

В.И. Воловик

**Философия
религиозного сознания**

**Запорожье
«Просвіта»
2009**

УДК 37. 013.73

ББК 430 в

В 68

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор **Жадько В.А.**

доктор философских наук, доцент **Лепский М.А.**

доктор философских наук, доцент **Подмазин С.И.**

Воловик В.И.

В 68 Философия религиозного сознания. Монография. –

Запорожье: Просвіта, 2009. – с. 232.

ISBN 966-653-090-2

Монография представляет собой попытку социально-философского осмысления религиозного сознания. Работая над ней, автор рассматривает методологические основания философского анализа этой формы общественного сознания, анализирует генезис религиозного сознания и его философской рефлексии, исследуя основные понятия философии религиозного сознания, обосновывая закономерный характер его развития, анализируя религиозную культуру и религиозно сознание украинского общества на этапе трансформации, обосновывает основные детерминанты оптимизации его развития.

УДК 37.013.73

ББК 430 в

ISBN 966-653-090-2

© Воловик В.И., 2009

© Издательство «Просвіта»,

Запорожье, 2009.

Предисловие

Представители старших поколений наших соотечественников хорошо помнят практически не прекращавшиеся атаки воинствующего атеизма на религию в советский период. Да и автору этих строк доводилось принимать в них активное участие. Среди событий теперь уже далёкой юности память хорошо сохранила декабрьский день 1950 года, когда на бюро Никопольского горкома комсомола, что на Днепропетровщине, меня принимали в члены ВЛКСМ. Именно там я и получил своё первое комсомольское поручение: вести атеистическую работу. Что это за работа, с кем её нужно вести и как, я имел, мягко говоря, смутное представление. Известно лишь было, что поручение, которое получил, связано с борьбой против религии. Поскольку же религиозной в нашей семье была одна бабушка, то на неё и направил всю свою «атеистическую страстность» молодой комсомолец, стараясь добросовестно выполнять данное ему поручение.

Ринувшись на штурм неба, его небожителей во главе со всевышним и подступаясь к бабушке, я напал на неё столь же решительно, как это делал Остап Бендер из недавно прочитанного мною романа И. Ильфа и Е. Петрова «Золотой телёнок», стараясь отбить у ксёндзов шофера Адама Козлевича, а с ним и нужный командору автомобиль «Антилопу».

Приведем отрывок из этой «великой борьбы за бессмертную душу» шофера Козлевича:

«— Эй вы, херувимы и серафимы! — сказал Остап, вызывая врагов на диспут. — Бога нет!

— Нет, есть, — возразил ксёндз Алонзий Морошек, заслоня своим телом Козлевича.

— Это просто хулиганство, — забормотал ксёндз Кушаковский.

— Нету, нету, — продолжал великий комбинатор, — и никогда не было. Это медицинский факт.

— Я считаю этот разговор неуместным, — сердито заявил Кушаковский.

– А машину забирать – это уместно? – закричал нетактичный Балаганов. – Адам! Они просто хотят забрать «Антилопу».

Услышав это, шофер поднял голову и вопросительно посмотрел на ксёндзов. Ксёндзы заметались и свистя шелковыми сутанами, попробовали увести Козлевича назад. Но он упёрся.

– Как же всё-таки будет с Богом? – настаивал великий комбинатор.

Ксёндзам пришлось начать дискуссию». ¹

Сейчас это звучит смешно. А ведь в те далёкие годы атаки воинствующих атеистов на религию и церковь нередко действительно велись именно так или подобным образом.

Трудно представить, сколько неприятностей и обид причинил тогда я моей бабусе, которая, будучи абсолютно неграмотной, не умея ни читать, ни писать, лишь благодаря той самой религии, религиозному сознанию сумела для себя как-то понять и мир, и своё место в нём, то есть сформировать своё мировоззрение, обеспечив столь необходимую для жизни каждого нормального человека душевную гармонию. Сознывая всю порочность своего тогдашнего поведения, теперь я, хоть и с большим опозданием, горько раскаиваюсь и прошу у бабуси прощения, стараясь ежегодно хотя бы раз поклониться её могилке.

И в последующие, взрослые периоды жизни, находясь на комсомольской, а затем и партийной работе, мне также доводилось заниматься атеистическим воспитанием. Естественно, кавалерийских атак на религию и Бога мы старались не допускать, искали более совершенные формы, типа бесед верующих и неверующих, диспутов и тому подобное, хотя, чего греха таить, порой случалось всякое. Приходилось критиковать подчиненных за нерадивость на этом участке коммунистического воспитания да и самому испытывать горечь, слушая «исцеляющую рану» критику со стороны вышестоящих товарищей.

Не те теперь времена. Изменились наши бывшие руководители. Да и мы стали иными. Увидев первого Президента Украины Леонида Макаровича Кравчука в церкви со свечой и осеняющего себя крестом, я вначале недоумевал и даже во-

мушался: как же может так поступать человек, который некогда был заведующим отделом пропаганды ЦК Компартии Украины и открыто заявлял о своём атеизме? Затем возмущение стало не столь острым. В конце концов, общественное бытие определяет общественное и индивидуальное сознание, меняясь вслед за развитием первого, и дело каждого, в силу своего положения и места в жизни, самому определять быть ему верующим либо атеистом. В то же время меня, как, думается, и многих других, всё больше занимает вопрос: что же собой представляет та самая религия, которая, несмотря на яростные большевистские атаки, всё же не только не исчезла совсем, а устояла и даже, нужно признать, усилила своё влияние на людей, многократно увеличив число своих сторонников?

С поиска ответа на этот вопрос мы и намерены начать монографию.

Раздел I.
Методологические основания
философского анализа
религиозного сознания

1. Что же такое религия?

На первый взгляд никакой сложности для ответа вопрос не представляет. Ведь практически во всех философских справочных изданиях, как и в наших отечественных, так и зарубежных, не говоря уж об учебниках по религиоведению, даются определения понятия, которым обозначается данное явление. Так тогда, выходит, и говорить не о чем? Но это только кажется. На самом же деле всё обстоит совсем иначе. Религия, как отмечают исследователи-религиоведы, «представляет собой чрезвычайно сложный феномен. Этимология самого термина позволяет сделать вывод о невозможности дать единое определение понятия религии. В современной религиоведческой литературе насчитывают несколько десятков определений этого понятия (даже неопределённость количества дефиниций демонстрирует многообразие, окончательную неопределенность этого феномена, да и большое количество теорий (концепций) её возникновения и сущности)»¹.

Не собираясь оспаривать правомерности реально существующего множества дефиниций религии, большого количества теорий и концепций, обусловленных действительной сложностью данного феномена, мы в то же время считаем необходимым обратить внимание на то, что каждая из них, отражая различные аспекты феномена, делает это с различной степенью полноты освещения сущностной характеристики явления и его содержания, а порой и адекватности предлагаемых или мысленных моделей.

Данное обстоятельство обуславливает необходимость философской рефлексии методологических оснований, на которые опираются авторы предлагаемых дефиниций религии как наши отечественные, так и зарубежные.

Уже первое знакомство со справочными изданиями обнаруживает неоднозначность в толковании авторами явления, обозначаемого понятием «религия». Так, например, в «Философском словаре», изданном в советское время, религия толкуется, исходя из определения, данного классиками марксизма², как «специфическая форма общественного сознания, отличительным признаком которой является фантастическое отражение в сознании людей господствующих над ними внешних сил, при котором земные силы принимают вид неземных»³.

Такой же подход демонстрируется и авторами украинского издания – «Філософського словника», который вышел в Киеве под редакцией В.И. Шинкарука⁴.

И в том, и в другом случае содержание понятия «религия» сводится к утверждению о том, что им обозначается одна из форм общественного сознания, характеризующаяся фантастическим отражением в сознании людей господствующих над ними внешних сил. При этом совершенно ничего не говорится о сущности, причинно-следственной обусловленности обозначаемого данным понятием явления, его субстанциальной основе, о том играет или нет в формировании и развитии его человеческий фактор и т.д. Сказано о том, что существует специфическое явление с некими особенностями. Но ведь, кроме последних, оно обладает и какими-то общими признаками. Какими именно? В каком родовом понятии они получают отражение и фиксируются? К сожалению, ответов на эти вопросы предлагаемые определения рассматриваемого понятия не дают.

Эти и другие вопросы остаются без ответа, когда мы обращаемся к такому украинскому изданию, как «Філософський енциклопедичний словник», где религия определяется как «духовный феномен, который выражает веру человека в существование сверхприродного Начала и является для него средством общения с ним и вхождения в его мир»⁵. Как видим, авторы приведенного определения понятия «религия» ограничиваются тем, что относят обозначаемые им явление к духовным феноменам, сводя его содержательную характеристику к

указанию на две присущие ему функции – выразить веру человека в существование сверхприродного начала, а также служить для него средством общения с ним и вхождения в его мир, то есть связанные лишь всё с той же духовной сферой, духовной деятельностью. Но ведь религия не ограничивается только ими. Она включает, помимо духовной, и материальную компоненту в виде религиозных организаций, объединений, движений, храмов, монастырей других культовых сооружений, произведений литературы и искусства, других результатов человеческой деятельности, которая так или иначе связана с религией, носит религиозный характер.

Видимо, сознавая необходимость отражения данного обстоятельства в содержании понятия «религия», английский исследователь Мел Томпсон, рассматривая религию в качестве сложного явления, отмечает, что «она включает в себя представления о мире, конкретные ценности, связанные с ними установки, реакции и образ жизни, отражающий данные представления и ценности. В этом случае, религия, вероятно, будет влиять на всё, что происходит, а всё происходящее будет влиять на неё. В равной степени вероятно, что память и способ интерпретации возникающих переживаний будет окрашиваться религией»⁶.

Ещё более чётко указанное обстоятельство подчёркивают Е.Ф. Губский, Г.В. Соловьёва и В.А. Лутченко – московские авторы «Философского энциклопедического словаря», трактующие религию как «мировоззрение и мироощущение, а также соответствующее поведение, определяемое верой в существование Бога, божества; чувство связанности, зависимости и долженствования по отношению к тайной силе, дающей опору и достойной поклонения»⁷.

Продвигая нас вперёд по пути раскрытия сущности феномена религии и содержания обозначающего его понятия, указанные определения всё же обходят весьма важные компоненты и прежде всего проблему субстанциональной основы данного явления.

Какова же она, эта самая субстанциональная основа, на которой формируется религия? Думается, что в качестве тако-

вой следует признать человеческую деятельность. Являясь особой формой движения материи, деятельность предстаёт неотъемлемым атрибутом, способом существования человека на протяжении всей его истории, постоянно изменяясь, пребывая в непрерывном развитии. На каждом из исторических этапов деятельность характеризуется определённым уровнем социальной организации. Вследствие этого, результаты деятельности также предстают социально организованными, складываясь таким образом в общественное явление, обозначаемое понятием «культура». Культура, являясь результатом как материальной, так и духовной деятельности, включает в качестве важнейшего структурообразующего элемента осмысление как результатов предшествующей деятельности, так и всей реальной действительности, окружающей человека, что, в свою очередь, служит важным фактором организации его последующей деятельности.

Основу социальной организации деятельности человека в условиях общинно-родовой формации составляли родственные отношения. Они определяли не только производство, распределение труда между членами общины, а также продуктов труда, но и понимание человеком природы, окружающей среды, в которой протекала его деятельность, мира в целом, определяли особого рода веру.

Нередко феномен веры, его возникновение, существование связывают лишь с религией. Однако, думается, что такое мнение далеко от истины, является ошибочным. Вера была присуща и древним людям, представителям поколений их, живших в условиях общинно-родовой формации. Ведь, как свидетельствуют многочисленные факты, обоснованные соответствующими отраслями исторической науки и сохранённые в исторической памяти человечества, те древние люди верили, и при этом искренне, в то, что решительно всё на свете – и солнце, и луна, и звёзды, и объекты неорганической природы – всё это составляющие всеобщей родовой общины. Радиус сферы деятельности того древнего человека, ограничиваясь территорией общины, рода, племени, был невелик да и весь мир представлялся таким же, рассматривался как единое целое

образование, где живые и мёртвые могли, свободно переходя из пещеры в пещеру, либо переправившись через реку с одного берега на другой, общаться между собой. В этом мире богам также отводилось место неподалёку от людей, на том же Олимпе либо какой-либо другой горе или в долине. То есть и они рассматривались в качестве членов той же общины, хоть и особых.

Вера в существование такого мира – общины, в котором абсолютно всё – и земля, с её обитателями, и небеса – подчиняется родственным отношениям, играла основную организующую роль в зарождающейся культуре. Формой проявления этого типа веры служил миф – вымышленный рассказ, плод народной фантазии, в котором явления природы или деятельность человека, а также её результаты представлялись в наивно-лицетворной форме. Миф лежал в основе формирующегося первого исторического типа мировоззрения – мифологического. Думается, правомерно будет утверждать, что и вся культура того периода также носила мифологический характер.

По мере исторического развития увеличивается радиус сферы деятельности человека. Общины, роды, племена, всё чаще перемещаясь, иногда на большие расстояния, вынуждены оставлять навеки территории своего прежнего пребывания, а с ними и могилы предков. Открывающийся человеку ранее невиданный мир, иная природа, иные климатические условия, результаты деятельности человека, многократно увеличивающие преобразовательные (как созидательные, так и разрушительные, а нередко и сокрушающие) возможности его, постоянно сопровождающие жизнь людей стихийные бедствия и другие явления, уже не поддавались объяснению посредством мифа. Сталкиваясь с явлениями, которые дают чрезмерные блага, добро, либо причиняют такое же зло, делают человека беспомощными, вызывают безысходность, люди начинают приходить к выводу, что родственники так либо не должны, не могут поступать, в силу того, что они свои, «родная кровь», либо, что такое им просто не под силу, выше их возможностей. То есть, начинает возникать мысль, что здесь действуют уже какие-то иные, неведомые и непонятные им силы, источ-

ником которых служит не тот мир, в котором они обитают, а какой-то другой, более сильный, более высокий, который играет главенствующую роль по отношению к миру земному.

Таким образом, формируется вера в существование двух миров – посюстороннего, земного, естественного, воспринимаемого органами чувств и потустороннего, небесного, сверхъестественного, сверхчувственного. По мере угасания первобытных форм общественной жизни, прежний, ранее сложившийся тип веры в существование мира – общины, то есть мифологическая вера, продолжая ещё существовать, постепенно оттесняется новым нарождающимся и развивающимся типом – верой в существование двух миров в существование той или иной разновидности сверхъестественных сил и в их определяющую роль во всем происходящем, жизни людей и их деятельности, то есть, религиозной верой.

Завоевание религиозной верой главенствующих позиций, формирование религиозного типа мировоззрения началось, как считают исследователи-религиеведы, 40-50 тысяч лет тому назад, то есть в эпоху верхнего палеолита (каменный век), когда первобытное общество достигло относительно высокой ступени своего развития и появились зачатки теоретического мышления. В фантастических представлениях о таинственных силах, непомерно превосходящих силы человека, получало отражение постоянное вторжение в жизнь людей чуждых им сил, которые несли в себе черты случайности и катастрофичности, причудливо переплетались начала добра и зла. Отсюда смешанное чувство страха и уважения всех поколений религиозно верующих по отношению к высшим силам.

Формами проявления этого типа веры служат религиозные догматы – основные положения того или иного вероучения, которые рассматриваются в качестве вечных и неизменных истин, установленных Богом, а потому имеют силу абсолютного авторитета. Религиозные догматы лежат в основе второго исторического типа мировоззрения, каковым является религиозное мировоззрение. Выступая в качестве совокупности взглядов, оценок, принципов, определяющих религиозное видение мира, места в нём человека, жизненные позиции, про-

граммы поведения и действий людей, религиозное мировоззрение обуславливает особый характер как их деятельности так и её результатов, способствуя, таким образом, становлению и развитию религии как неотъемлемой составляющей части человеческой культуры, одного из структурных её элементов.

Исходя из сказанного, религию представляется возможным определить в качестве социально-философского понятия, которое обозначает социально организованную (и организующую) часть культуры, как результат развивающейся деятельности человеческих сообществ, основанной на специфической вере в существование не только реального, земного, посюстороннего мира, воспринимаемого органами чувств, но и потустороннего, небесного, сверхъестественного, обителища высших сил, достойных поклонения.

Не претендуя на всестороннее и адекватное освещение такого сложного явления как религия, предлагаемое определение, на наш взгляд, всё же имеет ряд преимуществ.

Рассмотрение религии в тесной взаимосвязи с культурой уже имеет свою традицию. В частности, приверженность ей демонстрирует английский этнограф, исследователь и систематизатор теоретических подходов к религии Б.Малиновский. Однако, «разрабатывая в функциональном аспекте идеи социальной антропологии, он берёт в качестве исходного понятия культуру»⁸. Между тем сама культура предстаёт в качестве определённого результата человеческой деятельности. Последняя, являясь специфическим проявлением движения социальной материи, на каждом этапе своего развития формирует определённый результат – сложную систему, одним из структурообразующих элементов которой выступает и религия, на что и обращает внимание предлагаемая нами дефиниция. Это во-первых.

Во-вторых, предлагаемое определение указывает на сущность религии как явления, каковой выступает особого рода деятельность – деятельность, основанная на вере в удвоении мира, в существование как посюстороннего, земного, воспринимаемого органами чувств, так и потустороннего, не-

бесного, сверхъестественного, являющегося обиталищем высших сил, которые творят мир земной и обуславливают всё, происходящее там.

В-третьих, указывая на деятельность как субстанциональную основу религии, приведённое определение не абсолютизирует лишь одну из компонент её результата, в частности, духовную, как это чаще всего бывает, а предполагает наличие их совокупности, сосуществование в единстве, взаимовлиянии, взаимообусловленности.

В-четвёртых, обращая внимание на то, что рассматриваемая деятельность осуществляется различными сообществами, предлагаемое определение предполагает и наличие различных результатов, многообразие форм проявления религии, чем в частности, служит существование христианства, католицизма, православия, протестантизма, буддизма, ислама.

В-пятых, указание на то, что деятельность, основанная на религиозной вере не есть нечто статичное, раз и навсегда данное, предлагаемое определение указывает на тот факт, что обозначаемый понятием «религия» феномен также изменяется, пребывает в развитии и в последующем следует ожидать возникновение новых форм его проявления.

В-шестых, указывая на специфический характер религиозной веры, о чем речь пойдет несколько позже, предлагаемое определение тем самым подчёркивает, с одной стороны, наличие того общего, что объединяет мифологический и религиозный типы культуры, да и культуры в целом, чем является вера, а с другой стороны, подчёркивает факт развития самого феномена веры. Из этого логически вытекает наличие иных проявлений веры, основанных, в частности, на науке и философии, а, возможно, имеющих какие-либо другие, более сложные и высокие основания. При этом следует иметь в виду, что феномену веры присуща сложная мозаика развития и линейный подход в её исследовании не годится.

Данное обстоятельство убедительно иллюстрирует стихотворение И.Г. Эренбурга, написанное в 1957 году:

Вера – очки и шоры.

Вера двигает горы.

*Я – человек, не гора.
 Вера мне не сестра.
 Видел я камень серый,
 Стёртый трепетом губ.
 Мёртвого будит вера.
 Я – человек, не труп.
 Видел, как люди слепли,
 Видел, как жили в пекле
 Видел – билась земля,
 Видел я небо в пекле,
 Вере не верю Я.⁹*

Наконец, ещё об одном преимуществе предлагаемого определения. Оно позволяет избежать излишней идеологизации понятия «религия». А опасность этого существовала и продолжает существовать. Ведь религия явление многофункциональное и в различные исторические периоды, в различных условиях может способствовать формированию, как сознания единства человеческого рода, значимости общечеловеческих нравственных норм, непреходящих ценностей, так и фанатизма, вражды к людям иной веры, других конфессий. И данное обстоятельство очень важно учитывать, анализируя сложные социальные процессы, которые происходят как в быстро меняющемся мире в целом, так и в нашем украинском обществе, пребывающем ныне на стадии трансформации.

Однако – это особая тема, требующая самостоятельного исследования. Мы же займемся рассмотрением следующего вопроса, позволяющего выявить методологические основания философского анализа религиозного сознания, а именно взаимосвязи философии и религиоведческой науки.

2. Философия и религиоведческая наука

Необходимость рассмотрения данного вопроса обуславливается фактом существования философии религии, представители которой склонны считать ее самостоятельной философской дисциплиной. Как утверждают некоторые из них, термин «философия религии» впервые появился в 90-х годах

XVIII столетия, начало концептуального оформления обозначаемого им феномена, как полагают они, относится к Новому времени, связывая это с выделением религии в качестве отдельной сферы духовной жизни человека, дифференциацией философского знания и именами таких западных мыслителей, как Спиноза, Юм, Кант, Гегель, Фейербах.¹⁰

Именно они стояли у истоков зарождающегося тогда явления, обозначаемого понятием «философия религии» и складывающихся в рамках его традиций. Одной из таковых, и при этом основополагающей традицией, является стремление практически всех представителей этого направления относить религию исключительно к сфере сознания. Это, в частности, нашло свое яркое и наиболее полное проявление в работе Г. Гегеля «Философия религии». Во введении к этому своему фундаментальному труду он отмечал: «Мы знаем, что в религии мы отрешаемся от всего временного..., что религия – это та сфера нашего сознания, в которой решены все загадки мироздания, устранены все противоречия глубокой мысли, стихает вся боль чувства; что она есть сфера вечной истины, вечного покоя, вечного мира. Человека делает человеком мысль как таковая, конкретная мысль или, более точно, то, что он есть дух; в качестве духа человек создает науку во всем ее многообразии, искусство, интересы политической жизни, отношения, связанные с его свободой, его волей. Однако все эти многообразные формы и все сложное переплетение человеческих отношений деяний, наслаждений, все то, что человек ценит и чтит, в чем он видит свое счастье, славу и гордость – все это находит свое высшее завершение в религии, в мысли, в сознании, в чувстве бога. Поэтому бог есть начало и конец всего. Все исходит из этой точки, и все возвращается к ней; бог есть и средоточие, которое во все вносит жизнь, одухотворяет и одушевляет все формообразование жизни, сохраняя их существование».¹¹

Для Г. Гегеля, считавшего, что в основе всех явлений природы и общества лежит абсолют, духовное и разумное начало – «абсолютная идея», «мировой разум» или «мировой дух», – такое толкование религии не только вполне логично,

обоснованно, но иным быть просто не может. Религия и философия, по Гегелю, имеют один и тот же предмет – абсолют. Абсолют – Бог – есть все во всем, однако только в чистом мышлении он выступает в своей адекватной форме. Отсюда философия религии предстает в качестве «самосознания Бога» в человеке.

Сохраняя в целом верность гегелевской традиции, представители современной западной философии религии в то же время предпринимают попытки ее некоторого обновления, выявления новых аспектов. Так, например, в монографии Мелла Томпсона, вышедшей в переводе на русский язык в Москве в 2001 году, говорится: «Философия религии имеет дело с доказательствами бытия Бога и проблемой зла, возможностью чудес и проявления Провидения и другими вопросами, которые связаны с представлением об активности Бога в мире, в особенности с природой и статусом языка религии. С собственными феноменами религии философия религии связана в меньшей степени. Они являются предметами исследования более специальных дисциплин, таких, как психология и социология религии.

В XX веке западные философы усиленно занимались проблемами языка – значением утверждений, их логическим или эмпирическим доказательством и опровержением. Это наложило отпечаток на подход к философии религии – ее больше интересует не сам феномен религии, а то, насколько обоснованы притязания последней на обладание истиной».¹²

Как видим, философия религии в таком ее толковании по своему содержанию, если не тождественна, то, по крайней мере, весьма близка к теологии в широком смысле данного понятия, обозначающего богословие, учение в Боге.¹³

Понимание философии, религии отечественными исследователями ее отличается от понимания западными авторами. Они в основном придерживаются мнения, что философия религии является базовым подразделом религиоведения «как науки и учебной дисциплины», представляющей собой «совокупность (систему) философских понятий и категорий, которые дают философское толкование религии, то есть дают

возможность теоретически осмыслить религиозный феномен». ¹⁴

Не собираясь полностью отрицать правомерность такого рода толкования понятия «философия религии», в то же время считали бы необходимым обратить внимание на два существенных момента, которые, как нам представляется, не могут не вызвать сомнения не только в его правомерности, но и в возможности существования феномена, обозначаемого указанным понятием.

