почву под ногами, оставшись без религии как фундамента своей жизни в плюралистичном светском пространстве. В условиях миграционного кризиса и кризиса доверия к европейским институтам именно религиозная и национальная идентичности стали востребованы значительной частью общества. Опросы фиксируют лишь самую яркую часть спектра складывающейся волны идентичности, которая выражается и в росте ксенофобских настроений и в «правом популизме», но далеко не ограничивается ими и не замыкается на них. Запрос на идентичность ведет к созданию различных форм социальной солидарности в религиозной среде (церковной и околоцерковной), которые способствуют демократизации общества.

Религия и социальное служение

Социальные интересы становятся более мотивированными, когда они соединяются с религией. Феноменом развития секулярного общества, причем не только в Европе и США, но и в других частях света, стала прямая связь высокого уровня вовлеченности в религиозную жизнь и гражданской активности.

Согласно исследованиям Pew Research Center, более религиозные респонденты в Центральной и Восточной Европе уверены в необходимости голосовать на выборах³⁹⁰. В странах Западной Европы уровень религиозного образования связан с гражданским участием. Более того, религиозные объединения граждане предпочитают политическим партиям. В среднем по странам Западной Европы тех, кто в прошлом месяце провел час или более, уча-

³⁹⁰ Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe National and religious identities converge in a region once dominated by atheist regimes. 10 May 2017: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/05/15120244/CEUP-FULL-REPORT.pdf>

ствуя в деятельности политических партий, — 6%, религиозных групп — 13%, сообществ и местных ассоциаций — 19%, других общественных организаций — 18%³⁹¹.

Приверженность гражданской деятельности со стороны активных верующих особенно заметна на примере российского общества, где уровень солидарности низкий, атомизированность общества чрезвычайно высока. На фоне мизерного количества людей, которые участвуют в какой-либо общественной работе, религиозные организации и сами верующие резко выделяются. Связь гражданской активности и религиозности выявляла, в частности, в 2012–2014 гг. служба «Среда»³⁹².

Данные опроса также косвенно показывают, что в современном обществе динамичные христианские общины уже, как правило, не существуют только как собрание людей, регулярно посещающих церковь и участвующих в богослужении. Община — это приход, включающий в себя актив прихожан, и масса инициатив, возникающих после богослужения и привлекающих людей со стороны. Духовенство осознает необходимость позволять необходимую степень свободы мысли, самовыражения, демократического подхода к устройству общинной жизни. В связи с этим подсчет только регулярно «причащающихся» или вообще узкого круга «практикующих» в Церкви, например, не дает реального представления о развитии церковной жизни. Связано это с тем, что расширяется церковный круг общения, сочувствующих или друзей церкви, с помощью сетевого принципа³⁹³.

Безусловно, понимание общины и прихода, отношений клира и мирян в рамках экклезиологии и пастырского богословия в разных церквях отличается. У католиков это могут быть движения мирян, существующие параллельно вертикальной структуре Церкви, у евангельских церквей структура миссионерской общи-

³⁹¹ Being Christian in Europe. May 29, 2018: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2018/05/14165352/Being-Christian-in-Western-Europe-FOR-WEB1.pdf>

³⁹² Атлас религий и национальностей. Опрос проведен ФОМ по заказу и по анкете исследовательской службы «Среда» (о характеристиках опроса см.: <http://www.sreda.org>).

³⁹³ Забаев И., Пруцкова Е. Социальная сеть православной приходской общины: возможности применения анализа социальных сетей в социологии религии // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. 2013. № 4(48). С. 120–136.

ны изначально является горизонтальной структурой. Однако в результате разные конфессии создают один тип демократичной христианской общины с максимально широкими в рамках каждой конфессии границами.

Преобразование приходской жизни ярче всего видно на примере католицизма. Ключевую роль в общественной структуре стали играть околоцерковные организации, которые занимаются разного рода социальной и благотворительной деятельностью. Непосредственная опора папы Франциска — движения, объединяющие мирян и представителей духовенства, которые носят международный характер. Это, безусловно, *Неокатехуминат* — по сути просветительская организация, которая была создана для катехизации и религиозного образования верующих. Известны и другие миссионерские, образовательные и благотворительные организации и движения, такие как «Католическое действие», движение *Фоколяры*, *Католическое Харизматическое Возрождение (Catholic Charismatic Renewal)*, *Общность и Освобождение (Comunione e Liberazione)*, *Община св. Эгидия*. Существуют и региональные движения, выступающие за продолжение реформ в Католической церкви: «*Pfarrer-Initiative*» (ассоциация «*Пастырская инициатива*»), «*Союз немецкой католической молодежи*» (*BDKJ*). В рамках этих движений, как отмечают исследователи, число последователей только росло, даже несмотря на то, что в массовых опросах количество тех, кто называет себя католиками, уменьшалось. Например, из движения «*Общение и освобождение (Comunione e Liberazione)*» вышли депутат Европарламента Марио Мауро, сенатор Рокко, архиепископ Паоло Пецци, ординарий архиепархии Божьей Матери в Москве, архиепископ Миланский кардинал Анджело Скола. Кроме того, существует экономическое направление в рамках движения «*Общение и освобождение*» — объединение «Сообщество труда» (*Compragnia delle Opere*), которое объединяет предпринимателей-католиков из 12 стран и представляет их интересы на внутреннем и международном рынках.

В сфере социального служения действуют межцерковные организации (общеевропейские ассоциации) и церковные структуры (как католическое общество «Каритас»), а также множество неправительственных организаций, связанных с различными конфессиями и верующими (*faith-based organizations*). Такого рода организации стали играть самостоятельную роль во взаимодействии со структурами ЕС в условиях, когда церкви потеряли

привилегии, а национальные церкви перестали играть прежнюю роль в условиях евроинтеграции. Точной статистики численности такого рода организаций нет: в рамках ЕС по религиозному признаку подсчет не ведется. Значимость околоцерковных некоммерческих организаций постоянно растет³⁹⁴. Представление о роли околоцерковных институтов в гражданском обществе может дать статистика Католической церкви. Социальных организаций, объединяющих католиков, в Европе практически столько же, сколько и в Америке (в 2017 г. — 39 тыс. 361 в Европе; в Америке 39 тыс. 734), хотя на американском континенте католиков в два раза больше. Помимо этого, в Европе самое большое количество представителей церкви — сотрудников светских институтов (на 2017 г. — более 14 тыс. 500, в три раза больше, чем в Америке). На 2017 г. в мире насчитывается 118 тыс. католических общественных и благотворительных институтов. Динамика 2000-х гг. показывает рост значения социальных инициатив — проектов вне обычных церковных учреждений³⁹⁵.

Аналогичные процессы происходят и в рамках Православия. Для протестантских церквей такой проблемы не существует: евангельские общины и так являются своего рода «квазиприходами» (лютеранские церкви Европы, отделившиеся от государства, также довольно легко эволюционировали и построили новый тип общины). Очевидным следствием развития различных форм общественной деятельности стало то, что приход вышел за рамки отдельной Церкви, став общественно значимым явлением. Приходы становятся творческими лабораториями, которые воспитывают верующих активных граждан, готовых к следующему или параллельному этапу — околоцерковной общественной работе в самых разных направлениях.

В России социальные перемены в рамках Русской Православной Церкви стали происходить во второй половине 2000-х гг. В России аналогом католических общественных движений стали организация «Сорок сороков» во главе с Андреем Кормухиным, представляющая консервативную религиозность, и Преображенское православное братство во главе с прот. Георгием Кочетко-

³⁹⁴ Faith-based Organisations and Exclusion in European Cities / Eds.: J. Beaumont, P. Cloke. The Policy Press, 2012.

³⁹⁵ Le Statistiche della Chiesa Cattolica. Giornata Missionaria Mondiale 2004–2017. Agenzia FIDES. Information service of the Pontifical Mission Societies: www.fides.org

вым — выразитель чаяний либеральной общественности. Возник также целый ряд волонтерских организаций, таких как «Даниловцы», Патриарший центр духовного развития детей и молодежи³⁹⁶.

В Греции Элладская Православная Церковь стала за последние десятилетия намного ближе и к своим прихожанам, и к обществу, что ярко проявилось в ходе иммиграционного кризиса 2014–2015 гг. За 2014 г. на благотворительность было потрачено 120 млн евро, более 500 тыс. человек прибегают к помощи 280 пунктов раздачи бесплатного супа для бедняков. Связующим звеном между греческим обществом, властью и Церковью также стали христианские клубы и братства, главным образом *братство «Зои» (Жизнь)*; это и движение катехизаторов и создателей школ, и движение за возрождение нравственности в политической жизни.

Социальную направленность протестантизма подчеркивает активность евангельского протестантизма в привлечении коренных европейцев и африканцев, латиноамериканцев, выходцев с Ближнего Востока в Европе. Деятельность либеральных церквей, в первую очередь лютеранских церквей в Скандинавии и в Германии, направлена на межконфессиональное сотрудничество (экуменическое движение росло снизу) и социальные проекты, которые реализуются совместно с государством (помощь мигрантам, в целом неимушим). В 2000-е гг. отделение лютеранских церквей от государства (в Норвегии, Швеции) сделало их еще ближе к обществу и его нуждам³⁹⁷.

Динамика развития социальных институтов показывает не только рост их числа, но и изменение характера участия общин и верующих в общественной жизни. Во-первых, к концу 2010-х гг. почти половина всех форм социальной организации — неформальные или новые инициативы (иные социальные институты, помимо больниц, детских домов, домов престарелых, образовательно-воспитательных организаций, которые в 2004–2012 гг. составляли большую часть). Во-вторых, общий рост привычных и в особенности новых социальных форм организации пришелся на период обострения миграционного кризиса и необходимости по-

³⁹⁶ Белановский Ю. Может ли Церковь служить обществу? // Аргументы и факты. 2010. 29 нояб.: <http://www.aif.ru/society/22090>

³⁹⁷ См.: Чернышова О. В. Отделение Шведской церкви от государства. Государство и Церковь в XX веке // Эволюция взаимоотношений, политический и социокультурный аспекты. М., 2013. С. 405–414.

мощи беженцам и в целом осознания миссии Церкви среди всех категорий иммигрантов. Это говорит о мобильности и высокой степени самоорганизации церквей в Европе.

Значительное присутствие околоцерковных организаций в обществе — это политический ресурс, который привлекает политиков, стремящихся использовать христианство для укрепления общеевропейского проекта. Политики и общественные деятели формально и неформально возвращают религию в общество, споря об исламе и христианстве, о необходимости защищать свою культуру и духовность. На практике апелляция правящих элит или «популистских» (называемых так условно и по сути несправедливо) партий «политической альтернативы» к религии продолжает традицию восприятия веры как «частного дела» гражданина. О значении религии много говорят, но от нее самой часто ничего не ожидают, а многие и не хотят, чтобы она выступала как сильный социальный и политический игрок.

Призывы христианских церквей накануне выборов в Европарламент 2019 г. отразили тот накал политических дискуссий, который существует вокруг противостояния традиционных партий и партий «политической альтернативы»³⁹⁸. Водораздел между требованиями популистов и интересами церквей проходит в понимании ими идентичности. Для христианских церквей идентичность в сохранении религиозных традиций, а для многих популистов, даже упоминающих христианскую веру как имеющую значение, идентичность состоит скорее в сохранении «того, что есть»: суверенитета, самобытности своей страны, культуры, городка или деревни. Для церкви же важно заменить антииммигрантскую или любую враждебную идентичность на ревность о вере, на возрождение христианской веры. И в этом христианском идеализме, как это часто бывало в истории, есть очень большая доля прагматизма. Волна агрессивности по отношению к иммигрантам вполне может пройти и оставит церкви ни с чем, с тем же секуляризованным населением. Замкнутость в своих границах и самобытности ограничится столь же секулярной культурой с фольклорными элементами и в конце концов поставит заслон христианской миссии. И хотя проповедь большинства христианских церквей уже давно приобрела по сути глобальный характер, миссия уже не может быть не направлена и на работу среди иммигрантов и беженцев. При этом,

³⁹⁸ Партии и движения политической альтернативы в современной Европе: Сб. статей / Отв. ред. В. Я. Швейцер. М.: ИЕ РАН, 2018. С. 36–53.

за редким исключением, представители церкви не запрещают верующим голосовать за правые партии, которые поднимают столь важные для церквей вопросы европейского будущего.

Общими чертами социально-политической роли религии (и не только христианской) стали созидание солидарного сетевого общества с идеей служения и волонтерства, гражданский политический активизм против различных форм секуляризма, противопоставление собственного религиозного универсализма (с идеей мировой миссии, Царства Божьего или халифата) глобализации и либеральному миропорядку. В случае с христианскими церквями изменения их общественной структуры произошли под воздействием, по крайней мере, трех значимых факторов: трудного пути переосмысления тоталитаризма и корпоративизма и отказа от этих идеологий, рождения собственных проектов глобализации, складывания политической повестки дня, где христианская идентичность стала востребованной.

Разочарования в равнодушном обществе с «частной верой», страх перед фатальной секуляризацией сменился гражданским активизмом как более эффективной формой миссии. Сложилось особое политическое сознание активного верующего, которое включает в себя осознание своей общественной пользы (солидарности), независимость от власти, взаимодействие с обществом, ценность религиозной свободы. Там, где церквям удалось создать свои неформальные демократические институты, они преумножили и свою паству³⁹⁹. Представляет ли такое возвышение религии угрозу? Опасность состоит в том, что любая религиозная мотивация обостряет конфликты, особенно учитывая болезненную реакцию либерально настроенной части общества на запросы религиозных активистов. Помимо этого, среди религиозных фундаменталистов разных направлений (христиан, мусульман, индуистов и т. д.) почти всегда есть те, для кого права и свободы человека, а иногда и ценность человеческой жизни, имеют второстепенное значение. Но и такие трагические исключения подтверждают общее правило: религия вновь участвует в перезапуске европейского проекта.

³⁹⁹ *Лункин Р. Н.* Религии в современном мире: европейская демократия на пороге религиозной трансформации // Европа XXI века. Новые вызовы и риски: [Монография]. М.; СПб.: Нестор-История, 2017. С. 100–122.

Религия и гражданское общество

Вплоть до конца XX в. будущее религии в демократическом обществе подвергалось сомнению социологами и философами, а сама религиозная тематика вытеснялась из публичной политики сторонниками «светскости» и политкорректности в духе секулярного либерализма. Общественные настроения 1990-х гг., отраженные, в частности, в книге Ф. Фукуямы 1992 г. «Конец истории и последний человек», базировались на стремлении построить либеральную демократию, где религию фактически заменяет религиозный плюрализм, лишаящий ее политического значения. Постепенный поворот к традиционализму в противовес либеральной демократии обозначился вместе с выходом статьи и книги С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций» (1993; 1996), где религия была «возвращена» автором в историю в качестве цивилизационной силы. Для западного общества зримым воплощением идей Хантингтона стала трагедия 11 сентября 2001 г. в США. Однако и тогда значимого перелома в восприятии религии как одного из ключевых факторов развития общества, его институтов и норм не произошло.

В качестве резонанса к растущей роли религиозного фактора в международной политике и в обсуждении национальной идентичности европейцев религия стала, наоборот, восприниматься как враждебный для демократии элемент, а «светскость» — как гарантия общественной гармонии. Первой масштабной попыткой вытеснить религию с публичной арены стала эпоха Просвещения, деятели которой выступали против тотального господства Церкви и ее роли как соратника авторитарной государственной власти (и почти все обвинения в адрес Церкви соответствовали истине). В отличие от эпохи Просвещения, современный агрессивный секуляризм преувеличивает конфликтогенность религии и необходимость сохранения идеологической стерильности гражданских институтов. По существу, религия ставится вне демократических правил, когда, к примеру, защищаются права на самовыражение молодежных субкультур и разного рода меньшинств, но запрещается ношение религиозных символов и одежды. Но это привело не к противоборству религии и демократии, а к конфликту традиционалистской и либеральной идеологий, и христианство в этой ситуации играет демократизирующую роль.

Почему, как и зачем христианские церкви стали демократизировать уже не авторитарные сообщества, но и саму демократию западноевропейского типа? Ситуация 2010-х гг. радикально от-

личается от 1980-х гг., когда церкви вместе с обществом преодолели последствия «холодной войны» и разных тоталитарных режимов. Помимо этого, исторические церкви были затронуты резким падением числа прихожан, а новые евангельские протестантские церкви заняты глобальной миссией в разных странах мира. Религиозные институты в значительной мере потеряли сферы приложения своей идеологии, которые всегда привлекали людей и считались обязательными: это освящение государственных институтов и посещение богослужений. В ходе секуляризации оказалось, что ни то ни другое теперь не гарантирует церквям их прежней роли в обществе и, более того, не гарантирует будущих религиозных возрождений.

Залогом сохранения ведущей роли церквей в обществе и защиты их интересов и базовых ценностей стало социальное, богословское и политическое участие религиозных институтов в гражданском активизме — он стал объектом освящения и сакрализации со стороны духовенства. Церковные структуры, еще пару десятилетий назад пришедшие с пустыми храмами к «концу истории», стали ядром демократии.

Американский социолог и политолог Альфред Степан: для процветания демократии и религии совсем не нужен секуляризм или светскость во французском ее варианте, но необходима институциональная дифференциация. Ее Степан называет «двойной толерантностью» («*twin-toleration*»), при которой религиозные власти не контролируют демократических чиновников, действующих на основании Конституции, а демократическая власть не контролирует религию, пока религиозные акторы уважают права других граждан. Есть много моделей взаимных отношений, которые подпадают под «двойную толерантность», т. е. могут быть «множественные секуляризмы», дружественные демократии и религии одновременно. Ислам, Конфуцианство, Восточное православие по своей природе не более авторитарны, чем Западное христианство⁴⁰⁰.

С середины 2000-х гг. исследования демократизирующей роли религии стали одним из трендов в социально-политических ис-

⁴⁰⁰ *Stepan A., Linz Juan J. Democratization Theory and the «Arab Spring» // Journal of Democracy. 2013. Vol. 24. № 2. April. P. 15–30 (doi: 10.1353/jod.2013.0032); Stepan A. Religion, Democracy, and the «Twin Tolerations» // Journal of Democracy. 2000. Vol. 11. № 4. October. P. 37–57 (doi: 10.1353/jod.2000.0088).*

следованиях. Особое внимание уделяется тому, как евангельский протестантизм «создает демократию» в Азии, Африке и Латинской Америке, об исламском дискурсе и демократии, о церквях и демократической культуре в Восточной Европе.

Социальное служение религиозных организаций приобрело особое значение в новых условиях и оказалось максимально приближено к классическому представлению о гражданском обществе и его деятельности. Волонтерство является составной частью жизни религиозных общин, как в Европе, так и в других частях света. В особенности, тема волонтерской деятельности в общинах и в рамках некоммерческих организаций (НКО) исследована на примере американских конгрегаций, где социальное служение является знаком принадлежности к общине и жизни по ее нормам. Одна из закономерностей: недавно обращенные более активны в волонтерстве. Волонтеры, судя по опросам, в большинстве своем наиболее вовлечены в какую-либо религиозную активность (такого рода исследования проводились в целом ряде стран, к примеру в Нидерландах). Исследователи выстраивают цепочку от религиозных убеждений и посещения общины к выстраиванию сети общения «лицом к лицу» («от сердца к сердцу»), к вовлечению в жизнь общины. Такого рода вовлечение сопровождается желанием быть частью данной группы, принятием общих правил служения, а значит и волонтерского служения в рамках общины и сообщества. Две причины объясняют, почему члены общины более общественно активны. Это «религиозные убеждения» («вера») и община как «социальные сети». Церкви довольно активно используют НКО и образ их действий, тогда как НКО не могут так же использовать религиозную общину. В рамках этих правил церкви с государственной поддержкой больше нуждаются в волонтерстве в силу падения численности верующих, но этому мешает бюрократический характер структуры таких церквей. Тогда как церкви меньшинства больше зависят от членства в общинах, а значит, и производят больше волонтеров.

Христианские церкви в рамках широкого определения «религиозного института», который был дан нами, встраиваются в систему социальных отношений, где ранее церкви не присутствовали. Это не означает, что предыдущие столетия церкви и верующие не занимались социальным служением и благотворительностью. Возможно, церкви занимались таким служением даже в большей степени, так как церковные инициативы поддерживало государство, а приходские или епархиальные акции были обязательны и

респектабельны. На современном этапе изменился характер, мотивация и, в определенной степени, целеполагание. Во-первых, социальное служение стало добровольным, во-вторых, «помощь ближнему» стала сочетаться не с долгом и процветанием государства, а с общественной солидарностью, конечной целью стало не милосердие, а создание социальной сети.

Что происходит с религиозными ценностями и с религиозной составляющей церковных структур, когда они оказываются вовлечены в большую светскую работу на благо «безрелигиозного» общества? В политическом плане этот вопрос имеет значение, так как, став частью демократического мира, церкви могут потерять свою собственную идентичность и при этом общество не станет ни на «йоту» религиозным по сути. В таком случае встанет вопрос о бессмысленности такого церковного ядра демократии, нивелирующего саму церковность.