Прежде всего хотелось бы указать на то, что, рассматривая философию религии в качестве базового подраздела религиоведения, определяемого в качестве «науки и учетной дисциплины», приверженцы такого подхода тем самым и ее наделяют статусом научной дисциплины. Это же, мягко говоря, является не совсем корректным.

Дело в том, что наука и философия принадлежит к различным формам общественного сознания. Рассматривая данный вопрос в предыдущих работах ¹⁵, мы неоднократно обращали внимание на то, что, выступая в качестве таковых, то есть форм общественного сознания, наука и философия имеют как общие для них признаки, так и особенные, обуславливающие их различие. И философское, и научное знание состоят из элементов (понятий, суждений, умозаключений, принципов и т.п.), организованных в систему, подчиняющуюся законам логики и составляющую определенный теоретически сконструированный мир, которому можно приписать характеристики истинности или ложности, соотнеся этот мир через практику с миром реальных объектов. Этим обуславливается общность философии и науки.

В то же время нельзя игнорировать наличия таких признаков, как объект и предмет исследования, которые у науки и философии отличаются коренным образом.

Наука имеет дело непосредственно с естественно-историческими феноменами, которые существуют в реальной действительности, являясь, таким образом, объектами тех или иных из ее отраслей. Одним из таких феноменов является религия – определенным образом социально организованная (и

организующая) часть культуры как результат развивающейся деятельности человеческих сообществ, основанной на специфической вере в существование не только реального, земного, посюстороннего мира, воспринимаемого органами чувств, но и потустороннего, небесного, сверхъестественного, обиталища высших сил, достойных поколения.

Исследованием прошлой религиозной деятельности и ее результатов во всем многообразии их проявлений, мысленным воспроизводством исторических форм религий, накоплением и сохранением информации о религиях, как ранее существовавших, так и ныне существующих, призвана заниматься такая подотрасль религиоведческой науки, как *история религии*. Следующей подотраслью религиоведческой науки является *социология религии*. Социолог, как исследователь, представляющий одну из социологических дисциплин, «имеет дело с религией как социальным феноменом, т.е. он изучает религию как доступное наблюдению, эмпирическим методам исследования социальное поведение человека (индивидов и групп): как образуются и функционируют религиозные группы и институты, благодаря чему они сохраняются или перестают существовать, каковы отношения между религиозными группами, почему между ними возникают конфликты, что лежит в основе ритуальных действий и т.д.»¹⁶ Изучением психологических особенностей религиозных людей, отличающих их от людей нерелигиозных и реализующихся в их поведении, занимается такая подотрасль религиоведческой науки как *психология религии*. Естественно, что в центре внимания представителей ее находятся религиозные настроения, переживания, чувства, мотивы, установки верующих людей.

Помимо названных, существуют и развиваются такие подразделы религиоведческой науки, как *география религии*, *политология религии*, *этнология религии*, *религиозная культурология*, *антропология религии*.¹⁷

Предметом религиоведческой науки служат законы, которым подчиняется в своем развитии такой естественно-исторический феномен как религия и закономерности как их конкретные проявления – исторические, социологические,

психологические, географические, политические, этнологические, культурологические, антропологические.

Философия же, занятая поиском единства онтологического, гносеологического и праксеологического аспектов добываемого человеком знания, которое специфически реализуется в процессе рефлексии различных форм общественного сознания, не может вследствие этого иметь дело непосредственно с самими естественно-историческими феноменами, к которым относится и религия. Она имеет дело с результатами исследования указанных феноменов другими формами общественного сознания, то есть мысленными моделями феноменов, совокупность которых и служит объектом философского анализа. Отсюда вытекает вывод о том, что вести разговор о философии религии так же некорректно, как и о философии образования, политики и других естественно-исторических феноменов.

Сказанное, однако, не означает что философия, так сказать, совсем не имеет отношения к религиоведческой науке. Имеет и при этом самое серьезное. Как нам уже неоднократно доводилось говорить, ни одна из отраслей научного знания не может возникнуть иначе, как зародившись в лоне философии, посредством философского анализа предшествующих достижений научной мысли. Он то, этот анализ, его результаты, как правило, свидетельствуют о «беременности» философии, зарождении новой отрасли науки, а вместе с тем и новой отрасли философского знания, как «матери», которой и предстоит произвести ее на свет. Новая наука может заявить о себе лишь покинув лоно философии и начав самостоятельное существование. Породившая же ее отрасль философии, выполнив, так сказать, детородную функцию, подобно матери, и в дальнейшем призвана постоянно заботиться о развитии своего «дителя», осуществляя рефлексии продуцируемых новой наукой идей, концепций, теорий, то есть мысленных моделей исследуемого феномена, сигнализируя о возникающих сложностях и проблемах, помогая определять основные направления оптимизации. Такой философской отраслью по отношению к религио-

ведческой науке, по нашему мнению, служит философия религиозного сознания.

3. Философия религиозного сознания: объект и предмет исследования

Философия религиозного сознания предстает в качестве структурообразующего элемента социальной философии и, на наш взгляд, может быть определена как одна из форм экспликации, развертывания и перестройки мысленных структур, определяющих отношение человека к миру, и мир в отношении к человеку, которая проявляется во взаимосвязи религиозных субъектов с природой, друг с другом, различными структурными элементами конкретного общественного организма на определенной стадии его исторического развития.

Философии религиозного сознания присущи все общие признаки, характерные для философии. Она выступает в качестве рефлексии и, как таковая, занимается не реально существующими феноменами, а их отражением в сознании. Она имеет дело прежде всего с отношением мышления к бытия, сознания к материи, является системой наиболее общих взглядов субъекта на мир и место в нем человека, выступая, таким образом, в качестве мировоззрения.

В то же время философия религиозного сознания характеризуется и рядом особенностей. Это связано прежде всего с принадлежностью философии религиозного сознания к социальной философии, чью специфику сохраняет и интересующая нас отрасль философии. Говоря о факторах, обуславливающих указанную специфику, следует заметить, что в качестве таковых прежде всего выступают особенности социального познания. Ведь религиозные субъекты, как и всякий социальный организм, будь то отдельная личность, социальная группа, общество в целом, выступают одновременно и как объект религиозного сознания. Они творят историю религии и они же ее познают, способствуя формированию в своем сознании определенных мысленных моделей, которые ими же рефлектируются в процессе философского анализа.

Вторая особенность философии религиозного сознания, как принадлежащей к отрасли социальной философии, состоит в том, что в основе своей она содержит мысленную деятельность людей, преследующих свои определенные цели, определенные социально-классовые интересы, сложившуюся систему ценностей, что в той или иной мере сказывается как на ходе философского анализа, так и на его результатах.

Существуют и другие особенности философии религиозного сознания, связанные, в частности, со спецификой объекта и предмета ее.

Объектом исследования философии религиозного сознания выступают мысленные модели религии, тех или иных ее аспектов, сторон. Этот участок общественного сознания отличается тем, что в основе его лежит вера особого рода – в удвоение мира, в существование, как ранее отмечалось, двух миров – посюстороннего, земного, воспринимаемого органами чувств, и потустороннего, небесного, обуславливающего как сам земной мир, так и его развитие, поскольку там пребывает Бог, наделенный качеством абсолютного субъекта с присущими ему абсолютным совершенством, внешний разум, обладающий всемогуществом, безграничностью, непостижимостью для ума. Если рефлексия мысленных моделей первого мира, земного, их проверка через практику на адекватность реально существующим феноменам, в частности, в соответствии с религиозной верой, особых вопросов не вызывает, то проверка истинности моделей потустороннего мира всегда была и остается в лучшем случае проблематичной, а чаще всего и вовсе невозможной, поскольку путь туда человеческому разуму религиозным сознанием попросту закрывался. Данное обстоятельство, сдерживая развитие религиоведческой науки, тесня ее однажды постулируемыми религиозными положениями, превращенными в незыблемые догматы, препятствовало выявлению оптимальных направлений развития религиозного знания, превращения его в достоверное знание о религии, ее месте в культуре как результате человеческой деятельности, что как раз и составляет предмет философии религиозного сознания.

Возникнув на определенном этапе истории, философия религиозного сознания прошла долгий и сложный путь становления и развития. К анализу его мы и переходим.

Раздел II **Генезис религиозного сознания и его философская рефлексия**

Как и всякое реальное, объективно существующее явление, религиозное сознание в свое время возникло под воздействием определенных факторов и с тех пор пребывает в развитии, имея свою многовековую историю. История философской рефлексии религиозного сознания значительно короче первой. Однако она, однажды возникнув, также успела пройти долгий и трудный путь. В настоящем разделе мы предполагаем проследить, как протекали становление и развитие религиозного сознания и его философская рефлексия на основных этапах истории человечества – в античности, средневековье, эпоху Возрождения, в XVII – первой половине XIX веков и, начиная со второй половины XIX века – до наших дней.

1. У истоков религиозного сознания

Самые ранние стадии становления религиозного сознания, как и религии в целом, скрыты за гигантской толщей лет, прошумевших над нашей планетой. Судить о них мы можем лишь по археологическим материалам, которые весьма скудны. И все же они позволяют сделать вывод о том, что религия не есть чем-то искони присущим человеку.

«Мы, – отмечает в связи с этим один из ведущих российских историков религии С.А. Токарев, – не располагаем сведениями о существовании у наших древнейших предков (питекантропа, синантропа, живших несколько сот тысяч лет назад) религиозных верований; их нет, да и не могло быть: примитивность общественного бытия древнейших представителей человечества определяла то, что их сознание было непосредственно вплетено в практику и не могло создавать религиозных абстракций. Это был так называемый дорелигиозный период»¹. Этот период, как считают ученые, «длился очень долго – до конца эпохи нижнего палеолита (ранней поры древнекаменного периода), охватывая и эпоху мустье (около 100 – 40

тысяч лет назад), когда жил так называемый неандертальский человек, охотившийся на пещерного медведя и других животных»².

Погребения неандертальцев, вскрываемые и исследуемые археологами, еще не дают бесспорных доказательств наличия у этих наших древних предков религиозных представлений. Хотя специалисты не исключают того, что захоронения умерших могли явиться одним из источников формирования таких представлений. Возникновение же религии и зарождение религиозного сознания религиоведы связывают, как уже отмечалось ранее, с эпохой верхнего палеолита (около 40-18 тысяч лет назад), когда появился человек современного типа (*Homo sapiens*), ссылаясь при этом, опять таки, на археологические находки³.

Большинство из исследователей феномена религии склоняются к мысли, что осмысление его возникновения и развития возможно прежде всего через анализ взаимоотношений общества и природы в пору становления самого общества⁴. Указывая на их специфический характер, итальянский религиовед А. Донини обращал внимание на то, что установившиеся с незапамятных времен отношения между человеком и природой всегда имели двоякий характер: господство всемогущей природы над беспомощным человеком, с одной стороны, и с другой – воздействие на природу, которое человек стремится осуществить пусть даже в ограниченных и несовершенных формах, свойственных первобытному обществу, используя свои орудия труда, свои производительные силы, свои способности»⁵.

Господством всемогущей природы над бессильным в ту пору человеком, как считает большинство исследователей, исповедующих материалистическое мировоззрение, и было обусловлено возникновение религии и религиозного сознания.

Правда, существует и другая точка зрения. Так, например, отстаивая ее, Ю.А. Левада утверждает, что религию нельзя выводить из «бессилия» человека, поскольку «религиозность не является непременным спутником всякой ограниченности наших сил и знаний»⁶. По его мнению, «функции

религии правомерно рассматривать в сопоставлении не с какими бы то ни было естественными потребностями, но с потребностями исторически конкретных социальных систем»⁷.

Думается, что такое мнение вряд ли можно считать правомерным, поскольку оно базируется на искусственном противопоставлении естественных потребностей человека и потребностей исторически конкретных социальных систем, принижении роли первых и абсолютизации, гиперболизации вторых. Между тем, как первые, так и вторые потребности отражают неразрывно связанные между собой стороны единого целого – антропосоциогенеза. Они предстают в качестве пары диалектических противоположностей, отношения между которыми, характеризуясь не только взаимоотрицанием, но взаимообусловленностью, взаимодополнением, взаимополаганием, служило и продолжает служить источником становления и развития как человека, так и общества, детерминируя таким образом развитие человеческой деятельности как специфического проявления движения социальной материи и ее результатов, «второй природы», то есть культуры, неотъемлемым элементом которой является религия.

Следовательно, анализируя процесс становления и развития религии в том или ином обществе, необходимо учитывать как потребности отдельного человека, так и потребности исторически конкретных социальных систем, которые, пребывая в диалектическом единстве, с необходимостью получают соответствующее отражение в складывающихся религиозных формах. На это следует отметить, обращая внимание К. Маркс. Говоря о древних общинах, он, в частности, подчеркивал: «Условия их существования – низкая ступень развития производительных сил труда и соответственная ограниченность отношений людей рамками материального процесса производства жизни, а значит, ограниченность всех их отношений друг к другу и к природе. Эта действительная ограниченность отражается идеально в древних религиях, обожествляющих природу, и народных верованиях»⁸.

Многочисленные этнологические исследования Э. Тейлора, Дж. Фрезера, И.А. Крывелева, С.А. Токарева и других

зарубежных и отечественных авторов⁹ помогли реконструировать историю возникновения религиозных верований, дали обширный сравнительный материал для объяснения сходства мифов, верований и культов у народов различных стран, разных континентов, которые вытекают из сходства основных потребностей людей, форм производственной деятельности, их быта на ранних ступенях исторического развития человечества. Полученные исследователями материалы позволили выявить связь религиозного сознания с развитием языка и общим развитием культуры древнего мира.

К ранним формам религии ученые относят манию и фетишизм, тотемизм и анимизм, земледельческий культ и шаманизм, которые возникли в период формирования и развития родового строя (от 100 тысяч до 40 тысяч лет тому назад).

Магия – действия и обряды, которые совершал первобытный человек с целью повлиять сверхъестественным путем на явления природы, животных или другого человека. Для первобытного человека было характерно почитание различных предметов, которые, по их мнению, должны были отводить опасность и приносить удачу. Эта форма религиозных верований получила название *фетишизм*. Вера в сверхприродное родство первобытных человеческих коллективов (род, племя) с определенными видами животных и растений (реже – с явлениями природы и неодушевленными предметами) лежала в основе такой ранней религиозной формы, как *тотемизм*. Вера в существование душ и духов обусловила существование *анимизма* (от лат. *anima*, *animus* – душа, дух). Системы религиозно-магических обрядов и представлений, связанных с земледелием и направленных на обеспечение и сохранение урожая путем обращения за помощью к духам и богам, формировали *земледельческие* или *аграрные культы*. Особый комплекс обрядов и ритуалов, связанных с верованиями в сверхприродные способности и возможности служителей культа лежал в основе *шаманизма*.

Со временем первичные, родоплеменные формы религии сменялись этническими религиями, которые иногда называют

национальными или национально-государственными. В частности, к ним относятся:

1. *Древнегреческая религия*, для которой, в древнейшую эпоху, как свидетельствуют источники, «характерным было особое почитание греками матери-земли. Богиня Гея считалась у них матерью всего живущего. Большое значение имел также культ предков, с которыми был связан и культ героев – полулюдей-полубогов. Ко II-му тысячелетию до н.э. мелкие местные боги были оттеснены и окончательно оформился пантеон богов во главе с Зевсом – «отцом людей и богов», воплощающем в религиозной форме черты патриархального владыки, главой «семьи» богов, местом пребывания которой считалась гора Олимп. В VIII-VII вв. до н.э. в честь богов стали возводиться первые храмы. В Древней Греции существовали также тайные религиозные общества и культы.

2. *Древнеегипетская религия* являла собой систему политеистических верований племен и народов долины Нила, в которых огромную роль играло поклонение природе. Нил, от разливов которого зависело благополучие страны, олицетворялся в образе бога Хапи, солнце – в образе бога Ра, богиня Сохмет изображалась в виде коровы, бог бальзамирования Анубис – с головой шакала. Животные определенной масти объявлялись воплощением божества, жили в храмах и были объектами культа. На древнеегипетскую религию сильное влияние оказал культ мертвых. Представление о верховном боге в Египте складывалось по образу земных владык – фараонов, которые считались сыновьями бога и живыми богами на земле.

3. *Древнеиндийская религия* представляла собой религиозные воззрения, развивавшиеся от примитивных верований доарийской эпохи до почитания многочисленных божеств, которые олицетворяли силы природы. Вторжение ариев в Индию привело к объединению различных культов. Ведические религии насчитывали около 3 тыс. богов. Главой богов считался Варуна, который часто отождествлялся в мифах с небом (Дьяусом) и наделялся качествами охранника порядка и справедливости. Однако единый пантеон богов в этот период еще

не складывается. Попытки его создания предпринимаются лишь к концу ведического периода. В нем бог Брахма занимает скромное место, лишь наблюдая за правильностью жертвоприношений. На рубеже I-го тысячелетия до н.э. древнеиндийская религия трансформируется в брахманизм. Ее боги входят в пантеон новой религии, но на первом плане в нем Брахма – бог-создатель мира и олицетворение вселенной.

4. *Древнеиндийская религия*, являвшая собой совокупность религиозных верований и культов народностей бассейна рек Хуанхе и Янцзы, характеризовалась во II-I тысячелетиях до н.э. наличием анимических культов духов природы и культов предков. С возникновением классического общества формируются представления об иерархии духов во главе с духом неба Шанди – отце людей, который, заботясь о них, награждает одних и наказывая других. Древние китайцы поклонялись также «земным духам» – духам гор и рек. Хозяином же всей страны признавался земной дух Хоуту. В древнекитайской религии не было жрецов, а также особых храмов. Религиозные церемонии совершались под открытым небом. В древнем Китае были также широко распространены различные виды магии, колдовства, прорицания и заклинания. Представления древнекитайской религии о духах природы и предков были впоследствии усвоены даосизмом, конфуцианством и буддизмом.

5. *Древнеримская религия* характеризовалась верой в духов-покровителей природы, сельской жизни, сельского труда. С образованием Римского государства боги, которых было около 30, стали общегосударственными, не связанными с определенной территорией. Высшим среди них считался Юпитер. Для всех граждан Рима был установлен обязательный культ тройки – Юпитера, Юноны и Минервы. Им был посвящен храм на Капитолии (отсюда название – капитолийская триада).

6. *Древнеславянская религия* являла собой сложное синкретическое явление с развитым культом предков, яркими формами культа природы и общинными земледельческими культурами. Высшим божеством у древних славян выступал бог

грозы Перун. Широко почитались ими также бог неба Сварог и его сыновья – боги солнца, огня и ветра – Дажбог, Хорс, Стрибог, «скотий» бог и бог богатства Велес (Волос), богиня Мокош – покровительница прядения, ткачества и вообще женских работ. Западными славянами почитался бог удачи и счастья Белбог. Известны также имена таких племенных славянских божеств, как Святевит и Ругевит, Радегост (у любичей), Триглав (у поморян), богини Сивы (у полабских славян) и др. Кроме того, с земледелием, с аграрным календарем связывались также антропоморфные олицетворения, как Семик, Ярило, Купала и др.¹¹.

Если религии, ее роли в истории народов, становлению и развитию религиозного сознания исследователи-религиоведы давно и достаточно много уделяют внимание, то о философской рефлексии религиозного сознания этого сказать никак нельзя. К анализу ее генезиса исследователи приступают с гораздо меньшей охотой, к тому же, как уже ранее отмечалось, нередко отождествляя феномен религиозного сознания с религией. Между тем, обращение к истории философской мысли позволяет проследить основные этапы становления и развития философии религиозного сознания, то есть той рефлексии мысленных моделей его, которые складывались на различных этапах человеческой истории.

Конечно, сегодня практически невозможно вести разговор о реконструкции сколь-нибудь подробной качественной характеристики религиозного сознания на начальных этапах его становления и развития. Однако, по крайней мере, три существенные характеристики его, думается, можно назвать со всей определенностью. Первая из них состоит в том, что религиозное сознание тогда носило *политеистический характер*, то есть отличалось поклонением нескольким богам, которые в различных местах планеты, где зарождалась человеческая цивилизация, по-разному назывались. Второй существенной характеристикой зарождающегося религиозного сознания древнего человека являлась *функциональная ограниченность богов*, каждый из которых, так сказать, являлся ответственным за свой определенный участок – бог солнца, бог грома, бог мол-

нии, бог моря и т.д. В качестве же третьей из сущностных характеристик религиозного сознания того далекого периода следует назвать *отсутствие между богами единства и четко выраженной субординации*.

Эти сущностные характеристики, существуя объективно, в реальной действительности, фиксируются также зарождающейся философией религиозного сознания. Истоки ее можно обнаружить уже в сборниках индийских ведических гимнов, особенно в древнейшем из них – Ригведе. Критически осмысливая образы богов, которые складывались в сознании его современников, древнеиндийский мыслитель высказывал сомнение в их существовании. В частности, об Индре – боге грома, молнии, грозы говорилось следующее:

*«Состязаясь, спойте прекрасную песнь,
Восхваляющую Индру, [песнь] истинную, если
она истинна.*

*«Нет Индры, – иные говорят, – кто видел его?
Кого воспевать нам?»¹²*

Попытки осмыслить религиозное сознание древних греков предпринимает Гомер. Древний грек, согласно Гомеру, верил во множество богов, считая, что вселенная поделена между тремя богами-братьями: Зевс владеет небом, пространством от туч и облаков до верхних слоев воздуха, эфира – неизмеримого и пустынного; Посейдон властвует над морем; Аид – властелин подземного мрака, сокровенных мест под землей, где обитают души-тени умерших. Общей для всех трех, считали древние греки, остаются земля и обитель богов гора Олимп¹³.

В своей «Илиаде» Гомер говорит следующее:

*«...Бессмертная кровь у богини, –
Влага, которая в жилах течет у богов всеблаженных:
Хлеба они не едят, не вкушают вина, потому-то
Крови и нет в них, и люди бессмертными их
называют».¹⁴*

Однако взгляды Гомера, как и жившего после него Гесиода¹⁵, следует отнести к числу философских воззрений.

Собственно же философия, как известно, ведет свою историю с античности.

2. Философия религиозного сознания античности

Как известно, философия античности, охватывая период с VII в. до н.э. по VI в. н.э., представлена древнегреческими и древнеримскими мыслителями.

К числу античных мыслителей, предпринимавших философскую рефлексию зарождающегося религиозного сознания, относится прежде всего *Анаксимандр* (610-546 гг. до н.э.). Этот представитель Милетской школы, утверждая, что началом и основой всего сущего является апейрон, считал, что он и «есть божество: ведь он бессмертен и непреходящ»... По мнению Анаксимандра, существуют «рожденные боги, которые периодически возникают и исчезают, причем эти периоды продолжительны. Этими богами ... являются бесчисленные миры»¹⁶.

Нельзя не сказать также о пифагорийской школе, возникшей в «Великой Греции», куда переместился центр античной философии после завоевания персами Ионии. Математические занятия приводили пифагорейцев к магии чисел, приписывающей первым десяти из них («декада» и ее элементы) божественные свойства. «Декада», как считает один из пифагорийцев *Филолай* (род. ок. 470 г. до н.э.), «велика и совершенна, все исполняет и есть начало (первооснова) божественной, небесной и человеческой жизни... Без нее же все беспредельно, неопределенно и неясно»¹⁷.

Интересные идеи рождались у мыслителей другой философской школы античности – элейской, существовавшей наряду с пифагорейской. Ярким представителем ее был *Ксенофан* (ок. 570 – после 478 гг. до н.э.), который впервые в истории философии высказал мысль о том, что все боги являются плодом людской фантазии, что люди измыслили богов по своему образу, приписав им все свои физические черты и нравственные недостатки.