На этот вопрос существует простой ответ: христианство способно переосмыслить (подвергнуть освящению) любые светские идеологии и мировоззренческие системы, приспособиться к ним, так же как в эпоху раннего христианства Церковь вобрала в себя языческую философию и адаптировалась к римским институтам (безусловно, и это может быть воспринято как «выхолащивание» «истинного христианства» первых двух веков). Антитезис к этому ответу заключается в том, что религия секуляризируется изнутри, церковные структуры ведут «светский образ жизни», духовные запросы существуют в самом размытом виде. Однако вывод на самом деле во многом зависит от точки зрения стороннего наблюдателя, от его восприятия религиозно-мистической природы Церкви. Для одного человека ссылки на евангельские заповеди и необходимость «помощи ближнему» будет достаточно для того, чтобы ощутить христианскую природу солидарности (или «субсидиарности») как возможность решать проблемы на низовом уровне самим гражданами без строгой централизации. Это церковно-правовой термин, который стал использоваться для обозначения системы взаимоотношений в рамках Евросоюза. Другой наблюдатель этой ссылки не заметит, и в силу секулярного восприятия, и (или) из-за понимания религии в узком смысле — как посещение богослужений.

Однако на практике ответ на этот вопрос более сложен. Существуют примеры либеральных по своему богословию европейских церквей, мировоззрение которых в действительности было опустошено адаптацией к секулярным нормам (многие иерархи

не только скорректировали библейские ценности в том, что касается отношения к меньшинствам, но и, к примеру, стали сомневаться в божественности Иисуса Христа и присваивать Богу «средний пол»). Но эти церкви проигрывают в смысле успешности миссионерской деятельности более консервативным движениям и церквям, главным образом религиозным фундаменталистам.

«Религии зримо получают новую востребованность, но не в их мистико-сотериологическом значении, а как символические представители этнической, социальной или политической идентичности... религиозность как бы выскальзывает из жестких институциональных объятий религии, да и часто не стремится в них оказаться вообще. Платой за такое выскальзывание становится делегирование верующими институциональных обязанностей религиозным профессионалам и „активному меньшинству“ (что с подачи Грейс Дэви именуется „vicarious religion“). ...Именно в рамках свободы от религиозной институциональности возникает плюралистическое разнообразие явлений: гибридизация, креолизация, бриколаж, транскьютурация и проч., — которое уже трудно опознаваемо по традиционным „признакам религии“. Сюда же добавим и феномены квазирелигий, парарелигий, киберрелигий (в виртуальном пространстве), сетевых религий. ...напрашивается тезис и о „множественных религиозностях“»⁴⁰¹.

Многофакторность и многофункциональность развития религиозных институтов лучше всего проявляется в рамках публичной политики. «Религиозное пробуждение», несмотря ни на что, происходит также и в исламских странах, где практически нет публичной политики. В условиях демократии религиозные институты уже освоили цели и формы поведения в рамках публичной политики. Ярким примером «христианского следа» в политике является программа ХДС в ФРГ (Дюссельдорфские тезисы 1949 г.), где акцент делается на социально ориентированное государство, семейные ценности, достоинство личности и субсидиарность, которая включает возможности для общественной деятельности религиозных организаций. Многие церкви превращаются в «социальные клубы». В ходе современной дискуссии о трансформации религии нельзя сделать однозначного вывода: выхолащивает ли религию демократическое пространство, или

⁴⁰¹ *Смирнов М. Ю.* Возможно ли отказаться от концепта религиозности при исследовании религии? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. № 2. С. 145–153.

же, наоборот, религия наполняет демократию мистико-сотериологическим содержанием, если на этот процесс посмотреть с точки зрения верующего.

Религия заняла разные уровни в рамках системы гражданского общества, а значит, в рамках системы политической деятельности. Церковные структуры и в силу влияния идеологии либеральной демократии, и в силу собственных общинных ресурсов стали проводниками гражданского активизма. Религиозные институты предложили свою систему развития церковной деятельности, которая не только совместима с демократизацией, но и вырастает в политическую структуру демократического общества.

Религиозные организации, как показывает опыт исследований социологов, религиоведов, политологов, философов, представляют собой подсистему в рамках гражданского общества разных стран мира. Основой влияния религиозных институтов являются историко-культурная укорененность церковных институтов и их способность проявлять в себя в качестве силы, легитимирующей государственную власть, способность становиться движущей силой процессов формирования национальной идентичности в условиях глобализации. В период обострения социально-политических кризисов религиозные институты начинают действовать как слаженная система, отстаивающая интересы не столько церковного руководства, сколько всей системы институтов вокруг церквей как составной части демократического общества.

Религия как политический фактор

Политическая роль религии в той или иной степени затрагивается в практически любой работе, которая посвящена анализу взаимоотношений религии, общества и политики. В современном контексте наибольшей популярностью пользуется рассмотрение роли религии сквозь призму социологических теорий: социально-философских дихотомий секуляризации/десекуляризации, модерна/постмодерна, светского/религиозного (клерикального), публичной религии/деприватизации религии, религиозного плюрализма/монополии религии (дискриминации, отсутствия религиозной свободы). Все это богатство определенно дает представление о сложности происходящих религиозно-общественных процессов с социологической перспективы. В научной литературе исследуемые проблемы анализируются с точки зрения самых разных дисциплин: философии религии, религиоведения (в виде оригинальной специальности, суще-

ствующей только на постсоветском пространстве; в западных университетах религия изучается в рамках богословия, истории, философии и социальных наук), истории религии, социологии религии, политологии, теологии (в России с 2017 г. присуждаются ученые степени по теологии).

Проблема восприятия секуляризации и отношения к религии в современном обществе затрагивалась в работах известных философов и социологов: Ю. Хабермаса, С. Хантингтона, П. Бергера, Ч. Тэйлора, Х. Казанова, Р. Инглхарта и др. Идея религиозного плюрализма и свободы религии стала основанием для десекуляризации, т.е. развития религиозной жизни в разных проявлениях и с разной степенью свободы в различных странах мира. Соответственно, процесс приватизации религии (ее ухода в частную жизнь) сменился процессом ее деприватизации. Плюрализм и «новые знания», которые ранее вели к секуляризации, провоцируют и поддерживают религиозное многообразие. Это стало общей идеей целого ряда социологов (Д. Мартин, Х. Казанова, П. Бергер и др.), которые говорят о десекуляризации и о корректировке понятия «секуляризации».

В социологии религии возникали различные теории, объясняющие феномен «евросекулярности» или «евроисключительности». Дело в том, что в 1990-е гг. стало очевидным, что религиозный бум в Латинской Америке, Африке или Азии и сохраняющийся высокий уровень религиозности в США контрастируют с «безрелигиозной» или даже агрессивно секуляристской Европой. В деле обращения к институтам веры мир шел вперед, а европейцы отставали (а с точки зрения светскости и толерантности, продолжали вырываться вперед). В 2000-е и 2010-е гг. ситуация в Европе стала меняться быстрее, чем раньше; это объяснялось тем, что под воздействием вызовов глобализации, нового информационного сознания и исламизации стали трансформироваться исторические церковные институты. Но если раньше церкви шли по пути либерализации, то теперь наступило время их консервативной модернизации.

К этому времени сложились две основные школы, объясняющие «евросекулярность». Первая, известная как «новая парадигма» (Р. Старк, Ф. Дженкинс, Р. Финке, Л. Яннаконе и др.), предложила теорию рационального выбора. По мнению последователей этой школы, религия всегда была и остается частью общества. Основным фактором успешного развития религиозности выступают условия религиозной конкуренции. Изначально условия

такого рода складывались только в одной стране — в США, где церкви формировались как добровольные объединения. Это и обусловило американоцентричность взглядов сторонников этой школы. Особенно очевидно она проявилась в процессе переосмысления существа секуляризации, предпринятого Р. Старком и Л. Яннаконе. По их мнению, Европа никогда не была особенно религиозной, а средневековая набожность (или «золотой век веры») — это миф. Следовательно, никакого упадка религиозности в современной Европе не происходит. Можно ли говорить о «дехристианизации» Европы, если христианской Европы никогда не существовало? Так называемая христианская набожность была характерна в основном для аристократов, а уровень религиозного участия крестьянских масс был очень низким (этот вывод можно применить и по отношению к России).

Вторая, более распространенная — школа «старой парадигмы» секуляризации (Т. Парсонс, П. Бергер, Т. Лукман, Д. Мартин и др.). Она исходит из того, что религия в современном мире переживает упадок на разных уровнях: индивидуальном, организационном и институциональном. Ее авторитет и значение в обществе падают, что во многом определяется модернизацией, урбанизацией и дифференциацией как в обществе, так и в религиозной сфере, ростом образовательного индекса, плюрализацией и рядом других факторов. По словам Питера Бергера, секуляризация — это «процесс, посредством которого различные сектора общества и культуры освобождаются от влияния религиозных институтов и символов». Как отмечает социолог П. Бергер, секуляризация явилась следствием не модернизации и современности, а плюрализации и некоторых других социально-политических и культурных факторов, специфических для каждой страны. Однако уже в 1990-е гг. тот же Бергер, отражая свои позиции как социолога-христианина, писал о десекуляризации. Параллельно другой социолог, Хосе Казанова, ввел в научный оборот термин «деприватизация» религии.

Сила религиозной веры, по словам Д. Эрвьё-Леже, связана со скоростью перемен во всех сферах общественной жизни. Социологи Д. Эрвьё-Леже и Г. Дэви характеризуют понятие «европейской исключительности», используя такие категории, как «вера без церковной принадлежности» и «заместительная религия», когда люди передоверяют церквям функции идентичности, переходя от религии обязательства к религии потребления. Подобные рассуждения призваны объяснить сложность процессов, происхо-

дящих в Европе, и высокую численность тех, кто относит себя к числу верующих.

Религия как политический институт

Роль религии в общественной среде рассматривается в современной науке в основном через призму символического и ритуального влияния, а также воздействия на хозяйственную этику (тенденции восприятия религии, идущие от основоположников социологии религии Э. Дюркгейма, М. Вебера и др.), институционального влияния (П. Бурдьё). Со второй половины XX в. религия во всех ее проявлениях (религия как элемент культуры и совокупность форм и идеологий, организаций, религиозности как состояния сознания) стала анализироваться в рамках социологии и социальной философии, которые сконцентрировались на трансформации религии в условно безрелигиозном обществе. Данный подход, безусловно, задал определенный пессимистический тренд в оценке религиозности населения, так как масса формальных критериев позволяет сделать вывод о низкой практической приверженности граждан тем или иным историческим церквям. А имеющая место секуляризация общества позволяет без труда подтвердить вывод о связи экономического благополучия с падением влияния религии, хотя это не является чем-то самоочевидным.

Политологическая теория предназначает религиозным организациям место элементов в институциональной подсистеме общества наряду с массмедиа и партийной системой в силу способности, к примеру, церковью формировать общественное мнение и влиять на власть и политиков.

Религиозный фактор может активироваться и в качестве фундаменталистской реакции на секуляризм и как стимул для политической децентрализации и становления этнополитики (на основе национальных и религиозных чувств), являясь реакцией на глобализацию мира. В рамках религиоведческого дискурса подчеркивается, что мировые религии играли роль «коммуникаций общечеловеческой цивилизации». Гуманитарная роль религии усиливается в условиях мировых кризисов.

В России роль религии на стыке политики и социологии и христианства на постсоветском пространстве рассматривали Д. Е. Фурман, А. А. Красиков, С. Б. Филатов, Л. Н. Митрохин, Р. Н. Лункин, М. М. Мчедлова, С. В. Трофимов, А. В. Ситников, М. Ю. Смирнов, И. Г. Каргина, В. Е. Язькова. В 2010-е гг. концептуально и в ши-

роком общественно-политическом контексте проанализирована тема социальной трансформации Русской Православной Церкви и социального служения других конфессий, прежде всего протестантизма.

Миссия протестантских церквей стала наиболее заметным и новым явлением на евразийском пространстве после распада СССР наряду с ростом влияния (возрождением) национальных религиозных традиций. Участие церквей в общественной жизни России, Белоруссии, Украины стало наглядным примером участия христианства в политической жизни в условиях социально-политических кризисов в постсоветские десятилетия. Помимо этого, после длительного периода коммунистической атеизации религиозные институты в странах бывшего СССР стали играть важную социальную и гражданскую роль в качестве носителей демократических ценностей, так же как это происходило и происходит в странах Евросоюза. Даже немногие общественные и религиозные деятели, оппозиционеры или же лидеры, просто выражающие свое собственное мнение о развитии страны, часто являются единственной альтернативой авторитарной или полуавторитарной власти и ее идеологии, что не раз отмечалось в целом ряде исследований политической роли религии на территории Евразии⁴⁰².

Вопросы по содержанию раздела

1. Раскройте смысл понятия «религиозная идентичность».
2. Что подразумевает под термином «двойная толерантность» А. Степан?
3. В силу каких факторов церковные структуры стали проводниками гражданского активизма?

⁴⁰² Религия и глобализация на просторах Евразии / Под ред. А. Малашенко и С. Филатова. М.: Московский Центр Карнеги, 2005; Религия и конфликт / Московский центр Карнеги; под ред. А. Малашенко и С. Филатова. М.: РОССПЭН : Московский центр Карнеги, 2007. 286, [1] с.; Европа XXI века. Новые вызовы и риски: [монография] / [Ал. А. Громыко, В. В. Журкин, В. П. Федоров и др.]; под общей редакцией Ал. А. Громыко, В. П. Фёдорова. М.; СПб.: Нестор-История, 2017. 584 с.; Религия и российское многообразие / Науч. ред. и сост. С. Б. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2011. 688 с.; *Лункин Р., Филатов С.* Конец 90-х: возрождение религиозной нетерпимости // Нетерпимость в России: старые и новые фобии. М.: Московский Центр Карнеги, 1999. С. 136–150.

Литература

1. *Хабермас Ю.* Религия, право и политика. Политическая справедливость в мультикультурном Мир-Обществе // Полис. Политические исследования. 2010. № 2. С. 7–21.
2. *Хантингтон С.* Третья волна. Демократизация в конце XX века. М.: РОССПЭН, 2003. С. 87–99.
3. *Berger Peter L.* The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age. Boston; Berlin: Walter de Gruyter, 2014. XIV, 147 p.
4. *Тейлор Ч.* Секулярный век / [Пер. с англ. А. Васильев, Л. Колкер, А. Лукьянов]. М.: ББИ, 2017. XIV, 967 с.
5. *Casanova J.* Public Religion in the Modern World. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
6. *Инглхарт Р., Вельцель К.* Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития. М.: Новое издательство, 2011. С. 40–41.
7. *Бергер П.* Православие и глобальный плюрализм / Пер. Н. В. Шангин // Вестник Нижегородского института управления РАНХиГС. 2015. Вып. 3. С. 1–5.
8. *Каргина И.* «Следующее христианство»: качественные преобразования постмодернистского пейзажа // Вестник Московского университета. Серия 18: Социология и политология. 2013. № 1.
9. *Berger Peter L.* Orthodoxy and Global Pluralism // Demokrati-zatsiya. 2005. Vol. 13. № 3. P. 437–447.
10. *Brierley P.* Future Church. A Global Analysis of the Christian Community to the Year 2010. Monarch books, 1998.
11. *Stark R., Bainbridge W. S.* A Theory of Religion. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1987.
12. *Jenkins Ph.* God 's Continent: Christianity, Islam, and Europe 's Religious Crisis. Oxford: OUP, 2007.
13. *Grim B.J., Finke R.* The Price of Freedom Denied: Religious Persecution and Conflict in the Twenty-First Century. Cambridge University Press, 2010. 272 p.
14. *Iannaccone L.R., Finke R. and Stark R.* Deregulating Religion: The Economics of Church and State // Economic Inquiry. 1997. Vol. 35. № 2. P. 350–364.
15. *Парсонс Т.* Система современных обществ. М.: Аспект-Пресс, 1997.

16. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / Пер. Е. Д. Руткевич. М.: Медиум, 1995. 323 с.
17. Berger P.L. Religion and Global Civil Society // Religion in Global Civil Society / Ed. by M. Juergensmeyer. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 11–22.
18. Белова Т.П. П. Бергер о роли религии в глобальном гражданском обществе // На пути к гражданскому обществу. 2011. № 3–4: www.es.rae.ru/goverment/70-135 (дата обращения: 15.02.2018).
19. Luckman T. Religion Situation in Europe. SAGE, 1999.
20. Martin D. The Religious and the Secular: Studies in Secularization. London: Routledge and Kegan Paul, 1969. XI, 164 p.
21. Berger P. The Sacred Canopy: Elements of Sociological Theory of Religion. Garden City, N.Y., 1967.
22. The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics. 1999 / Ed. by P. Berger. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co., 1999. 135 p.
23. Berger P., Davie G., Focas E. Religious America, Secular Europe? USA: Ashgate Publishing Company, 2008.
24. Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1(33). С. 254–268.
25. Davie G. The Sociology of Religion: A Critical Agenda. 2nd ed. Los Angeles; London etc, 2013. 128 p.
26. Фурман Д.Е. Религия и социальные конфликты в США. М.: Наука, 1981.
27. Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие: Религия в постсоветской России / Под ред. проф. К. Каарияйнена и проф. Д. Фурмана. М.; СПб.: Летний сад, 2007.
28. Красиков А.А. Ватикан 2000 лет спустя. Римо-католичество между прошлым и будущим. М.: Ин-т Европы РАН: Рус. сувенир, 2012. (Доклады ИЕ РАН; № 281).
29. Атлас современной религиозной жизни России / Кестон. ин-т ; отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М.: Летний сад, 2005–. Т. 1. 2005. 620 с.; Т. 2. 2006. 686 с.; Т. 3. 2009. 863 с.
30. Религия и общество. Очерки современной религиозной жизни России / Отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. М.; СПб.: Летний Сад, 2002.

31. Религиозно-общественная жизнь российских регионов / Кестонский ин-т ; науч. ред. и сост.: Сергей Филатов. М.: Летний сад, 2014–. Т. 1. 2014. 620 с.
32. Современная религиозная жизнь России: опыт систематического описания / [Отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов]. М.: Логос, 2003–. Т. 1. 2004. 327 с.; Т. 2. 2003. 478 с.; Т. 3. 2005. 463 с.; Т. 4. 2006. 365 с.
33. *Струкова А. С., Филатов С. Б.* От протестантизма в России к русскому протестантизму // Неприкосновенный запас. 2003. № 6(32).
34. *Филатов С., Лункин Р.* Статистика религиозной и конфессиональной принадлежности россиян: каким аршином мерить // Религия и российское многообразие: Сборник статей / Науч. ред. и сост. С. Б. Филатов. М.; СПб.: Кестонский институт, Летний сад, 2012.
35. *Мчедлова М. М.* Религиозная и конфессиональная идентичность. Идентичность: Личность, общество, политика / Отв. ред. И. С. Семененко. М.: Изд-во «Весь Мир», 2017. С. 334–338.

Новые религиозные движения

Религиозная свобода, провозглашенная в большинстве стран мира в XX в., по существу, раскрыла реальное содержание религиозного сознания современного человека. С конца 1980-х гг. в мире наблюдался широкий интерес к вере, к религиям и духовности вообще: об этом свидетельствуют миллионные тиражи книг, фильмов, газет и журналов духовной направленности. Помимо этого, социологические опросы 1990-х — начала 2000-х гг. также говорят о положительном отношении к религии и духовности. Однако «интерес к религии» в массовом сознании зачастую совсем не говорит о принадлежности к определенной религии или движению, об организованной религиозной жизни. Этот интерес носит довольно аморфный, размытый и синкретический характер.

На этом фоне развиваются новые религиозные движения, ставшие одним из ярких проявлений размытого парарелигиозного сознания на пространстве всего американско-европейского христианского мира. *Новые религиозные движения* (НРД) прочно заняли свое место среди духовных предпочтений некоторой части западного и российского общества. По крайней мере в настоящее время трудно представить себе религиозную картину мира без учета деятельности НРД и тех мифов массовой культуры, которые ложатся в основу их мировоззрения.

Фактически последователями НРД можно назвать до 90% населения разных стран мира, поскольку большинство граждан подвержено фобиям, надеждам, любопытству к чему-то оккультному, стереотипам, связанным с астрологией, загробной жизнью, астральным миром, реинкарнацией, представлениями об экологических и духовных катастрофах и т. д. Лишь малая часть людей встраивается в более или менее структурированные НРД — от простых клубов, семинаров и групп до вертикальных организаций с дисциплиной и авторитарным лидером во главе. Членами самых ярких и поэтому известных НРД с жесткой идеологией и

строгими конкретными требованиями по отношению к человеку чаще всего становятся люди, которые не только увлекаются новыми идеями, но и проявляют склонность к догматическим идеологическим системам, которым нужна тоталитарная вертикальная структура, скрепленная верностью какой-либо новой истине. Такие люди существовали и будут существовать всегда, а значит, и почва для НРД в обществе была и есть.

В отличие от НРД, исторические мировые религии (христианство, буддизм, ислам, иудаизм, индуизм) для многих их последователей являются тем, что часто дано от рождения, исходя из принадлежности к своему этносу, нации, культуре. Они являются символом религиозно-культурной идентичности, в том числе знаком «патриотичности» того или иного гражданина. Новые религиозные движения, в противовес историческим религиям, привлекают людей не столько экстравагантными идеями (хотя и ими тоже), но прежде всего возможностью ощутить «новизну веры»; вступление в НРД — это осознанный выбор человека, который часто сделать сложнее, чем декларировать свою принадлежность к своей «национальной вере» (быть практикующим верующим в любой религии — значит исполнять определенные предписания).

Со времен раннего христианства и до конца Нового времени (до середины — конца XIX в.) роль НРД активно исполняли разного рода христианские ереси — от гностиков и монтепистов II века н. э. до хлыстов, скопцов, унитариев и т. п. течений XVIII–XX вв. Ереси отходили от официального учения Церкви, от Евангелия и уходили от христианства. Отход от христианства был связан с конфликтом с официальной Церковью, а антропология и социология еретиков оставалась верной христианской парадигме. Основой для появления течений, которые отходили от христианства, но оставались верными многим его основным принципам и идеологемам, стал, наряду с католицизмом и православием, протестантизм; он сам впоследствии породил тысячи направлений и групп, однако большая их часть развивалась в рамках протестантской этики и логики церковного развития. Меньшая часть превратилась в НРД, которые принципиально отличаются от традиционного исторического христианства.

Одна часть новых религиозных течений на территории Европы, Америки и России имеет общую христианскую почву и развивается в соответствии с христианской парадигмой церковной структуры, богословия, восприятия богослужения. Это околохристианские НРД, представляющие свой особый мир.

Однако в современном мире появился и совершенно новый тип постхристианских НРД, которые аккумулировали в себе основные элементы популярной культуры. Если в Средние века, осуждая ересь, можно было сослаться на язычество, колдовство, пагубное влияние Плотина, Аристотеля, Ария или Оригена, а также привнесенных восточных культов с их почитанием и злого и доброго бога, то в Новейшее время ситуация осложнилась. Прежде всего, в отличие от сожженных инквизицией ведьм и просто еретиков, современные вожди и последователи НРД успевают подробно рассказать о том, во что, как они верят и почему. В результате оказывается, что масса НРД не подпадает ни под какие рамки — в них есть что-то от христианства (упоминание каких-то имен и сюжетов), что-то от других религий и даже присутствует наукообразная терминология. Вместе с тем, даже если лидер НРД прямо апеллирует к христианству, индуизму, буддизму или ко всем религиям сразу, невозможно сказать, что разработанное таким лидером направление основано на одной или двух традициях.

Что же произошло? Неужели создатели НРД стали более умными, расширился их кругозор, и они стали более искусно привлекать другие религиозные мировоззрения в свою идеологию?

С одной стороны, намного больше людей, чем в Средние века, теперь умеют читать и знают, хотя бы понаслышке, о религиозных традициях мира. А значит, по законам нового глобального — потребительского и плюралистического — общества его члены хотят иметь в своем арсенале все спасительные приемы, весь ассортимент богов. Но это совсем не объясняет причин появления НРД и может лишь отчасти объяснить, почему НРД в условиях глобализации также становятся глобальными и транснациональными в рамках постхристианского общества.

С другой стороны, для того чтобы механизм возникновения НРД заработал, необходим уже существующий алгоритм, широкая система мировоззрения, которая может стать матрицей для дальнейшего творчества лидеров НРД. Такой матрицей стала идеология движения Нью Эйдж, включающая в себя теософию, европеизированные восточные религиозно-оздоровительные практики и течения (медитация, неоиндуизм, йога), научную фантастику, фэнтези и элементы поп- и медиакультуры, а также представления о личном деловом и семейном счастье в потребительском обществе.

На основе христианства и Нью Эйджа появляются и будут рождаться вновь принципиально разные по своему мировоззрению

и ценностям религиозные направления. Каждое из движений в той или иной степени отражает народное сознание, его мифы, стереотипы и устремления. Более того, идеология НРД является порождением массового сознания и популярных идей в глобализирующемся мире. Однако христианство и его производные по-разному осмысляют и отображают действительность. НРД, возникающие как христианские секты, сохраняют определенные принципы и ценности, свойственные новозаветной религии. Это осознание своей принадлежности к сообществу «святых людей», где главной целью является получение в конечном счете святости, освящение, а не материальные блага. Христианская основа позволяет сохранить черты, хотя иногда и отдаленные, догматической богословской системы традиционного христианства, в которой Бог абсолютно надмирен и трансцендентен. Эта система предохраняет НРД от слишком радикальной приземленности и приверженности материальным ценностям. Образы и идеалы христианства, его сотериология, направленная на взнезменное, на спасение души человека, не позволяет НРД слиться с культурой постхристианского потребительского общества.

Приверженцы Нью Эйджа фактически не защищены от влияния окружающей и довольно агрессивной массовой культуры. Набор идей, направленных на спасение всего человечества и всего мира, противопоставляет себя некоторым сильным мира сего, экологическим угрозам, абстрактному злу и отрицательным энергиям. Вместе с тем НРД ньюэйджевского типа скорее открыто для чаяний большинства людей, стремящихся к благополучию, процветанию, успеху и превосходству над окружающими в личной жизни и на работе. А воплощая самые потаенные желания людей, постхристианские НРД предлагают методики, позволяющие человеку хоть как-то контролировать свою собственную жизнь, управлять ею, влиять на свою судьбу, а не быть пешкой в руках всемогущего бога. Идеи устремленности к успеху в личных, общественных и политических сферах и к власти над собой и своим будущим становятся естественными союзниками НРД, основанных на теософии и Нью Эйдже. Успех и власть как конечные цели в рамках иного духовного мира этих НРД создают уже свою оригинальную дорогу к спасению, совсем не похожую на христианскую. В ней нет места трансцендентному личному Богу, который дарует спасение человеку, стремящемуся к святости. Бог становится чрезвычайно близким, а в некоторых НРД он прямо нисходит на землю в своем человеческом образе. В рамках идео-

логии нехристианских НРД божества помогают людям постепенно самим стать божествами, если люди научатся владеть собой, своими чувствами, карьерой, личной жизнью, подпитываться положительной энергией, алгоритмами из Космоса и т. д.

Все эти различия, которые можно проследить на примерах организации, формирования вероучения и взглядов последователей различных НРД, отражаются не только в общественных и культурных образах и идеях, но и в политической сфере. Политические ценности также принципиально отличают христианские и постхристианские НРД. Возникшие на основе христианской почвы и культуры НРД следуют за христианскими церквями, вливаясь в демократическое общество и становясь частью (как правило, маргинальной) его религиозной жизни. В более общем смысле созданные на основе исторического христианства НРД также принадлежат той традиции, которая сформировала современное демократическое общество в Европе и США с его гражданскими институтами и этикой. В политическом отношении их позиция более определенная: для них естественно существовать в плюралистичном обществе американско-европейского типа.

В движениях, связанных с Нью Эйджем, расплывчатость их идей, ценностей, направленность на единство религий, ориентация на поиск мудрости на Востоке, а не Западе, почтение перед восточными духовными традициями делают необязательными, даже чужими ценности западного общества. Нью Эйдж и теософия скорее противопоставляют себя Западу как символу современных бедствий, техногенной цивилизации и глобализации, хотя все эти достижения принимаются по всему земному шару, во всех странах. Постхристианские НРД уловили цинизм современного человека не только в его отношении к традиционным ценностям, но и к общественно-политическим: и те, и другие в глазах массового сознания нивелируются, устаревают, дискредитируют себя. Ньюэйджевские НРД исподволь доказывают, что все это так и что так было заведено в начале мира. Главными ценностями объявляются не свобода и личность, а согласие с космосом и с самим собой. На эти устремления уже нанизываются западные и восточные элементы, фрагменты различных религий и духовных концепций. Безусловно, стремление самоутвердиться, в том числе и в рамках демократического рыночного общества, также выливается в поддержку демократии, прав человека, а особенно принципа свободы совести. Лидеры и последователи НРД, пропагандирующие возможность получения благополучия, идеаль-

ной семьи, успеха, хотят это иметь в любом обществе. Исходя из своего мировоззрения, НРД ньюэйджевского типа следуют своим интересам, тогда как ценности и принципы, ведущие именно к поддержке демократии отсутствуют. Также легко ради своих интересов НРД этого типа могут выбрать любую другую общественно-политическую систему.

Неисчерпаемое творчество христианства

Идеология целого ряда НРД, тесно связанных с христианским миропониманием и вероучением, основывается на переосмыслении и развитии в самых неожиданных направлениях христианских идей. По существу, богатство христианских идей стало источником творчества новых религиозных лидеров, т.е. христианство показало, что в современном мире оно является необходимой частью почти любого актуального мировоззрения. Живость христианских принципов и сюжетов, их понятность сердцу американца, француза или русского всюду используются новыми пророками и богами. Целый ряд НРД копирует христианскую концепцию мира, меняя в ней отдельные элементы, восприятие божества, святых и т.д. или даже дополняя Священное писание своим собственным. При этом в подавляющем большинстве случаев НРД противопоставляет себя христианству либо критикует его. Среди самых известных течений — продолжателей традиции христианских ересей — мормоны, Свидетели Иеговы и Богородичная церковь российского происхождения.

Мормоны: путь к земному раю

Мормоны, или Церковь Иисуса Христа святых последних дней, как и Свидетели Иеговы, стали порождением протестантской христианской традиции. Если протестанты обращались к тексту Библии как фундаменту своей жизни, к истинам Нового Завета, к буквальному следованию словам Евангелия, то мормоны столь же фундаменталистски отнеслись к нормам Ветхого Завета (например, к многоженству). Они захотели сделать его своей священной книгой, чтобы следовать ей как протестанты. И для этого они написали собственное священное писание — Книгу Мормона. В ней нашли свое отражение как элементы протестантизма, так и собственных богословских воззрений основателей мормонства: создание своей богодухновенной Библии, попытка объяснить Троицу, ожидание Царства Божьего, похожего на земную жизнь, всеобщее священство и пребывание в общине святых.

Мормонское мировоззрение максимально приближает к людям и к их пониманию христианские идеи. История мормонов начинается с 1830 г., когда американец Джозеф Смит в результате долгих религиозных исканий обрел откровение и основал свою церковь. Сами себя мормоны называют «Церковью Иисуса Христа святых последних дней». Они верят, что откровение не прекращается и насчитывает множество установлений — от Адамова до Дж. Смита.

Идея святой, счастливой жизни в достатке чрезвычайно ярко отражена в мормонстве, однако ключевой в их мировоззрении является идея святости каждого члена Церкви. Именно поэтому понятия рая и ада у мормонов существуют, но в аду людские души испытывают скорее не мучения, а некий дискомфорт от того, что не смогли должным образом реализовать себя в земной жизни. После Страшного Суда установится Царствие Божие. В нем есть три степени славы: царство целестриальное (высшая степень, жители которого находятся в присутствии Бога Отца и Иисуса Христа); царство террестриальное (средняя ступень) и царство теллестриальное (низшее). Практически все попадают в эти царства.

Вечность райской жизни у мормонов подкрепляется высоким статусом самого верующего и всей его родни. Все лица мужского пола, начиная с 12-ти лет, являются носителями священства. В храме совершается ряд таинств, непосредственно связанный с учением мормонов о плане спасения: запечатывание семей навечно (т.е. после этого запечатывания семья сохраняется в том же составе и после смерти супругов); крещение за умерших (креститься могут только члены семьи за членов семьи, хотя в первые годы существования мормонов крестили кого попало и как попало). В храм могут войти только члены церкви. При храмах ведутся генеалогические изыскания, верующие находят своих предков, оформляют на них документы и крестятся за них. Мормоны считают, что таинства, совершаемые в храмах, совершаются навечно: семьи могут существовать и на том свете, а умершие, за которых крестились на том свете, если уверуют, то получают свою степень славы.

Идеология мормонов — типичное проявление американской культуры с ее культом семьи, свободы, благополучия. И именно в современной культуре эти идеи смогли найти свое место. Образ «американской мечты» в мормонстве стал ярким и привлекательным для русских людей. В России мормоны впервые появились в

1895 г., когда старейшина из Швеции крестил первых последователей в Санкт-Петербурге. После 1917 г. одним из первых мероприятий, предпринятых мормонами, стал перевод «Книги Мормона» на русский язык, что увеличило приток новообращенных. Активно началась проповедь и на Дальнем Востоке. После резкого ужесточения советской властью религиозной политики немногочисленные последователи мормонов, объединенные из-за своей малочисленности в кружки, а не общины, подверглись репрессиям. Воссоздание мормонских общин началось только в начале 1990-х гг., когда в России появились первые миссионеры. Мормоны занимались и занимаются, хоть и не так массированно, активной гуманитарной деятельностью. В 1991 г. была зарегистрирована Религиозная Ассоциация Церкви Иисуса Христа Последних дней. Мормоны активно занимаются социальной работой через различные общественные фонды, распространяют гуманитарную помощь.

Русские мормоны сумели привнести свою национальную составляющую — активный духовный поиск, некое своеобразно понимаемое ими «подвижничество» как путь религиозного самосовершенствования. Именно это, по их словам, и является главным отличием русского мормона от западного. Уникальность спасения души мормона придает и то, что оно совершается по особой священной книге, а не по Библии, как у всех. Для большинства россиян, которые жили в советском атеизированном обществе, мормонство стало своеобразной формой христианства с простыми и понятными Иисусом, Троицей и «вечным раем».

Свидетели Иеговы: за стеной тотального спасения

Свидетели Иеговы — одно из самых известных НРД в мире (*Организация Свидетелей Иеговы запрещена на территории Российской Федерации решением Верховного суда РФ от 20 апреля 2017 г.*) — абсолютизировали идею избранности человека ко спасению. Жизнь Свидетеля Иеговы подчинена стремлению энергично спасти других людей и спастись самому. Пребывание в организации Свидетелей Иеговы уже является предопределением к спасению, поскольку воля Божия проявляется именно через эту корпорацию и организацию. В рамках этой жесткой структуры бог также, соответственно, один-единственный, стоящий во главе, — Иегова. Жесткая организация является государством-сообществом этого бога на Земле, а поэтому только

принадлежащий к ней верующий сможет впоследствии спастись. В этом угадывается давняя христианская идея, идущая от блаженного Августина, о том, что Церковь — Град Божий на земле, который в конце времен соединится с Церковью Небесной. Те, кто находится за пределами этого Града Божьего, не получат спасения.

Движение Свидетелей Иеговы является течением, возникшим на христианской почве, несмотря на отказ от некоторых элементов христианской доктрины. Основателем иеговизма свидетелей стал американский фермер Чарльз Рассел (1852–1916). После смерти Рассела в 1917 г. организацию возглавил его ближайший сподвижник Джозеф Рутерфорд (1869–1942). Рутерфорд придумал для своей организации современное название «Свидетели Иеговы», которое существует с 1931 г. Рутерфорд сконцентрировал в своих руках огромную власть, организационно оформил структуру организации «Свидетели Иеговы» и наладил работу аппарата. Именно ему принадлежит идея о том, что Иегова выражает свою волю через строго иерархическую и авторитарную по сути Руководящую Корпорацию.

Сущностью доктрины, а также основой и богословским обоснованием структуры организации, является строгий монотеизм. Для Свидетелей Иеговы существует единственный бог — Иегова, творец и хранитель Вселенной, значит, Христос не может быть богом — он существо сотворенное Иеговой, поэтому к нему даже не обращаются с молитвой. Иегова наградил Христа бессмертием за выполненную на земле миссию и позволил ему осуществлять царскую власть на земле начиная с 1914 г. В последующей битве во время Армагеддона Христос должен возглавить Божественное воинство. Учение же о троичности божества — это происки сатаны, который пытается запутать учеников Иеговы.

По своей антропологии и сотериологии иеговизм можно назвать околочристианским течением. Иегова спасает только избранных — своих членов, а остальные просто исчезнут, так как свидетели отрицают существование ада и бессмертной души. Неоднократно назывались сроки Армагеддона, как и обозначалось число спасенных, равное апокалипсическому числу 144000. Однако со временем иеговисты стали считать, что в «семью Бога» войдут 144 тысячи бессмертных духов и некоторое неизвестное число бессмертных людей. Для того чтобы пройти сложный путь

и войти в «семью бога», Руководящая Корпорация предлагает методичку, главный принцип которой — послушание и отказ от критического осмысления доктрины. «Одним из самых плохих влияний, — указывают учителя иеговистов, — является дух независимости. Иегова помогает нам избегать его, разоблачая ответственного за него сатану... и давая нам совет через Свою Организацию».

Для отношения Свидетелей к государству характерна двойственность. С одной стороны, Свидетели и их организации по всей стране тщательно соблюдают законы государства: регистрируются и платят налоги. С другой стороны, государственная власть является узурпатором другого Царства — Небесного, по правилам которого и живут сами Свидетели. Поскольку главная идея иеговизма — создать Теократическое царство во главе с Иеговой, то верующим внушается отвращение к любой форме государственности и ее институтам. Иеговист не должен учиться в высших учебных заведениях, служить в армии (включая альтернативную службу), участвовать в выборах, отмечать национальные, гражданские, религиозные праздники, включая свой день рождения, посещать развлекательные мероприятия. Иеговист как бы закрывается от всего общества в своем государстве, вследствие чего именно иеговисты стали самыми лучшими юристами в своей организации и формально соблюдают все законы.

В России Свидетели Иеговы заняли свою религиозную нишу одного из самых массовых околохристианских НРД. Благодаря своей похожести на христианство, иеговизм фактически стал частью «русского сектантства», которое активно развивалось с конца XIX в. В этом течении русские люди находят и более упрощенную альтернативу христианству, и жесткую рациональную структуру, подчиняющую себе человека. Отдельные общины и группы иеговистов стали создаваться уже в 1920-х гг. Деятельность Свидетелей Иеговы в СССР была запрещена, и ее члены подверглись репрессиям со стороны советской власти, чем объясняется антикоммунистическая ориентация Руководящей корпорации. В 1949–1951 гг. последовала волна репрессий и ссылок Свидетелей Иеговы, в основном в Среднюю Азию. Их обвиняли в отказе от регистрации, в уклонении от политической деятельности и службы в армии, а также в нелегальном ввозе Библий в СССР. В декабре 1991 г. Свидетели Иеговы получили официальную регистрацию на территории России.

Церковь Божией Матери Державной: от старцев к православному харизматизму

В отличие от западных, возникших на основе протестантской культуры мормонов и иеговистов, существует исключительно российское объединение, выросшее на христианской почве русского православия. Основа мировоззрения *Богородичной церкви* — это соединение православия и русской интеллигентской культуры, признающей авторитет старцев, писателей, художников, царской семьи, поэтов Серебряного века.

Религиозное движение, возникшее в конце 1980-х гг. в результате проповеди архиепископа Иоанна (Вениамина) Береславского как Православная Церковь Божией Матери Державной (ЦБМД), было связано с российской народной православной традицией, с миром старцев и стариц, легендами и пророчествами, постоянно возникающими в околмонастырской среде.

Интеллигентский интерес к православию перерос в нечто большее — поиски мистики в откровениях свыше и в катакомбном православии мучеников ГУЛАГа, которые были настоящими чистыми героями-рыцарями для советского верующего интеллектуала. В 1984 г. Береславский получил первое откровение Богородицы, с этого года он для своих последователей — пророк. Эти откровения Богородицы, которые он с тех пор получает регулярно, и стали основой нового постоянно развивающегося и меняющегося вероучения. После ухода из РПЦ последователи Иоанна Береславского называли себя ветвью Истинно Православной Церкви (катакомбной ветви), использовали традиционную православную символику и облачения.

В эпоху, когда происходило переосмысление советской истории и общество узнавало имена неведомых мучеников того времени, члены Богородичной церкви переживали борьбу с «красным драконом» наяву. В первой половине 1990-х гг. в богородичной церкви утвердилась атмосфера монашеского аскетизма. Богородичная церковь в это время представляла собой систему замкнутых полуподпольных общин с жестким распорядком дня, аскетической молитвенной практикой и изнуряющими постами. В такого рода общинах все члены считались богородичными монахами, к которым предъявлялись строгие требования.

Береславский и окружавшие его епископы и священники считали, что все должны быть «героями веры», монахами, обязанными и способными выдерживать всю тяжесть аскетического подвига, что в каком-то смысле делало членов этой Церкви современны-

ми православными святыми. С середины 1990-х гг. происходит быстрый отказ от жесткого аскетизма, практики авторитарного старчества и женоненавистничества. Сам архиепископ Иоанн Береславский указывал на два принципиальных изменения в жизни Богородичной церкви, в отличие от «Богородичного Центра» 1990-х гг.: переход от жесткого и аскетичного «иосифлянства» к строительству открытой и свободной церкви; появление в этой связи «новых просветленных лиц» в общинах. Резкие призывы Береславского, его крайняя эмоциональность, неожиданная артистичность, стремление «заставить» паству беспрекословно следовать «духовным» требованиям своего лидера — все это стало объясняться «стремлением пробудить постатеистическое общество от коммунистического безбожного сна».