«Эфиопы говорят, – обращал внимание Ксенофан, – что их боги курносы и черны; фракияне же [представляют своих богов] голубоглазыми и рыжеватыми»¹⁶. Но, замечал при этом мыслитель, «если бы быки, лошади и львы имели руки и могли бы ими рисовать и создавать произведения [искусства] подобно людям, то лошади изображали бы богов похожими на лошадей, быки же – похожими на быков и придавали бы [им] тела такого рода, каков телесный образ у них самих, [каждые по-своему]»¹⁹. Ксенофан считал, что «все, что есть у людей бесчестного и позорного, приписали богам Гомер и Гесиод: воровство, прелюбодеяние и взаимный обман»²⁰.

Человекообразному многобожию, антропоморфическому политеизму Ксенофан противопоставляет философское понятие единого бога, неотделимого от природы: «Все едино и неизменно, и это есть бог, никогда не рожденный, вечный, шаровидный»²¹.

Аналогичной точки зрения придерживается также другой представитель элейской школы *Парменид* (ок. 540 – ок. 470 гг. до н.э.), считавший, что «бог – неподвижен, конечен и имеет форму шара»²². Пытаясь осмыслить возникновение Вселенной, третий представитель этой же школы *Анаксагор* (ок. 500 – 428 гг. до н.э.) указывает на два начала – божественный ум и материю. По его мнению, все возникает из всего если и не прямо, то по порядку...»²³. Однако материя у Анаксагора предстает в качестве страдательного начала. Активным же, производительным началом, как считает мыслитель, выступает божественный ум. «Вначале тела (т.е. материя – В.В.), – говорит мыслитель, – стояли [неподвижно], божественный же ум привел их в порядок и произвел возникновение Вселенной»²⁴.

Попытки критического осмысления религиозного сознания отличали таких древнегреческих философов середины V – первой половины IV вв. до н.э., которые стали известны под названием софисты. В частности, основатель философской школы софистов *Протагор* (ок. 480 – 410 гг. до н.э.), рассматривая человека в качестве меры существования или несуществования вещей, говорил: «О богах я не могу знать ни того,

что они существуют, ни того, что их нет, ни того, каковы они по виду. Ибо многое препятствует знать [это]: и неясность [вопроса], и краткость человеческой жизни»²⁵. Сам Протагор был обвинен в атеизме, а его книга «О богах» была публично сожжена.

Заметно дальше в оценке религиозного сознания идут представители античной атомистики *Левкипп* (ок. 500 – 441 гг. до н.э.) и *Демокрит* (ок. 470 г. до н.э. – г. смерти неизв.). Согласно Демокриту, бесконечный мир состоит из неделимых, а следовательно, невозникающих и неуничтожимых частиц (атомов), различающихся формой, порядком сочетаний и положением («поворотом»), и пустоты, в которой они движутся, соединяясь в отдельные тела, затем снова распадающиеся. Естественная необходимость, царящая в мире, детерминирует, причинно обуславливает все явления. А коль так, то исключается как творение мира богом, так и направляемое провидением течение событий в нем. Древние люди, как полагал Демокрит, «наблюдая небесные явления, как-то: гром, молнии, перуны, сближения звезд, затмения солнца и луны, приходили в ужас и полагали, что виновники этого – боги»²⁶. Исходя из этого, он считал религию искусственным установлением человека, основанном на непонимании им грозных явлений природы, страхе перед смертью и загробною карою за дурные поступки.

Последователем и продолжателем атомистического учения Демокрита был великий древнегреческий мыслитель *Эпикур* 342/341–271/7 гг. до н.э.). Опираясь на общее мнение людей, Эпикур признавал существование богов, но они не такие, какими представляет их боящаяся богов толпа. «Да, – говорил он, – боги существуют: познание их – факт очевидный. Но они не таковы, какими их представляет себе толпа, потому что толпа не сохраняет о них постоянно своего представления. Нечестив не тот, кто устраняет богов толпы, но тот, кто применяет к богам представления толпы: ибо высказывания толпы о богах являются не естественными понятиями, но ложными домыслами, согласно которым дурным людям боги посылают величайший вред, а хорошим – пользу»²⁷. Боги не вме-

шиваются в ход явлений природы и дела людей. Им нужно поклоняться, но не следует бояться их либо ожидать от них какой-либо помощи.

Отдавая должное Эпикуру за избавление мира от произвола богов, римский поэт и мыслитель *Лукреций Кар* (99-55 гг. до н.э.) в созданной им поэме «О природе вещей» задается вопросом:

*«...Откуда взялся у богов образец мироздания,
Да и само представленье о людях запало впервые,
Чтобы сознание того, что желательно сделать явилось?
Как же узнали они и о силе частиц изначальных
И о возможностях их в сочетаньях между собою,
Если природа не давала примера творенья?»²⁸*

И все же в создаваемой им картине мироздания в заключительной части, шестой книге своей поэмы Лукреций делает шаг к признанию постоянного действия сверхчеловеческой силы, которая трагически превышает возможности человека, обрекая его на безисходность²⁹.

Резко критичен к атомистическому учению Демокрита и его последователей, а также вытекающим из него атеистическим выводам древнегреческий философ-идеалист *Платон* (428/7–348/7 гг. до н.э.) Их материализм, атеизм, отрицание религии он рассматривал как угрозу существующему государству и даже преступление. «Прежде всего, – писал Платон, – эти люди [последователи Демокрита]... утверждают, что существование богов есть хитрая выдумка, что на самом деле их нет, но их существование признается [лишь] в силу некоторых установлений и что боги различны в разных местах, соответственно тому, как каждый [народ] у себя это установил, создавая свои обычаи... Отсюда овладевают молодыми людьми нечестивые [мысли], будто нет богов, которых закон предписывает признавать»³⁰.

Разрабатывая свое учение об идеях как общих понятиях, существующих независимо от человеческого ума и служащих образцами (парадигмами) вещей, являющихся копиями последних, Платон часто отождествлял высшую идею Благо или Единое с богом. Бог, будучи демиургом, согласно учению

этого мыслителя, творит мир, душу, а затем и космос, оформляя бесформенную материю («небытие»).

Философия Платона в дальнейшем оказала большое внимание на развитие идеалистической философии как одного из важных факторов развития религиозного сознания.

С критикой учения Платона об идеях как о чем-то первичном выступил его ученик, великий древнегреческий философ и ученый энциклопедист *Аристотель* (384-322 гг. до н.э.). Анализируя диалог Платона «Федон», Аристотель обращает внимание на то, что в нем «дело изображается таким образом, что идеи являются причинами и для бытия, и для возникновения [вещей]; и, однако же, при наличии идей, все же [вещи] не получаются, если нет того, что производит движение, и возникает многое другое, например, дом и кольцо, для которых они не принимают идей; а потому ясно, что и то, для чего они идеи принимают, может и существовать, и возникать благодаря таким же причинам, как и вещи, указанные сейчас, а не благодаря идеям»³¹.

Признавая объективное существование материального мира, Аристотель в материи видел лишь пассивное начало, которое подчиняется любому активному началу – «форме». При этом, по мнению Аристотеля, высшей формой, «формой всех форм» является бог. В качестве источника признаваемого им движения в природе и обществе, он называл первый двигатель, то есть бог, который лежит вне материи и, будучи сам неподвижен, приводит в целесообразное движение весь мир. Бог – конечная причина, высшая цель развития всех вещей, то, что Аристотель называл энтелехией. «Мы утверждаем..., – заявлял мыслитель, – что бог есть живое существо, вечное, наилучшее, так что жизнь и существование непрерывное и вечное есть достояние его; ибо вот что такое есть жизнь»³².

Философия Аристотеля, как справедливо подмечают исследователи, «стала как бы завещанием умирающей Эллады всем последующим поколениям. Благодаря завоевательным походам Александра Македонского, ученика самого зрелого греческого мудреца, а также в результате более позднего гигантского смешения народов греческое просветительство сде-

лалось господствующей духовной силой всего античного мира»³³.

Идеалистические и метафизические тенденции Аристотеля использовались в философии неоплатонизма, средневековых схоластов и в богословии для обоснования религиозного мировоззрения. Его учение об энтелехии и сейчас широко используется в теологических концепциях витализма и финализма.

Одним из основных направлений эллинистическо-римского периода истории античной философии был *стоицизм*. Основателем его стал *Зенон* из *Китая* (ок. 336-264 гг. до н.э.), а его преемниками – *Клеанф* (ок. 331-232 гг. до н.э.) и *Хрипп* (ок. 277-208 гг. до н.э.) Возрождая учение Гераклита об огне как космическом начале, они однако толкуют его в духе теологии, провиденциализма и фатализма, как одновременно материю мировой разум (логос), судьбу и бога. «Поздние же стоики *Сенека* (ок. 4-65 гг. н.э.), *Эпиктет* (ок. 50 – ок. 140 гг. н.э.) и *Марк Аврелий* (121-180 гг. н.э.) постепенно включают в свое учение элементы платонизма, в результате чего усиливается религиозно-этическая направленность стоицизма, а общая пантеистическая установка его все более заменяется монотеизмом.

Время формирования Римской империи знаменовало собой эпоху новых религиозно-философских поисков, которые «обуславливали противоположное дифференциации явление *синкретизма* или *теокрасии*» («смещения» богов) с господствующей тенденцией и совмещению функций многих богов в одном, которая все более универсализируется. Процессы *теокрасии* и *централизации*, которые совершались на основе идеи единой божественной силы в разных ее проявлениях и ипостасях, облегчались представлениями об античных богах как полифункциональных»³⁴. Этой идее во всей своей полноте суждено было реализоваться в период средневековья.

3. Философия религиозного сознания средневековья

Период средневековья в истории философской мысли, как принято считать, длился почти 1000 лет – от распада Римской империи (V в.) до эпохи Возрождения, то есть до возникновения ранних форм капиталистического общества (XIV-XV вв.).

Основной отличительной чертой, характеризующей религиозное сознание периода средневековья, является *усиление его монотеистичности*, которая диктовалась основными догматами набирающего силу христианства и, прежде всего догматом о личностной форме Бога-творца, который в корне отвергал атомистические доктрины античности. Разработка его связана с именем *Августина Блаженного* (354-430 гг.).

Этот средневековый мыслитель отстаивал творение Богом мира из «ничего». «...То, из чего Бог создал все, – утверждал Августин, – не имеет никакого вида и никакой формы, и есть не что иное, как ничто. Ибо то, что по сравнению с совершенным называется бесформенным, если только оно имеет хоть сколько-нибудь формы, хотя бы самую малость, хотя бы в зачаточном состоянии, не есть уже ничто; а потому и оно, насколько существует, существует не иначе, как от Бога. Поэтому, если даже мир создан из какой-нибудь бесформенной материи, то сама эта материя создана совершенно из ничего, ибо и то, что еще не получило формы, однако так или иначе находится в зачатке, чтобы могло оформиться, то и оно способным к форме делается по благодати Божьей»³⁵.

Признавая ограниченность мира во времени, трактуемом в качестве коррелята мыслящей души, начало и конец света, Августин уделяет внимание двум проблемам, которые не были затронуты античными философами – динамика человеческой личности и динамика общечеловеческой истории. Первой из них посвящена лирическая автобиография «Исповедь», в котором посредством психологического самоанализа показана противоречивость становления личности мыслителей от младенчества, констатации темных «бездн» души к выводу о не-

обходимости божественной благодати, которая выводит личность из греховной инерции и тем самым спасает. Вторая проблема – проблема мистически осмысленной истории поставлена в трактате «О граде Божиим», написанном под впечатлением взятия Рима ордами Алариха в 410 г.. Августин говорит о двух противоположных видах человеческой сущности: «граде земном», то есть государственности, основанной на «любви к себе, доведенной до презрения к Богу», и «граде Божиим» – духовной общности, которая основана на любви к Богу, доведенной до презрения «к себе».

«Весь человеческий род, – замечал Августин, – жизнь которого от Адама до конца настоящего века есть как бы жизнь одного человека, управляется по законам божественного промысла так, что является разделенным на два рода. К одному из них принадлежит толпа людей нечестивых, носящих образ земного человека от начала до конца века. К другому – ряд людей, преданных единому Богу, но от Адама до Иоанна Крестителя проводящих жизнь земного человека в некоторой рабской праведности; его история называется Ветхим заветом, так сказать обещавшим земное царство, и вся она есть не что иное, как образ нового народа и Нового завета, обещающего царство небесное»³⁶.

Заметное влияние на развитие философии религиозного сознания средневековья оказали четыре произведения – «Об именах божьих», «Таинственное богословие», «О небесной иерархии», «О церковной иерархии» – и десять писем, написанных на греческом языке во второй половине V в., которые приписываются полумифическому сподвижнику апостола Павла и первого епископа Афин Дионисию Ареопагиту и в честь которого они получили общее название *Ареопагитик*. Основная особенность этих произведений, возникших в эпоху превращения рабовладельческого общества в общество феодальное, состоит в приспособлении идей неоплатонизма и осмыслению христианского вероучения, на основе чего была создана целостная система христианской философии. Важнейшей идеей Ареопагитик являлась так называемая положительная (по-гречески *катафатическая*) теология, исходящая

из аналогии между миром реальных предметов, и в особенности человеческих существ, и Богом как внеприродной личностью, их верховным и единственным творцом. Еще более важной была идея так называемой отрицательной (по-гречески *анофактической*) теологии, отрицающей возможность уподобления Бога каким-либо особенностям предметно-человеческого мира, бесконечно поднимающей Бога над ним, превращающей его в абсолютно непознаваемое, сугубо таинственное существо. Важными были такие идеи о том, что эманация божественного света воспринимается в состоянии религиозного экстаза, а нисхождение от Бога к миру выражается в небесной иерархии «ангельских чинов», которой отвечает церковная иерархия³⁷.

Являясь источником мистических идей, Ареопагитики в то же время вели к деперсонализации Бога, что послужило предпосылкой развития философии пантеизма.

Установившееся в средневековом обществе господство религии и церкви коренным образом изменили функции философии. Она объявляется «служанкой богословства» (формула *Петра Доминани*), которая должна была использовать мощь своего рационального аппарата для подтверждения непреложных истин откровения, выдвигаемого на первое место «святого писания», а также творений «отцов церкви», постановлений вселенских соборов и т.д. Эта философия получила название «*схоластики*» (от лат. *scholastica* – школьный, ученый). Считалось, что истина уже дана в библейских текстах и, чтобы анализировать ее, выводя всю полноту ее логических следствий, необходимо применить систему правильно построенных силлогизмов. В этом схоластика опиралась на античное наследие, особенно на учение Платона и формальную логику Аристотеля.

Исторически схоластика разделяется на несколько периодов.

Для ранней схоластики (IX-XIII вв.) характерно влияние неоплатонизма. Это находит свое проявление прежде всего в учении такого мыслителя, как *Иоанн Скот Эриугена* (810-877 гг.). Ирландец по происхождению, но живший во Франции,

Эриугена создал свое мистическое учение, которое изложил в сочинении «О разделении природы». Он разделяет бытие на четыре природы: 1) не сотворенная, но творящая – Бог как источник всех вещей: единственный несозданный творец всего, он бесформен, невыразим и постигается лишь через бытие вещей; 2) сотворенная и творящая – божественные идеи, выступающие как первичные причины; идеальный мир создан Богом из самого себя и существует вечно; 3) сотворенная и не творящая – чувственно воспринимаемый мир, который является проявлением единого идеального мира; 4) не сотворенная и не творящая – Бог, воспринимаемый как конечная цель всех вещей Эриугена, как неоплатоник и сторонник рационализации теологии, обосновывал необходимость разумного истолкования «святого писания», считая, что непостижимый Бог открывается для познания в своих творениях. Он признавал свободу человеческой воли, утверждал, что самопознание – главный путь к «чистейшему созерцанию первообраза», т.е. Бога.

Итальянский теолог, представитель схоластики *Ансельм Кентерберийский* (1033-1109 гг.), следуя традициям августицианства, понимая бытие как некое «совершенство» и проявляя стремление к непосредственному созерцанию Бога, рассматривал веру в качестве предпосылки рационального знания, заявляя: «Не ищу уразуметь, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь». В противоположность умозаключениям и бытию Бога от бытия вещей он развивал так называемое онтологическое доказательство Бога, выводящее его бытие из самого понятия Бога как всесовершенной сущности, с необходимостью включающей бытийственность.

Крупнейшим философом был *Петр Абеляр* (1079-1142 гг.). Абеляр, напротив, подчеркивал необходимость обоснования догматов веры с помощью знания. «...Удивительно, – замечал мыслитель, – что в то время, как с веками и сменой времен возрастают человеческие знания обо всех сотворенных вещах, в это же, заблуждения...»³⁹. Не удивительно, что за свои взгляды Абеляр подвергался гонениям со стороны реакционных теологов.

Говоря о философах-схоластах, нельзя обойти молчанием арабского философа по имени *Ибн Рушд*. Абу-л-Валид Мухаммед ибн Ахмед (латинизир. Аверроэс) (1126-1198 гг.), который вслед за Аристотелем выдвинул идею абстрактного мирового разума (нуса) – единой безличной субстанции, общей для всех людей и воздействующей на отдельные души извне. Исходя из этого, Ибн Рушд отрицал бессмертие индивидуальной души, считая бессмертным в целом человечество.

В пору «классической» схоластики (XIV-XV вв.) господствовал «христианский аристотелизм». Его наиболее ярким представителем является систематизатор ортодоксальной схоластики монах-доминиканец *Фома Аквинский* (1225/26–1274 гг.). Опираясь на позднего Аристотеля, он канонизировал христианское понимание соотношения материального и идеального, как соотношение изначального «принципа формы» («принципа порядка») с колеблющимися и неустановившимися принципами материи («слабейшим видом бытия»). Слияние первопринципа формы и материи рождает, согласно Ф. Аквинскому, мир индивидуальных явлений. Душа человека есть формообразующий принцип, но свое полное индивидуальное воплощение она получает лишь при соединении с телом. А коль скоро «душа соединяется с телом в качестве его формы, необходимо, чтобы она пребывала во всем теле в целом и в каждой его части»⁴⁰. Это положение поставило точки над «i» в одном из самых дискуссионных вопросов христианской схоластики, поскольку третья ипостась верховного абсолютного божества – Иисус Христос был, по Библии, явлен в образе человека, то есть соединил в себе божественную (идеальную) и человеческую (материальную) природу.

Чтобы «спасти» человечество, Бог должен был принять человеческое бытие и поднять его на уровень сверхчеловечество, божественного. Происходит же это путем разрушения телесного человеческого и восхождения к духовному.

В схоластике выделяются два ведущих направления – *реализм*, представители которого Эриугена и, главным образом, Ф. Аквинский, и *номинализм*, представленный *Росцелином* (1050-1110 гг.), *Пьером Абеляром*, *Уильямом Оккамом*

(1300-1350 гг.) и *Дунсом Скотом* (1265-1308 гг.). Центром борьбы между ними оказались понятия универсалий (сущность общих понятий, природа, вид). Номиналисты провозглашали объективно существующими только отдельные предметы и явления с их индивидуальными качествами. Реалисты же утверждали, что общие понятия по отношению к индивидуальным предметам природы являются первичными и существуют реально, сами по себе. Фома Аквинский победил: номинализм Росцелина был осужден на Суассонском соборе в 1252 г.

Господство религиозного сознания, религиозной идеологии в духовной жизни феодального общества было столь сильно, что даже социальные движения приобретали религиозный характер. Революционная оппозиция против феодализма нередко становилась на путь ограничения религии, чтобы дать место знанию (деизм, теория «двойственной истины») или стремилась придать религиозному мировоззрению новые формы (реформация, ереси), в которых в той или иной степени отражались интересы и потребности антифеодальных сил общества (крестьян, ремесленников, купцов).

4. Философия религиозного сознания эпохи Возрождения

Эпоха Возрождения, охватывая период XIV-XVI вв., характеризуется не только преодолением длительного застоя в развитии производительных сил, но кардинальными изменениями во всех областях культуры. Возрождение оказало воздействие и на эволюцию религиозного сознания и его философскую рефлексию. Официальной философией в эту эпоху все еще оставалась схоластика, однако возникновение культуры гуманизма, ставящего в противовес средневекового теоцентризма в центр своего внимания человека, его взаимоотношения с миром, значительные достижения в области естествознания привели к тому, что передовая философия перестает играть роль служанки богословия, в ней развиваются антисхоластические направления.

Ранее всего это проявилось в этике, в возобновлении этических учений стоицизма и эпикуреизма, направленных против господствующей христианской морали. Ведущая роль в этом принадлежит основоположнику итальянской национальной поэзии и родоначальнику гуманизма, каковым был *Франческо Петрарка* (1304-1374 гг.). Не отказываясь от веры в Бога, Петрарка отвергал христианскую аскетическую мораль, идею презрения к миру и ничтожества человека. В диалоге «Моя тайна» он оправдывал радости земной жизни, стремление человека к земной славе.

Выражая смысл зарождающегося раннебуржуазного гуманизма, немецкий ученый и философ *Николай Кузанский* (1401-1464 гг.) рассматривает природу как отождествленную с Богом. Он считает, что все это воплощается в человеке как обладателе творческой мощи, средоточием которой выступает интеллект.

Критическому осмыслению религиозного сознания способствовали крупнейшие открытия в естествознании. Удар по самим основам религиозного мировоззрения был нанесен польским астрономом и мыслителем *Николаем Коперником* (1473-1543 гг.), обосновавшим гелиоцентрическую систему мира. В результате устранялась противоположность земного и небесного, законы природы оказывались едиными для Земли и всей Вселенной и доступными человеческому незнанию, не оставалось места церковной легенде о сотворении мира Богом⁴¹. Развивая гелиоцентрическую систему Н. Коперника, итальянский мыслитель *Джордано Филиппо Бруно* (1548-1600 гг.) выдвинул положение о множественности обитаемых миров. Он решительно отвергал представления о существовании загробной жизни. В самой же религии Д. Бруно видел силу, порождающую войны, раздоры и пороки в обществе. Правоту гелиоцентризма, идею бесконечности Вселенной, физическую однородность земных и небесных тел, существование объективных законов природы и возможность их познания подтверждали научные открытия *Галилео Галилея* (1564-1642 гг.), по праву считающегося основателем европейского естествознания.

Выражение гуманистических идей было теснейшим образом связано с процессом, который получил название Реформации. Ядром реформаторского движения, которое получило большое распространение в Германии, Австрии, странах Скандинавии, Прибалтики, а также в Польше, Венгрии и Франции, явилась критика монопольного положения католической церкви в политической и идеологической системах тогдашнего европейского общества, неспособности католицизма организовать земную жизнь людей как подготовку к «царствию небесному». Своей главной целью идеологи Реформации считали возвращение к «истинному христианству», выдвигая идею личной ответственности человека перед Богом, без посредства церкви.

Важнейшим представителем Реформаторского движения был *Мартин Лютер* (1483-1546 гг.). Критикуя католическую церковь, призывая к борьбе против папства и католической иерархии, Лютер однако не покидает религиозной почвы, теологически обосновывая критику и необходимость борьбы в своем учении «об оправдании верой», о предопределении, которое образовало догматическую основу лютеранской церкви.

Несколько иную позицию занимает другой представитель Реформации *Томас Мюнцер* (1490-1525 гг.), который подверг критике лютеранство за то, что в нем речь идет лишь о вопросах индивидуального спасения, а земной порядок считается неприкосновенным и остается без внимания. Мюнцер считал, что царство божее – это общество без частной собственности, без богатых и бедных и его надо строить на земле, обосновывая это пантеистическим способом. Бог, согласно Мюнцеру, вездесущ, присутствуя во всех своих творениях. Он проявляется не как данность, а как процесс, открываясь тем, кто несет в себе божью волю.

«Если человек не получает божественного откровения от самого Бога, – утверждал Мюнцер, – то он не может знать о Боге ничего существенного, даже если он поглотил сотни тысяч Библий. Ясно поэтому, как все еще далек мир от христианской веры. [...] Таким образом, если человек желает достичь

божественного откровения, он должен удалиться от всех утех [земных] и иметь мужество познать истину»⁴².

Христос, утверждал мыслитель, не является исторической личностью, а воплощается и обнаруживается в вере без посредства официальной церкви. Внутренне прочувствованная воля божья приводит человека на путь подчинения личных интересов интересам общности, выражающей власть Бога на земле.