Богородичное мировоззрение отличает глубокое интерес к историческим сюжетам, образам, к создателям шедевров художественной культуры, к самому содержанию вероучения, его экклесиологии и сотериологии. Члены царской семьи Николая II, деятели истории, церковные деятели, создатели художественных произведений stanовятся в учении архиепископа Иоанна столь же значимыми персонажами, как Иоанн Креститель, Богородица, да и сам Иисус. «На тонком плане» они даже подменяют друг друга.

Традиционный для русской интеллигенции возвышенный пietet перед творцами и созданными ими образами, перед теми, кто нес духовное освобождение и творческие начала в жизнь людей, достигает у богородичников высшего развития и приводит к включению их непосредственно в Благую Весть о Спасении (как выразился бы Береславский, «обожению»). Андрей Первозванный, Нил Сорский, Толстой, Бердяев, Розанов непосредственно продолжают евангельский сюжет после Пятидесятницы. Некоторые высказывания Береславского можно понять и так, что то же сакральное значение имеют и Мусоргский, и Пушкин, и Гоголь. Несмотря на наметившуюся в последние годы западноевропейскую ориентацию в развитии вероучения, в соответствии с традицией, зародившейся в интеллигентской среде еще в XIX в., сакральны только русские писатели.

Безусловно, с точки зрения традиционных исторических христианских церквей (в данном случае протестантизма и православия), рассмотренные нами НРД отдаленно отражают вероучение, богословие и практику христианства. Видоизменяя христианство, эти движения сохраняют одну главную идею, которая объединяет

их, — высший идеал стремления к святости. Конечно, формы и пути получения святости у каждого направления свои.

Конструктор идей Нью Эйджа

Наиболее плодородной почвой для формирования «нехристианских» НРД, в том числе и на основе христианских элементов, являются теософия и мировоззрение Нью Эйджа. Большинство исследователей новой религиозности находят в НРД влияние пророков и проповедников Нью Эйджа. Родоначальником Нью Эйджа стала *теософия* — принципиально новое движение, которое начало развиваться с конца XIX в. Теософское мировоззрение радикально отличалось от христианства и не было ответвлением или производным от него, как многие другие религиозные движения.

Теософия соединяет в себе множество элементов: книги Блаватской, Штайнера, Алисы Бейли, восточные религии и практики. В целом ряде энциклопедий⁴⁰³ основой Нью Эйджа считаются самые различные течения: астрологию, индуизм, гностическую традицию, спиритуализм, Викканство и неоязычество. Сам термин New Age ввела Алиса Бейли, одна из лидеров Теософского общества⁴⁰⁴. Самым известным представителем этого направления и автором ряда книг стала голливудская актриса Ширли Маклейн. В Германии приобрело силу движение антропософов, в котором видную роль играл Рудольф Штайнер.

⁴⁰³ См.: *Melton J. G., Baumann M.* Religions of the World: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices. Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO, 2002; *Hexman I.* New Religions as Global Cultures: Making the Human Sacred. Boulder, Colo: Westview Press, 1997; *Mather G.A.* Dictionary of Cults, Sects, Religions and the Occult / Mather G.A. & Nichols L.A. Grand Rapids: Zondervan Publ., 1993; *Ankerberg J.* Encyclopedia of New Age Beliefs. Eugene, Or.: Harvest House Publishers, 1996; *Baer Randall N.* Inside the New Age Nightmare. Nuntington House, 1989; *Clark D. K., Geisler N. L.* Apologetics in the New Age: A Christian Critique of Pantheism. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1990; *Tucker Ruth A.* Another Gospel: Alternative Religions and the New Age Movement. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2004; *Who Buys New Age Materials? Exploring Sociodemographic, Religious, Network, and Contextual Correlates of New Age Consumption.* Mears and Ellison, 2000.

⁴⁰⁴ См.: <http://gov.cap.ru/hierarhy.asp?page=../97301/125915/227849>, <http://www.waylove.ru/p26>; среди наиболее характерных организаций Нью Эйдж также розенкрейцеры, саентология, бразильский спиритизм Аллана Кардека, Карлос Кастанеда и др.

В Бразилии под влиянием писателя-спиритуалиста Аллана Кардека возникли афробразильские традиции Кандомбле и Умбанда. Постепенно в идеологии Нью Эйджа преобладающей стала вера в науку, но с духовно-эзотерическим подтекстом. Соединение духовности и науки стало общим местом большинства НРД, связанных с Нью Эйжем. Однако в целом Нью Эйдж — это когломерат как философско-духовных течений, так и ньюэйджерской музыки и искусства⁴⁰⁵. Книги Блаватской, Штайнера, Алисы Бейли и других активно читала российская интеллигенция в советское время.

Нью Эйдж — это широкое движение, которое стало бурно распространяться в Европе и Америке с 1970-х гг. Его последователи выступали за возрождение духовности, эзотерической традиции, пересмотр устоявшихся норм традиционных религий. Название движения произошло от его ориентации на приход Новой Эры, Эры Водолея, которая начнет зарождаться в человечестве с наступлением двадцать первого века. Нью Эйдж не представлено какой-то одной конкретной религиозной организацией, это некая общность позиций и взглядов людей, читающих определенную литературу и признающих определенные духовные идеи.

Русский Нью Эйдж развивался в теософском ключе, а в 1990-е гг. влился в общий поток западных идей «Новой Эры». В России на развитие Нью Эйджа особенно повлияли Николай Рерих и Елена Рерих, а также возникшее в 1990-е гг. рериховское движение почитателей «Живой Этики» — произведения, которое основано на теософских идеях, индуизме, буддизме, русском народном творчестве, мечте о единой духовной общине и культуре творчества и культуры. Однако наряду с рериховским учением, в Россию с 1980-х гг. проникали все те идеи западного Нью Эйджа, которые были недоступны массовому читателю в советское время. Рериховская литература, магазины «Путь к себе», популярность сочинений Кастанеды, книги Лазарева «Диагностика кармы» и Клизовского о Новой Эре человечества — все это многообразное лицо Нью Эйджа.

⁴⁰⁵ См.: Алексеев Вяч., Григорьев А. Религия антихриста. Новосибирск: Изд-во «Посох», 1994; Локхаас Ф. Ответ движению «Новый век». СПб.: Фонд «Лютеранское культурное наследие», 2001; Маршалл Д. Новый Век против Евангелия. Заокский: Изд-во «Источник жизни», 1995; Шлинк Б. Нью-Эйдж с точки зрения Библии. [S. 1.]: Evangelische Marienschwesternschaft Darmstadt-Eberstadt, 1996.

Черты мировоззрения Нью Эйдж

1. Отсутствие личного Бога, представления о Боге как абсолютной личности; в разных вариациях личность заменяется духовной иерархией или разумным началом Вселенной, космоса, учителями мира, махатмами и их представителями на земле и т. д. Это означает, что все учителя и пророки идут от одного источника — духовной иерархии Вселенной, следовательно, все религии едины, и на основе Нью Эйджа вполне может возникнуть пантеистическое движение.
2. Принципиальное признание того, что духовная эволюция человека и на земле и в рамках ряда реинкарнаций или в конце времен рано или поздно обеспечит ему место в духовной иерархии или в составе избранной расы сверхлюдей.
3. Преодоление, или «перерастание», христианства — главного мировоззренческого оппонента Нью Эйджа. Среди сторонников Нью Эйджа, как и в самих НРД, существует представление о том, что христианство уже не удовлетворяет запросы думающей части западного общества. Между тем этот вывод не бесспорен, поскольку Нью Эйдж не отменил христианство — он использует христианские идеи, и само содержание Нью Эйджа постоянно меняется.

Нью Эйдж говорит о близости рождения Новой эры, которая во многих случаях связывается с приходом «спасителя». Нью-эйджеры полагают, что результатом рождения Новой эры будет возникновение «нового человека»⁴⁰⁶. Кроме того, загрязнение, происходящее от выделения отходов производства, ядерной радиации, выхлопных газов автомобилей, кислотных дождей, химических удобрений, — одна из главных забот для тех, кто разделяет идеалы Нью Эйдж. К организациям, которые отвечают требованиям ньюэйджевского мировоззрения, относят движение Зеленых (Гринпис), различные сети экопоселений⁴⁰⁷.

Ньюэйджевские принципы можно обнаружить в том или ином составе и форме в основных и самых известных НРД: это, к примеру, Церковь Объединения преподобного Муна, Церковь Саентологии, Церковь Последнего Завета, Великое Белое Братство,

⁴⁰⁶ *Sure J. W.* The Universe Next Door. London, 1988. P. 170. Цит. по: *Алексеев В., Григорьев А.* Религия Антихриста. С. 160.

⁴⁰⁷ *Гинзбург Татьяна.* Движение Нью-Эйдж: <http://ezotera.ariom.ru/2008/04/14/newage.html>

Радастея, Анастасия. Обращение к идеям этих НРД поможет понять, что же отличает постхристианские движения от тех, которые больше похожи на христианские ереси.

Церковь преподобного Муна: мир и единство в составе идеальной семьи

Сан Ен Мун и его супруга взяли на вооружение христианские идеи о втором пришествии Спасителя, которым, вслед за Христом, стал сам Мун. Однако обращение к личности Христа стало лишь оболочкой, формой, внутри которой было создано мировоззрение, ставящее во главу угла идею построения Царства Божьего на земле — идеальной общины, идеальной семьи, благословленных Муннами. И эта община должна стать безгреховным человечеством. Освящается идеология не только фигурой самого Муна, но и сансами связи некоторых мунитов с миром духов, в ходе которых умершие исторические деятели высказывают поддержку Муну.

Основные идеи мунитов — единство всех религий и благополучие в рамках «успешной» муновской семьи, представленной массой организаций. Ассоциация Святого Духа за Объединение Мирового Христианства была создана в 1954 г. и получила широкую известность под названием Церкви Объединения, или Унификации. Сан-Мен Мун является создателем многочисленных миротворческих организаций: «Межрелигиозная организация за мир во всем мире», «Академия профессоров за мир во всем мире», «Международная ассоциация семей за мир во всем мире», «Международная федерация женщин за мир во всем мире» (федерацию возглавляет жена Муна).

Являющееся отличительной чертой Нью Эджа соединение элементов восточных религий с разными мировоззрениями нашло свое отражение и в мунизме. Соединение восточной и западной мудрости отвечало чаяниям тех россиян, которые в 1990-е гг. хотели религии вообще и верить вообще. Мунитское учение представляет собой видоизмененную версию христианства со значительными заимствованиями из религий Дальнего Востока. В центре вероучительной системы мунизма находится сам «преподобный» Мун⁴⁰⁸. С начала возникновения движения преподобный Мун говорил о том, что он получил откровение о новом учении, которое способно объединить все христианские конфессии в одну и,

⁴⁰⁸ Сан-Мен Мун. В поисках первоисточника Вселенной. М., 1996.

таким образом, спасти мир. В 1992 г. Мун официально объявил себя «Господом Второго пришествия». Новый «мессия» — Мун заявляет о том, что Христос не имел божественного достоинства (Христос «ни в коей мере не является Самим Богом»). Кроме того, фактически отрицается искупительное значение Крестной смерти Христа и Его Воскресения. Муниты не считают Иисуса Христа Богом, а лишь «совершенным человеком». Сам Новый Завет, по утверждению Муна, устарел⁴⁰⁹.

По учению Муна, достижение «жизненной полноты» возможно главным образом в браке. Христос не женился (по учению Муна, необходимо достичь полноты земной жизни, в том числе и в браке) и не «победил Сатану» (так как был распят — муниты не верят в Воскресение), а потому, по сути, «потерпел неудачу». Иисус должен был воссоздать первоначальную семью, которая состояла из Адама и Евы (во время грехопадения прародители, по мнению мунитов, вкусили плод сексуальной любви), и благословить этой семьей все человечество. Но, согласно учению Церкви Объединения, сделать это удалось только Муну. Идеальная семья «новых Адама и Евы» (преп. Мун и его третьей жены Хак-Джа Хан Мун) — главная надежда на спасение всех верующих, предмет поклонения и подражания. Дети, рождающиеся в браке, благословленном Муном, освобождаются из-под власти первородного греха.

Создание супружеских пар — важнейший элемент религиозной жизни Церкви: успешная семья ведет верующего в рай. Семейные пары подбираются самим Муном на основе присланных ему верующими фотографий и анкет. После подбора пары принимают участие в «винном ритуале»: жених и невеста выпивают коктейль, составленный более чем из 20 ингредиентов, включая кровь Муна и его жены. Винный ритуал скрепляет пару столь же прочно, как и формальный брак. Винный ритуал кладет начало периоду обручения, который длится от недели до нескольких лет. В этот период жених и невеста живут отдельно друг от друга, дозволяются лишь редкие встречи на публике. Бракосочетание проводится примерно раз в год одновременно для всех кандидатов. Мун и его жена торжественно благословляют вступающих в брак в разных странах мира, а несколько десятков тысяч избранных приглашаются для участия в обряде, которым руководит чета Мунов, чаще

⁴⁰⁹ Божественный принцип. М., 1997. С. 135, 136.

всего на стадион в Сеул. В результате этих браков по вере Муна рождаются «совершенные дети в истинных семьях, соответствующих Божьим идеалам». Таким образом, Царство Божие устанавливается на земле и на небесах.

Работа Церкви Объединения в целом строится на жестких авторитарных принципах: назначение на все должности производится только с согласия и одобрения основателя и главы Ассоциации Сан-Мен Муна. Основной приток новичков идет за счет молодежи и студентов, которых привлекают практически бесплатные поездки на семинары. В 1990-е гг. муниты активно занимались работой среди интеллигенции в рамках Академии профессоров и Межрелигиозной федерации за мир во всем мире, привлекая студентов и преподавателей идеями единства религий и созданием идеальной безгрешной семьи. Однако несмотря на столь яркое начало и публичный успех в России после распада Советского Союза, Церковь Муна к началу 2000-х гг. фактически потеряла свои позиции, перестав быть общероссийским движением с четкой структурой и дисциплинированными общинами. Мунизм воплотил в себе идею семейного счастья, соединения «инь» и «янь», признав, что христианство в современном его виде уже не нужно для спасения.

Церковь Саентологии: техника превращения в сверхлюдей

Церковь Саентологии Рона Хаббарда стала идеальным, в смысле своей широкой распространенности, соединением идей Нью Эйджа и литературного жанра фэнтези. Оказалось, что элементы Нью Эйджа настолько просты и техничны, что их можно вставить в мировоззрение, где космология взята из популярных книг, а представление о ценностях и смысле жизни в их христианском понимании отсутствуют. В Саентологии спасение и борьба добра со злом заменены постепенным очищением от злых ощущений и отрицательных эмоций и продвижением по иерархической лестнице вверх, чтобы в итоге стать богами-тэтанами. В этом мировоззрении и кроется относительная популярность Саентологии как среди обычных людей, так и среди известных бизнесменов, юристов и артистов, каждый из которых желает стать не только богатым, но и «успешным богом», которому гарантирована духовная власть хотя бы над своей жизнью.

В идеологии Рона Хаббарда есть понятная каждому обывателю и в России, и в США, и в любой стране Европы мысль о том, что «надо избегать зла и не делать ничего дурного»; для избавления от

зла, наркотиков, болезней, для достижения успеха, для успешного управления бизнесом есть свои методы и практики, которым можно обучиться. При этом вездесущей оказывается одна теософская мысль: имея правильные знания (духовные технологии на все случаи жизни), можно стать божеством в новом неизведанном фантастическом мире.

Религиозное учение Церкви Саентологии было создано писателем-фантастом Лафайеттом Рональдом Хаббардом (1911–1986). Начало созданию оригинальной философии религии было положено публикацией 9 мая 1950 г. в США книги, ставшей бестселлером, — «Dianetics: The Modern Science of Mental Health».

Массу людей в саентологию привлекает возможность очищения от злых мыслей и предыдущего жизненного опыта, не только нынешней жизни, но и прошлой. В основе саентологического учения лежит книга «Дианетика: современная наука душевного здоровья», в которой содержатся многочисленные рекомендации по «технологии духовного очищения» (дианетика от греч. *dia* — через и *pous* — душа). Идея «очищения» состоит в освобождении человека при помощи «подсознания», или «реактивного чувства», от травмирующего опыта прошлого, от врезавшихся в его память картин, или энграмм. В результате человек должен достичь состояния, которое сам Хаббард называл «cleag» и которое означает освобождение бессмертной души. Так человек возвращается в состояние тэтана — духовного существа, которое создавало мир вместе с другими тэтанами. Это также выход из бесконечной череды перерождений и возможность стать божеством, что вполне соответствует теософским идеям. Душа Рона Хаббарда достигла высшей степени посвящения и поэтому уже не нуждается в своей телесной оболочке. Дух Хаббарда руководит Церковью Саентологии, оставаясь невидимым. Незримое присутствие Хаббарда воплощается в саентологическом обычае устраивать в офисах застекленный и отгороженный от других помещений рабочий кабинет с табличкой «Основатель Л. Р. Хаббард».

Очищение в Церкви Саентологии производится с помощью оригинальной системы обрядов, созданных Хаббардом. При рождении ребенка проводится церемония его наречения или «ориентирования души», во время которой ребенку поименно представляются родители и родственники. Проводятся также церемонии венчания и еженедельные богослужения. Исповедь является одним из важнейших обрядов в Церкви Саентологии. В процессе исповедования определяется этическая оценка «духовного

существа» человека. Процесс исповеди проходит в отдельной комнате наедине со священником. Во время исповеди применяется особый прибор — The Hubbard Electrometer (Электропсихометр, или Е-метр), который священники-одиторы используют для того, чтобы помочь прихожанам найти область душевных мук и страданий. Рядовой верующий (член преклира) берет в руки металлический цилиндр, соединенный проводами с электроприбором. По показаниям прибора священник (член клира — одитор) определяет душевное состояние и «уровень понимания» верующего.

Философия Дианетики отражает основной миф потребительского сознания: улучшение условий жизни приводит к улучшению духовной сущности человека. На этом построено обучение менеджменту в рамках технологии Хаббарда. Создавая полезный продукт в бизнесе и строя эффективную систему управления, человек становится более способным и помогает другим. Согласно этой идеологии, в российских регионах регулярно проводятся семинары, посвященные администрированию по методу Хаббарда.

Для советских людей и затем россиян Саентология стала воплощением передовых западных идей, тайным знанием о том, что на самом деле происходит в мире, где летают космические корабли и проводятся энергетические эксперименты. В советском «самиздате» книга «Дианетика» Хаббарда появилась в 1970-е гг., но активное проникновение саентологических миссионеров в Россию начинается с осени 1991 г. Одним из первых членов Церкви Саентологии в Москве стал певец Александр Малинин; на саентологических курсах были бизнесмены и политики. В России Саентология стала широко известна не столько благодаря собственным усилиям, сколько потому, что православные сектоведы постоянно говорят об этой организации как о «зловредной секте» в прессе и на телевидении, власти Москвы и Петербурга пытаются лишить Церковь Саентологии регистрации. А широкой публике известно, что голливудские актеры Джон Траволта и Том Круз поддерживают идеи Саентологии (хаббардисты показывают бесплатно фильмы с их участием). Как показывает опыт Саентологии, методики очищения от грехов и превращения в «тэтанов», которая «работает», и всемирной известности вполне достаточно для обеспечения жизнеспособности НРД.

Церковь Последнего Завета: возвращение живого бога

Учение Виссариона-Христа внешне можно назвать неохристианской церковью со своим Заветом, Христом, церковной структурой и богослужениями, однако в основе мировоззрения этого

движения лежит вполне теософская космогония, а Виссарион совсем не считает себя богом в христианском понимании этого слова. В Церкви Виссариона есть и стремление к единству религий, и реинкарнация, и осознание Новой Эры, а также почитание Матушки-Земли. Библиотекари, музейные работники, творческие люди поехали за Виссарионом со всей России в сибирскую тайгу строить новый город не столько из-за того, что Виссарион объявил себя Христом, сколько из-за того, что он предложил надежду на построение своего идеала естественной жизни в соединении с природой.

Для людей, сформировавшихся в советский период и потерявших все, было совершенно в порядке вещей, что вера, христианские идеи могут воплотиться и в форме счастливой и гармоничной, в отличие от остального мира, общины Виссариона. Первоначальная история Виссариона (Сергея Торопа) в глазах его последователей — это стремительное пришествие нового спасителя, человека, вышедшего из низов, но оказавшегося избранным, божеством, спустившимся на землю. В мае 1990 г. Тороп объявил, что у него «открылась память», «снята повязка с глаз»: он «узнал», что он — «сын бога» и имя его — «Виссарион». 14 января 1991 г., по его утверждению, он был крещен самим Отцом Небесным (до этого он не был крещен ни в одной религии), который благословил его на проповедь Единой Религии.

Основные положения учения Виссариона ставят его в разряд Великих Посвященных, Учителей Мира, о чем учит теософия и рериховское учение «Живой Этики». Однако Виссарион, посланник Бога-Отца, ставил и ставит себя даже выше других посвященных. Как отмечает лидер московской общины Александр Комогорцев (интервью с автором в июне 2008 г.), такие пророки, как Виссарион, Иисус, Будда и т. д., появляются в переходные периоды истории. В России таким периодом стало постсоветское время, поскольку в советский период было стерто все духовное с помощью идеологии коммунизма. Помимо этого, с теософскими учениями и выросшими на них движениями Нью Эйдж Церковь Виссариона роднит понимание Абсолюта как определенной духовной иерархии, а не божества-личности.

Образ идеальной духовной общины, «ковчега», где люди спасаются от цивилизации, воплотился в конкретном поселении, которое до сих пор привлекает к себе людей. Еще в 1994 г. Тороп объявил о том, что для спасения необходимо переселяться в Саянские горы, где на горе Сухой (Курагинский район Красноярского края)

будет выстроен «Город Солнца». Духовным центром общины является духовно-экологическое поселение Обитель Рассвета (официальное название — микрорайон поселка Жаровск). Поселение состоит из трех частей: непосредственно Обители Рассвета, Небесной Обители, Храмовой вершины. Обитель Рассвета расположена у подножия горы Сухая, где в 2008 г. проживали более пяти десятков семей последователей.

По своим внешним формам Церковь Виссариона стала возрождением православия для тех, кто жил в СССР и никогда не ходил в храмы РПЦ. С 1996 г. в дополнение к этому обряду начал практиковаться полный круг богослужения (утрени, вечерни, литургии). Основной элемент богослужений — исполнение священником псалмов. Литургия отличается от других богослужений наличием таинства Евхаристии. Прославление Отца — главное в богослужении Церкви, Евхаристия вторична, так как Христос воплотился в Виссарионе и нельзя причащаться крови и плоти, когда живая кровь и плоть, Виссарион, находится рядом. Причащаются Словом из уст «бога».

В соответствии с русскими народными образами поклонение Земле-матушке продолжает оставаться одним из главных видов богослужения. Собравшись в круг и воздев руки к солнцу, верующие славят Землю-матушку и учителя Виссариона. Специально для этого моления они сами шьют себя одежду и изготавливают амулеты в русском стиле. Виссарион настоятельно призывает своих последователей «быть в гармонии с природой»; для достижения этой гармонии был установлен праздник Благодарения земли, который первый раз отмечался 31 августа 1998 г.

Превращение Церкви Последнего завета в стабильное региональное духовно-общественное движение со своей коммуной стало происходить постепенно после 1999 г., после Великого Поворота. Время Поворота — время ежедневной работы общинников над собой. Чтобы избавиться от эгоизма и гордыни, общинники стали организовывать в каждом селе «семьи» с общим имуществом и совместным хозяйствованием. Красноярское поселение почитателей Виссариона превратилось в некое идеальное патриархальное общинное поселение, которое вполне приспособилось к нуждам рыночной экономики и наладило отношения с местными (верующие стали депутатами советов Курагинского и других районов Красноярского края). Верующие довольно быстро стали «электоратом» и экономически активным населением: были созданы предприятия по изготовлению мебели и деревообработке.

Однако для Учителя все же мало заниматься бытовыми вопросами и говорить об учении, поэтому Виссарион начал позиционировать себя в качестве художника, который пишет натюрморты, портреты, духовные пейзажи, немного похожие на поздние работы Николая Рериха, изображающие горы и махатм.

Будучи причудливым порождением постсоветской эпохи, Церковь Виссариона стала полноценным религиозным движением, привлекающим интеллигенцию и молодежь образами нового космического христианства, близкого к природе и к самому земному богу. Таким образом, особое представление о «благополучии» и духовности было построено в отдельно взятом сибирском анклав.

Великое Белое Братство: от эсхатологии к мистике семейного счастья

Пожалуй, самым скандальным движением постперестроечного времени стало *Великое Белое Братство*; в нем были собраны все идеи из кладовых теософии, восточных религий и христианства, а в его развитии отразилось все безумие и отчаяние распавшегося на части и потерянного советского человека. Этот набор призывов, экстатических религиозных идей, аскетических правил был спаян сильной личностью лидера — роль личности в этом движении чрезвычайно велика. Если на первом этапе своего развития Белое Братство привлекало бешеным накалом религиозности и эсхатологии, то на втором этапе — жизнелюбием, семейными ценностями и творческой натурой основательницы, которая стала рисовать и петь в стиле музыки и духовных песней Нью Эйджа.

Белое Братство Марины Цвигун и Юрия Кривоногова⁴¹⁰ (которого затем сменил второй муж Петр Ковальчук — Иоанн Петр Второй) уже стало культурно-общественным движением в России и на Украине, где оно зародилось, а также идеальным объектом для изучения алгоритма развития новых движений религиозными. Историю Белого Братства можно четко разделить на два периода: до выхода Марины Цвигун из тюремного заключения и после него. Первый этап развития Братства (с 1990 по 1995 г.,

⁴¹⁰ См. статью Р. Лункина и С. Филатова «Великое Белое Братство (ВББ) ЮСМАЛОС», основанную на интервью авторов с представителями Белого Братства в кн.: Современная религиозная жизнь России. Опыт систематического описания / Отв. ред. М. Бурдо, С. Б. Филатов. Т. 4. М.: Логос, 2006.

когда еще во время заключения произошел раскол в Братстве и Кривоногов был отлучен) характеризуется аскетичностью, жесткой дисциплиной, авторитарностью руководства, чрезвычайно строгими требованиями по отношению к последователям. Кульминацией этого периода является акция моления и ожидания конца света в Соборе св. Софии в Киеве в 1993 г., которая закончилась скандалом, массовыми арестами членов Белого Братства и тюремным сроком для Марины Цвигун, Юрия Кривоногова и Петра Ковальчука, ставшего новым мужем Цвигун и апостолом после ее освобождения в 1997 г.

Для верующих в Марию Дэви Христос было важно то, что они несут ответственность за судьбу Земли, становятся праведниками на земле, членами тайного братства. Начиная с 1990 г. за несколько первых лет существования Белого Братства Мариной Цвигун и Юрием Кривоноговым была создана разветвленная система общин в России и на Украине. Личная жизнь верующих была регламентирована аскетическими правилами — ограничениями в пище, сне и в общении с «неверными», которые не поддерживают учения Юсмалос. Организация отличалась жесткой централизацией, строгой моральной и бытовой дисциплиной и подчинением старшим — «посвященным». Для того чтобы избежать того, что юсмалиане называли в 1990-х гг. «государственным кодированием», от члена Братства требовалась максимальная самоизоляция от общества. Источником «кодирования» в начале 1990-х гг. «белые братья» считали практически все, что связано со светской культурой и цивилизацией. Братство предостерегало ото всех возможных внешних воздействий: был запрещен просмотр телепередач, кино, прослушивание радио, аудиозаписей, чтение любых печатных материалов, пользование электротехникой и т.п. Аргументировалось это тем, что «повсюду уже царят сатанинские энергии и превращение людей в биороботов». К выше перечисленному добавлялось ограничение сна до 4 часов в день, строго вегетарианское питание раз в сутки, запрет на половую жизнь, дополняемый запретом на любые, даже случайные прикосновения, причем не только к людям, но даже к животным. Членам ВББ рекомендовалось обливание холодной водой, а также босохождение. В конце 1990-х гг. жесткие правила поведения и аскетические нормы жизни ВББ были отменены.

После выхода Марины Цвигун из тюремного заключения в 1997 г. Центром «преображенного» земного шара и духовным центром шестой расы был объявлен многонациональный Киев. Осо-

бую духовную роль стала играть славянская раса. Сама Матерь Мира — Мария Дэви Христос — уже не придет на землю, так как ее присутствие будет не нужно, потому что она исполнит свою современную миссию полностью. Души последователей Марии Дэви перевоплотятся и войдут в состав шестой расы. Все остальные — «слуги Антихриста» — будут находиться в «черных дырах» или инородных выпадах из Вечности, которых «не коснулась рука Божья».

Образ апокалиптической богини Марии Дэви Христос, притягивавший к себе россиян и украинцев в 1990-е — годы перемен и реформ, сменился в 2000-х на образ богини любви и семейного счастья. После 1997 г. появилась масса написанных Марией Дэви Христос стихов о славянах, о божественных сущностях и о мире в целом, а также аудиокассеты с ее песнями о космических энергиях и своем божестве.

Радастея: самоконтроль за штурвалом времени

Стереотипы общественного сознания: мы являемся частью Вселенной и надо лишь влиться в ритм Космоса, чтобы жить правильной жизнью и определять свою судьбу и по звездам, и лично самому, — совершенно неожиданно воплощаются в религиозной жизни. Всевозможные астрологи и предсказатели лишь формируют поверхностные мифы о том, что нами управляют звезды и мы можем корректировать свою судьбу по ним. Религиозные движения создают целую систему, которой человек может подчиниться полностью, приобретя «духовную власть» над своей судьбой и окружающим миром.

В России такую систему создала Евдокия Марченко, основательница Радастеи. В системе этой есть космогония теософии, психология, мистическая поэзия и песнопения, которые настраивают на ритм космоса и положительную энергетику, как и заунывные песни Марины Цвигун. Основательница Радастеи Евдокия Дмитриевна Марченко, астроном, сотрудница НИИ в Миассе, с 1989 г. начала выступать с публичными лекциями по всей России и за рубежом. Марченко считается основоположником метода Ритм — Ритмика — Ритмология (Метода 7Р0), создателем Института Ритмологии. Ключевым понятием является «Радастея» (считается псевдонимом Марченко), что обозначает «творящая закон радости» путем понимания и постижения «живых ритмов» и следования им⁴¹¹.

⁴¹¹ Откровенное знакомство. СПб.: Авторский Центр «РАДАТС», 2004. С. 286 (часть 3, глава «РАДАСТЕЯ о себе»).

Как и многие другие НРД ньюэйджевского типа, Радастея определяет себя как синтез науки, религии и философии, говорит о единстве всех религий, возможности реинкарнации, сложной космогонии и приближении Новой Эпохи, новой духовной Земли и духовной расы людей. В силу этого восприятие ритма Радастеи в новую эпоху объявляется спасительным для человечества, и, являясь универсальным мировоззрением, это движение начинает в лице Марченко претендовать на власть во всех сферах. Поэтому Радастея стремится поддерживать контакты с учеными, чиновниками и деятелями культуры, заявляет о своем патриотизме и способности спасти Россию. Радастея провозглашает особую роль России, объявляя ее духовным центром мира, поскольку здесь находится место соприкосновения с Высшими силами — озеро Тургояк под Миассом (Челябинская область). Русский язык считается сакральным, по своей ритмике наиболее близким Владыкам. У Марченко есть специальные ритмические стихи, посвященные Святой Руси.

Главное в учении Марченко — путь человека, которым он может сам управлять. К основным методикам добавляются методики управлениями событиями с помощью «Ритмики» и «Ритмологии», управление жизнью «ритмами», т. е. теми энергетическими потоками, на которых построено мироздание, и «солитонами» — осознанными желаниями. Ритм является своего рода постоянной молитвой и медитацией, настраивающей последователей Марченко на гармонию. Ритм позволяет проявлять себя композиторам, художникам, поэтам, политикам, ученым. Управляя пространством и временем, человек получает освобождение от долгов «кармы» — причинно-следственного закона Бытия и земных привязанностей как основы кармических связей.

Необходимым условием продвижения по пути к просветлению является именно регулярное посещение Радастов (как и семинаров в Церкви Саентологии), что называется «лучевым воздействием».

Обладание знаниями о космосе, управление своей жизнью, знание всей информации о Вселенной — мечта практически каждого. Радастея удовлетворяет это стремление и существует в популярной форме наукообразной духовно-психологической школы Ритмологии, которая никак не должна, как отмечают последователи Радастеи, ассоциироваться с религией и религиозными знаниями. Религия с ее предписаниями скорее пугает и вызывает недоверие большинства тех, кто готов подчиниться законам кос-

моса, ведь в представлении Нью Эйджа все религии едины и ни одна из них в отдельности не дает полноты истины.

Помимо перечисленных движений, в ньюэйджевскую парадигму вписываются, к примеру, необуддизм (Карма Кагью Оле Нидала), неоиндуизм (Общество Сознания Кришны). Каждое из этих движений выбирает свой собственный акцент из набора восточных религий и теософско-ньюэйджевских положений о человеке, его духовной трансформации, о происхождении Вселенной и о трактовке отношений человека и Бога. Общие для всех и наиболее важные понятия — это благополучие, здоровье, карьера (стремление к успеху и совершенству как спасению), семья, природа и ее спасение, человек как высшее существо, почти божество, а также духовная власть над собой и окружающим миром, выраженная в разных формах. В природе идеологий Нью Эйджа заложено принципиальное противоречие: их сотериологической целью является достижение земного благополучия. Но для достижения этой цели нужны сверхъестественные силы и путь от человека до властного и успешного божества.

Восприятие новых религиозных движений часто строится на стереотипах, которые распространяются в СМИ. Радикальные идеи или поступки представителей этих движений нарочито подчеркиваются в прессе, к ним всячески привлекают внимание журналисты и антикультулисты. И после этого трудно угадать, где скрывается правда, а где вымысел о деятельности НРД. Учитывая специфику мировоззрения НРД, непонятного широкому читателю и расплывчатого, за что нельзя осудить прямо, наибольшим нападкам подвергаются лишь те НРД, которые обладают более или менее четкой организацией, централизованной структурой и дисциплиной.

Именно дисциплинированные НРД, часто в наибольшей степени боящиеся нарушить законодательство, вызывают страх у чиновников и общественности. Они становятся объектом судебных преследований. Самым характерным примером можно считать Свидетелей Иеговы и Церковь Саентологии. Другие движения, не столь многочисленные, но создающие сеть своих общин и привлекающие молодежь и интеллигенцию, активисты антисектантских организаций обвиняют прежде всего в нанесении вреда психическому здоровью людей. Агрессивное миссионерство, закрытость и иерархичность организаций Свидетелей Иеговы сформировали в общественном сознании чрезвычайно негативный образ иеговистов как основной «тоталитарной секты».

Следует отметить, что Россия также не в состоянии однозначно решить проблему противостояния части общественности с НРД, как и многие другие страны, в том числе демократические государства. Например, во Франции почти все новые религиозные движения систематически получали отказ в получении этой формы юридического лица, даже после вступления в силу закона 1905 г. Многие годы Свидетели Иеговы были вынуждены добиваться приобретения такого статуса. В конце 2006 г. более 50 ассоциаций Свидетелей Иеговы были зарегистрированы как культовые ассоциации и приобрели статус, дающий право на налоговые льготы. Контролем за деятельностью «сект» во Франции на официальном уровне занимается MIVILUDES (Межведомственная Миссия по предупреждению и борьбе против злоупотреблений сект). Подобная же система отслеживания активности новых движений существует в Бельгии. Как отмечает директор организации «Права человека без границ» Вили Фотре, под предлогом поисков так называемых «злоупотреблений сект» эти государственные организации в основном боролись и продолжают бороться против специфических религиозных и мировоззренческих общин иностранного происхождения, таких как Свидетели Иеговы, Церковь Объединения, Сахажда Йога, Сайентология и т. д. В последние 10 лет были созданы различные антисектантские парламентские комиссии, подготовившие доклады, порочащие мелкие религиозные группы, были опубликованы, и были приняты соответствующие этим докладам законы. Такая политика создала атмосферу нетерпимости и дискриминации в отношении этих групп и их членов⁴¹².

В других странах стараются на государственном уровне отделить «традиционные» религиозные объединения от «нетрадиционных» различными юридическими понятиями. В Германии существует кооперативная модель, а признанные церкви и движения получают от властей статус института публичного права, наделяющий организацию льготами. В Чехии, к примеру, вновь зарегистрированные религиозные объединения могли приобрести эти «специальные права» только по прошествии 10 лет с даты их регистрации, если число их членов достигнет 0,1% от всего населения (т. е. более 10 тысяч верующих). «Специальные права» таковы: преподавание религии в школе, создание своих

⁴¹² Фотре В. Религиозная нетерпимость во Франции и Бельгии // Религия и право. 2008. № 3. С. 19–24.

школ, пасторское окормление тюрем и военных частей, получение государственных субсидий. «Специальное право» соблюдать конфессиональную конфиденциальность могло быть получено только в том случае, если религиозное объединение могло доказать, что конфиденциальность практикуется по крайней мере на протяжении пятидесяти лет⁴¹³. Международный опыт показывает, что государству приходится быть гибким в вопросе контроля за НРД.

Численность активных последователей НРД невелика, если сравнивать с количеством последователей традиционных церквей и теми, кто не определился, равнодушен или враждебен религии. Вместе с тем НРД появляются и существуют, отражая и доводя до логического конца, а иногда и до абсурда духовные идеи массового сознания — «болота», в котором размыта духовность, астрология, вера в НЛО, суеверия сочетаются с теософией, популярными оздоровительными практиками и стереотипами, связанными с религией вообще и с христианством в частности.

НРД, как бог из машины, неожиданно появляются в современном секулярном обществе, их идеалы и ценности склеиваются из идеалов и ценностей общества, в котором они существуют, хотя само общество их пугается и не готово признавать этих своих внебрачных детей. НРД предлагает человеку в заостренном виде привлекательные идеи, уже содержащиеся в духовных системах, которыми живет массовое сознание постхристианского мира. Стремление стать избранным в обезличенном мире, мечта о рае и сверхчеловечестве, успехе и господстве, недоверие к науке и восприятие ее в качестве системы фантазий и магических формул, обращение к эзотерическим методикам, экология, потеря семейных ценностей и традиций, тоска по героям-рыцарям — все это становится основой и смыслом новых религиозных вавилонских башен.

⁴¹³ *Третера И.Р.* Государство и Церковь в Чешской Республике: *Tretera J.R. Church and State in the Czech Republic // European Journal for Church and State Research, Peeters, Leuven. 2000. Vol. 7. P. 299315; 2001. Vol. 8. P. 287294.*

Вопросы по содержанию раздела

1. Что является отличительной чертой современных НРД?
2. Назовите и дайте характеристику самых известных НРД, которые являются продолжателями традиций христианских ересей.
3. На каких идеях основано движение Нью Эйдж? Когда оно возникло?
4. Охарактеризуйте процесс социализации НРД.

Литература

1. Современная религиозная жизнь России: опыт систематического описания / [Отв. ред. М.Бурдо, С.Б.Филатов]. М.: Логос, 2003– .Т. 1. 2004. 327 с.; Т. 2. 2003. 478 с.; Т. 3. 2005. 463 с.; Т. 4. 2006. 365 с..
2. Атлас современной религиозной жизни России / Кестон. ин-т; отв. ред. М.Бурдо, С.Филатов. М.: Летний сад, 2005– .Т. 1. 2005. 620 с.; Т. 2. 2006. 686 с.; Т. 3. 2009. 863 с.
3. Религия и общество. Очерки современной религиозной жизни России / Отв. ред. и сост. С. Б. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2002.
4. Религия и российское многообразие / Науч. ред. и сост. С. Б. Филатов. М.: Кестонский институт, Летний сад, 2012.
5. Нетерпимость в России: старые и новые фобии. М.: Московский центр Карнеги, 1999.
6. Религия и глобализация на просторах Евразии / Под ред. А.Малашенко и С.Филатова. М.: Московский центр Карнеги, 2005
7. Религия и конфликт / Под ред. А.Малашенко и С.Филатова. М.: Московский центр Карнеги, РОССПЭН, 2007.
8. Двадцать лет религиозной свободы в России / Под ред. А.Малашенко и С.Филатова. М.: Московский центр Карнеги, РОССПЭН, 2009.
9. Православная церковь при новом патриархе / Под ред. А.Малашенко и С.Филатова; Моск. центр Карнеги. М.: Рос-сийская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012.
10. Митрохин Л. Н. Философия религии: новые перспективы // Вопросы философии. 2003. № 8. С. 36.
11. Митрохин Л. Н. Философия религии (опыт истолкования Марксова наследия). М., 1993.

12. Лункин Р.Н., Филатов С.Б. и др. Религиозно-общественная жизнь российских регионов: Колл. моногр. / Науч. ред. С. Филатов. Т. 2. М.; СПб.: Летний сад, 2016. С. 316–319.

Основные понятия.

Религия в политическом процессе

Религия в современном мире проявляет себя во всех сферах жизни общества, в том числе и в политической активности. Влияние какой-либо религиозной организации оценивается с точки зрения ее культурной, исторической роли в обществе, количественных показателей: численности верующих и общин. Однако в светском обществе, которое живет по секулярным правилам, не предполагается прямое воздействие религиозных норм на решения представителей власти и на ценностные установки общественного сознания, поскольку, к примеру, в большинстве европейских стран различные религиозные традиции присутствуют в рамках системы поддерживаемого властью плюрализма. Кроме того, даже в государствах с господствующей исторической религией ее роль все больше оценивается в качестве виртуальной и опосредованной — через фольклор, культуру, рудименты семейных традиций, культурную самоидентификацию.