Следует сказать и о таком деятеле Реформации, как *Жак Кальвин* (1509-1564 гг.). Выражая взгляды и настроения борющейся за власть буржуазии, которая в своих достижениях усматривала божественное предопределение, свидетельство «избранности» и служение Богу, Кальвин усиленно занимался насаждением богопочитания и осуществлением заповедей Божьих в жизни церкви и обществе. Пребывая в Швейцарии, куда он бежал от преследований из Франции, Кальвин разработал «Церковные установления», которые приобрели характер государственных законов.

В эпоху Возрождения подвергаются критическому анализу сложившиеся в период средневековья религиозные социальные концепции. Взамен их формируются три новых направления⁴³.

Первое направление – разработка концепции централизованного государства – было представлено итальянцем *Николло Макиавелли* (1469-1527 гг.) и французом *Жаном Боденом* (1532-1596 гг.). Отделяя политику от теологических представлений, Макиавелли считает, что она является воплощением свободной человеческой воли в рамках необходимости («фортуны») и ее определяет не Бог или мораль, но практика, естественные законы жизни и человеческая психология. Мотивами же политической деятельности, по его мнению, служат реальные интересы, корысть, стремление к обогащению. Подобно Макиавелли, Боден также ставит интересы государства выше религиозных. Основой государства, считает он, служит семья. Государство есть содружество, которое решает проблемы семьи, сохраняет общественное имущество, основывающееся на частной собственности, а единственным

абсолютным источником права, суверенности является монарх.

Второе направление – разработка концепции естественного права – представлял голландский юрист, историк и политик *Гуго Гроций* (1583-1645 гг.). Являясь сторонником концепции двойственной истины, он признает существование божественного права и права человеческого. В последнем мыслитель различает гражданское и естественное право. Возникая исторически, гражданское право, по мнению Г. Гроция, обусловлено политической ситуацией. Естественное же право вытекает из естественного характера человека и является предметом не истории, а философии. Сущность естественного права заключена в общественном характере человека, из чего вытекает необходимость общественного договора, который люди заключают для обеспечения своих интересов, образуя, таким образом, государственный союз.

Третье направление построения социальных концепций представлено утопическими социалистическими теориями, изложенными в трудах: «Книжка поистине золотая и равно полезная, как и забавная, о наилучшем устройстве государства и острове утопия», автором которой был англичанин *Томас Мор* (1478-1535 гг.) и «Город Солнца» – труд, который создал, находясь в тюрьме, итальянский мыслитель *Томмазо Кампанелла* (1568-1639 гг.).

Критикуя с позиций возрожденческого гуманизма схоластику, католическое духовенство, религиозное насилие, Т. Мор изобразил идеальное общество, где нет классов и частной собственности. В основе его лежат принципы всеобщего труда, демократии и гуманности. Целью его является свободное развитие личности как залог всеобщего блага.

В своей «Утопии», говоря о том, как подходят утопийцы к вопросу о том, что такое счастье, Т. Мор замечает: «Они никогда не разбирают вопроса о счастье, не соединяя некоторых положений, взятых из религии, с философией, прибегающей к выводам о разуме. Без них исследование вопроса об истинном счастье признается ими слабым и недостаточным. Эти положения следующие: душа бессмертна и по благодати

божьей рождена для счастья; наши добродетели и благодеяния после этой жизни ожидает награда, а позорные поступки – мучения. Хотя это относится к области религии, однако, по их мнению, дойти до верования в это и признания этого можно и путем разума»⁴⁴.

Т. Кампанелла, отстаивая единство церковной и светской власти, отвергал протестантскую реформацию, провозглашая идею власти папы над всеми христианами. В своем произведении «Город Солнца» он пытается обосновать идею о возможности реализации «царства божьего» на земле.

Говоря о развитии философии религиозного сознания в эпоху Возрождения, нельзя не упомянуть имя такого французского философа-гуманиста как *Мишель Монтень* (1533-1592 гг.). Подвергнув в своем произведении «Опыты» глубокой и всесторонней критике теологию, догматизм, схоластику, он считал, что религия не выдерживает суда разума, обосновав тезис о том, что человек является самой большой ценностью.

Для эпохи Возрождения, охватываемого ею периода стало характерным изменение мировоззренческих ориентиров – от гуманизма, даже антропоцентризма раннего Возрождения (XIV-XV вв.), связанного с пантеистическим растворением Бога в природе, происходит постепенный переход к деизму, выводящего Бога за пределы природы, реальности в целом, сохраняя за ним функцию «первопричины» мира (сотворив мир, он уже не вмешивается в его дело). Это выражается в том, что традиционная гуманистическая проблематика, не исчезая, становится принадлежностью не познавательного, а художественного творчества. Уже в XVI веке понятие «гуманист» согласовывалось только с именами писателей и поэтов, а не именами ученых-естествоиспытателей.

5. Философия религиозного сознания XVII – первой половины XIX вв.

XVII век в истории человечества характеризовался, во-первых, развитием капитализма; во-вторых, обусловленным потребностями нового типа общественного производства бур-

ным развитием экспериментально-математического знания; и в-третьих, ослаблением влияния церкви в общественной жизни. Последнее, хотя и означало ослабление арсенала факторов, обуславливающих развитие религиозного сознания, затормозить его, а тем более остановить не могло. Свидетельством этого было неослабевающее внимание к вопросам религии, религиозного сознания со стороны философов.

Это, в частности, было характерно для английского философа, родоначальника английского материализма и методологии опытной науки *Фрэнсиса Бэкона* (1561-1626 гг.), который спекулятивным рассуждениям о Боге, природе и человеке противопоставил доктрину «естественной» философии. При этом он решительно выступал против попыток базировать ее на библейских догматах. «...Некоторые из новых философов, – замечал Ф. Бэкон, – с величайшим легкомыслием дошли до того, что попытались основать естественную философию на первой главе Книги бытия, на Книге Иова и на других священных писаниях. Они ищут мертвое среди живого. Эту суетность надо тем более сдерживать и подавлять, что из безрассудного смешения божественного и человеческого выводятся не только фантастическая философия, но и еретическая религия. Поэтому спасительно будет, если трезвый ум отдает веру лишь то, что ей принадлежит»⁴⁵. И еще: «Пусть вход в царство человека, основанное на науках, будет почти таким же, как вход в царство небесное, куда никому не дано войти, не уподобившись детям»⁴⁶.

В то же время Ф. Бэкон признавал Бога и существование особой разумной души. «Если здраво обдумать дело, – писал он, – то после слова бога естественная философия есть вернейшее лекарство против суеверия и тем самым достойнейшая пища для веры. Поэтому ее справедливо считают вернейшей служанкой религии; если одно являет волю бога, то другая – его могущество»⁴⁷.

Другой английский философ *Томас Гоббс* (1588-1679 гг.), критически относясь к религии, рассматривая ее в качестве порождения страха и обмана, узды для народа, суеверия, поддерживаемого государством, в то же время считал естест-

венным сохранение ее под контролем того же государства для целей управления.

Критически относился к идее Бога и такой английский философ, как *Джон Локк* (1632-1704 гг.), видя в ней плод воспитания, осуществляемого в интересах тех, кто желал бы властвовать от его имени. Отстаивая необходимость отделения церкви от государства и умеренной веротерпимости, которую он не распространял на католиков и атеистов, Локк допускал существование Бога как причины движения материи и являлся сторонником «естественной религии», близкой к деизму. «То, что открыл бог, – писал он, – есть достоверная истина, по отношению к которой не может быть места никаким сомнениям. Это есть собственный предмет веры. Но разум должен судить о том, есть ли это божественное откровение или нет: разум никогда не позволит отбросить большую очевидность в пользу меньшей или поддержать вероятность против знания и достоверности»⁴⁸.

Против средневековых религиозно схоластических представлений о мире и природе выступал французский философ, математик, физик и физиолог *Рене Декарт* (1596-1650 гг.). С позиций своей дуалистической философии он утверждал, что мир разделен на два независимые друг от друга субстанции – «мыслящую» и «протяженную». Чтобы объяснить две разъединенные субстанции, Декарту пришлось ввести понятие Бога, обуславливающего, по его мнению, их единство. В Человеке же он видел созданное Богом соединение бездушного телесного механизма и обладающей мышлением и волей души. «Находя в себе идею бога, – замечал Р. Декарт, – или всеовершенного существа, мы вправе допытываться, по какой именно причине имеем ее. Но, внимательно рассмотрев, сколь безмерны представленные в ней совершенства, мы вынуждены признать, что она не могла быть вложена в нас иначе, чем всеовершенным существом, то есть иным путем, как богом, подлинно сущим или существующим...»⁴⁹.

Дуализм Р. Декарта преодолел нидерландский философ *Бenedикт (Барух) Спиноза* (1632-1677 гг.), который отождествлял природу с Богом. В природе, согласно Спинозе, все при-

чинно обусловлено, а человек, как часть природы, также включен в цепь мировой детерминации, исключающей случайность и свободу воли. Отвергая идею личного Бога монистических религий, догмат о бессмертии индивидуальной души, понятие чуда, Спиноза заложил основы научной критики Библии. Все существующие религии он объявлял суеверием, основанным на невежестве и предрассудках. «Страх, – утверждал Спиноза, – есть причина, благодаря которой суеверие возникает, сохраняется и поддерживается. [...] Люди поработаются суеверием только пока продолжается страх, [...] все то, что когда-либо почиталось из ложного благочестия, ничего, кроме фантазий и бреда подавленной и робкой души не представляло»⁵⁰.

В свете деистических концепций предстает Бог в системе немецкого философа-рационалиста *Готфрида Вильгельма Лейбница* (1646-1716 гг.), который понимает его как интеграцию точек зрения всех духовных субстанций (монад), предел их саморазвития. «...Один только Бог, – считает Лейбниц, – есть первичное единство или изначальная простая субстанция. Все монады сотворенные или производные составляют его создания и рождаются, так сказать, из непрерывных, от момента до момента, излучений Божества, ограниченных воспринимательной способностью твари, что для последней существенно быть ограниченной»⁵¹. Христианский креационизм растворяется Лейбницем в учении об эманации: Бог излучает, порождает монады, но, однажды определив согласованность сотворенных субстанций («предустановленная гармония»), не вмешивается в их развитие. Таким образом мыслитель пытается обосновать компромисс между наукой и теологией. В его системе не остается места для традиционных христианских представлений о чудесах, грехопадении и спасении, загробной жизни, личном бессмертии.

С позиций деизма критиковал религию и церковь английский философ-материалист *Джон Толанд* (1670-1722 гг.), который стремился раскрыть «человеческое происхождение богов», земные корни представлений о бессмертии души, загробной жизни.

Против материалистических и атеистических толкований религии, передовых философских и естественнонаучных теорий, в частности, против гносеологии Локка и физики Ньютона, активно выступал английский философ, субъективный идеалист *Джордж Беркли* (1685-1753 гг.). Поскольку человек непосредственно воспринимает свои «идеи» (ощущения), рассуждал он, то существование вещей состоит в их восприимчивости. Идеи, по Беркли, пассивны, они усваиваются бестелесной субстанцией, душой, которая активна и обладает способностью воспринимать идеи (разум) и вызывать их или воздействовать на них (воля). Стремясь избежать солипсизма, Беркли признает множественность духовных субстанций, а также существование «бесконечного духа», то есть Бога. Идеи потенциально существуют в божественном уме, но актуальное содержание они получают в человеческом разуме.

Из украинских философов этого периода, занимавшихся анализом религиозного сознания, следует назвать богослова и мыслителя *Петра Могилу* (1596-1647 гг.), который выступал против унитатско-католического засилия. В размышлениях его четко просматривается тенденция к соединению средневековой схоластики и идей Возрождения и реформации, античных и христианских авторов. Фундаментальным принципом единства Бога, мира и человека, согласно Могиле, является любовь, а отсюда – милосердие и терпимость. Идея сердца как стержня телесной, душевной и духовной жизни человека занимает в его произведениях центральное место. Могила готовил украинское издание Библии. Толерантно относясь к различным вероисповедованиям, к идее сближения всех христианских церквей, он подчинил свою деятельность укреплению православия, достижению духовного единства украинского народа через такие институты, как церковь, школы, коллегии, типографии, библиотеки, учреждения искусств.

Усилением критики религии и религиозного сознания отличается философская мысль во Франции середины XVIII столетия. Это связано с движением прогрессивно мыслящих представителей «третьего сословия» – философов, юристов,

естествоиспытателей и других, которое вошло в историю под названием Просвещения.

Одним из наиболее ярких представителей Просвещения был *Франсуа Мари Аруэ Вольтер* (1694-1778 гг.), который, отстаивая права разума, отвергал церковное учение об откровении, выступал против подчинения науки и философии интересам религии. Вслед за Спинозой раскрыл историческое происхождение библейских книг, указав на имеющиеся в них противоречия. Происхождение религии объяснял главным образом невежеством и обманом. Подчеркивая социальный вред христианской религии, Вольтер утверждал, что «христианская религия – это сеть, которой мошенники опутывали глупцов более семнадцати веков, и кинжал, которым фанатики убивали своих братьев более четырнадцати столетий»⁵².

Резкой критике подверг религиозную догматику и политику духовенства французский просветитель *Жан-Жак Руссо* (1712-1780 гг.). Он отвергал церковное учение о сотворении Богом природы и управлении общественным развитием, о божественном характере монархической власти и феодальных привилегий, подчеркивал антигуманный характер христианства. В то же время Руссо признавал существование Бога как существа, которое приводит в движение Вселенную и управляет миром, высказывал предположение о замене христианства деизмом, называя это гражданской религией. «Догматы гражданской религии, – говорил он, – должны быть просты, немногочисленны, выражены точно, без объяснений и комментариев. Существование Божества могущественного, разумного, благодетельного, предусмотрительного и заботливого; загробная жизнь, счастье праведных, наказание злых, святость Общественного договора и законов – вот положительные догматы. Что касается отрицательных догматов, то я ограничусь одним единственным: это – нетерпимость. Она входит в религиозные культы, которые мы исключили»⁵³.

Остроумной критике подверг почти все стороны религиозного мировоззрения и церковной деятельности французский философ-материалист *Поль Анри Гольбах* (1723-1789 гг.). В своих атеистических произведениях «Разоблаченное христи-

анство», «Карманное богословие», «Священная зараза», «Письма к Евгении», «Здравый смысл» он показал несостоятельность самой идеи Бога, мифа о божественном сотворении мира из ничего, церковного учения о бессмертии души, нелепость церковных таинств и обрядов, реакционную сущность религиозной морали.

«Если мы хотим понять сущность наших представлений о божестве, – писал Гольбах, – то должны будем признать, что словом Бог люди всегда обозначают наиболее скрытую, далекую и неизвестную причину наблюдаемых ими явлений; они употребляют это слово лишь в тех случаях, когда перестают разбираться в механизме естественных и известных им причин; утратив из виду последовательность и связь этих причин, они прекращают свои поиски; чтобы покончить с затруднениями, называют Богом последнюю причину, т.е. ту, которая находится на грани всех известных им причин; таким образом, они дают лишь туманное название некоторой неизвестной причине, перед которой останавливаются под влиянием лености мысли или ограниченности своих познаний»⁵⁴. В том же своем произведении «Система природы» он смело, но и рискованно заявлял: «Если незнание природы породило богов, то познание ее должно их уничтожить»⁵⁵.

Шотландский философ, субъективный идеалист *Дэвид Юм* (1711-1776 гг.), сомневаясь в достоверности человеческих знаний о мире, признавал недоказуемым и существование Бога и души как духовных субстанций. Занимаясь историей религии, политеизма он выводил из житейских забот, надежд и страхов людей, а переход к монотеизму связывал с осознанием рационального порядка во Вселенной. Отрицая церковные догмы, критикуя религиозную мораль и нетерпимость, Юм выступал за создание естественной религии для народных масс, доктрина которой была близкой к деизму.

Сомнениям подвергал библейские мифы и религиозные обряды русский ученый-материалист *Михаил Васильевич Ломоносов* (1711-1765 гг.), который выступал за освобождение науки от опеки церкви.

Философско-религиозные взгляды украинского просветителя, философа и поэта *Григория Савича Сковороды* (1722-1794 гг.) вытекали из объективного идеализма, близкого к пантеизму. Он считал Бога закономерностью, внутренним началом, причиной всего сущего. «Весь мир, – говорил он, – состоит из двух натур: одна – видимая, другая – невидимая. Видимая натура называется тварь, а невидимая – Бог. Сия невидимая натура, или Бог, всю тварь пронизывает и содержит; везде всегда был, есть и будет»⁵⁶. Исходя из этого, Сковорода отрицал буквальное понимание библейских чудес как умаляющее мудрость Бога, предопределяющего все.

Анализ религиозного сознания занимал важное место в мыслительной деятельности представителей немецкой классической философии. Подтверждением тому является творческое наследие родоначальника ее *Иммануила Канта* (1724-1804 гг.). Опираясь на свое учение о принципиальной непознаваемости вещей в себе, о непреодолимой грани, которая якобы отделяет доступные познанию явления об их сущности, недоступной ему, Кант стремился примирить материализм и идеализм, научное знание и религиозную веру. Для этого ему пришлось ограничить знание, чтобы освободить место вере. Детально проанализировав рассуждения, выводящие существование Бога из понятия Бога («онтологическое доказательство»), из причинной связи всех явлений Вселенной, из того, что в мире все якобы совершается для достижения определенной цели («физико-теологическое доказательство»), Кант опровергает эти доказательства, приходя к выводу, что никаких доказательств бытия Бога, опирающихся на разум или опыт, нет и быть не может.

«Я утверждаю, – заявляет он, – что все попытки чисто спекулятивного применения разума в теологии совершенно бесплодны и по своему внутреннему характеру никчемны, а принципы его применения к природе вовсе не ведут ни к какой теологии; следовательно, если не положить в основу моральные законы или не руководствоваться ими, то вообще не может быть никакой рациональной теологии. В самом деле, синтетические основоположения рассудка имеют имманент-

ное применение, а для познания высшей сущности требуется трансцендентное применение их, к чему наш рассудок вовсе не приспособлен»⁵⁷.

Однако, по его учению, недоказуемость бытия божества устанавливает теоретический разум; практический же разум на основе установления им нравственных законной постулирует, что оно «должно существовать», что «морально необходимо признавать бытие божье» в силу «потребности в сфере практической»⁵⁸.

Другой представитель немецкой классической философии *Иоганн Готтлиб Фихте* (1762-1814 гг.), выступая против суеверий и традиционных религиозных представлений, сводил откровение к познанию духовного принципа, морального закона, считал, что божество проявляется и осуществляется через человеческое Я, будучи имманентным ему. Бога он объявлял моральным миропорядком, а веру – исполнением морального долга⁵⁹.

Больше всех других представителей немецкой классической философии уделял внимание религии и религиозному сознанию *Георг Вильгельм Фридрих Гегель* (1770-1831 гг.). Философской рефлексии этих проблем мыслитель посвятил ряд ранних своих работ («Жизнь Иисуса», «Дух христианства и его судьба», «Фрагмент системы 1800 г.») и фундаментальный курс «Лекций по философии религии»⁶⁰. Как свидетельствует анализ, отношение мыслителя к религии существенно менялось. В своих ранних работах он противопоставлял «позитивную» религию как порождение деспотического государства «народной», которая «рождает и питает высокий образ мыслей – она идет рука об руку со свободой». В поздний период Гегель видел в религии необходимую ступень в развитии духа от искусства как идеи в чувственном, образном оформлении через религию, где он представлен в лице потусторонней личности, которая есть и Бог, и человек, к философии. При этом признание последней высшей ступенью в развитии духа знаменует противоречивость концепции Гегеля, которая может означать как поглощение божественного человеческим, так и наоборот, полное поглощение человеческого божествен-

ным и отрицание человеческой личности. Не удалось ему и осуществить синтез теизма и пантеизма, то есть примирить свою философию с традиционным христианским пониманием Бога⁶¹.

С позиций антропологического материализма подвергает сокрушительной критике религию последний представитель немецкой классической философии *Людвиг Андреас Фейербах* (1804-1872 гг.). Он рассматривает религию и теологию как продукты самоотчуждения человеческой сущности, которые комментируют утраченное единство человека с человеком, Я и Ты, индивидуума с родом. «Сущность и сознание религии, – заявляет Л. Фейербах, – исчерпывается тем, что заключается в сущности человека, его сознании и самосознании. У религии нет естественного, особого содержания»⁶². Усматривая основу религии в чувстве зависимости людей от неподвластных их воле сил, Л. Фейербах понимает ее как извращенное, фантастическое осознание и восполнение этой зависимости. Понимая человека метафизически, как природное, биологическое существо, неизменного в истории, он полностью игнорирует социальную практику. Причину изменения форм общественного устройства он усматривает в изменении форм сознания, в первую очередь, религиозного. Исходя из этого, стремясь гармонизировать человеческие отношения, Л. Фейербах предлагает это сделать путем замены традиционных отношений любовью.

«Любовь, – пишет он, – есть сам Бог, и вне любви нет Бога. Любовь делает человека Богом и Бога – человеком. Любовь укрепляет слабое и ослабляет сильное, унижает высокое и возвышает низкое, идеализирует материю и материализирует дух. Любовь есть подлинное единство Бога и человека, духа и природы»⁶³.

К середине XIX в. в России возникает религиозно-идеалистическое течение, получившее название славянофильства, представителями которого были *Иван Васильевич Кириевский* (1806-1856 гг.), *Алексей Степанович Хомяков* (1804-1860 гг.) и другие. Они считали, что религия, определяя характер мышления людей, определяет и характер общественной жизни. Ис-

торический путь тех народов, которые обладают истинной религией и, следовательно, истинным строем мышления, является истинным. По мнению славянофилов, только в славянских народах (по преимуществу, в русском), исповедующих православие, «живая цельность» которого противостоит «рассудочности» католицизма, заложены истинные принципы, выражением чего и является община.

Критически осмыслить религию, религиозное сознание стремились члены Кирилло-Мефодиевского братства, которое возникло в Украине во второй половине 40-х годов XIX в. Являясь его членом, *Тарас Григорьевич Шевченко* (1814-1861 гг.) считал религию орудием духовного порабощения трудящихся масс. В доступной для народа форме показывал реакционную роль религиозной идеологии и духовенства. Средством же преодоления религии считал распространение среди народа знаний.

Иными были взгляды другого представителя Кирилло-Мефодиевского братства *Пантелеймона Александровича Кулиша* (1819-1897 гг.). Отстаивая идею сотворения мира Богом, он считал, что природа «устроена божественной мудростью», а сознание существует независимо от материи и посему возможно бессмертие души, потусторонняя жизнь. Признавая национальный дух в качестве основы общественного развития, Кулиш создал теорию об особенностях украинской души, которая, по его мнению, имеет две стороны: внутреннюю – сердце (чувства), которой украинец связан только с Украиной, и внешнюю – мышление (разум), которой он связан с другими народами. Он считал, что украинский народ должен сохранить хуторской характер жизни, что, по мнению Кулиша, является показателем высшей морали и целостности души.

На философско-религиозную мысль России, в состав которой в ту пор входила и Украина, заметное влияние оказывали взгляды революционного демократа *Александра Ивановича Герцена* (1812-1870 гг.). Исходя из понимания закономерного развития природы и общества, он подвергал критике основные положения религиозного миропонимания – креационизм, провиденциализм, учение о бессмертии души. Будучи неприми-

римым противником любых форм религии, Герцен в своих произведениях раскрыл связь философского идеализма и религии, вплотную приблизившись к научному пониманию социальных корней и социальной роли религии.

6. Развитие философии религиозного сознания второй половины XIX – XX вв.

Вторая половина XIX века характеризуется возникновением *марксизма*, который продолжил и развил традиции религии и религиозного сознания, подняв эту критику на качественно новый уровень.