Религиозные организации, за исключением Ватикана как субъекта международной политики и представительств религиозных объединений при ООН и Совете Европы, формально не являются частью системы «реальной политики» в современном мире. В большинстве стран их собственное политическое влияние (и как организации, и как отдельных лидеров) оказывается, с одной стороны, историческим воспоминанием о прошлом, с другой стороны, действием, разрушающим светский характер государства и общественных связей. Статус государственной религии (православия в Греции или англиканства в Британии) также скорее является данью истории и делает церкви менее независимыми в политическом плане. К концу XX в. религия теряла влияние в сфере публичной политики, которая ранее была для нее наиболее естественной формой существования. В новейшее время самыми распространенными мифологическими представлениями стали

тезисы о том, что «религия вне политики» и что «политика всегда наносила вред религиозным организациям».

Новые формы политической деятельности религиозных организаций можно увидеть, если абстрагироваться от тематики церковно-государственных отношений в качестве доминирующей. Отношения церквей и государства, религиозное законодательство, как и религиозная политика властей, являются элементами государственного устройства, особенностей конституционного права и правоприменительной практики законодательства той или иной страны. Эти параметры характеризуют культурные предпочтения государства и его отношение к определенному сегменту общественных организаций, а именно к религиозным. Это говорит о разных степенях восприятия религии в качестве политического символа. Однако эта сфера не раскрывает политической роли религиозных организаций в общественно-политической среде.

Две разнонаправленные тенденции общества постмодерна: максимальное отделение церквей от государства и усиление фактора многообразной религиозной мотивации в обществе — позволяют сконцентрироваться на роли религиозных организаций в общественно-политической жизни, практически не учитывая их сакральный символический статус (хотя это не означает, что его не существует).

Роль религии в общественной среде рассматривается в современной науке в основном через призму символического и ритуального влияния, а также воздействия на хозяйственную этику (тенденции восприятия религии, идущие от основоположников социологии религии Э. Дюркгейма, М. Вебера, Б. Малиновского и др.). Со второй половины XX в. религия во всех ее проявлениях (религия как элемент культуры и совокупность форм и идеологий, организаций, религиозность как состояние сознания) стала анализироваться в рамках социологии и социальной философии, которые сконцентрировались на трансформации религии в условно безрелигиозном обществе. Данный подход, конечно, задал определенный пессимистический тренд в оценке религиозности населения, так как масса формальных критериев позволяет сделать вывод о низкой практической приверженности граждан тем или иным историческим церквям. А имеющая место секуляризация общества позволяет без труда подтвердить вывод о связи экономического благополучия с падением влияния религии, хотя это не является чем-то самоочевидным.

Религиозный фактор может активироваться и в качестве фундаменталистской реакции на секуляризм и как стимул для политической децентрализации и становления этнополитики (на основе национальных и религиозных чувств) как реакции на глобализацию мира⁴¹⁴. В рамках религиоведческого дискурса подчеркивается, что мировые религии играли роль «коммуникаций общечеловеческой цивилизации», по которым шел обмен мировоззренческими представлениями, культурными ценностями, опытом государственного управления: «Религия создавала завораживающий эффект образа идеального общества, манящие очертания которого заставляли политиков совершать поступки, далекие от здравого смысла»⁴¹⁵.

В рамках религиоведческого подхода социальный институт религии представляет собой систему из двух взаимосвязанных уровней: 1) ценностно-нормативная модель, включающая в себя совокупность верований, символов и предписаний, представлений, относящихся к широкому кругу явлений и предметов, как профанных, так и сакральных, и 2) модели поведения, заданные религиозными нормами и регулируемые посредством религиозной организации, включающей в себя как религиозную общину, занимающуюся культовой и внекультовой религиозной деятельностью, так и непосредственно религиозную организацию, являющуюся «представителем» данной религии в социуме. Одной из стадий «рутинизации харизмы», по М. Веберу, является институционализация, когда деятельность начинает осуществляться по признанному в обществе образцу⁴¹⁶.

Если до середины XX в. основной формой политического участия церквей было их взаимодействие с государственными структурами и прямое лоббирование своих интересов, то на современном этапе церкви и в целом религиозные институты вокруг них (согласно нашему определению) действуют как часть гражданского общества и по его правилам. Произошло это благодаря

⁴¹⁴ Хейвуд Э. Политология: Учебник для студентов вузов / Пер. с англ. под ред. Г. Г. Водолазова, В. Ю. Вельского. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005. 544 с.

⁴¹⁵ Религиоведение: Религия-Человек-Общество: Учеб. пособие для студентов вузов / М-во образования Рос. Федерации. Кург. гос. ун-т, Нешат. ун-т (Швейцария); [Е. В. Попова и др.]. Курган: Изд-во Кург. гос. ун-та, 1999. С. 158–165.

⁴¹⁶ Элбакян Е. С. Институциональные особенности религии. Социология религии в обществе позднего модерна. Белгород, 2015. С. 139–145.

секуляризации, так как большинство церковных структур стало подходить под определение гражданского общества как ассоциаций и отношений, развивающихся вне рамок государства, без его прямого вмешательства. Демократическая система отводит гражданскому обществу ведущую роль в формировании *социальной интеграции* на основе солидарности независимых личностей, связанных коллективными обязательствами с другими индивидами, как *особому пространству бытования гражданских добродетелей*: доверия, уважения к другому индивиду, равенства, справедливости, лежащих в основе норм социальных взаимодействий; как *гражданским практикам*, в которых реализуется обеспеченная правовой санкцией государства публичная роль гражданина, — *гражданская активность*⁴¹⁷. Определение гражданского общества в полной мере относится к религиозному сообществу, но гражданские практики и активность в религиозной среде остаются малоизученными, так как религия считалась лишь дополнительным мотивом, а не самостоятельным игроком. Церковные структуры оцениваются в качестве агентов социализации, способных влиять на систему убеждений и верований человека. Одновременно религиозные сообщества могут быть охарактеризованы и как политический институт, подразумевающий систему отношений, организованную общность или осуществление и воспроизводство посредством коллективной воли моделей отношений: принципов и норм, ценностей и целей⁴¹⁸.

Поскольку религиозные институты являются полноправной частью гражданского общества, то важно соотносить их с институциональным подходом как таковым. Это позволит увидеть те функции, которые не предполагались в качестве неотъемлемых функций религии в рамках демократической системы. Самое простое определение институтов у С.Хантингтона как «ста-

⁴¹⁷ Патрушев С.В. Гражданская активность и институциональный порядок в России: к постановке проблемы Граждане и политические практики в современной России: воспроизводство и трансформация институционального порядка. [ред. колл.: С.В.Патрушев (отв. ред.), С. Г. Айвазова, П. В. Панов]. М.: Российская ассоциация политической науки (РАПН); Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2011. С. 17.

⁴¹⁸ Политология: учеб. / А.Ю.Мельвиль [и др.]; Московский государственный институт международных отношений (Университет) МИД России. М.: Проспект, ТК Велби, 2008. С. 555, 582.

бильных, ценных, повторяющихся моделей поведения»⁴¹⁹ показывает историческое преимущество религии, потому что как «старые», так и «новые» религии провозглашают себя в качестве «стабильных, ценных и повторяющихся» моделей, даже несмотря на свою внутреннюю трансформацию. При этом религиозные институты не теряют своего свойства конституировать и легитимизировать политических акторов, понятия реальности, стандарты оценок. В рамках понятия социального института существует как формальный аспект (организации), так и функциональный — обеспечение реализации долговременных общественно значимых целей. Когнитивный аспект предусматривает наполнение института содержанием: это совокупность принимаемых большинством членов общества представлений о природе и назначении институционализируемой сферы социальной жизни, а также о целесообразности данной формы ее институционализации.

В рамках демократического процесса религиозные вызовы могут рассматриваться как необходимая корректировка действий политических элит. Такого рода корректировкой являются и радикальные выступления религиозных фундаменталистов (в том числе насильственные акции, основанные на религиозных или псевдорелигиозных идеях) и стремление верующих защитить семейные ценности и свое право называть нетрадиционные сексуальные отношения грехом и т. д. Религиозно мотивированная агрессия, конечно, не является необходимой в обществе, но иная политическая активность, как и ненасильственный религиозный фундаментализм (христианский, мусульманский, буддистский, индуистский), в эпоху секуляризации стали очевидной необходимостью. Не стоит в данном случае все сводить к защитной реакции религии против равнодушного или агрессивного секуляризма, что естественно, но упрощает ситуацию. Политологический подход позволяет взглянуть на развитие ситуации более объемно.

Политические акценты в деятельности религиозной организации появляются в связи с миссионерскими задачами по увеличению своих приверженцев. Религия вовлекается в процесс политической социализации: «Степень же этой вовлеченности зависит от того, насколько сильно делается акцент на ценностях,

⁴¹⁹ *Huntington S. Political Order in Changing Societies. New Haven and London: Yale University Press, 1968. P. 12.*

связанных с миром политического»⁴²⁰. К этому следует, однако, добавить, что церковные структуры сами постепенно приходят к расширению представления о своих последователях, — это уже не только прихожане, посетители богослужений, но и широкий круг вовлеченных в церковные инициативы.

Вытеснение религии с прежней абсолютной роли освящения повседневной жизни и политической власти стало фактором, который заставил исследователей искать ответ на вопрос о том, какие формы религия и религиозность приобрели в современном мире. Представление о десекуляризации сменилось выводом о том, что религия возвращается в других формах множественной религиозности, когда религиозные институты теряют свое авторитарное влияние (Ю. Хабермас, Ч. Тэйлор, Д. Мартин, П. Бергер). Церкви превращаются в силу, которая служит переменам, что является современным политическим феноменом (С. Хантингтон). Европейцы делегируют функции идентичности церковным институтам «замещающая религия» («vicarious religion», Грейс Дейви). Американцы живут в рамках «гражданской религии», где реальная религиозность является одним из ключевых элементов идентичности нации (Р. Белла). Модернизация затрагивает системные качества религиозных организаций в функциональном (определяющем характер ее связей и способы осуществления взаимодействия) и в структурном (задающим морфологические типы и особенности строения самой организации) планах. Но религия сохраняет медиативную роль в модернизации процессов социальной коммуникации⁴²¹.

С точки зрения М. М. Мчедловой, новая конфигурация взаимоотношений религии и общества, религии и политики, государства и церкви складывается из соотношения Веры, конфессиональной идентичности и религиозных институтов. Понятие конфессиональной идентичности коррелирует с ослаблением традиционных политических и гражданских форм солидарностей: «С одной стороны, достаточно активное вмешательство институционали-

⁴²⁰ Донцев С.П., Чимириш Е.С. Политическая социализация граждан РФ и деятельность религиозных организаций в современной России // Вестник РГГУ. Серия: «Политология. История. Международные отношения». 2011. № 1(62). С. 132–140.

⁴²¹ Климов А.Г. Методология анализа современных эффектов влияния религиозных организаций // Вестник МГИМО (У). 2012. № 6(27). С. 203–205.

зированных религиозных организаций в политическую сферу вызывает негативный фон в обществе. С другой — консолидирующая роль Церкви как института, прослеживаемая сквозь призму солидаристско-духовных и государственно-исторических контекстов, отражается в высокой степени доверия, демонстрируемого нашими согражданами. Это отражается и в сложившейся парадоксальной ситуации: процент доверяющих Церкви как институту значительно больше невысокой доли тех, кто считает, что для решения проблем, стоящих перед страной, необходимо усиление политического влияния Церкви»⁴²².

Наиболее близко к определению нового формата церкви как гражданского института подошел американский социолог П. Бергер. По его словам, религиозные организации должны выработать способность функционировать как деноминации, т.е. как добровольные ассоциации, и протестантизм имеет сравнительное преимущество в этом смысле: «Римско-католическая церковь после долгого периода отчаянного сопротивления стала весьма успешно адаптироваться к ситуации плюралистического соревнования и легитимировала эту адаптацию теологически в декларации религиозной свободы начиная со Второго Ватиканского собора... Раннее христианство, в силу различных причин, существовало в качестве добровольной ассоциации как в греческой, так и в латинской части Римского мира». Перспективы Православной церкви Бергер в этой связи оценивает скептически: «После правления Константина Восточная Церковь существовала в рамках четырех социальных форм: (1) как государственная церковь — сначала в Византии, потом в России, а затем в независимых государствах, образовавшихся в результате распада Османской империи; (2) как более или менее терпимое меньшинство под властью мусульман, как в османской системе миллетов; (3) как преследуемое сообщество под властью коммунистов; и (4) как сообщество в диаспоре, преимущественно в этнических анклавах в Западной Европе и в Америке. Само собой разумеется, что эти формы социального существования различны по своему характеру, однако все они имеют одну общую черту: ничто в истории право-

⁴²² Мчедлова М. М. Религия и общество в России: векторы социальных изменений // Религиозная ситуация на Северо-Западе: ткань традиции и вектор конфессиональной эволюции: Сб. трудов конференции. СПб., 2017. С. 104–120.

славия не подготовило его к тому, чтобы функционировать как добровольная ассоциация»⁴²³.

Питер Бергер придумал для своей статьи остроумный «квази-богословский» постскриптум, он отметил: «Есть люди (необязательно в либеральном идеологическом спектре), которые воспринимают религию прежде всего в рамках того или иного политического или социального контекста. Кто-то может соглашаться с этим контекстом, как, например, я поддерживаю развитие гражданского общества, не разделяя этого в отношении религии. Подавляющее большинство верующих не согласны с этой точкой зрения. Они понимают религию как то, что в первую очередь касается реальностей, которые выходят за пределы насущных политических и социальных проблем. В рамках этого понимания самый важный вопрос, который следует задать о религии, — не то, полезна ли она, а истинна ли она»⁴²⁴.

Несмотря на то что в рамках либеральной политической риторики принято выводить религию за скобки, не упоминать о ней, говорить только как о раздражителе и о культурном элементе, а не о полноправном участнике демократического процесса, в научном дискурсе религия заняла прочное положение. Религия в политическом контексте стала, по существу, провокатором дискуссии о демократичности общества.

Секуляризация для Р.Инглхарта это черта скорее индустриального, чем постиндустриального общества: «Индустриальные общества движутся по пути нарастания материализма, централизма и рутины. Постиндустриальные общества прямо противоположны им. Они делают акцент на творческом потенциале, идеях «духовности» в самом широком смысле этого слова. Церковь, контролирующая государство, уже больше невозможна, но рост «духовности» — это, я бы сказал, тенденция. Сегодня гораздо больше людей, чем двадцать лет назад, тратят время на размыш-

⁴²³ Бергер П. Православие и глобальный плюрализм / Пер. Н.В.Шангин // Вестник Нижегородского института управления РАНХиГС. 2015. Вып. 3. С. 1–5 (*Berger P.L. Orthodoxy and GlobalPluralism // Demokratizatsiya. 2005. Vol. 13. № 3. P. 437–447*).

⁴²⁴ *Berger P.L. Religion and Global Civil Society // Religion in global civil society / Ed. by M. Juergensmeyer. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 11–22; Белова Т.П. П.Бергер о роли религии в глобальном гражданском обществе // На пути к гражданскому обществу. 2011. № 3–4: www.es.rae.ru/government/70-135 (дата обращения: 15.02.2018).*

ления о смысле и цели жизни. Собственно, многое зависит от того, как именно вы определите религию»⁴²⁵.

Современная роль религии является в значительной степени историческим наследием церквей в этике, экономических отношениях, в «характерном наборе ценностей и представлений» общества той или иной страны. По словам Инглхарта, «тот факт, что общество было сформировано протестантской, конфуцианской или исламской культурной традицией, оставляет на нем неизгладимый отпечаток и выводит на путь, продолжающий воздействовать на его развитие даже после того, как непосредственное влияние религиозных институтов слабеет, — это мы наблюдаем сегодня. Так, хотя в протестантских странах Европы сегодня мало кто регулярно ходит в церковь, общества, сформировавшиеся под воздействием протестантизма, по-прежнему демонстрируют характерный набор ценностей и представлений. То же самое верно для традиционно католических, исламских, православных и конфуцианских стран».

На примере Испании, Латинской Америки, позднее Польши, а также в целом деятельности папы Иоанна Павла II можно выделить ряд факторов, которые пробудили в религиозной среде демократические процессы. К примеру, появление молодого поколения духовенства привело к созданию общин и движений, близких к национальным движениям и к рабочему классу (движение «левых христиан» и сторонников марксистской по сути «теологии освобождения»). Лидеры этих общин, естественно, острее, чем церковное руководство, осознавали социальную несправедливость и были критично настроены по отношению к власти, т.е. были менее политкорректны. В Бразилии с 1970-х гг. стал известен феномен «низовых церковных общин», которые изменили облик Католической церкви изнутри и стали заимствованием опыта евангельского протестантизма — главного конкурента католицизма в Латинской Америке. Политизация церкви «снизу», противопоставившая ее авторитаризму, произошла также в Польше и Чили.

В некоммунистических странах, как отмечает Хантингтон, «взаимоотношения церкви и авторитарного правительства чаще всего проходили три стадии: согласия, неопределенности и проти-

⁴²⁵ Инглхарт Р. Религия и модернизация совместимы // Русский журнал. 2010. 26 июля: <http://www.russ.ru/Mirovaya-povestka/Religiya-i-modernizaciya-sovmestimy>

востояния. Поначалу внутри церковной иерархии обычно брали верх консервативные элементы, олицетворяющие историческую позицию церкви как партнера истеблишмента и адвоката социального мира. Церковные лидеры приветствовали истеблишмент авторитарного режима. В Испании церковь помогла Франко победить и долго поддерживала его правление. Бразильские епископы сразу после переворота 1964 г. встали «на позицию горячих сторонников военного правительства». В Аргентине, Чили и других странах церковь точно так же легитимировала военные перевороты. В большинстве стран в какой-то момент наступал перелом в отношениях церкви и государства, когда национальная конференция епископов или верховный лидер церкви открыто ставили последнюю в оппозицию режиму».

В Испании Церковь дала «урок демократии» испанскому народу в сентябре 1971 г., когда была созвана Ассамблея епископов и священнослужителей в Мадриде, выступившая за права и свободы против авторитаризма. В Польше Церковь под руководством кардинала Юзефа Глемпа в большей степени играла роль посредника между правительством и оппозицией. С провозглашения роли Церкви как защитницы прав человека началось служение папы Иоанна Павла II; в своей энциклике «*Redemptor hominis*» («Искупитель человека») 1979 г. понтифик подчеркивал: «Церкви не нужно лишний раз подтверждать, что защита прав человека теснейшим образом связана с Ее миссией в современном мире. Ибо именно защита прав человека лежит в основе и общественного, и международного мира, как о том говорил Иоанн XXIII, Второй Ватиканский Собор, а также и Павел VI в специальных документах, посвященных этой теме. В конечном счете мир между людьми — это уважение неотъемлемых прав человека, мир есть результат справедливости — *opus justitiae* — тогда как война рождается в результате нарушений этих прав, принося с собой еще более тяжкие их нарушения. Но особенно прискорбно нарушение прав человека в мирное время. С точки зрения прогресса такое нарушение кажется совершенно непонятным. И такую борьбу за права человека совершенно невозможно согласовать с какой бы то ни было программой, называющей себя „гуманистической“» (*Redemptor hominis*, 17. Права человека: «буква» или «дух»?).

Хантингтон также подчеркивает огромный личный вклад в развитии демократической программы Церкви, который внес папа Иоанн Павел II. В критические моменты процессов демократизации понтифик побывал в Польше — в июне 1979 г., июне 1983 г.,

июне 1987 г.; в Бразилии — в июне-июле 1980 г.; на Филиппинах — в феврале 1981 г.; в Аргентине — в июне 1982 г.; в Гватемале, Никарагуа, Сальвадоре, на Гаити — в марте 1983 г.; в Южной Корее — в мае 1984 г.; в Чили — в апреле 1987 г.; в Парагвае — в мае 1988 г.

Одним из самых знаменитых и критикуемых стал визит папы Иоанна Павла II в Чили (1–6 апреля 1987 г., девиз чилийского паломничества: «El amor es más fuerte» — «Любовь сильнее»), где он фактически выступил против Пиночета. Знаменитыми стали слова Иоанна Павла II о его отношении к демократии: «Я не проповедник демократии; я проповедник Евангелия. Послание Евангелия, конечно, касается всех проблем прав человека; и если демократия означает права человека, то послание церкви касается и ее тоже»⁴²⁶. Подводя итог этой демократической экспансии под католическим флагом в Латинской Америке, С. Хантингтон отмечает: «В одной стране за другой выбор между демократией и авторитаризмом персонифицировался в конфликте между кардиналом и диктатором... Логотипом третьей волны вполне могло бы быть распятие на фоне значка доллара»⁴²⁷.

Вопросы по содержанию раздела

1. Что изучает политология религии?
2. Опишите социальный институт религии с точки зрения религиоведческого подхода.

Литература

1. *Лебедев С. Д.* Парадоксы религиозности в обществе позднего модерна // Социологические исследования. 2010. № 12. С. 85–94
2. Атлас религий и национальностей. Опрос проведен ФОМ по заказу и по анкете исследовательской службы «Среда» (о характеристиках опроса см.: <http://www.sreda.org>).
3. *Степанова Е. А.* Новая духовность и старые религии // Религиоведение. 2011. № 1. С. 127–134.

⁴²⁶ *Mazurczak F.* Remembering St. John Paul II's Controversial 1987 Pilgrimage to Chile. January 14, 2018. Catholic World Report.

⁴²⁷ *Хантингтон С.* Третья волна. Демократизация в конце XX века. М.: РОССПЭН, 2003. С. 87–99.

4. Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 32–48.
5. Синелина Ю.Ю. Динамика религиозности россиян (1989–2012) // Социология религии в обществе позднего модерна: Материалы Третьей Международной научной конференции / Отв. ред.: С.Д.Лебедев. Белгород: ИД «Белгород», 2013. С. 324–343.
6. Синелина Ю. Ю. Новые тенденции в религиозном сознании и поведении россиян // Вестник Московского университета. Сер. 18: Социология и политология. 2013. № 1. С. 76–82.

Религия и политика в условиях секуляризма и постсекуляризма

Сакрализация власти и богословское объяснение политических доктрин и конкретных акций государства (будь то крестовые походы или джихад, концепция халифата или идея «Москва — Третий Рим») вплоть до Нового времени были не только составляющей религиозного мировоззрения, но и одними из главных задач духовенства.

Несмотря на то что религия и в более поздние времена не переставала проявлять себя во всех сферах жизни общества, в том числе и в политической активности, в Новое время и в особенности в XX в. в Европе произошел отказ власти от сакральных функций, передача их обществу, мучительный поиск церквями своего места в новой системе социальных отношений. Этот процесс отделения религии от государства получил название *секуляризации*.

Секуляризация: что это?

Естественный итог секуляризации — становление феномена секуляризма (или светскости), довольно сложного для анализа, несмотря на свою кажущуюся очевидность. В сущности, его осмысление было ключевой темой всех религиозноведческих исследований последнего столетия.

Сама идея светскости, как и соответствующая ей социальная практика, были порождены европейской общественно-политической мыслью XVIII–XIX вв., пытавшейся рационально осмыслить мир с порожденных эпохой Просвещения позиций модерна.

Однако развитие секуляризма и его обоснование с философских, моральных, политико-правовых и других позиций долгое время не означали появления комплексной концепции, а когда уже в современную эпоху потребность в ней все же была осознана, обнаружилось, что никакого единства в понимании феномена не существует.

Так, крупнейший религиовед XX в. Чарльз Тейлор выделял два существующих в философской мысли подхода к пониманию секуляризма и добавлял к ним третий: (1) отделение политики от религии, ее приватизация, т.е. превращение в частное дело человека; (2) угасание религиозных практик; (3) состояние общества, при котором религия становится «одним из вариантов мировоззренческого выбора»⁴²⁸.

Другой видный исследователь религии Хосе Казанова понимает под секуляризмом результат дифференциации сфер общественной жизни, когда религия отделяется от иных областей социального бытия: политики, экономики, права и т.д.⁴²⁹

На практике, конечно, никакого единого секуляризма никогда не существовало, даже в «старой» Европе вряд ли можно найти две страны с идентичным пониманием светскости. Тем не менее в качестве двух его полюсов могут рассматриваться модели американского секуляризма и французского лаицизма (*laïcité*). Немецкий философ Юрген Хабермас определяет принципиальную разницу между ними следующим образом: «В отличие от Франции введение свободы религии в Соединенных Штатах не означает победы движения за отделение церкви от государства над единоначалием, религиозные меньшинства в лучшем случае сохранили толерантность по своему, *навязанным* населению критериям»⁴³⁰.

В то время как во Франции движение к лаицизму означало отвоение у Церкви (точнее, у церквей, но прежде всего, конечно, у Святого Престола) публичного пространства рациональным разумом, в США речь шла о гармонизации отношений между профессиональными группами (прежде всего протестантскими) как условия существования государственности. В результате американский секуляризм оказывается гораздо «мягче» французского в своих публичных проявлениях. Ярким примером этого различия может служить отношение к религиозной символике в публичных пространствах. Если во Франции ее присутствие может вызывать негативную реакцию государства (достаточно вспомнить

⁴²⁸ Тейлор Ч. Секулярный век. М.: ББИ, 2017. С. 1–4.

⁴²⁹ Casanova J. Public Religions in the Modern World. University of Chicago Press, 1994.

⁴³⁰ Хабермас Ю. Религия и публичность. Когнитивные предпосылки для «публичноиспользования разума» религиозных и секулярных граждан // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. М: Весь мир, 2011. С. 113.

запрет на ношение религиозных символов в школах, так называемый «закон о хиджабах»), то в США она присутствует повсеместно (клятва на Библии, лозунг «In God we trust» на банкнотах и т. п.).

Появление лаицизма вполне может рассматриваться как результат развития континентальной европейской политической культуры, предполагавшей сосуществование и конкуренцию двух центров силы: государства (императора) и Церкви (Папы), — и стремления первого подавить второй⁴³¹. Секуляризм же в его американском изводе, согласно Талалу Асаду, стал результатом поиска срединного пути между религиозным (христианским) характером государства и входившим в XIX в. в моду атеизмом⁴³².

Следовательно, если секуляризм может считаться компромиссом, обнаруженным в результате уступок со стороны религиозного сознания, то лаицизм, в свою очередь, может рассматриваться как результат уступок со стороны сознания антирелигиозного.

Если в практическом смысле они отличаются друг от друга, главным образом, степенью дистанцирования публичной сферы от религии, то генетически и содержательно они все же не совсем идентичны. В то время как лаицизм осознается как политико-правовое выражение смены мировоззренческой парадигмы; американский секуляризм осознается как мировоззренческая парадигма, порожденная новой общественно-политической практикой.

Сущность секулярной парадигмы может быть описана цитатой из Ч. Тейлора: «...все мы лавируем между двумя противоположными установками, когда каждая интерпретация воспринимается именно как интерпретация и, более того, неверие стало для многих основным выбором „по умолчанию“... ..Секулярный век есть такая эпоха, когда затмение всех целей по ту сторону собственно человеческого процветания становится мыслимым, или, лучше сказать, когда жизнь в условиях такого затмения превращается в нечто реально воображаемое не только для элиты, но и для широких масс народа»⁴³³.

Несмотря на то что доминирующая (англосаксонская) религиозно-ведческая традиция рассматривает секуляризм как «третий путь»

⁴³¹ См. прекрасное эссе А. Кожева: *Кожев А. Понятие власти*. М.: Праксис, 2007.

⁴³² Асад Т. Что могла бы представлять собой антропология секуляризма? // Логос. 2011. № 3: http://www.intelros.ru/pdf/logos/03_2011/03.pdf (дата обращения: 13.06.2017).

⁴³³ Тейлор Ч. Секулярный век. С. 18, 25–26.

между религиозностью и атеизмом (или рассматривает атеизм как форму религиозности), существует точка зрения, особенно популярная в исламской интеллектуальной среде, что атеизм — это наиболее жесткая форма светскости, следующая за лаицизмом.

В религиозноведческой перспективе такой подход обоснован в двух случаях.

Во-первых, если понимать светскость исключительно как набор правовых положений, обоснованных практическими нуждами общества, т.е. если следовать американской логике секуляризации в ее наиболее вульгарном понимании.

Во-вторых, если рассматривать светскость как *узурпацию* публичного пространства: «...с понятием „секуляризация“ связаны прямо противоположные оценки, зависящие от того, воспринимаем ли мы секуляризацию на фоне успешного *приручения* церковного авторитета мирской властью или на фоне акта противоправной *узурпации*. В соответствии с одним прочтением религиозные способы мышления и формы жизни *замещаются* в ходе секуляризации разумными и в любом случае убедительными эквивалентами; в соответствии с другим — характерные для модерна формы мышления и жизни *дискредитируются* как незаконно отнятые блага.

Модель вытеснения более близка прогрессистско-оптимистическому пониманию модерна, расколдовывающего природу; модель экспроприации — упадническо-теоретическому пониманию модерна, по сути своей „бездомного“».⁴³⁴

Понятно, что последнего понимания придерживаются те носители религиозного мировоззрения, для которых вся рассматриваемая коллизия — это игра с нулевой суммой, а атеизм всего лишь наиболее жесткая форма узурпации публичного пространства их оппонентами.

Таким образом, такое узко политическое понимание светскости оказывается близким ее интерпретации с религиозных позиций, что, в общем, и неудивительно, учитывая генезис американского секуляризма.

Однако утвердившееся расширенное понимание феномена светскости, его очевидный выход за пределы чисто политического поля и необходимость изучения его проявлений в не западных обществах требуют отойти от рассмотрения полити-

⁴³⁴ Хабермас Ю. Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М: Весь мир, 2002. С. 118.

ческого генезиса светскости. Необходимо обозначить вопрос, является ли секулярный век естественным этапом общественного развития, и тогда можно говорить об «открытии» секуляризма, или же это лишь обусловленная конкретной ситуацией общественная практика, и тогда можно говорить об «изобретении» секуляризма.

В таком ракурсе проблема светскости оказывается частным случаем общей проблемы отношения к правам человека и — далее — к существованию универсальных ценностных систем или, говоря еще обобщеннее, частью проблемы феноменологии истории. Задано ли историческое бытие человечества метафизически или же нет ничего вне истории? В первом случае постулирование метафизических закономерностей, управляющих историческим процессом, ведет к неизбежному признанию существования и неких абсолютных, априори заданных ценностей, из которых должны вытекать и права человека, и права общества, так или иначе регулирующие вопросы вероисповедания. Во втором случае тотальная историзация человеческого бытия заставляет отказаться от требования любой универсальности.

Таким образом, в первом случае речь идет об объективном прогрессе, об открытии некоторых универсальных ценностей, равно применимых всегда и везде. Следовательно, светскость должна пониматься прежде всего как лаицизм. Подобное видение близко к идеям Х. Казановы и некоторых его последователей.

Во втором случае, отсылающем к идеям и Ч. Тейлора⁴³⁵, и Ю. Хабermаса, речь идет о решении конкретной исторической проблемы, появившейся (или периодически появляющейся) при тех или иных обстоятельствах. Автоматический перенос отдельного решения в другую ситуацию при таком подходе оказывается невозможным — светскость, понимаемая как секуляризм американской традиции или как технический компромисс, условия которого могут время от времени пересматриваться, оказывается по определению многовариантной.

В пользу первой из означенных интерпретаций говорит современная политическая необходимость, требующая нахождения единого ценностного основания для выстраивания более или менее устойчивой системы взаимодействий в рамках глобального мира.

⁴³⁵ Тейлор Ч. Секулярный век. С. 29.

В пользу второй говорит не только то обстоятельство, что конкретные воплощения секуляризма чрезвычайно различны между собой, но и то, что ни в одном из них секуляризм никогда не был статичным феноменом.

Так, появление французского лаицизма относят, как правило, либо к эпохе Великой французской революции 1789 г. (при акцентировании мировоззренческой его составляющей), либо (чаще) к появлению закона об отделении Церкви от государства 1905 г.⁴³⁶ (при рассмотрении нормативно-правового его выражения). При этом даже галликанизм⁴³⁷, существовавший в стране при Старом Порядке и напоминавший отчасти англосаксонский секуляризм, уже содержал в себе семена будущих изменений, и потому, пожалуй, вполне допустимо утверждение, что «лаицизация» французского общества и политической системы длилась на протяжении всего периода модерна и продолжает длиться сегодня.

Секуляризм вне Запада

До сих пор мы рассматривали секуляризм как исключительно западный феномен, возникший в изначально христианских обществах. Однако уместно задаться вопросом, насколько эта категория применима к описанию совершенно иных обществ, например мусульманских.

На этот счет существует три основных точки зрения.

Первая соответствует универалистскому пониманию секуляризма. С этой точки зрения концепция светского государства бы-

⁴³⁶ *Baubérot J. Lalaïcité falsifié.* P.: Editions La Découverte, 2012. P. 177–180.

⁴³⁷ «Совокупность церковных, политических и правовых доктрин в XIII–XIX вв., обосновывавших особое положение франц. католич. Церкви по отношению к папству. Под Г. подразумевается также особый уклад, обычаи, привилегии и положение католич. Церкви во Франции, служившие для обоснования ее частичной независимости от Рима. Термин „Г.“, впервые появившийся на Ватиканском I Соборе, до этого употреблялся для характеристики отношений Римского престола с Францией, постепенно заменил ряд выражений, применявшихся ранее для определения положения католич. Церкви во Франции („свободы и привилегии Церкви Галлии“, „галликанские свободы“, „древние свободы галльской Церкви“ и др.)» (Православная энциклопедия: [<http://www.pravenc.ru/text.html>] (дата обращения: 01.05.2017)).

ла имплементирована в регион извне в период колониализма⁴³⁸, наследием которого она остается и по сей день.

Согласно второй, предполагающей, что секуляризм — это функция модерна, а модерн — это феномен исключительно западный, никакого секуляризма в арабо-мусульманском мире никогда не было и быть не могло.

Согласно третьей, лежащей на пересечении двух предыдущих, речь должна идти о «множественности модернов» (теория Шломо Айзенштадта), и, соответственно, о многообразии секуляризмов. В этой логике арабский мир может рассматриваться как мир изначально секулярный, где власть в сущности своей всегда была отделена от религии, а западная идея светскости всего лишь позволила концептуализировать те исконные основания власти, которые и без того были присущи арабам.

Если следовать первому из трех этих подходов, необходимо учитывать несколько специфических обстоятельств.

Прежде всего, отсутствие в традиционном арабском лексиконе понятия светскости (*ал-'алманийа* — термин, утвердившийся совсем недавно), и лишь условная эквивалентность понятий *ад-дин* и «религия» сделала невозможным появление антитезы «светскость — религиозность».

Отсутствие сакрализованного института церкви в суннитском исламе (в некоторых направлениях шиизма (исмаилизм) ему могут быть найдены аналоги), в свою очередь, сделало проблематичным отделение религии от государства. Непонятно, что именно можно здесь отделить и как это сделать даже чисто технически: кто должен отвечать за культовые сооружения, кто должен их финансировать, как должно осуществляться религиозное образование и т. д., и т. п.

Подходы, обнаруживаемые во французском законе 1905 г., здесь совершенно неприменимы, равно как неприменим и американский подход к секуляризму как системе сосуществования различных деноминаций. На Ближнем Востоке подобная практика поликонфессионализма существовала и без того в виде института *зимми* в Средние века и *миллетов* в Османской империи.

⁴³⁸ Это, конечно, не означает равнодушия колониальных властей к конфессиональному фактору. См.: Сарабьев А. В. «Мандатная держава оставляет за собой лишь право руководства...»: конфессиональный менеджмент в решении колониальных проблем (Сирия и Ливан в 1920-е годы) // Восток. 2017. № 5.

Построенная на компромиссе, сегодня она выглядит дискриминационной по отношению к меньшинствам, если придерживаться либерально-демократической системы взглядов. Тем не менее она была эффективной на протяжении почти полутора тысяч лет, обеспечивая этноконфессиональное многообразие региона, какого не знала ни Европа, ни Америка. И если она не позволяла создать единого публичного пространства (по крайней мере, его существование спорно), то она все же гарантировала довольно стабильное развитие общественно-политической модели. Вне зависимости от того, как оценивать ее эффективность к началу XX в., сам опыт существования такой модели лишал ближневосточные общества мотивации к заимствованию секуляризма американского образца.

Наконец, существенную роль играло и разное понимание религиозности в Европе Нового времени и в традиционном арабо-мусульманском мире. Западное понимание религии, в том числе научно-философское, проистекает из принципа ортодоксии (правильная вера), что делает возможной идею приватизации религии. Однако если в обществе сохраняется не ортодоксальное, а ортопрактическое (ортопраксия — правильная практика) понимание религии, то в фокусе внимания оказывается не внутренняя, ведомая только Богу, вера человека, а вопросы ее внешнего выражения. Соответственно, секуляризм становится синонимом атеизма.

Именно из принципиального несоответствия двух пониманий религиозности проистекает главный довод против секуляризма наиболее антизападных исламских религиозных мыслителей — от одного из основоположников политического ислама Абу-ль-Аля аль-Маудуди до членов саудовской «Исламской академии фикха»: секуляризм — это атеизм и материализм. Последние же предполагают приоритет материальных ценностей, бесконечную погоню за удовольствиями и в итоге победу животных инстинктов над разумом и духом.

Согласно такому пониманию (в его исламском варианте), путь секуляризма, на который встало западное общество, опасен, поскольку ведет не только к моральной деградации, но и к разделению единого в своих основаниях мира, что фундаментально противоречит центральному исламскому принципу *таухид* (единобожия), который предполагает, как отмечал ведущий идеолог политического ислама Сеййид Кутб, понимание единства вселенной и соответствия естественных законов природы законам че-

ловеческим⁴³⁹ (в принципе, подобная идея содержится и в любой иной традиционалистской системе ценностей) и признание неспособности человеческого разума гармонизировать отношения между природой и человеком в силу его изначальной неспособности постичь всю сложность обеих природ, к которым он принадлежит.

Итак, универсалистски понимаемый секуляризм встречает серьезные препятствия при попытке его механической имплементации в арабо-мусульманскую культуру. Будучи творческим процессом освобождения сознания на Западе, на Ближний Восток он приходит как готовая догма или набор бессмысленных правил, никак не сочетающихся с местной реальностью и не отвечающих осознанным потребностям обществ. Воспринимающийся как инструмент колониализма, он вызывает вполне естественную резко негативную реакцию со стороны почвеннически настроенной части интеллектуальной элиты.

Однако, как было сказано, возможно и иное прочтение секуляризма. Если согласиться с тем, что в Европе и в Америке рождение этой концепции было вызвано специфическими (и разными) историческими обстоятельствами, то это совершенно не означает, что не может быть иной светскости, избавленной от акцидентальных влияний европейской или американской действительности.

Так, с точки зрения целого ряда исламских мыслителей (М. Имара, М. Аркун и др.) ислам не только может сочетаться со светскостью, но и предполагает ее, поскольку божественная власть в нем никогда не была отдана людям, и установление лаицизма сегодня бы означало не отказ от исламской традиции, а ее восстановление.

Ислам настаивает на гражданском и человеческом характере политической власти, которая должна основываться на консультациях между людьми, выборе, представительности, ответственности власть имущих перед обществом. Но все это должно осуществляться в рамках определенных норм и правил глобального характера, заданных религией.

Подобная точка зрения в значительной степени отражает историческую реальность арабо-мусульманского общества, где реальная политическая власть была отделена от власти религиозной по меньшей мере с XI в., когда произошло разделение полномочий между халифом и султаном. В Османской империи халифский

⁴³⁹ *Qutb S. Jalons sur la route de l'islame. P.: L'imprimerie de Carthage, 1968. P. 88.*

титул султана не воспринимался как основной и упоминался в ряду всех прочих в официальной титулатуре⁴⁴⁰. Корпорация экспертов (факихов и алимов), которая, согласно многочисленным мусульманским теориям государства и права (начиная с авторитетнейшего трактата XI в. «Ал-Ахкам ас-султанийа» («Властные установления») ал-Маварди⁴⁴¹), должна быть независимой и независимостью своей гарантировать верное соблюдение исламских норм халифами, никогда эту роль не выполняла.

В целом можно констатировать, что допустим такой анализ истории арабо-мусульманской государственности, в котором бы она приобретала совершенно светский характер, хотя и понимаемый несколько иначе, чем в современной европейской традиции.

То есть оказывается возможным разговор о специфической исламской светскости.

История арабских стран XX в. только подтверждает этот тезис и свидетельствует скорее о продолжении традиции, чем о разрыве с ней после деколонизации.

В самом деле, как не была совершенно религиозной традиционная арабо-мусульманская государственность, так и светскость (в западном смысле слова) постколониальных режимов нельзя переоценивать. Так, один из основателей Партии арабского социалистического возрождения (ПАСВ, или Баас) — ведущей силы арабского национализма — христианин Мишель Афляк писал: «Наша концепция — это глобальная концепция национальной жизни. Национальная жизнь, на наш взгляд, включает в себя все. Религиозная вера является ее органической частью. Идеологии, отделяющие религиозную веру от веры национальной и от национальной революции, представляют фрагментарное и поверхностное видение и не способны привести в движение творческие силы нашей нации»⁴⁴².

Другой светский лидер — президент Туниса Хабиб Бургиба — в 1964 г. отменил пост в месяц рамадан, аргументируя это «джихадом за экономическое процветание» родины.

⁴⁴⁰ См. напр.: Бартольд В. В. Халиф и султан // Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М.: Восточная литература, 2002. С. 17–78.

⁴⁴¹ ал-Маварди, Ал-Хасан 'Али бин Мухаммад бин Хабиб ал-Басри ал-Багдади. Ал-Ахкам ас-султанийа. Каир-Дамаск-Амман: Ал-мактаб ал-ислами, 1996.