Открыв законы развития общества, позволяющие дать материалистическое понимание истории, основатель этого учения *Карл Маркс* (1818-1883 гг.) указал на причины возникновения и закономерность развития форм общественного сознания, в том числе и религиозного. Он видел в последнем фантастическое отражение в головах людей придавленности их стихийными силами природы и угнетающими, порабощающими их общественными отношениями. На первичных ступенях развития человеческого общества природа, писали К. Маркс и Ф. Энгельс, «противостоит людям как совершенно чуждая, всемогущая и непреступная сила, к которой люди относятся совершенно по животному и власти которой они подчиняются, как скот; следовательно, это – чисто животное осознание природы (обожествление природы)»⁶⁴. Религия, утверждал Маркс во введении к работе «К критике гегелевской философии права» «есть опиум народа»⁶⁵. Она одурманивает сознание народных масс, опутывает их сетями несбыточных надежд, увековечивает их сетями несбыточных надежд, увековечивает социальное рабство, невежество и темноту трудящихся. Большое внимание им уделялось критике христианства, которое, по мнению Маркса, калечит и разлагает личность, поскольку его социальные принципы превозносят трусость, презрение к самому себе, самоунижение, смирение, покорность, словом – все качества черни. Указывая, что истоки религии «находятся не на небе, а на земле, и с уничтожением той

извращенной реальности», отражением которой является религия, последняя гибнет⁶⁶, Маркс связывал критику религии с критикой политики и социальных порядков эксплуататорских классов. При этом он подчеркивал, что борьба против религии есть борьба за освобождение трудящихся, за ликвидацию эксплуатации человека человеком. «Критика неба, – писал Маркс в уже упоминавшемся введении «К критике гегелевской философии права» превращается, таким образом, в критику земли, критика религии – в критику права, критика теологии – в критику политики»⁶⁷.

Основоположник диалектического материализма показывал, что религия не вечна. В то же время он подчеркивал, что «религиозное отражение действительного мира может вообще исчезнуть лишь тогда, когда отношения практической повседневной жизни людей будут выражаться в прозрачных и разумных связях их между собой и природой»⁶⁸. Религия, был убежден Маркс, будет исчезать постепенно вместе с ликвидацией эксплуататорского строя и по мере прогресса социализма. При этом он подчеркивал, что это будет происходить не автоматически, отводя важную роль воспитанию.

Основополагающий вклад в фундамент марксистского религиоведения, философского религиозного сознания, теорию атеизма внес друг и соратник К. Маркса *Фридрих Энгельс* (1820-1895 гг.). Ему принадлежит определение религии, которое лежит в основе марксистского религиоведения: «Всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»⁶⁹. Данное определение дает четкий критерий разграничения религиозной и нерелигиозной идеологий. В своих работах «*Анти-Дюринг*» и «*Диалектика природы*» Энгельс показал, что мировоззрение диалектического материализма, основанное на естественнонаучных открытиях последних столетий не оставляет места для каких-либо проявлений мистицизма, знаменуя полное крушение религиозной фантастики. В работах «*Бруно Бауэр и первичное христианство*», «*Книга откровения*», «*К истории пер-*

вичного христианства» он рассматривает проблемы истории религии от первобытных времен до современного ему периода.

Разрабатывая совместно с Марксом вопросы об отношении рабочей партии к религии и о путях преодоления религиозных верований, Энгельс показывал, что революционный пролетариат принципиально и последовательно атеистичен. Вместе с тем он решительно выступал против волюнтаристских планов запрещения религии, которые выдвигались Е. Дюрингом, доказывая, что преодоление ее будет достигнуто в ходе борьбы за победу социализма, в процессе коммунистического строительства.

Свой вклад в философское осмысление религиозного сознания с диалектико-материалистических позиций внесли в Германии – *Иосиф Дицген* (1828-1888 гг.) и *Август Бебель* (1840-1913 гг.), во Франции – *Поль Лафарг* (1842-1911 гг.), в Италии – *Антонио Лабриола* (1843-1904 гг.), в России – *Георгий Валентинович Плеханов* (1856-1918 гг.).

Особое место в развитии марксистской философии религиозного сознания принадлежит *Владимиру Ильичу Ленину* (1870-1924 гг.). Образцом принципиальной и глубокой критики непримиримой враждебным марксизму философским течениям, разоблачением связи философского идеализма с религией явилась его книга «Материализм и эмпириокритицизм». В ней В.И. Ленин вскрыл научную несостоятельность претензий эмпириокритиков на последнее слово в философии, разоблачил идеалистическую сущность махизма, его смыкание с религией, подверг критике богостроительство и богоискательство. Ленин разработал философские основы атеизма, обосновал органическое единство материалистической философии с научным атеизмом, идеализма с религией. Обосновав необходимость для марксистов решительной борьбы против всех и всяких «дипломированных лакеев поповщины», Ленин подчеркивал значение союза соффов-материалистов с естествоиспытателями-материалистами. В его трудах изложена цельная программа преодоления религиозных предрассудков, указаны формы и методы работы с верующими, определены характер и

направленность атеистической пропаганды. Решающее значение в преодолении религиозности Ленин придавал вовлечению верующих в общественно-политическую практику, в ход «классовой борьбы, идущей на деле и воспитывающей массы больше всего и лучше всего»⁷¹. Им была обоснована необходимость прочного союза коммунистов с некоммунистами, сформулировано требование к пропаганде атеизма не разъединять трудящихся, а, наоборот, укреплять единство их действий в борьбе за переустройство жизни на земле⁷². Большое значение Ленин придавал установлению действительной свободы совести, подчеркивая, что «лишь осуществление планомерности и сознательности во всей общественно-хозяйственной деятельности масс повлечет за собой полное отмирание религиозных предрассудков»⁷³. Признавая важность научно-просветительской и антирелигиозной пропаганды, он в то же время требовал «заботливо избегать всякого оскорбления чувств верующих, ведущего лишь к закреплению религиозного фанатизма»⁷⁴.

К сожалению, это последнее требование Ленина, как и многие другие, в ходе революционной борьбы и социалистического строительства в СССР было проигнорировано. Вместо терпеливой и вдумчивой работы с верующими в Советском Союзе возобладали методы так называемого «воинствующего атеизма», отличавшегося крайне негативным отношением к верующим, излишней поспешностью и нетерпимостью. Это послужило одним из факторов, обусловивших после развала Советского Союза своеобразный религиозный ренессанс в государствах, которые образовались на его территории, резкое усиление религиозности населения при практически полном отсутствии атеистической пропаганды, критического осмысления религии и религиозного сознания.

Критическое осмысление религии и религиозного сознания характерно не только для марксистской философии, но и для других философских направлений, в частности, *экзистенциализма*, его атеистического крыла.

Ярким представителем *атеистического экзистенциализма* является французский философ *Жан-Поль Сартр* (1905-

1980 гг.). Отвергая теологию, он признавал несостоятельность всех доказательств бытия Бога, подчеркивал внутреннюю противоречивость самого понятия «бог». Сартр учил, что даже когда Бога нет, то все же есть, по крайней мере, одно бытие, которое существует до своего определения с помощью понятий. Этим бытием есть человек, человеческая реальность. По Сартру, человек сначала существует, появляется в мире и лишь потом определяется. Он утверждал, что божественное провидение и человеческая свобода исключают друг друга.

Недвусмысленно атеистическую позицию по отношению к религии занимал и другой французский философ-экзистенциалист *Альбер Камю* (1913-1960 гг.).

Если для представителей атеистического экзистенциализма характерным является призыв двигаться от Бога к человеку, то для представителей *религиозного экзистенциализма* характерен призыв к движению от мира к Богу, к самоуглублению, которое, по их мнению, сделает возможным достижение нового «трансцендентного» измерения бытия.

Наиболее яркими представителями религиозного экзистенциализма являются французский философ *Жак Маритен* (1892-1973 гг.) и немецкий мыслитель *Карл Ясперс* (1883-1969 гг.). Маритен представлял личность как «метафизическую тайну», недоступную человеческому разуму. Ее свобода, по его мнению, достигается путем слияния с Богом. Основой социальной доктрины Маритена, его «интегрального гуманизма» является положение о единстве «христианской цивилизации» с демократией, прогрессом. Отсюда следовал вывод, что стремление христианина постичь царство Божие должно сочетаться с активным улучшением земной жизни⁷⁵.

К. Ясперс же, рассматривая человеческую субъективность как недоступную субъективному исследованию «экзистенцию», подчеркивал ее соотнесенность с другими «экзистенциями», а главное с трансценденцией, то есть философски истолкованным Богом. Философская вера, считал он, дает адекватное прочтение шифров трансценденции, избавляясь от ограниченности религиозной веры⁷⁶.

В рассматриваемый период продолжает сохранять свои позиции *религиозная философия*. Наиболее распространенным ее течением является *неотомизм*. Базируясь на учении Фомы Аквинского, центральным принципом которого является принцип гармонии веры и разума, его последователи пытаются доказать, что доктрине, которую они отстаивают, присущи универсальные возможности подняться над полярностью материализма и идеализма, сциентизма и антисциентизма. Ведущими представителями неотомизма являются во Франции – *Этьенн Жильсон*⁷⁷ (1884-1978 гг.), в Австрии – *Эмерих Корст*⁷⁸ (р. 1919 г.), *Юзеф Мария Бохеньский*⁷⁹ (р. 1902 г.) – в Швейцарии, *Карл Ранер*⁸⁰ (1904-1984 гг.) – в Германии.

Бог, по основным положениям неотомизма, является тождеством сущности и существования. Он, во-первых, создал мир и, следовательно, мир является проявлением его сил и возможности. Во-вторых, человек создан «по образу и подобию Бога», и ему свойственны разум и свобода воли. И, в третьих, Бог не только создал мир, но и руководит им. Таким образом, между Богом и миром существуют определенные связи, которые характеризуются как подобность, аналогия. На этом строится неотомистская доктрина «аналогии бытия» – фундамент традиционных доказательств бытия Бога. Бог, считают неотомисты, создав мир из ничего, наполняет его естественной экзистенциальной полнотой и одновременно строит его по определенному сущностному подобию.

Из онтологии неотомизма логично вытекает его гносеология. Неотомисты различают два источника познания – природный разум (науку) и божественное откровение (веру как непоколебимую уверенность в том, что Бог открыл человеку посредством слова и то, что произнесено Богом, является истинным).

Человека неотомизм понимает как сложную духовно-материальную субстанцию (единство души и тела). Признавая, что исторический процесс подчинен божественному провидению, представители неотомизма все же признают также и фундаментальную ценность «мирской» истории, наличие в

ней внутренней цели, связанной с совершенствованием человечества, культуры.

Критическое осмысление религиозного сознания характерно и для такого французского философа и теолога, как *Пьер Тейяр де Шарден* (1881-1955 гг.). Мир, Вселенная, согласно Шардену, в ходе движения к Богу – Омеге проходит стадии «преджизни» (неорганическая природа) и «жизни» (органическая материя), «мысли» и «сверхжизни». На этапе «мысли», как заранее запланированный свыше итог эволюции космического целого, появляется человек, сгущающий в себе психическую энергию, творящий «ноосферу», персонализирующий мир. «Сверхжизнь» знаменует собой состояние единения душ людей после завершения истории в космическом Христе.

Определенная часть католических философов в процессе рефлексии религиозного сознания для объяснения деятельности человека и функционирования общества стремится трансформировать социальную философию католицизма в своеобразную социальную теологию или «теологию земных реальностей», которая содержит в себе «теологию труда», «теологию культуры», «теологию политики», «теологию мира», «теологию освобождения».

Как считает главный представитель «теологии освобождения» перуанский священник *Г. Гутьеррес*, «Евангелие» словом не устарело. Бог является нашим современником. Отношения несвободы, угнетения, голод, бедность – это и его проблемы. Отсюда вытекает задание новой теологии – философское постижение феномена бедняка. По новому освещается и сама структура церкви, которая не является «ангельским учреждением» на Земле, а отражает существующие социальные процессы. Процесс смещения центра внимания церкви на периферию, который происходит в наше время, свидетельствует о превращении клерикальной авторитарной церкви в народную.

Рассматривая проблему эволюции религиозной философии, следует сказать и о *протестантской философии*. Начало ей было положено материальной теологией *Фридриха Шлей-*

ермахера (1768-1834 гг.). В XX же веке это направление развивали немецкие теологи и философы *Адольф Гарнак* (1851-1930 гг.) и *Эрнст Трельч* (1865-1923 гг.). Для либеральной теологии характерны, во-первых, идея единства божественного и человеческого, понимание Христа как эталон максимально близкого отношения человека с Богом, как идеал, к которому должны стремиться все люди; во-вторых, стремление толковать религию как основную, ведущую часть культуры; а в-третьих, – заменить догматический метод в теологии историческим.

Общий кризис западного общества в первой половине XX в. обусловил появление протестантской «теологии кризиса», которая включала: «диалектическую теологию» швейцарского теолога *Карла Барта* (1886-1968 гг.) и американца *Рейнхольда Нибура* (1892-1971 гг.), «экзистенциальную теологию» немецко-американского теолога, создателя и «теологии культуры» *Пауля Тиллиха* (1886-1965 гг.), «демифологизированное христианство» немецкого протестанта *Рудольфа Бультмана* (1884-1976 гг.) и «безрелигиозное христианство» *Дитриха Бонхёффера* (1906-1945 гг.).

Выступив против основных идей либеральной теологии, Барт был убежден, что источником веры есть Бог, который порождает эту веру через откровение, а поэтому обоснование ее кроется в ней самой. Историческому методу Барт противопоставляет учение о вдохновении, согласно которому теолог должен сквозь историческое видеть вечный дух Библии. Христианская антропология для него – это христология. О человеке, по мнению Барта, ничего нельзя сказать вне связи с Богом.

Р. Нибур рассматривал проблему человека через категорию греховности. Человек, по Нибуру, греховен от природы, что выражается в неизбежном стремлении к отрицанию его зависимости от Бога. Преодоление греховности возможно лишь в религиозной жертве.

Чтобы доказать близость Бога к человеку П. Тиллих, который, опираясь на философию экзистенциализма, выводил религию из потребности преодолеть «экзистенциальный

страх». Понятие Бога у него – теологический синоним понятия бытия.

Р. Бультман, считавший, что библейские мифы являются лишь способом передачи содержания вероучения, утверждал, что мифологическая картина мира, которая лежит в основе современного христианства, является чуждой и неприемлемой для современного человека. Бог существует исключительно в сфере «Я», в индивидуальном сознании. Он трансцендентен к миру, но именно он определяет человеческое существование, экзистенцию. Это существование может быть ненастоящим, когда человек живет в видимом мире и жизнь его пронизана страхом, постоянной тревогой, настоящим его делает вера.

Д. Бонхёффер в своих размышлениях пришел к выводу, что эпоха религии закончилась, настала эра христианства – учения не о потустороннем, далеком от мира Боге, а учения, которое в состоянии перестроить земную жизнь людей и которое реализуется в поведении человека, его отношениях с другими людьми. По мнению Бонхёффера, Христос призывал не к новой религии, а к новой жизни и сущность христианства – в любви к ближнему, в ответственности за все, в том числе и за обновление мира христианством. Поэтому необходимыми качествами христианства, считал он, являются не только покорность, но и сопротивление, активная деятельность⁸¹.

К рефлексии религиозного сознания прибегают представители и других философских направлений. Примером тому служит психоанализ. Его основоположник – австрийский психиатр и психолог *Зигмунд Фрейд* (1856-1939 гг.) определял религию как «общечеловеческий невроз навязчивости», игнорируя социальные корни религии. Он пытался объяснить возникновение тотемизма с помощью «Эдипова комплекса». В основе тотемизма, считал Фрейд, лежал факт восстания сыновей против отца, которого они ревновали к матери. Однако после убийства отца сыновья почувствовали вину и раскаяние за содеянное. Облегчить психологический конфликт им помог перенос чувств с отца на тотемное животное. В дальнейшем произошла эволюция почитания, тотем превратился в Бога.

Неофрейдисты и прежде всего *Эрих Фромм* (1900-1980 гг.) попытались очистить фрейдизм от «пансексуализма», утверждая, что религиозная вера коренится в неизменной природе человека и выполняет социально-терапевтическую функцию компенсации, смягчения внутреннего разлада и отчуждения, смягчения внутреннего выносимого одиночества. В абстрактно-гуманистической религии Фромм усматривал средство создания «здорового общества».

Заметную трансформацию во взглядах на религию и религиозное сознание претерпел *позитивизм*. Если его основатель *Огюст Конт* (1798-1857 гг.) выступал против теологии и «метафизики», которые в условиях «промышленного общества» должны уступить место науке, то современные его представители, в частности, американские философы *Карл Раймунд Поппер* (р. 1902 г.) и *Пол Карл Фейербад* (р. 1924 г.) и др., скептически относясь к религиозным догматам, примиренчески относятся к религии, формулируя различные способы ее «совмещения» с наукой: от признания «непознаваемого» как «причины» познаваемых явлений и до «анализа языка религии», имеющего целью упорядочение и логико-семантическое «оправдание» теологии. Мировоззренческий скептицизм современного позитивизма приводит к «уравнению в правах» религиозных представлений и атеизма как якобы одинаково научно непроверяемых, в конечном счете, эмоциональных установок.

Что же касается философской рефлексии религиозного сознания отечественными исследователями, то, нужно признать, что она также претерпела существенную трансформацию: от преимущественно негативно-критического, «воинственно-атеистического» отношения к данному феномену до прямой апологетики либо «скромного» умолчания. Между тем данный феномен не только существует, но и оказывает влияние на жизнь украинского общества, его социальных групп и отдельных граждан, а посему нуждается в социально философском осмыслении.

Раздел III.

Основные понятия философии религиозного сознания

Продуктивность философского анализа в значительной мере зависит от того, насколько исследователю удастся определить основные понятия, в которых отражаются сущностные характеристики анализируемого феномена, а также установить взаимосвязи между ними, фиксирующие закономерности его развития. В данном случае к числу основных понятий, которыми нам предстоит оперировать рефлектируя религиозное сознание, следует отнести «религиозное бытие», «религиозное пространство», «религиозная вера», а также «Бог». Рассмотрим их.

1. Религиозное бытие и религиозное сознание

Сразу же заметим, что понятие «религиозное бытие» отсутствует во всех основных философских справочных изданиях как Украины, так и России. Одной из основных причин этого, как нам представляется, служит неоднозначность родового по отношению к интересующему нас понятия, то есть «бытия».

Как свидетельствуют исследователи, понятие «бытие» употребляется по меньшей мере в четырех основных значениях. Оно толкуется как: «...1. Синоним существования, который выражается грамматической и логической связкой «есть». В этом смысле бытие универсально, может касаться любых естественных и искусственных образований, вещей, людей и т.д. Однако оно бессодержательно, абстрактно, ибо безразлично к тому, к чему применяется. У Гегеля такое бытие в логике имеет название «чистое бытие». 2. Определенное бытие, «вот это», существующее «здесь» и «теперь» – дерево, камень и др.; «наличное бытие». Гегель обозначает им конкретные вещи и явления, Хайдеггер – человека. 3. Непосредственная действительность, еще не раздвоенная на явление и сущность: с чего начинается познание... 4. Противополож-

ность сознания, то есть из частей оппозиционной пары «бытие и сознание». Оно независимо от сознания и охватывается разнообразной деятельностью человека. Имеет две наиболее значимые формы: общефилософскую – соотношение «бытие» и «сознание» составляет основной вопрос и принцип философии, и социальную, известную в виде оппозиции «общественное бытие и общественное сознание»...»¹.

Безусловно, каждый исследователь имеет право по своему толковать то или иное понятие, выдвигать собственные версии содержания, которое заключается в нем. Однако всегда ли предлагаемое содержание адекватно отражает феномен, обозначаемый тем или иным понятием? Иначе говоря, всегда ли оно истинно и насколько? Очевидно, что далеко не всегда. Примером этого служат приведенные значения понятия «бытие». Ведь, если согласиться с тем, что каждое из четырех приведенных значений этого понятия истинное, то мы должны будем признать также и существование четырех различных явлений, феноменов, соответствующих им. Отсюда следует, что лишь одно из определений «бытия» можно рассматривать в качестве истинного, адекватно отражающего тот феномен, который обозначает это понятие.

Таковым, как нам представляется, является первое определение данного понятия, которое толкует «бытие» как синоним «существования». Оно не говорит ничего более, кроме того, что нечто есть, объединяя таким образом существование огромного многообразия предметов и явлений реальной действительности. Все же остальные из вышеприведенных значений относятся уже не к самому феномену, обозначаемому понятием «бытие», а к тем или иным формам его проявления.

При этом следует заметить, что последних, то есть форм проявления бытия, существует огромное множество. И если попытаться их как-то классифицировать, то следовало бы в первую очередь выделить бытие природное и бытие социальное. В свою очередь, каждая из данных форм может рассматриваться в качестве системы взаимосвязанных элементов, включающей различные формы проявления природного либо

социального бытия. Одной из форм проявления социального бытия как раз и предстает религиозное бытие.

Социальное бытие – это комплексная реальность, включающая как материальную, так и духовную составляющие. С последней, с сознанием многие религиоведы и связывают религию. сторонники такого подхода явно тяготеют к объективному идеализму, одним из наиболее ярких представителей которого был Г. Гегель.

«Сфера религии, – писал этот великий мыслитель, – есть только дух. Духовное знает себя как *силу*, стоящую над природным, знает, что природа не есть в-себе-и-для-себя-сущее. Это – категория рассудка, в которой природа постигается как *другое духа*, а дух – как истинное. Лишь с этого основного определения и начинается религия».²

Встав на эту точку зрения, следовало бы признать, что религиозное бытие также относится к духовной сфере. Однако, религия в качестве сложного системного образования включает в себя как духовную, так и материальную компоненты. Исходя из этого, следует найти такое понятие, которое бы отражало указанное обстоятельство, позволяя адекватно выразить содержание понятия «религиозное бытие». Таким понятием, как нам представляется, является «общественные отношения», а точнее их структурная составляющая, каковой являются «религиозные отношения».

Исходя из сказанного, *религиозное бытие* можно определить в качестве совокупности отношений социальных субъектов, основанных на их специфической вере в существование как реального, земного, посюстороннего мира, так и потустороннего, небесного, сверхъестественного, обителища высших сил, достойных поклонения.

Речь идет об объективно существующей в каждом обществе системе общественных отношений. Принадлежит к общественным идеологическим отношениям, которые, в конечном счете, являются продуктом производственных отношений, религиозные отношения складываются в соответствии с религиозным сознанием и реализуются посредством религиозной деятельности. Последняя, то есть *религиозная деятельность*,

служит проявлением активности религиозных индивидов, групп и общностей, институтов и организаций, диктуемой религиозными убеждениями и чувствами, религиозным долгом, культовыми установлениями, религиозными задачами, стоящими перед той или иной религиозной организацией.³

Религиозное бытие – сложное системное образование, в структуре которого можно выделить следующие основные элементы:

1. *Духовную и материальную* компоненты. Первая из них включает религиозные идеи, верования, догматы, богословские и религиозно-философские учения. Вторая же, материальная компонента, охватывает храмы, монастыри, другие культовые сооружения, иконы, церковные книги, другие произведения религиозной литературы и искусства, церкви и иные типы религиозных организаций, возникающие в определенных исторических условиях как средство упорядочения отношений внутри тех или религиозных объединений и связей их со светскими группами и организациями, а также соответствующие культовые ритуалы.

2. *Внутрицерковные религиозные отношения*, которые, складываясь в процессе культовой и иной религиозной деятельности, включают отношения между верующими, священнослужителями и руководящими органами конфессий (исполнительными органами религиозных объединений. Религиозными центрами и т.п.); между священнослужителями различных рангов и т.д.

3. *Межцерковные религиозные отношения*, включающие отношения между организациями различных вероисповеданий, руководящими (исполнительными) органами, объединениями, учреждениями и членами.

4. *Внецерковные религиозные отношения*, охватывающие отношения между церковью и государством, между отдельными религиозными организациями и различными государственными структурами, институтами, их органами на местах, между отдельными верующими и государственными органами, между религиозными организациями и другими обще-

ственными организациями, образующими структуру гражданского общества.

Сюда же, как нам представляется, принадлежат отношения, в которые вступают верующие, включаясь в экономическую и политическую деятельность, руководствуясь своими религиозными убеждениями. Этот разряд общественных отношений наиболее сложный и противоречивый.