⁴⁴² Афляк М. Ал-ба 'асва-т-турас. Багдад: Дар ал-хуррийа, 1976. С. 22.

Итак, можно констатировать, что на протяжении всей истории арабо-мусульманского мира в нем сохранялась хотя и видоизменявшаяся, но имевшая определенную устойчивость модель отношений между религиозной и политической властью, при которой религиозные институты были инкорпорированы в общую систему институтов государственных.

Эта система в зависимости от идеологических предпосылок и исследовательских задач с равным успехом может быть охарактеризована и как религиозная, и как светская. При этом постулирование ее религиозного характера предполагает акцентирование внимания на символической составляющей власти, в то время как утверждение о ее светскости указывает скорее на характер ее практической реализации.

В результате выражение «исламская светскость» перестает быть бессмысленным, а известная формула «ислам хува ад-дин ва-д-даула» (ислам — это религия и государство) становится источником соответствующей концепции.

Ситуация постсекуляризма

Итак, в Новое и новейшее время процесс секуляризации так или иначе затронул все или почти все общества. При всем многообразии конкретных вариантов этого процесса, результатом его повсюду стало формирование современных систем отношений между религией и политикой, предполагающих известную автономность этих двух сфер общественного сознания. Автономность, однако, не означает совершенной их независимости друг от друга; напротив, эмансипация этих двух сфер означала одновременно формирование множества формальных и неформальных нитей, связывающих их друг с другом и определяющих их сложные, подчас парадоксальные взаимоотношения. Ни сами эти отношения, ни их видение в общественных науках не оставались неизменными. В конце XX в. на смену утвердившейся было точке зрения о торжестве секуляризма пришло новое понимание реальности, в рамках которого религия вновь стала рассматриваться как важный фактор общественно-политической жизни.

Такая смена аналитической парадигмы, приведшая в результате к появлению понятия ***постсекуляризма***, была связана с очевидным усилением роли религиозного фактора в политическом дискурсе и с постоянно фиксируемым ростом религиозности едва ли не во всех западных обществах.

Для Юргена Хабермаса, впервые заговорившего о феномене постсекуляризма вскоре после трагедии 9/11, сущность постсекулярного состояния общества состоит в заботе о религиозных сообществах в постоянно секуляризирующемся окружении. Речь здесь идет не более чем об обновлении контракта между религиозной и нерелигиозной частями общества, а сам постсекуляризм представляет собой скорее программу, чем дескрипцию актуального состояния.

Однако авторам более поздним, в том числе Д. Узланеру, постсекуляризм видится как нечто гораздо большее — как выход за пределы не только секулярного, но и религиозного, как уничтожение религии в том смысле, в каком она существовала в Новое время; как смена эпистем; наконец, как возвращение средневековой религии в секулярный ландшафт⁴⁴³.

Соотнесенность первого подхода с нормативно-техническими корнями секуляризма и второго — с мировоззренческими истоками лаицизма очевидны.

Проблема, однако, состоит в том, что ни первый, ни второй проект не говорят ничего ясного о том, что такое постсекуляризм. Если это обновление контракта, то какое именно обновление; если же новая эпистема, то какова она. Спор, по большому счету, ограничивается выяснением масштабов текущих изменений, не доходя до анализа их сущностного содержания.

Российский исследователь Александр Кырлежев приходит к выводу, что «постсекуляризм — это не позитивный проект, не идеология, не мировоззрение, не система нормативных представлений... Есть лишь фиксация нового состояния, которое обнаруживает если и не полный, то частичный исторический провал (или исчерпанность) предыдущего позитивного проекта»⁴⁴⁴.

Впрочем, не претендуя на глобальную концептуализацию, кое-какие черты постсекулярного состояния западного (включая Россию) общества обозначить все же можно. Они, в сущности, делятся на три больших блока (вполне в соответствии с тремя подходами к объяснению секуляризма, выделяемыми Ч. Тейлором).

⁴⁴³ Узланер Д. Картография постсекулярного // Отечественные записки. 2013. № 1(52).

⁴⁴⁴ Кырлежев А. Секуляризм и постсекуляризм в России и мире // Отечественные записки. 2013. № 1(52): <http://www.strana-oz.ru/2013/1/sekulyarizm-i-postsekulyarizm-v-rossii-i-v-mire> (дата обращения: 04.07.2017).

Первый касается религиозных практик и веры как таковой.

Согласно докладу Pew Research Center количество людей, идентифицирующих себя с православной Церковью выросло с 1991 по 2015 г. в России с 37 до 71 %, на Украине с 39 до 78 %, в Болгарии с 59 до 75 %⁴⁴⁵. В большинстве стран западной Европы, согласно Х. Казанова, преобладающая часть населения считает себя верующей. Исключение составляет территория бывшей ГДР и Чехия. Наивысшие показатели религиозности в Польше, Ирландии и Португалии⁴⁴⁶.

В Новом Свете ситуация выглядит иначе. При сохранении высокой религиозности как в США, так и в странах Латинской Америки и там и там наблюдается рост доли населения, не аффилирующей себя с какой-либо деноминацией. В Латинской Америке количество таких людей выросло с ничтожного числа в 1970 г. до 8 % в 2014 г.⁴⁴⁷, а в США с 16 % до 23 % в 2007–2014 гг. среди взрослого населения⁴⁴⁸.

Подобный тренд сам по себе не означает увеличения нерелигиозного населения и вполне может описываться известной формулой британской исследовательницы Грейс Дэви «вера без принадлежности», предложенной ею для описания ситуации в Великобритании⁴⁴⁹.

Так или иначе, можно констатировать, что постсекулярность характеризуется не только выраженной религиозностью, но и ее принципиально новым характером.

С одной стороны, резко выросла вариативность религиозных деноминаций⁴⁵⁰, с другой — нормальной стала ситуация выра-

⁴⁴⁵ Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe. Pew Research Center. May 10, 2017. P. 8.

⁴⁴⁶ Casanova J. The Religious Situation in Europe // *Secularization and the World Religious* / Ed. by Hans Joas and Klaus Wiegandt. Liverpool University Press, 2010. P. 207.

⁴⁴⁷ Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region. Pew Research Center, Nov. 13, 2014. P. 26.

⁴⁴⁸ US Public Becoming Less Religious. Pew Research Center, Nov. 3, 2015. P. 4.

⁴⁴⁹ Davie G. Religion in Britain Since 1945: Believing without Belonging. Oxford: John Wiley & Sons, 1994.

⁴⁵⁰ В той же Латинской Америке существенно увеличилась доля людей, рожденных католиками, но затем сознательно перешедших в иную конфессию. 84 % латиноамериканцев утверждают, что были воспитаны в католицизме, при этом католиками из них считают себя всего 69 %. От 15 % (Панама) до 74 % (Колумбия) протестантов региона ранее принад-

ботки индивидуальной религиозной стратегии, основанной на эклектичных религиозных практиках (бриколаж): «В наших обществах становится все более естественным убеждение, что каждый индивид должен выбрать для себя, по своему вкусу, некую традицию, с которой он/она будет себя идентифицировать»⁴⁵¹.

Возможность «конструирования» новых религиозных традиций предполагает определенную стандартизацию предложения, «теологический минимализм» и возможность конвертации элементов одной религии в другую (использование медитативных практик в иудаизме и т. п.)⁴⁵².

Одновременно с этим речь не идет о полной индивидуализации веры и атомизации сообщества верующих. Напротив, религиозная самоидентификация при постсекуляризме становится особенно важна, причём прежде всего в Старом Свете. Если ситуация по другую сторону Атлантики отчасти и может быть описана как медленное почтение в сторону «веры без принадлежности», то здесь речь почти всегда идет о принадлежности, пусть и без поведения⁴⁵³ или веры⁴⁵⁴.

Таким образом, само усиление конфессиональной идентичности, ее растущая роль в выстраивании общественных отношений может считаться одним из признаков постсекулярного состояния. Идентичность при этом понимается скорее как знак априорной принадлежности к историко-культурной традиции, но не как мировоззренческий маркер. В результате такие выражения как «наполовину мусульманин», «светский мусульманин», «православный атеист»⁴⁵⁵ обретают вполне понятный в обществе смысл.

Именно фактор идентичности оказывает наибольшее влияние на второй блок признаков постсекуляризма, объединяющий в себе все, что касается отношения религии к публичным пространствам.

лежали к католицизму (Religion in Latin America. P. 4–5).

⁴⁵¹ Эрвье-Леже Д. В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1(33). С. 259.

⁴⁵² Там же.

⁴⁵³ Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe. Pew Research Center. May 10, 2017. P. 7.

⁴⁵⁴ Casanova J. Religion, European secular identities, and European integration // Eurozine. 2004. 29 July: <http://www.eurozine.com/religion-european-secular-identities-and-european-integration/> (дата обращения: 05.07.2017).

⁴⁵⁵ Кырлежев А. Секуляризм и постсекуляризм в России и мире.

Уже почти четверть века назад Х.Казанова поставил вопрос о деприватизации религии, выделив три основные ее области: защиту гражданских прав; критику политических действий в секулярных сферах с позиций морали; защиту традиционных ценностей⁴⁵⁶. Во всех трех случаях речь идет об активности религиозных деятелей и институтов, пользующихся поддержкой со стороны общества.

Сегодня, по прошествии длительного периода, ситуация стала значительно сложнее.

Выше упомянутое усиление конфессиональной идентичности в общественном сознании прочно увязывается с миграционной проблемой, ростом мусульманского населения в Европе и его активностью. Религиозная идентичность, таким образом, направлена более на структурирование горизонтальных общественных отношений, определение себя в отношении другого, чем на трансформацию или, напротив, цементирование вертикальных связей. Ее усиление совершенно не обязательно ведет к росту авторитета религиозных организаций или представителей культа, изменению отношения к политической власти (ее сакрализации), равно как и не оборачивается в основном религиозно вдохновляемой протестностью.

Исключение составляет, конечно, политический ислам, обретающий определенную популярность в том числе и среди мусульманских общин Европы и Америки. Однако предположения о его способности стать идеологией политического протеста угнетенного класса, превратившись в новую версию исламо-марксизма (или исламо-антиглобализма), пока не оправдываются. В тех случаях, когда протест действительно происходит, он не направлен на трансформацию социальных отношений внутри западного общества.

Сказанное, однако, не отменяет того факта, что усиление религиозности наиболее ярко проявляется во взаимопроникновении религиозной и политической сфер жизни общества.

Ярким примером взаимопроникновения религиозной и политической сфер жизни может служить религиозный конфликт на Украине.

15 октября 2018 г. Священный Синод Русской Православной Церкви (РПЦ) принял специальное заявление в связи с посягательством Константинопольского Патриархата (КП) на каноническую тер-

⁴⁵⁶ Casanova J. Public Religions in the Modern World.

риторию Русской Церкви. Принятие заявления было вызвано наrushающим церковные каноны решением КП от 11 октября 2018 г. о подтверждении намерения «предоставить автокефалию Украинской Церкви», об открытии в Киеве «ставропигии» Константинопольского Патриарха, о «восстановлении в архиерейском или иерейском чине» лидеров украинского раскола и их последователей, ранее лишенных церковного сана Московской Патриархией (МП), и «возвращении их верующих в церковное общение», и даже об «отмене действия» соборной грамоты КП 1686 г., касающейся передачи Киевской митрополии в состав Московского Патриархата (МП).

Тем не менее 6 января 2019 г. в Стамбуле патриарх Константинопольский Варфоломей вручил украинской делегации во главе с президентом П. Порошенко томос о даровании автокефалии некоей структуре, названной «Святейшая церковь Украины», — это и стало роковым рубежом в отношениях двух Церквей.

Предметом конфликта оказалась судьба автокефальной (независимой от МП) Украинской Церкви, которую стремились создать после 1917 г. сторонники самостийной Украины, а в течение двух последних десятилетий — власти независимой Украины и некоторые бывшие священнослужители РПЦ, обратившиеся в раскол, а также получившие поддержку со стороны КП. Сами по себе перечисленные действия раскольников и КП означают нарушение всеми признанных правил церковной жизни, но все же ограничены сферой межцерковных отношений. Однако в условиях политического конфликта на юго-востоке Украины и напряженных отношений между Украиной и РФ, а также сложных и противоречивых процессов национально-государственного строительства на Украине межцерковный конфликт имел значение регионального политического конфликта, а когда к нему подключился КП, обрел больший масштаб и значение. Видится возможным даже раскол Православной Церкви по лекалам Великой схизмы 1054 г.

Наконец 18 апреля 2018 г. президент Украины П. Порошенко подписал обращение к патриарху Варфоломею о предоставлении автокефалии Православной Церкви Украины, хотя сама УПЦ МП этого не желала, и этот акт был нарушением ст. 35 Конституции Украины, вмешательством государства в церковные дела. Порошенко прямо сказал в Верховной раде, что вопрос автокефалии — это «вопрос национальной безопасности и нашей обороны в гибридной войне». 20 апреля 2018 г. Синод КП принял к рассмотрению обращение, а 27 июля в Киев передали весть о согласии КП на предоставление автокефалии Украинской Церкви, которой в ре-

альности не существовало... К лету 2019 г. ни одна из Поместных Православных Церквей не признала созданную патриархом Варфоломеем и П. Порошенко «Украинскую Церковь».

В современном глобальном мироустройстве конфликты и нестроения в мировом Православии стали отражением трансформации мирового порядка, выражением напряжения между процессами глобализации и регионализации, интеграции на принципах либерализма или верности национальному суверенитету (государственному и духовному). Недаром почти буквально совпадают активизация религиозно-политического или церковно-политического факторов и напряженность в отношениях СССР и Запада, РФ и США или Востока и Запада.

Логику развития политической и конфессиональной ситуации в регионе, по мнению католического архиепископа Йозефа (Барона), нельзя понять без учета «амбивалентного и противоречивого положения дел между украинским и русским мирами, посредине которых веками находился Ватикан вместе с Польско-Литовским королевством, а в 2000-е годы к такой середине, верно не в церковном, а политическом смысле, уже открыто присоединились США»⁴⁵⁷.

Идею украинской автокефалии открыто поддержали американской госсекретарь М. Помпео, посол США по вопросам религиозной свободы С. Браунбэк, спецпосланник США по Украине К. Волкер и посол США на Украине М. Йованович. Откровенная политизация религии не смущает деятелей светского государства. Показательно, что М. Помпео позвонил новоизбранному главе «Православной Церкви Украины» «митрополиту» Епифанию, а М. Йованович поздравила его лично. По мнению Дж. Джатраса, «есть основания полагать, что Госдепартамент не ограничился исключительно рекомендациями и наставлениями. Ходили разнообразные слухи о финансовой подоплеке решения Константинополя по автокефалии...». Сегодняшние нападки на Православную Церковь Украины Московского Патриархата, делает вывод американский автор, «еще один логичный и хорошо просчитанный элемент агрессивной программы». Объектом этой программы является Россия. Стоит согласиться с выводом Дж. Джатраса: «...участие США в ситуации с украинской церковью не связано с Украиной и ее гражданами. Дело во враждебности к России, что, в свою очередь, отражает стремление Вашингтона к мировому политическому и морально-

⁴⁵⁷ Йозеф (Барон), архиеп. Православие и Католичество. Богословско-исторические фрагменты. СПб.: Алетейя, 2019. С. 138.

му господству. Разрушить духовные связи Украины с Россией так же важно, как разорвать политические связи двух государств и включить Украину в антироссийской фронт НАТО»⁴⁵⁸. В руках П. Порошенко Церковь на Украине стала инструментом политики для подрыва религиозно-культурной идентичности народа Украины, а также для подкрепления легитимности своего режима.

На конкретно событийном уровне дело каждый раз объясняется простой инструментализацией религии, вызванной изменением общественного запроса. Это, однако, может вести и к системным изменениям в общественной жизни. Бенефициарами подобных изменений становятся единственно возможные в этом случае партнеры государства — религиозные организации, конкуренция между которыми неизбежно должна усилиться. Однако, поскольку религиозность общества не связана с религиозными институтами как таковыми, возможные изменения вовсе не обязательно будут отвечать социальному запросу, который, впрочем, также может быть скорректирован активностью «агентов» религии.

Рост политического влияния религиозных институтов в совокупности с усилившейся конфессиональной идентичностью ведет к тому, что религиозные институты начинают восприниматься прежде всего как носители традиционных ценностей (всегда туманных и всегда же антимодерных) и их главные интерпретаторы.

Таким образом, если на сегодняшний день постсекуляризм, в отличие от секуляризма, не обретает нормативного правового выражения, то в будущем ситуация может измениться.

Наконец, третий блок черт, характеризующих постсекуляризм, может быть обозначен как новая мировоззренческая ситуация, при которой научное и ненаучное знание оказываются в значительной степени уравниваемыми в правах в общественном дискурсе (эпистемологический анархизм). По меньшей мере, наука стремительно утрачивает то абсолютное общественное доверие, которым она пользовалась ранее.

Последняя особенность, пожалуй, имеет наиболее серьезные последствия, сказываясь на всей современной эпистемологической системе.

Торжество секуляризма в предыдущий исторический период проявлялось прежде всего именно в установленной светским

⁴⁵⁸ Джатрас Дж. Не церкви ради // Россия в глобальной политике. 2019. № 1.

сознанием монополии на эпистемологическое поле, что сказывалось в том числе и на отношении общества к религии. Отрицая за последней способность к выявлению научной (а значит, и единственно ценной) истины, общество требовало от нее бесконечных доказательств собственной полезности и готовности соответствовать стандартам современности.

Подобным функционализмом были проникнуты не только религиозно-научные сочинения, авторы которых неизменно задавались вопросом, зачем нужна религия, но и сам религиозный дискурс.

Постсекулярный человек, готовый обращаться к астрологам в поисках чуда и мистического опыта, одновременно соблюдает кое-какие ритуалы той религии, к которой себя относит для подтверждения собственной идентичности. Он также готов поддерживать иерархов соответствующей церкви, требуя от них легитимизации тех ценностей, которые считает традиционными и которые, на его взгляд, отличают его от Другого. Зачастую сводя религиозность к этике, он тем не менее вполне готов поставить знак равенства как между конфессиями, так и между религией и наукой в их способности достигнуть истины.

Очевидно, что сама идея постсекуляризма, указывающая на путь и важный, но пока еще только начинающийся процесс общественной трансформации, нуждается в дальнейшем осмыслении и концептуализации. Некоторые существенные черты этого феномена сегодня описываются, главным образом, применительно к западным обществам. В то же время для других частей мира, где сам процесс секуляризации проходил в чрезвычайно специфических формах, а отношения между религией и политикой принципиально отличаются от западных моделей, само его существование пока что совершенно неочевидно.

Вопросы по содержанию раздела

1. Назовите некоторые подходы к определению секуляризма.
2. В чем основное отличие между моделями американского секуляризма и французского лаицизма?
3. Как рассматривается секуляризм в рамках англосаксонской религиозно-научной традиции?
4. Назовите и раскройте три точки зрения относительно применимости понятия секуляризма к мусульманским обществам.
5. Чем характеризуется постсекулярность?

Список авторов

1. Андросов Валерий Павлович — д. и. н., профессор, гл. н. сотрудник Отдела истории и культуры Древнего Востока Института востоковедения РАН
2. Бектимирова Надежда Николаевна — д. и. н., заведующая кафедрой истории стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии Института стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова, профессор кафедры региональных проблем мировой политики Факультета мировой политики МГУ имени М. В. Ломоносова
3. Дубровская Динара Викторовна — к. и. н., ст. н. с., заведующая Отделом искусства и материальной культуры Института востоковедения РАН
4. Кириллина Светлана Алексеевна — д. и. н., заведующая кафедрой истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова
5. Кузнецов Василий Александрович — к. и. н., доцент кафедры региональных проблем мировой политики Факультета мировой политики МГУ имени М. В. Ломоносова, заведующий Центром арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН
6. Лункин Роман Николаевич — профессор РАН, д. полит. н., заместитель директора Института Европы РАН
7. Марьясис Дмитрий Александрович — к. э. н., руководитель отдела Израиля и еврейских общин Института востоковедения РАН
8. Наумкин Виталий Вячеславович — академик РАН, заведующий кафедрой региональных проблем мировой политики Факультета мировой политики МГУ имени М. В. Ломоносова, научный руководитель Института востоковедения РАН
9. Профирный Николай Григорьевич — член Союза писателей Москвы и Союза журналистов Москвы, автор учебника «Основы иудейской культуры» для 4–5 класса средней школы, включенного в Федеральный перечень учебников
10. Орлов Владимир Викторович — д. и. н., профессор кафедры истории стран Ближнего и Среднего Востока Института стран Азии и Африки МГУ имени М. В. Ломоносова
11. Шаумян Татьяна Львовна — к. и. н., доцент кафедры региональных проблем мировой политики Факультета мировой политики МГУ имени М. В. Ломоносова, руководитель Центра индийских исследований Института востоковедения РАН
12. Яковлев Александр Иванович — д. и. н., профессор кафедры региональных проблем мировой политики Факультета мировой политики МГУ имени М. В. Ломоносова, г. н. с. Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН



ISBN 978-5-19-011778-3



9 785190 117783