Взять хотя бы такую сферу как экономическая. Искренне верующий человек, избирая вид трудовой деятельности, конечно, должен остановиться на таком, который соответствует всем канонам его веры, требованиям его религиозной морали. Однако, далеко не всегда находя желаемое для себя применение сил, он нередко вынужден заниматься тем, против чего протестует его душа. Трудно представить, какие душевные муки испытывали разоряющиеся крестьяне российских и украинских сел, где религиозность испокон веков была выше, нежели в городах отправляясь наниматься на пугающие их подземные шахты и грохочущие заводы. А знаем ли мы, что испытывает искренне верующий человек, которого нещадно эксплуатирует и обирает предприниматель и к тому же порой оказывающийся единоверцем? Да и положение этого последнего также не из простых. Ведь ни одна из религий не одобряет грабежа, воровства, насилия, нанесения других обид ближним, какой-либо несправедливости по отношению к своим. Не одобряет. Но куда денешься? Все это усложняет отношения, в которые приходится вступать религиозным людям и которые все же не перестают оставаться религиозными, естественно, в пределах определенной, присущей им меры.

Не менее сложно положение верующих, вовлекаемых в политическую деятельность. Иногда им приходится оказываться, так сказать, в разных лагерях с провластными силами, выступать против власти, которая, как они считают, «от Бога». В особо сложном положении оказываются верующие да и целые религиозные организации в условиях, когда общество переживает политическую революцию, дворцовые перевороты, путчи, так или иначе прерывающие эволюционный путь развития системы государственной власти.

Взять, к примеру, положение, в котором оказалась Русская православная церковь после октябрьского переворота. Являясь в большинстве своем убежденными сторонниками монархии, большинство священнослужителей мечтали о возврате к прошлому, в условиях которого они чувствовали себя довольно комфортно, и, будучи негативно настроенными против молодой советской власти, поддерживали силы, которые вели с ней борьбу, стараясь вовлекать в нее своих верующих. Естественно, что новая власть, в свою очередь, также не могла с этим мириться. В результате религиозное бытие той поры характеризовалось чрезвычайной противоречивостью, избытком повышенной конфликтностью в области как внецерковных, так и внутрицерковных, да и межцерковных отношений.

Довольно сложными предстают процессы, характеризующие религиозное бытие в провозгласившей независимость Украине, переживающей сейчас свою трансформацию. Как известно, православие, пережившее раскол, представлено нынче в нашем обществе Украинской православной церковью как Московского, так и Киевского патриархата, а также и структурами Украинской автокефальной церкви, которые по разному относятся к политическим субъектам. Вспомним, что на внеочередных выборах в Верховную Раду главы указанных церквей, хотя последние и не участвовали в избирательной кампании, благословляли на участие в них лидеров различных политических сил. В этом, конечно же, получали свое проявление формы религиозной деятельности, однако и определенная политическая заангажированность также.

Религиозному бытию присущи все общие для бытия черты. Формируясь независимо от воли как отдельных людей, так и общества в целом, оно носит объективный характер. Будучи в той или иной мере присуще каждому обществу, религиозное бытие характеризуется всеобщностью. По разному проявляясь в том или ином обществе, на том или ином этапе его развития, религиозное бытие обладает таким общим признаком, как конкретность. Религиозному бытию, как и бытию вообще, присущи изменчивость и развитие.

В то же время религиозное бытие отличается рядом особенностей. Это обуславливается, во-первых, его принадлежностью к социальному бытию. Как таковое, оно неразрывно связано с особой формой движения материи — деятельностью людей, наделенных сознанием, руководствующихся определенными интересами, преследующих какие-то свои цели.

Вторая особенность религиозного бытия состоит в том, что оно является зоной столкновений познанного человеком мира и мира непознанного, нередко довлеющего над ним, одновременно пугающего его и манящего.

Третья особенность религиозного бытия состоит в том, что, наряду с отношениями к естественным, реально существующим предметам и явлениям, оно включает в себя также отношения к сверхъестественному, которое носит воображаемый, иллюзорно-практический характер. Примером такого рода отношений могут служить религиозные обряды, то есть символические коллективные действия, воплощающие религиозные представления и идеи, и направленные на сверхъестественные объекты⁴, один из основных видов религиозной деятельности, практически духовного освоения мира, то есть религиозного культа. Различают два вида религиозного культа: 1. магию (колдовство) — действия, обряды, совершаемые с целью повлиять сверхъестественным путем на явления природы, животных или человека; и 2. умиловительный (пропициальный) культ⁵.

Уяснив сущность и основное содержание понятия «религиозное бытие», мы имеем возможность обратиться к рассмотрению его противоположности, каковым является «религиозное сознание». Прежде всего заметим, что религиозное сознание выступает одной из форм общественного сознания, одним из неотъемлемых структурных элементов, образующих его как систему, отражая особый вид деятельности, каковой является религиозная деятельность. Его появление, как справедливо подчеркивают исследователи, «было обусловлено специфичностью отношения людей к природе, в котором главной стороной является не господство людей над природой, а, напротив, господство природы над людьми»⁶. Именно

этот фактор, думается, и стал решающим, среди тех, которые на определенном этапе развития человека побудили наших далеких предков прийти к мысли о существовании двух миров — уже упоминавшегося земного, воспринимаемого органами чувств, а потому и познаваемого, и потустороннего, небесного, таинственного и загадочного, а порой и грозного, внушающего страх. Именно это, как нам представляется, и следует считать той отправной точкой, с которой связан процесс становления религиозного сознания и его последующее развитие.

В «Філософському енциклопедичному словнику» религиозное сознание определяется как «способ отношения верующего к миру, связей с ним через систему взглядов и чувств, смысл и значение которых составляет вера в сверхъестественное»⁷. В целом разделяя подход к толкованию религиозного сознания Б. Лобовика, которому принадлежит приведенное определение, все же следует обратить внимание на его недостаточную полноту.

О чем идет речь? Определение, предлагаемое указанным автором, по нашему мнению, более соответствовало бы понятию «религиозное мировоззрение». Ведь именно мировоззрение является способом мышления и сводить к нему религиозное сознание вряд ли целесообразно. Помимо способа мышления, совокупности взглядов, оценок, принципов, определяющих самое общее видение мира, места человека в нем, религиозное сознание включает сам процесс формирования определенных субъективных образов мира, отношений его к человеку и человека к нему, а также и конкретные результаты этого процесса, что с необходимостью следует зафиксировать и в дефиниции. В последней необходимо также отразить общее и особенное, характерное для явления, обозначаемого интересующим нас понятием.

Религиозное сознание принадлежит к сфере общественного сознания, является одной из его форм. Как таковое, оно характеризуется всеми общими признаками, присущими общественному сознанию. Оно, в конечном счете, обуславливается общественным бытием и, прежде всего, такой его со-

ставляющей как религиозное бытие. Как и в целом общественное сознание, религиозное сознание не есть нечто раз и навсегда данное. Постоянно испытывая изменения, оно пребывает в развитии. Как и всему общественному сознанию, религиозному сознанию присуща относительная самостоятельность в развитии. Это выражается в том, что изменения в религиозном сознании не всегда могут следовать сразу же за изменениями в религиозном бытии.

В то же время религиозному сознанию присущ ряд особых признаков. Говоря о них, исследователи выделяют следующие: «образность, символичность, диалогичность, глубокая интимность, сложное и противоречивое соединение иллюзорного и реалистического, эмоциональная насыщенность, активное влияние на волевые состояния личности и коллектива верующих»⁸.

Однако указанные признаки далеко не исчерпывают специфики религиозного сознания, упуская некоторые из особых признаков, характеризующих его со стороны сущности.

О чем идет речь? Прежде всего о том, что религиозное сознание не просто одна из форм общественного сознания. Оно принадлежит к одной из основных его форм, которая при определенных условиях может обуславливать характер всех остальных форм. Вспомним хотя бы тот факт, что в период средневековья абсолютизация религиозного сознания, гиперболизируя его, существенно сказывались как на научном сознании, так и на политическом, правовом, нравственном, эстетическом и философском сознании. Да и сейчас, после распада СССР, наблюдаемый нами религиозный ренессанс также влияет на эти формы.

Во-вторых, необходимо отметить, что в религиозном сознании получает отображение тенденция к сохранению непознанного, служащая основой мысленного удвоения мира.

В-третьих, в нем отражается противоречивое отношение к природе верующего человека, который, с одной стороны, признает главенство природы над ним как совершенного творения высших сил, а с другой стороны, сознает необходимость

воздействия на нее с целью удовлетворения его потребностей, а следовательно и ее изменения.

В-четвертых, в нем специфически отражается противоречивый характер человека, который толкуется и как высшее, совершенное творение всевышнего, и как средоточие греховности.

В-пятых, в нем получает свое отражение стремление рода человеческого к тому, чтобы в деятельности каждого из его представителей зафиксировать оптимальные формы поведения, безопасные как для субъекта, так и для окружающих его.

В-шестых, в религиозном сознании находит свое отражение стремление человека оптимизировать отношение к собственной смерти, устранив, либо, по крайней мере, снизив уровень трагизма ожидания ее неизбежного прихода.

В-седьмых, особенность религиозного сознания состоит, наконец, в том, что в нем «в фантастической форме преодолеваются, «снимаются» реально значимые противоречия (оппозиции) человеческой жизни и мышления: невозможное оказывается возможным, чрезвычайное — обычным, случайное — необходимым, безличное — личным, преходящее — вечным; при этом в различных условиях выделяются и доминируют разные типы подобных оппозиций»⁹.

Исходя из сказанного, *религиозное сознание* может быть определено в качестве одного из структурообразующих элементов общественного сознания, одной из основных, интегрирующих его форм, в которой реализуется процесс формирования субъективных образов мира через его мысленное удвоение, веру в сверхъестественное посредством удержания, сохранения и переработки как реалистической, так и иллюзорной информации о них.

Как и общественное сознание в целом, религиозное сознание носит многоуровневый характер. Представляется правомерным выделить в качестве основных такие уровни, как обыденное религиозное сознание и теоретическое религиозное сознание, религиозная психология и религиозная идеология.

Обыденное религиозное сознание, общественно-психологический его уровень «это реально функционирую-

щее сознание всей массы верующих, их религиозные представления, переживания, стереотипы психики и поведения»¹⁰.

Долгое время среди западных религиоведов бытовало мнение о существовании некоего особого «религиозного инстинкта». Так, например, американский психолог Дж. Коу (1861-1951 гг.) утверждал, что религиозный инстинкт в той или иной мере присущ каждому человеку, как и инстинкт воспроизведения рода¹¹. Попытки давать натуралистические объяснения религиозной психики имеют место и в наше время среди исследователей, стоящих на идеалистических позициях. Что же касается сторонников диалектико-материалистической позиции, которую и мы разделяем, то они исходят из того, что «сейчас не только теоретически, но и экспериментально доказано, что никакие идеи, представления и верования не наследуются человеком генетически и, следовательно, нет никакого врожденного «религиозного инстинкта», «религиозного чувства» и т.п.»¹².

Обыденное религиозное сознание возникает в процессе повседневной практической деятельности людей, являясь эмпирическим отражением религиозного бытия. Проявлением его служат аксиомы, догмы, постулаты, как своеобразные обычаи мыслительной деятельности, мифы, пословицы и поговорки, в которых отражается отношение верующих людей к миру, его происхождению, своему месту в нем и т.д. Примером их могут служить следующие: «Бог — творец всего»; «Без Бога и на порог»; «Бог все видит»; «На Бога надейся, а сам не плошай»; «Один Бог без греха, а все мы люди грешные»; «Всякая власть от Бога» и т.д. Обыденное религиозное сознание служит основой народных верований, поверий, демонологии, к которым в советский период нашей истории отношение обществоведов было, нужно прямо сказать, пренебрежительное. Сегодня интерес исследователей к этому пласту нашей культуры заметно усилился, о чем свидетельствует появление серьезных публикаций украинских авторов, которые увидели свет в последнее десятилетие XX столетия и в начале XXI. Более высоким уровнем религиозного сознания является *теоретическое религиозное сознание*. В качестве структурных эле-

ментов оно включает в себя богословие или теологию и религиозную философию.

Богословие или *теология* — разработанные определенными конфессиями системы обоснования и защиты их понимания сверхприродной сущности — Бога, истинности их догматики, канонов и богослужебной практики¹⁴. В современной теологии существует целый ряд отраслей — теология культуры, теология кризиса, теология мертвого Бога, теология надежды, теология освобождения, теология процесса, теология развития, теология революции, теология земных реальностей и др.

Что же касается *религиозной философии*, то ее расцвет относится к периоду средневековья. Идеологическая ориентация большинства философских систем средневековья, как уже ранее отмечалось, диктовалась основными догматами христианства, прежде всего догматом о личностной форме Бога-творца, в корне отвергавшем атомистические доктрины античности. В этот период философия выступала служанкой богословия и должна была использовать свой рациональный аппарат для подтверждения догматов христианства.

В ту пору католические европейские философы немало преуспели в толковании Библии. Что же касается православных мыслителей, то их успехи в этом деле были намного скромнее. Толкование Библии ими было осуществлено лишь в начале XX столетия, а второе издание этого труда увидело свет уже к 1000летию введения православия на Руси¹⁵. Хотя следует признать, что Г.С. Сковорода, русские религиозные философы П.Д. Юркевич, С.Л. Франк, П.А. Флоренский и другие также немало сделали для философского анализа положений Библии¹⁶. Эта работа продолжается и в наши дни¹⁷.

По-прежнему сильны позиции современной религиозной философии в странах Европы. Наиболее распространенным течением в католической философии является неотомизм, базирующийся на учении Фомы Аквинского.

На одном уровне с обыденным религиозным сознанием находится *религиозная психология*, которая включает в себя настроения, мнения, чувства, ценностные ориентации в рели-

гиозном процессе. Отличаясь от обычных чувств предметом переживаний, религиозные чувства могут быть в психологическом отношении как негативными (религиозный страх, растерянность, подавленность и пр.), так и позитивными (религиозная любовь, благоговение, радость и пр.).

На высшем уровне религиозного сознания находится *религиозная идеология*. Будучи тесно связанной с религиозной психологией, религиозная идеология являет собой особый тип религиозного сознания — религиозное практическое сознание. Она предстает в качестве совокупности теоретически обоснованных религиозных идей и взглядов, воспринятых верующими в качестве правильных и нужных, и служащими им руководством в практической деятельности.

Важнейшим структурным элементом религиозного сознания является *религиозное самосознание* — специфическая характеристика человека, социальной группы, которая выражается в выделении ими себя в религиозном бытии, оценка ими себя и своих возможностей в качестве субъекта религиозного процесса.

Характеристику религиозного бытия и религиозного сознания в значительной мере определяют религиозное пространство и религиозное время.

2. Религиозное пространство и религиозное время

Сразу же заметим, что к рассмотрению феноменов, обозначаемых интересующими нас понятиями, в свое время подступался Г.В.Ф. Гегель. «Бог, — писал великий мыслитель, анализируя понятие «религия добра и света», — есть только один принцип, одна мощь, а конечное, тем самым злое, не имеет истинной самостоятельности. Однако добро в силу своей *всеобщности* имеет и *естественный способ наличного бытия*, бытие для другого — *свет*, чистое проявление. Подобно тому, как добро есть тождественное самому себе, субъективность в ее чистом тождестве с самой собой в духовности, свет есть эта *абстрактная субъективность в чувственной сфере*; пространство и время суть эти первые абстракции бытия вне

друг друга; конкретное физическое начало в его всеобщности есть свет»¹⁸.

Однако, к сожалению, следует признать, что традиции глубокого анализа религиозного пространства и религиозного времени ни в научной, ни в философской мысли так и не сложились. Этим объясняется, в частности, крайне недостаточная разработанность в обществоведческой литературе сущностных характеристик религии и ее проявлений, а во-вторых, – практическое отсутствие понятий «религиозное пространство» и «религиозное время» как в философских, так и в религиозно-справочных изданиях.

Быть может, в этом попросту нет никакой необходимости? Ведь религия исследуется уже много веков. Свое слово о ней сказали, как было отмечено ранее, практически все мыслители. Так-то оно так. Однако, да простят нас за дерзость читатели, мы все же возьмем на себя смелость утверждать, что рассмотрение это, сколь бы подробным и многостраничным оно ни было, большей частью ограничивалось многообразием проявлений религии и лишь частично касалось сущности, да и то, так сказать, только первого порядка. И одной из причин такого положения дел, как нам представляется, являлось отсутствие необходимой проработки религиозного пространства и религиозного времени. Думается, что именно в понимании обозначаемых данными понятиями феноменов в их взаимосвязи, обусловленности и развитии могут быть познаны и поняты многие сущностные параметры религиозного бытия и, естественно, религиозного сознания, осмыслены направления и пути возможного управленческого воздействия на религиозный процесс, выявлены границы меры этого воздействия.

Однако это сложная задача будущего, решение которой, безусловно, потребует огромных усилий не только философов, а и историков, экономистов, юристов, религиоведов, социологов, представителей других отраслей обществоведческой науки. Мы же в данной работе попытаемся определить сущность указанных феноменов, содержание обозначающих их понятий и их особенности.

Несомненно, что религиозное пространство и религиозное время, как и рассмотренные нами ранее исторические, педагогические и политические пространство и время¹⁹, предстают в качестве своеобразных проявлений социального пространства и социального времени.

Выступая в качестве системы общественных связей, фиксирующей сосуществование огромного многообразия социально-предметных объектов, событий с точки зрения их упорядоченности, насыщенности и степени охвата, выражающей процесс жизнедеятельности общества, то есть пребывающее в непрерывном развитии социальное бытие, социальное пространство, с одной стороны, является неотъемлемой частью, элементом пространства биосферы и космоса, а с другой стороны, само функционально расчленено на ряд подпространств, образующих систему. Одним из структурообразующих элементов этой системы выступает религиозное пространство.

«*Религиозное пространство*» предстает в качестве категории философии религиозного сознания, обозначающей часть социального пространства, параметры которой фиксируют место, направленность, глубину и протяженность деятельности религиозных субъектов, направленной на постижение потустороннего, небесного, сверхъестественного мира, в реальность существования которого они уверовали и приобщение к нему посредством соблюдения религиозных норм в процессе их земной жизнедеятельности.

Клятвы в непоколебимой верности диалектике и ее принципом, на которые не скупилась многие из тех, кто называл себя марксистами в советский период нашей истории, на деле нередко оборачивалось их поправлением, демонстрируя их приверженность метафизике с ее односторонностью, абстрактностью, абсолютизацией того или иного момента в составе целого. Это, в частности, нашло свое проявление при оценке верующих. Выражая точку зрения «воинствующих атеистов», официальная печать да и, чего греха таить, иногда и представители обществоведческой науки порой видели в них, если не больных тяжелым недугом, то, по крайней мере, лю-

дей со странностями, явно не таких, как неверующее большинство.

Безусловно, верующие и неверующие в том же СССР выступали в качестве противоположностей. Однако не метафизических, а диалектических, которые, будучи социальными субъектами, имеют немало общего. Речь прежде всего идет о том, что, как те, так и другие, в качестве сограждан были участниками формирования и развития складывающихся в обществе экономических, политических, социальных отношений, вносили свой вклад в развитие советского общества, то есть принимали практическое участие в решении задач социалистического строительства, прежде всего в материальном производстве. Однако этим общность их не ограничивалась. Она распространялась и на духовную сферу.

В самом деле. Ведь существование потустороннего мира признается как верующими, так и неверующими. Ни у кого не вызывает сомнения, что существует мир (растительный, животный и т.д.) планеты Земля и существует мир внеземной, мир космоса, Вселенной. Другое дело, что как эти миры, так и их сущность, происхождение, структура, составляющие ее элементы толкуются по-разному. Совпадают многие нормы религиозной и светской морали.

Иначе говоря, какой-то непреодолимой границы, а тем более стены между нерелигиозным пространством и религиозным пространством нет и быть не может. Их следует рассматривать в качестве противоположностей, но диалектических, пребывающих во взаимосвязи, в единстве.

Религиозное пространство образуется всей совокупностью социальных субъектов, которые осуществляют свою деятельность, руководствуясь верой в существование как земного, посюстороннего мира, так и мира небесного, сверхъестественного, обителища высших сил, достойных поклонения. Каждый из них характеризуется наличием определенного места, расположения среди множества других социальных объектов.

Своими пространственными параметрами характеризуется религиозное бытие каждой верующей личности. Речь идет не только о географических параметрах той точки на

земном шаре, том или ином континенте, той или иной стране, где протекает жизнедеятельность верующего человека, но и о глубине самой веры его в существование мира не только земного, посюстороннего, но и мира потустороннего, небесного, обителища высших сил, достойных поклонения, силе его взаимосвязи с этими мирами, определяющей его практическую деятельность, его поведение. Ведь не секрет, что подавляющее большинство верующих людей, признавая существование мира потустороннего, поклоняясь его обитателям, одновременно дорожат и своим пребыванием в мире земном и, если не с любовью, то, по крайней мере, терпимо относятся к обитающим в нем себе подобным, соблюдают законы государства, гражданами которого они являются или на территории которого временно пребывают в силу определенных обстоятельств. Однако имеются верующие иного рода, представители религиозного экстремизма. К их числу, в частности, принадлежат протестантские «ультра» в Ольстере, «братья-мусульмане» в странах Ближнего и Среднего Востока. В условиях советского общества на путь религиозного экстремизма чаще всего становились представители таких религиозных течений, как евангельские христиане-баптисты, что проявлялось в деятельности «инициативников» или сторонников Совета церковью ЕХБ, адвентисты (адвентисты-реформаторы, или «шелковцы»), крайних пятидесятников, свидетелей Иеговы и др. Они пытались обходить законы, возбуждать недовольство политикой советского государства в отношении религии и церкви. Такого рода факты имели место и в Украине, в различных ее регионах, в том числе и в Запорожской области. После развала СССР и образования на его территории независимых государств, ослабления законодательного прессы, отсутствия ряда правовых актов, которые бы четко регламентировали деятельность религиозных организаций, взаимоотношение церкви и государства, церкви и школы, проявления религиозного экстремизма несколько ослабли. Однако не исчезли совсем. В той же соседней с Украиной России, в Ираке, Афганистане, Индии и целом ряде других государств они еще более обострились, о чем свидетельствуют многочисленные

факты террора, совершаемого фанатично верующими людьми, в большей части исламистами, которые во имя переселения в мир иной готовы жертвовать не только собственными жизнями, но и жизнями десятков, а иногда и сотен других людей.

«В последние десятилетия, – отмечает в своей аналитической статье Л.С. Васильев, – мир сотрясают террористические акты, едва ли не 90% которых совершаются теми, кто имеет отношение к исламу. Радикализация этой религии вполне определенно опирается на толкование ряда заповедей Корана. И как ни изощрайся в политкорректности, невозможно отрицать, что террористы, о которых идет речь, очень тесно связаны именно с исламом, что они преданы идеям, запечатленным в Коране (неважно, как их интерпретируют более умеренные мусульмане), что они, с готовностью убивая других, умирают со словами «Аллах Акбар!»²⁰.

Взять хотя бы трагедию маленького североосетинского городка Беслан, о котором до сентября 2004 года мало кто слышал, а тем более – знал. Теперь это название стало синонимом трагедии, нечеловеческой, бессмысленной жестокости, которая до сих пор вызывает недоумение и ужас у миллионов нормальных людей во всех уголках земного шара. Ведь за три дня в Беслане погибло «почти столько же людей, сколько за пять лет Великой Отечественной войны. Однако на этот раз большинство из них – дети»²¹. Это один из многих, пусть и менее ужасных по своим масштабам, примеров религиозного фанатизма. И трудно прогнозировать, сколько еще их может случиться, если человечество не найдет способа остановить кровавый марш глобального джихада.

Определенным местом, расположением, численностью, глубиной воздействия на окружающую среду характеризуются не только отдельные личности, но и религиозные общины, конфессии, действующие как в пределах конкретного общества, так и в международном масштабе. В своей совокупности эти параметры как раз и образуют религиозное пространство.

Религиозное пространство выступает в качестве своеобразной матрицы, способствующей воспроизводству в данном социуме отношений экономических, политических, соци-

альных и духовных, которые якобы предопределены землянам высшими силами, и которые закрепляются в обычаях и традициях, нормах поведения верующих, формируя религиозную культуру, систему религиозных ценностей.

Как известно, все элементы, входящие в систему социального пространства, характеризуются наличием присущих ему общих признаков. Не является исключением и религиозное пространство. Как и социальное пространство в целом, религиозное пространство носит объективный характер. Среди ранее существовавших и ныне существующих на планете Земля обществ не было и нет таких, в которых бы отсутствовали те или иные религиозные структуры. Попытки избавиться от них (наиболее активная из которых предпринималась долгие годы в СССР под руководством правящей партии), доказали полную их несостоятельность. Несмотря не только на агитационно-пропагандистский нажим «воинствующих атеистов», но иногда и репрессивные меры, применявшиеся в первую очередь к непокорному духовенству, общество так и не смогло избавиться от религиозности. Ничего, кроме вреда, ослабления связи КПСС с массами это не дало, в чем приходится каяться сегодняшним коммунистам. «Компартия Украины, – говорится в Декларации о позиции Компартии Украины по отношению к религии и церкви, – нечего скрывать от народа... Мы честны, принципиальны и последовательны в оценках событий прошлого и настоящего, учитываем всю сложность и противоречивость исторических процессов. Православным христианам, верующим других конфессий Украины принесены извинения за страдания и невзгоды, выпавшие на их долю в годину социальных катаклизмов. Мы осуждаем имевшие место в прошлом необоснованные политические репрессии против духовенства, ограничение конституционных прав и свобод верующих, разрушение святынь и храмов, которые являлись неотъемлемой частью национальной духовной культуры народов Украины и заявляем:

подобное не может и не должно впредь повториться!»²².

Наличие в обществе верующих, тех или иных религиозных структур с соответствующими параметрами, образующи-

ми религиозное пространство, обуславливается объективным существованием Вселенной, космоса, мира в целом, всего неисчерпаемого и бесконечного многообразия видов движущейся материи и ограниченными возможностями их познания людьми. Это существует и всегда будет существовать независимо от воли и сознания как отдельного человека, так и всего человечества.

Данное обстоятельство обуславливает такой признак религиозного пространства, присущий социальному пространству в целом, как непрерывность. Одновременно с этим религиозное пространство обладает и таким признаком, как прерывность, проявляющимся в том, что религиозная деятельность конкретного религиозного субъекта длится определенный период, имея свое начало и свой конец.

Наряду с общими признаками, присущими социальному пространству в целом и каждому из элементов, входящих в его систему, религиозное пространство характеризуется своей спецификой, своими особенностями.

Первая из особенностей религиозного пространства состоит в том, что формирование его сущностной характеристики осуществляется посредством взаимосвязи субъекта не только с реальными объектами материального мира, но и с воображаемыми, которые носят иллюзорный характер. Поскольку вся земная жизнь, по мнению верующих, определяется потусторонним миром, миром небесным и небожителями, то туда же сориентирована и направленность их жизнедеятельности на земле. На самых высоких местах, поближе к небу, возводятся храмы, большинство из которых называются именами святых, т.е. небожителей.

Вторая особенность религиозного пространства состоит в том, что оно предстает в качестве некоей системы разнокачественных мест. В нем различаются земной, греховный мир, место обитания человека и мир «чистых сущностей», высших сил, достойных поклонения. В земном же мире выделяются святые места и особые направления, ведущие к ним. Речь идет прежде всего о храмах, монастырях. Главной дорогой считается дорога к храму. Центральным местом в храме считается

алтарь, где находится престол и где священнодействуют «слуги господ», духовенство. Самым почетным в доме верующего служит угол, в котором располагаются иконы.

Третьей особенностью религиозного пространства является неопределенность, размытость пространственных параметров объектов признаваемого в качестве реального потустороннего мира. В книгах священного писания лишь констатируются факты творения Богом неба и земли, небесных светил, рая, Адама, Евы и т.д. без указания каких-либо их пространственных параметров.

Четвертая особенность религиозного пространства состоит в изменчивости плотности как религиозных субъектов, так и материальных религиозных объектов в критические периоды развития социумов, на этапах их трансформации. Уменьшение ее, в частности, наблюдалось после победы Октябрьской революции и на начальных этапах социалистической истории.

Противоположный процесс характерен для религиозного пространства современного украинского общества. Характеризуя протекание этого процесса за первые четыре года независимости, вице-премьер-министр Украины И.Г. Курас, выступая на международной научной конференции, говорил: «Для сравнения: в 1989 году у нас было зарегистрировано 18 конфессий, которые включали в себя 8021 общину, а нынче в Украине действует 69 конфессий и направлений, которые насчитывают около 17 тысяч религиозных организаций, общин, братств, миссий, монастырей, духовных учебных заведений... Государственными органами власти за последние два года религиозным общинам передано около 600 культовых сооружений. За этот период ими сооружено 647 и строится 1577 сооружений. Однако все это, конечно, не может удовлетворить имеющиеся потребности. Сегодня религиозные организации Украины в среднем обеспечены культовыми сооружениями лишь на 70%, а целый ряд конфессий – лишь на 30-40%»²³.

Этот процесс и сегодня продолжает развиваться в том же направлении.

Являясь элементом системы социального пространства, религиозное пространство само может быть представлено в виде сложно структурированной системы. Представляется правомерным, в соответствии с различными религиозными субъектами, выделять:

- религиозное пространство верующей личности;
- религиозное пространство церковной общины;
- религиозное пространство объединения верующих, приверженцев одного и того же культа;
- религиозное пространство всех верующих одной конфессии, т.е. одного вероисповедания.

Специфически проявляясь в религиозных пространствах различных обществ, указанные особенности отражают черты, присущие формирующемуся мировому религиозному пространству, о чем все активнее говорят сторонники экуменического движения – движения за объединение христианских конфессий, которое поддерживается многими конфессиями, а также международными религиозными организациями, расширением межконфессиональных связей²⁴. Данное обстоятельство обуславливается особенностями нынешнего религиозного времени.

«*Религиозное время*» выступает в качестве одного из основных понятий, категории философии религиозного сознания, обозначающего внутренне связанную с религиозным пространством форму религиозного бытия, которая характеризует последовательность, длительность, ритмы и темпы деятельности религиозных субъектов, направленной на постижение потустороннего, небесного, сверхъестественного мира, в реальность существования которого они уверовали, и приобщение к нему посредством соблюдения религиозных норм в процессе их земной жизни.

Как и социальное время, структурообразующим элементом которого является религиозное время, оно носит объективный характер, ибо не зависит от воли и сознания как религиозных объектов – отдельных личностей и социальных групп, так и общества в целом.

Религиозному времени, как и в целом времени, в том числе и социальном, присущи такие свойства, как диалектическое единство конечного и бесконечного, прерывность и непрерывность. Отметим, что на эти всеобщие свойства времени указывал и Гегель, в своих лекциях по философии религии, правда, с позиций объективного идеализма: «Вопросы вроде следующих: является ли мир – или материя – вечным или данным от века, или же он имел начало *во времени*, – эти вопросы относятся к пустой метафизике рассудка. Когда говорят «от века», то сама вечность выступает как некоторое *бесконечное время*, представленное в соответствии с *дурной* бесконечностью, выступает лишь как бесконечность рефлексии и определение рефлексии, ведь мир есть *область противоречия*, в нем идея выступает в несоответствующем ей определении. Подобно тому как мир входит в представление, входит в него и время, а затем, через рефлексию, эта бесконечность, или вечность; но мы должны сознавать, что это определение не имеет никакого отношения к самому понятию»²⁵.

Указанные свойства религиозного времени проявляются в том, что длительность деятельности каждого религиозного субъекта имеет свои пределы, свое начало и свой конец. Однако сама религиозная деятельность получает свое продолжение, поскольку в жизнь приходят новые поколения людей, которые сталкиваются с миром непознанного, необъяснимого, и воспроизводят наряду с другими социальными субъектами, субъектов религиозных, воспринимающих от предшественников религиозную культуру в виде одного из элементов социального наследства.

Наличие общих с социальным временем и входящих в его систему структурных элементов не исключает специфики религиозного времени, присущих ему особенностей.

Первая из особенностей религиозного времени состоит в раздвоенности времени бытия религиозного субъекта, формировании в нем двух качественно отличных друг от друга частей – времени его реального бытия в земных условиях и времени иллюзорного пребывания в виртуальном потустороннем мире после окончания земной жизни.

Признавая сотворенность мира в целом, а с ним и времени Богом, верующие по-разному толкуют как возраст Земли, ее творение, так и продолжительность жизни на ней «наиболее достойных». Так, например, согласно шумерских царских списков, считается, что до потопа цари жили по 20-60 тысяч лет, а после потопа – до 1000 лет. Отсюда вытекает, что возраст планеты Земля исчисляется ими, видимо, сотнями тысяч лет²⁵. Что же касается верующих-христиан, то среди них нет единой точки зрения «относительно как возраста Земли, так и процессов развития природы. Одни считают, что Бог сотворил мир за шесть двадцатичетырехчасовых дней, приблизительно шесть тысяч лет назад. Другие думают, что дни Бытия – это долгие периоды времени, которые давали возможность постепенным изменениям и длительному развитию различных видов. Многие толкователи Библии занимают промежуточную позицию»²⁷.

Вторая особенность религиозного времени состоит в обусловленности реальным настоящим временем бытия религиозного субъекта характера его виртуального будущего времени бытия в потустороннем мире. Каждый верующий убежден, что в зависимости от того, как он ведет себя во время земной жизни, зависит, как будет протекать его бытие в потустороннем мире. Это может быть временем вечных радостей и наслаждений пребывания среди «праведников» в раю, либо временем вечных мук и страшных кар «грешников», которым за их грехи определяется место в аду.

Далее. Религиозное время, как и религиозное пространство, предстает в качестве сложно структурированной системы. К примеру, в рамках религиозного времени Украины можно выделить период доминирования религиозных верований, обрядов и праздников, выработанных на протяжении многовековой истории развития Украины-Руси до принятия православия, когда наши предки поклонялись Перуну, богу грозы, выступавшему в качестве высшего божества, богу неба Сварогу с его сыновьями – богами солнца, огня и ветра Дажбогу, Хорсу и Стрибогу, «скотному» богу и богу братства Велесу, покровительнице прядения, ткачества и вообще женских

работ богине Мокошь и др., период введения православия, различные периоды его развития, включая борьбу православных против католической экспансии, период существования Греко-католической церкви, возникшей в 1596 году в результате Брестской церковной унии, период раскола украинской православной церкви и возникновения структур Московского и Киевского патриархата и др.

Необходимо иметь в виду, что характеристика того или иного религиозного явления может быть достаточно полной лишь при условии, что зафиксированы не только его пространственные параметры, но и параметры временные. Иначе говоря, только анализ религиозного пространства – времени даст возможность выявить религиозное явление, откроет возможность проникновения в его сущность, осмыслить влияние на социум. Однако указанная возможность все же не сможет полной мерой реализоваться в действительность без выяснения феномена, обозначаемого понятием «Бог».

К рассмотрению его мы и переходим.

3. Понятие Бога

Бог является основным понятием религии, обозначающим высшее сверхъестественное существо, главный объект поклонения. В иудаизме таковым является Яхве, христианстве – троица (Бог-отец, Бог-сын и Бог-дух святой), в исламе – Аллах, в индуизме – Брахма, Вишну, Шива, в зороастризме – Ахурамазда. Представление о Боге как о личном и сверхприродном является определяющим признаком *теизма* (греч. *theos* – Бог). В противоположность этому в *пантеизме* (от греч. *pan* – все, *en* – в и *theos* – Бог; все в Боге) Бог выступает как безличная сила, присущая природе, а подчас и тождественная ей. В *деизме* (от лат. *deus* – Бог) Бог представляется первопричиной, создателем мира, который после творения развивается далее по своим законам. В *политеизме* (от греч. *poly* – много и *theos* – Бог) фигурирует несколько, а иногда и сотни богов. Для *монотеизма* (от греч. *monos* – единственный, единый и *theos* – Бог) главным религиозным догматом является

вера в единого и всемогущего Бога. Завершение исторического процесса формирования основных монотеистических религий (иудаизма, христианства и мусульманства) знаменовалось возникновением религиозно-философского учения о Боге – *теологии* (греч. *theos* – Бог и *logos* – учение)²⁸.

«Библейское понимание Бога, – отмечает Н.В.Попов, – антропоморфично. С глубокой древности Бога уподобляли человеку, приписывая ему человеческие физические и психические признаки. На этой основе объясняется Божеская природа, его деятельность, атрибут.

В Библии мы читаем, что Бог разговаривает, зовет, смеется, ходит, спит, пробуждается. Святое писание говорит о Божеском гневе, Божеской ненависти. Одновременно утверждается, что Бог как духовное существо не является человеком, поскольку не имеет глаз, не спит и не дремлет, не утомляется и не печалится. Такое понимание обуславливается, прежде всего, несостоятельностью человеческого ума и органов чувств иным способом познать Бога и невозможностью с помощью языка выразить абстрактные понятия... Как свидетельствует Святая Книга, мир не возник сам из себя и не существует вечно, Бог был первопричиной всего бытия, всех вещей, деятельности. Он вечный и является основой и причиной Вселенной.

Под сущностью Бога понимается таким образом:

- духовность, которая проявляется в том, что Бог является существом не материальным, а духовным, то есть невидимым и бессмертным;
- самобытность, или самочувствование (его независимость от людей, от природы, Вселенной);
- необъятность – по отношению к пространству он является безграничным и бескрайним, не обусловленным географически конечными пространствами;
- вечность – то есть понимается бесконечность бога во временном измерении.

Он – первопричина времени, эпох, периодов»²⁹.

«Бог» является также одним из основных понятий философии религиозного сознания. Однако это совсем не означа-

ет, что содержание этого понятия должно быть точно таким же, как и в религиозном сознании. Как раз наоборот: они различаются, и при этом существенно, поскольку принадлежат к системам понятий разных форм общественного сознания – религиозного и философского.

При этом следует заметить, что само существование указанного различия и необходимость его учитывать зафиксировано не сегодня, когда религия во многих странах и, прежде всего тех, которые образовались на территории бывшего Советского Союза, переживает свой ренессанс, а значительно раньше – почти два столетия назад. По крайней мере, именно тогда об этом говорил ведущий представитель немецкой классической философии Г.В.Ф. Гегель в своих лекциях по философии религии.

«Для нас, имеющих религию, – подчеркивал великий мыслитель, – Бог есть нечто знакомое, содержание, которое наличествует в субъективном сознании. Однако с научной точки зрения Бог – сначала лишь вообще абстрактное наименование, не получившее еще истинного содержания. Ибо философия религии и есть развитие, и только с ее помощью можно научным путем понять, что есть бог. Таким образом, бог есть это хорошо известное, но научно еще не раскрытое, не познанное представление»³⁰.

В самом деле. Ведь религия и философия различаются, во-первых, самой постановкой проблемы Бога. Если в религии проблема Бога формируется, имея в своей основе существование виртуального феномена, то в философии – опираясь в той или иной мере на знания о нем, полученные наукой. Во-вторых, различаются способы отражения феномена, обозначаемого понятием «Бог». Если для религии, точнее для религиозного сознания, единственным способом отражения указанного феномена является безусловное восприятие его постулируемых характеристик, якобы ниспосланных свыше, а по-сему окончательных и не подлежащих какому-либо сомнению, то для философии, философского сознания способом отражения данного феномена служит соотнесение опыта внутреннего, то есть добытых знаний, с опытом внешним, с реальной

действительностью через общественную практику. А коль так, то и содержание понятия «Бог» в религиозном сознании и сознании философском также не могут быть тождественными и должны различаться.

К сожалению, практически все справочные философские издания ограничиваются изложением содержания этого понятия, каким оно сложилось в религиозном сознании и соответствующими комментариями к нему, не раскрывая его философский смысл. Не делают это и авторы монографических исследований.

Взять, к примеру, монографию Мела Томпсона «Философия религии», которая вышла в Москве в переводе с английского в 2001 году. Концепциям Бога и его доказательством автор посвятил две главы. Заметив, что многие философские и религиозные проблемы вокруг термина «Бог» возникают из-за недоразумений, связанных именно с тем, какой смысл вкладывается в это слово, он раскрывает смысл понятий «теизм», «атеизм», «агностицизм», «пантеизм», «панентеизм», «деизм» и «идолопоклонство», кратко комментирует такие характеристики Бога, как создатель, вечность, всемогущество, всеведение, трансцендентность и имманентность, выступая, таким образом, большей частью не как критик и осмысливающий проблему философ, а как представитель религии. Не меняют мировоззренческой ориентации и обращение М. Томпсона к отдельным, порой произвольно выхваченным положением, некогда высказанным такими философами, как Ф. Ницше, Л. Фейербах, К. Маркс и другим более поздним авторам. Убежденность в сказанном усиливается главой, в которой автор касается доказательств существования Бога, опять-таки с позиций религии. Естественно, к выявлению философского содержания понятия «Бог» М. Томпсон так и не смог подойти»³¹.

К сожалению, этого не удалось сделать и Н.В. Попову, который в своей, надо признать, оригинальной и интересной работе «Философия религии» ограничился рассмотрением статуса «Бога» в теологии³².

В работах современных религиоведов, в том числе и философов, наблюдается явный отход от еще недавно доминировавшего подхода к идее Бога, который основывался на положении, высказанном В.И. Лениным о том, что «бог есть (исторически и житейски) прежде всего комплекс идей, порожденных тупой придавленностью человека и внешней природой и классовым гнетом, – идей, – закрепляющих эту придавленность, усыпляющих классовую борьбу»³³. Это положение было высказано в письме А.М. Горькому, склонному поддерживать такое идеологическое течение, как богоискательство, в 1913 году, в период разгула реакции в России, сторону которой активно поддерживала Русская православная церковь и, безусловно, в тех условиях это было важно для сплочения сил демократии, во главе которых тогда стоял пролетариат и его партия. К тому же сам В.И. Ленин признавал: «Было время в истории, когда, несмотря на такое происхождение и такое действительное значение идеи бога, борьба демократии и пролетариата шла в форме одной религиозной идеи против другой. Но и это время давно прошло. Теперь и в Европе, и в России всякая, даже самая утонченная, самая благонамеренная защита или оправдание идеи бога есть оправдание реакции»³⁴.

С тех пор, когда писались эти слова, прошло почти целое столетие. Коренным образом изменились социальная реальность, условия борьбы сил демократии и прогресса, которая, надо признать, сегодня порой ведется и в форме борьбы различных религиозных идей, где идея Бога занимает далеко не последнее место. И, не стараясь каким-либо образом ее защищать или оправдывать, мы все же считаем необходимым философское осмысление понятия «Бог» с позиции как идеалистической, так и диалектико-материалистической.

Начнем с осмысления понятия «Бог» в рамках идеалистической философии. Решение данной задачи нам облегчил Гегель, осуществивший глубокий анализ этой идеи в своих лекциях по философии религии. Рассматривая религию в качестве второй формы самораскрытия абсолютного духа, он приходил к заключению, что содержание философии и религии тождественны, что различаются они только по форме. Ес-

ли формой в религии выступает представление, то формой в философии – понятие. Говоря о тождественности содержания религии и философии, Гегель, с одной стороны, восстанавливал отвергнутые И.Кантом доказательства бытия Бога (которые и сегодня фигурируют в работах как М.Томпсона, так и Н.В.Попова), а вместе с тем и антинаучный тезис об отсутствии противоположности между верой и знанием, с другой же стороны, открывал возможность исключить из религии мистические и догматические элементы, толкуя религиозные догмы в философских понятиях. К примеру, ту же пропагандистскую идею о триединстве бога Гегель истолковывал как символическое выражение диалектического движения идеи по принципу триады.

Анализируя это движение, он приходит к выводу: «Бог в своей всеобщности – это всеобщее, в котором нет предела, конечности, есть абсолютное устойчивое существование и только он есть устойчивое существование; и все то, что существует, коренится в нем, имеет свою устойчивость только в этом одном. При таком понимании и этого первичного содержания мы можем сказать: бог есть абсолютная субстанция, единственная истинная действительность. Все остальное, что действительно, действительно не для себя, не обладает для себя устойчивым существованием. Единственная абсолютная действительность есть бог, следовательно, он есть абсолютная субстанция»³⁵.

А немного позже мыслитель, как бы подводя итог рефлексии, замечает: «Результатом философии является то (в религии это существует в виде веры), что бог есть единственная истинная действительность, что другой не существует»³⁶.

Заметив это, попробуем предпринять философский анализ понятия «Бог» с позиций материалистической диалектики. Раскрытие его содержания, как и содержания любого понятия, возможно лишь на пути анализа его становления и развития, его генезиса. Последний же, в свою очередь, неразрывно связан со становлением и развитием определенного элемента реальной действительности, в данном случае социальной действительности, которая отражается в этом понятии. В нашем

случае речь идет о становлении и развитии религиозной веры, то есть веры человека в существование той или иной разновидности сверхъестественных сил, в их главенствующую роль в мироздании и жизни людей.

Как свидетельствуют многочисленные научные данные, исследования истории религии, по мере развития человека и его сознания менялись и объекты, определяемые им в качестве обладающих сверхъестественными силами. При этом явно прослеживается существование зависимости между увеличением радиуса деятельности человека и усложнением характера объекта, который определялся в качестве носителя сверхъестественной силы.

В самом деле. Вспомним, что, как свидетельствует религиоведческая наука, у первобытного человека, чья деятельность ограничивалась сравнительно небольшим радиусом проживания, когда природа, окружающая человека, воспринималась им как нечто совсем неизвестное, пугающее его, зарождалась и такая первичная форма религиозных верований, как *фетишизм* (от порт. *fetico* – амулет, магическая вещь, или лат. *factitius* – магически искусный) – вера в существование у материальных объектов сверхъестественных свойств, позволяющих отводить опасность и приносить удачу. Объектом поклонения или фетишом становились камни удивительной формы, зуб животного и т.д.

Развитие таких первичных форм хозяйствования, как собирательство и охота, увеличив радиус деятельности человека, способствовали возникновению таких форм религиозных верований, как *тотемизм* (языком индейцев – оджибве (журавля) *ot – totem* означает его род) – веру в сверхприродное родство рода, племени с определенными видами животных и растений. В рамках этой веры формировалось табу – система запретов на использование в пищу тотемного животного или причинение ему какого-либо вреда.

Пока еще человек ощущает полную зависимость от природы, ее власть над собой, он все еще растворен в природе. Однако, по мере проникновения в тайны природы, которые сопровождаются, опять-таки, увеличением радиуса деятельно-

сти, освоения окружающего мира, человек начинает ощущать свою силу, позволяющую не только выделяться из природы, но и властвовать над ней. Вместе с этим новый характер приобретают и религиозные верования людей.

Важным этапом на данном пути стало появление *магии* (от греч. *mageia* – колдовство, гадание) – вера в существование сверхъестественных способов влияния на природу или других людей, то есть на окружающий мир. Обладающие этим свойством в наибольшей степени люди возвышались над другими, себе подобными, которые были вынуждены подчиняться и поклоняться им. Таким образом, был сделан шаг к формированию Бога в образе человеческого.

«Примеров верований и обычаев отсталых народов мира..., – отмечает глубоко исследовавший эту проблему английский этнограф и религиовед Дж. Фрезер, – достаточно для того, чтобы убедиться, что дикарь не признает пределов своей власти над природой, которые представляются нам столь очевидными. В обществе, в котором считается, что любой человек в большей или меньшей степени обладает сверхъестественными способностями, различие между богами и людьми едва-едва намечается. Представление о богах как существах сверхчеловеческих, наделенных способностями, несравнимыми с человеческими, возникает в ходе исторического развития. Прimitивным народностям сверхъестественные силы не представляются чем-то неизмеримо высшим по отношению к человеку, ведь человек может нагнать на них страху и заставить исполнять свою волю. На этой стадии развития мышления мир рисуется одной великой демократией, в рамках которой естественные и сверхъестественные существа стоят приблизительно на равной ноге. С развитием познания человек научается более правильно оценивать огромность природы и признавать свою собственную слабость перед ее лицом. Но признание своей беспомощности не влечет за собой уверенности в бессилии сверхъестественных существ, которыми населяет мир человеческое воображение. Напротив, его представление о власти таких существ укрепляется. Ведь его умом еще не окончательно овладела идея мира как системы внеличност-

ных сил, действующих в согласии с неизменными и неизменяемыми законами. В зародыше эта идея у человека, конечно, имела, и он действовал в согласии с ней не только в магии, но и во многих случаях и в повседневной жизни. Однако эта идея остается неразвитой, и человек, поскольку он пытается объяснить мир, в котором живет, рисует его себе как проявление чьей-то сознательной воли и личной деятельности»³⁷.

Проявление этой сознательной воли познающему мир древнему человеку представляется вначале в деятельности нескольких богов, что выражалось в такой форме религиозной веры как политеизм. Порой боги в представлении верующих тех далеких времен даже живут где-то рядом с ними. Так, например, было у древних греков, определивших в качестве местожительства своих богов гору Олимп.

Развитие деятельности, разделение труда, земные отношения господства и подчинения формируют у древних представления об иерархии богов. Известно, что у тех же греков к II тысячелетию до н.э. боги Посейдон, Аид, Гера, Деметра, Афина, Афродита, Аполлон, Артемида, Гефес, Арес, Гермес и другие рассматривались как семья богов, во главе которой стоял Зевс – «отец людей и богов», воплощавший в религиозной форме черты патриархального владыки. Во главе пантеона богов древних славян стоял Перун.

Развитие торговли, мореплавания, войны с дальними походами способствовали дальнейшему увеличению радиуса деятельности людей, а с ним и изменению религиозных представлений как о месте пребывания богов, так и о них самих. Постепенно на смену политеизму приходит монотеизм.

Очевидным является тот факт, что становление монотеистических религий было связано с обострением социальных и политических противоречий, расширением границ проживания племен, дальнейшим увеличением радиуса деятельности людей и, прежде всего, за счет завоевательных войн.

Взять хотя бы тот же иудаизм. Его возникновение на основе политеистических верований кочевых еврейских (израильских) племен Северной Аравии религиоведы относят к II тысячелетию до н.э. Становление же монотеистических пред-

ставлений в иудаизме было в значительной мере обусловлено в эпоху, когда кочевые еврейские племена начали наступление на сельскохозяйственные области Ханаана (Палестины), то есть в XV-XIV вв. до н.э. Завоевание растянулось на несколько столетий и сопровождалось упорной и истребительной борьбой с аборигенами ханаанских земель, оправдываемой рано сложившимися в иудаизме представлениями о «богоизбранности» народа Израиля. Это обстоятельство наложило свой отпечаток и на характер образа единого бога израильтян, кем стал Яхве, бог племени Иуды (отсюда иудаизм – В.В.).

«Яхве, – подчеркивает в связи с этим С.А. Токарев, – кем бы он ни был вначале – выступает в эту эпоху как воинственный общеизраильский или общеврейский национальный бог, предводительствующий своим народом в его борьбе против всех врагов. Эта роль Яхве проходит красной нитью через книгу Библии. Отсюда и самый частый эпитет Яхве – Саваоф (себаот), что значит «бог воинств»...»³⁸.

Завоевательные войны, в результате которых образовалась могущественная Римская империя в значительной мере обусловили также возникновение христианства. Крушение отдельных государств под ударами римских легионов, устанавливавшийся после этого деспотический, насильственный режим, тяжелые поборы и всеобщее бесправие вызывали чувство апатии и деморализации не только у рабов, но и у свободного населения на огромной территории. «...Всякое сопротивление отдельных мелких племен или городов гигантской Римской мировой державе было безнадежно, – отмечал Ф.Энгельс, – Где же был выход, где было спасение для рабощенных, угнетенных и впавших в нищету – выход для всех этих различных групп людей с чуждыми или даже противоположными друг другу интересами?.. Такой выход нашелся. Но не в этом мире. При тогдашнем положении вещей выход мог быть лишь в области религии. И тогда открылся иной мир. Продолжение существования души после смерти тела постепенно стало повсеместно общепризнанным в римском мире элементом веры. Точно также все более общепринятой стано-

вилась вера в некое воздаяние или кару для умершей души за совершенные на земле поступки»³⁹.

В отличие от образа иудейского бога, который формируется как «бог воинств», образ бога в христианстве начинает складываться с представлений о богочеловеке Иисусе Христе, сыне Божьем, который сошел с неба на землю, жил среди страждущих, принял страдание и смерть для искупления людей от первородного греха, воскрес и вознесся на небо, чтобы в будущем совершать второе пришествие для суда над живыми и мертвыми. Значительно позже у верующих-христиан складываются представления о существовании Бога в трех лицах – Бога-отца, Бога-сына и Бога-духа святого, которые оформлены в виде догмата, принятого на церковном соборе в Константинополе в 381 году.

Развитие иудаизма и христианства как монотеистических религий, их распространение оказали влияние на формирование третьей мировой религии, которой явился ислам. Его становление также не происходило, так сказать, в обстановке социального мира и спокойствия. «Время возникновения ислама – период острой социальной и политической борьбы, быстрого разрушения первобытнообщинного строя и формирования раннего классового общества на Аравийском полуострове. Одновременно обострилась вооруженная борьба двух мировых империй – Византии и Ирана. Социальные и идейные волнения своими отголосками доходили и до Западной Аравии. Как социальное и духовное явление, ислам был, с одной стороны, итогом особого развития общества Аравийского полуострова, а с другой – одним из порождений общих процессов, которые происходили на Ближнем Востоке от древности до средневековья»⁴⁰.

Указанные обстоятельства обусловили и своеобразие формирования представлений о едином боге у исламистов, каковым был провозглашен Аллах – бог племени курейшитов, сыгравших ведущую роль в создании арабской государственности. Согласно легендарной мусульманской традиции, некогда увидел Аллаха его пророк Мухаммед, араб, живший в Мекке и получивший от Аллаха ряд «откровений», записан-

ных в священной книге мусульман Коране, которые он и передал затем людям.

Представления о боге у верующих, исповедующих разные религии, безусловно имеют свои отличия. В то же время они имеют и ряд общих черт.

Во-первых, представления о боге у верующих каждой конфессии складываются в форме определенного образа субстанции, лежащей в основе всего сущего, которая обуславливает его единство.

Во-вторых, сама субстанция, признаваемая реально существующей, предстает в качестве непостижимой человеческим разумом. Как Яхве в иудаизме, так и Бог в христианстве, и Аллах у исламистов верующими непосредственно не воспринимаются. Они узнают об объекте своего поклонения опосредствовано через передаваемые устно либо опубликованные в религиозной литературе догматы. Иудаизм, к примеру, запрещает своим верующим не только пытаться что-либо узнать о своем боге, но даже произносить имя Яхве, вместо него читают и говорят «адонай» («господь мой»). В христианстве Бог существует в трех лицах, что непостижимо для человеческого разума. Это должно свидетельствовать о сверхъестественном характере Бога. Непознанным, столь же таинственным и загадочным предстает Аллах для верующих-мусульман.

В-третьих, во всех конфессиях складывающийся образ субстанции на определенной стадии исторического развития социального организма, в рамках которого он формируется, легитимируется в качестве объекта, достойного поклонения.

Исходя из сказанного и опираясь на принципы диалектического материализма, представляется правомерным сделать вывод о том, что «Бог» выступает в качестве категории философии религиозного сознания, означающей формирующиеся у верующих образы субстанции, обуславливающей единство пребывающего в развитии бытия во всем многообразии форм его проявления и легитимируемой на определенном этапе истории того или иного социального организма в качестве высшего существа, достойного поклонения.

Как видим, результат диалектико-материалистического философского анализа совпадает с результатом диалектического анализа, предпринятого объективным идеалистом Гегелем, который строго следовал законам логики, хотя и, как иногда говорят, «стоял на голове». Да иначе и быть не могло, поскольку, как отмечал глубоко знавший философское наследие великого немецкого мыслителя А.В. Гульга, «Бог Гегеля, если разобраться по существу, – это саморазвивающийся мир, в котором главное место отведено деятельности *человека*, превращающей реальное в идеальное, а идеальное в реальное»⁴¹.

Как известно, саморазвивающийся мир, объективная действительность в диалектическом материализме обозначается категорией «материя». И здесь уместно вспомнить случай, который произошел во время лекции известного российского философа и филолога Алексея Федоровича Лосева. Кто-то из аудитории вдруг спросил его:

– Профессор, а Вы верите в Бога?

– Верю ли я в Бога? – переспросил Алексей Федорович и, усмехнувшись, ответил: – Все зависит от того, какое содержание мы вкладываем в это понятие. У материалистов ведь тоже есть Бог, имя которому Материя.

С этим, пожалуй, нельзя не согласиться. Правда, обозначив категорией «материя» реально существующую действительность, диалектические материалисты, в отличие от верующих, не превращают однажды сложившееся представление о ней в объект поклонения, а продолжают процесс ее познания, проникновения в бездонные глубины ее сущности.

Раздел IV. **Закономерный характер развития религиозного сознания**

Для того, чтобы обосновать закономерный характер развития религиозного сознания, нам необходимо выявить объективно существующие, внутренне присущие данному феномену существенные, повторяющиеся, устойчивые связи явлений, которые обуславливают это развитие. Говоря о такого рода связях, в качестве наиболее важной нам представляется взаимосвязь между верой и знанием. С исследования ее мы и начнем рассмотрение вопросов, раскрывающих проблему настоящего раздела.

1. Взаимосвязь религиозной веры и предельного знания о неизвестном как основная закономерность развития религиозного сознания

В отечественной литературе нашего недавнего советского прошлого существовало две противоположные точки зрения на природу веры. Сторонники первой точки зрения, как уже отмечалось, считали, что вера вообще и религиозная вера – идентичные понятия, принадлежащие исключительно религии. Так, например, исследуя психологию религии, К.К. Платонов прямо заявлял: «Я считаю, что «вера вообще» и религиозная вера – это одно и то же чувство». И далее: «Веру можно определить как чувство, являющееся обязательным компонентом структуры религиозного сознания, создающее иллюзию познания и реальности того, что создано фантазией с участием этого же чувства»¹. В контексте религиозного содержания толковалось понятие «вера» и в «Философском энциклопедическом словаре», вышедшем в Москве в 1983 году².

Представители другой точки зрения, а их явное большинство, считают, что вера присутствует не только в религиозном сознании, что кроме религиозной веры есть и нерелигиозная вера, а посему следует заниматься исследованием как той, так и другой³.

Разделяя эту, вторую точку зрения, мы считаем правомерным рассматривать веру в качестве особого психологического состояния, переживаемого субъектом, осваивающим мир. А этим занимается каждый человек на протяжении всей своей жизни. Причем делает это двояко. Во-первых, стремясь удовлетворить свои витальные потребности, достигнуть определенной пользы, выгоды, он практически изменяет мир, преобразуя отдельные его элементы, части окружающей реальной действительности, а, в конечном счете, и всю ее. Во-вторых, он мысленно осваивает мир – познает его, отражая в своих мысленных моделях существующую реальность и желанное будущее, опираясь при этом на накопленный предшествующими поколениями опыт, концентрируемый в различных формах общественного сознания – научного, религиозного, политического, правового, нравственного, эстетического и философского, которые посредством этого, то есть познавательной деятельности сменяющих друг друга поколений людей пребывают в непрерывном развитии.

Осуществляя мысленное освоение окружающей его действительности, человек по-разному оценивает те или иные представления о ней. Занимая определенную позицию, он либо придерживается их, переживая таким образом состояние веры, либо колеблется, пребывая в состоянии сомнения, либо отвергает, переживая состояние неверия.

Представляет несомненный интерес попытка Д.М. Угриновича выделить некоторые общие психологические особенности веры, сводя их к следующим: «Во-первых, важную, а в некоторых случаях и доминирующую – роль в том личностном отношении, которое мы именуем верой, играют чувства человека. Поскольку предмет веры вызывает заинтересованное отношение человека, оно реализуется прежде всего в эмоциональной форме, вызывая те или иные чувства и переживания...

Во-вторых, вера невозможна вне личностной оценки веры. В этой связи некоторые авторы выделяют «аксиологический» аспект веры... Человек верит в то, что соответствует его идеалам, принимаемой им системе ценностей, что приносит

ему субъективное моральное удовлетворение. При этом сама вера играет определенную роль в формировании его идеалов и ценностных ориентаций...

В-третьих, вера предполагает активное личностное отношение к своему предмету, которое захватывает волевые процессы и проявляется в той или иной степени в поведении человека»⁴.

Солидаризируясь в этом вопросе с указанным автором, в то же время следует высказать сомнение в его настойчивом стремлении акцентировать внимание на различии веры и знания. «Говоря об особенностях веры, – заявляет он, – представляется целесообразным начать с вопроса о предмете веры, т.е. о ее содержании, о том, на что она направлена. В этом плане сразу же обнаруживается различие между верой и знанием. Знание – это нечто, имеющее объективное содержание, нечто безусловное, проверенное, доказанное как развитием науки, так и практикой, понимаемой как вся совокупность материально-производственной и социальной деятельности людей»⁵.

Думается, что здесь Д.М. Угринович, следуя в ключе широко распространенной традиции противопоставления веры и знания, обозначает понятием «знание» явление, которое обычно корреспондируется с другим понятием, более точно выражающим его сущность. Попробуем разобраться с этим.

Результатом процесса познания является знание – субъективный образ действительности и к тому же не копия, а идеальный, мысленный образ, который является диалектическим единством субъективного и объективного.

«Вопрос в том, что значит знать, – замечает в связи с этим московский философ К.Х. Делокаров, – неинтересен для не рефлексирующего над своими действиями человека. Простота и очевидность ответа на данный вопрос проистекают из явного или неявного отождествления знания с копией действительности, наивно-реалистическим пониманием знания как непосредственного отражения различных процессов. Принципиальная уязвимость подобной трактовки знания в том, что она по существу исключает субъект из познавательного процесса, сводя роль субъекта к непосредственной регистрации

тех явлений, которые воспринимаются органами чувств. Между тем, поскольку знание – результат взаимодействия субъекта и объекта, без учета конструктивной роли воображения в синтезе данных форм чувственности, как это показал И. Кант в своей классической работе «Критика чистого разума», нельзя понять природу, логику формирования знания»⁶.

Знание предстает в виде сложной системы со множеством структурных элементов, которые можно классифицировать по целому ряду оснований:

➤ по характеру объекта познания, выделяя знания об объектах (материальных и духовных), о действиях и свойствах вещей;

➤ по обусловленности различными потребностями, выделяя при этом знание биологическое, которое в зачаточном виде формируется не только у человека, но и у животных, проявляясь в форме условных рефлексов и других психологических актов, природа которых пока не совсем ясна, а также свойственное лишь человеку социальное знание, содержание и формы которого обуславливаются экономическими, политическими, социальными и духовными потребностями;

➤ по способам добычи его, имея в виду знание донаучное, житейское и научное, которое, в свою очередь, бывает эмпирическим или теоретическим;

➤ по соответствию или несоответствию познаваемым объектам знание бывает как истинным, так и ложным;

➤ особый тип знания составляют проблемы или задачи, т.е. знание о неизвестном, выражаемое в форме вопросов и предписаний.

Говоря о знании, мы имеем в виду наличие определенного субъективного образа действительности или какой-либо из ее сторон, который сложился в сознании познающего субъекта, то есть идеальное выражение в знаковой форме объективных свойств и связей, якобы присущих этой действительности. И все. Констатируется факт наличия самого субъективного образа. В последующем ему еще предстоит пройти проверку на соответствие реальной действительности, но, в случае подтверждения этого соответствия практикой, данный фе-

номен уже обретает иной статус доверия, иную степень веры. Это отражается в понятиях «истинное знание», «достоверное знание», что более точно, полнее отражает его сущность, нежели понятие «знание». Таким образом, нельзя забывать, что всякое истинное знание есть знание, но не всякое знание является истинным знанием.

Следует обратить внимание еще на один существенно важный момент. Подчеркивая наличие различий между верой и знанием, безусловно существующих, нельзя забывать о том, что это совсем не означает будто они разделены какой-то непроходимой стеной либо бездонной пропастью. «Вера, – замечает в связи с этим московский философ В.П. Филатов, – определяющая какую-то позицию человека, может обосновываться знанием – пусть не прямо, а опосредованно. Она получает подтверждение тем способом, каким вообще подкрепляются фундаментальные предпосылки отношения человека к миру, – достоверностью и практической эффективностью основанного на них опыта и знания. Вера в этом процессе перерастает в уверенность, в убежденность»⁷.

С приведенной цитатой можно было бы согласиться, если бы не одно обстоятельство. «Вера может обосновываться знанием», – акцентируя внимание на существовании такой возможности, утверждает автор. Но, позволительно спросить, возможно ли вообще существование веры без знания? Ведь даже наивная и слепая вера не могут существовать просто так, сами по себе. Она всегда основывается на определенном знании, что обуславливает определенный характер веры, ее содержание, перерастание в убежденность.

«По своему содержанию, – как справедливо считает В.П. Филатов, – элементы веры и убеждения, включенные в повседневное и научное познание, достаточно естественны, обычно они выглядят само собой разумеющимися, общепринятыми установками и потому могут не осознаваться как таковые. Иначе дело обстоит во вненаучных и девиантных традициях, сторонники которых верят в существование таких явлений и процессов, относительно которых сомневается большинство людей. Здесь постулаты веры носят более явный и отчетливый

характер, они складываются в то, что можно назвать «сакральным ядром» соответствующей традиции»⁸. Оно, это «сакральное ядро», играет важнейшую роль в формировании религиозной веры, коренным образом отличающейся от веры нерелигиозной, поскольку основывается на особом типе знания. Однако об этом речь пойдет несколько позже.

Сейчас же у нас есть все основания сделать вывод о том, что знание и вера являются объективно существующими структурными элементами сознания, выполняя различные функции в его становлении и развитии и в то же время пребывая во взаимной связи. Формируемые в процессе познания субъективные образы объективной действительности, то есть элементы, крупницы знания, не могут закрепиться в сознании иначе, как обретя определенное доверие субъекта, пройдя, так сказать, фильтр веры. С другой стороны, сама вера не может существовать сама по себе, без определенного знания, которое ее обуславливает.

Таким образом, взаимосвязь знания и веры является внутренне присущей системе сознания, существуя независимо от воли субъекта – как отдельного человека, так и человечества в целом, то есть носит объективный характер. Повторяясь непрерывно в процессе познания сменяющих друг друга поколений, эта взаимосвязь обрела устойчивый характер и играет существенную роль в развитии сознания. Иначе говоря, у нас есть все основания рассматривать взаимосвязь знания и веры в качестве закономерности развития сознания. Как индивидуального, так и общественного.

Эта закономерность находит свое специфическое проявление при развитии каждой из форм общественного сознания, в том числе и религиозного. Специфика ее в данном случае обуславливается прежде всего особенностями религиозного сознания. Попробуем выявить и проанализировать основные из них.

Первая из этих особенностей, на наш взгляд, состоит в том, что религиозное знание принадлежит к особому типу знания – знания о неизвестном. Для первобытного человека, если не все, то по крайней мере, основная часть знания отно-

силась к этому типу. Перед ним, окруженным неизвестной, а посему пугающей его природой, из которой он едва начал выделяться, постоянно вставали вопросы: как утолить голод? где искать пищу? как уберечься от стужи и от опасного зверя? где приютиться? как избавиться от болезней, терзающих немочью тело? Получение ответов на них, позволяющих удовлетворить тогда еще неразвитые, примитивные витальные потребности людей, добываемых с огромным трудом, в конце концов завершалось обретением определенных навыков, умения, накоплением полученных сведений, успешного опыта, добытого в той или иной сфере развивающейся деятельности людей, что и способствовало формированию донаучных житейских знаний. Эти знания накапливались и распространялись, как правило, в открытой форме.

Пример, иллюстрирующий такого рода накопление и распространение древними знаний, в частности, приводит древнегреческий историк Геродот, описывая методы лечения больных в Древнем Вавилоне. «Есть у вавилонян..., – повествует историк, – весьма разумный обычай. Страдающих каким-нибудь недугами они выносят на рынок (у них ведь нет врачей). Прохожие дают больному советы (о его болезни) (если какой-нибудь из них или сам страдал подобным недугом, или видел его у другого). Затем прохожие советуют больному и объясняют, как они исцелились от подобного недуга или видели исцеление других. Молча проходить мимо больного человека у них запрещено: каждый должен спрашивать, в чем его недуг»⁹.

Конденсируясь в лаконичные формы примет, заветов и наставлений предков, охраняемых общиной, которая руководствовалась при этом аргументами, что это, во-первых, хорошо, полезно, а значит, желанно, а во-вторых, так делалось раньше, делалось всегда, обычно, формы, повторяясь и укрепляясь, обретали несанкционированную нормативность, превращаясь таким образом в обычаи. Обычаи служили своеобразными рецептами поведения и деятельности людей, основными формами хранения знаний о том, что когда-то было неизвестным, а ныне, став известным, перестало быть таким.

Со временем хранение и обучение применению житейских знаний, существующих в форме обычаев, нередко сопровождаемые ритуалами, соответствующими тому или иному виду деятельности (охоте, бракосочетанию, военным действиям, лечению болезней и пр.) становится делом отдельных категорий людей, специальных групп или каст общества – шаманов, знахарей, жрецов, старейшин племен, признаваемых наиболее искусными в определенной области деятельности. Поскольку же в человеке испокон веков неистребима потребность не только в добытом житейско-практическом знании, но и в знании о предельных, абсолютных началах бытия, наиболее общих характеристиках универсума, причинах всего и вся, которое, как всегда надеялись люди, есть, существуют и, став известными, позволяют найти чудодейственные способы решения всех жизненных проблем, то, естественно, что указанная категория людей и специальных групп ближе всего стояла и к проблемам предельного знания о желанном неизвестном, являясь предками будущих служителей не только религии, но и науки.

Естественно, ни о какой науке в ее современном понимании в те далекие времена говорить не приходится. Хотя среди высказываемых теми же знахарями, жрецами и им подобными «знающими людьми» и тогда, и в последующем вздорных и пустых идей, а то и намеренного шарлатанства наверняка были правильные и интересные догадки, глубокие прозрения, которые в последующем взяты на вооружение наукой.

«При изучении истории науки, – отмечал В.И. Вернадский, – легко убедиться, что источники наиболее важных сторон научного мировоззрения возникли вне области научного мышления, проникли в него извне, как вошло в науку извне всеохватывающее ее представление о мировой гармонии, стремление к числу. Так, столь обычные и более частные, конкретные черты нашего научного мышления, как атомы, влияние отдельных явлений, материя, наследственность, энергия, эфир, элементы, инерция, бесконечность мира и т.п., вошли в мировоззрение из других областей человеческого духа; они

зародились и развивались под влиянием идей и представлений, чуждых научной мысли»¹⁰.

Религия, которая возникла в эпоху верхнего палеолита 40-18 тысяч лет тому назад¹¹, много старше науки, возникновение которой ее историки относят к 6 в. до н.э.¹². Формируемые ее древними представителями образы предельного неизвестного, Абсолюта, носившие виртуальный характер, в силу доверия к их творцам, слепо воспринимались соплеменниками. Вера еще была практически лишена способности критического восприятия знания, его фильтрации. Эта способность постепенно формируется по мере накопления знаний о предметах и явлениях окружающей человека действительности.

Думается, что вполне правомерно рассматривать в качестве узловых этапов становления и развития у веры способности к фильтрации получаемых человеком знаний смену веры в существование у материальных объектов сверхъестественных свойств, позволяющих отводить опасность и приносить удачу, то есть фетишизма, тотемизмом – верой в сверхприродное родство рода, племени с определенными видами животных и растений, а тотемизма – магией – верой в существование сверхприродных способов влияния человека на природу или других людей, то есть на окружающий мир, а магии – верой в существование некоей неизвестной причины всего сущего, Абсолюта.

Основой для этой веры служило особое знание, которое существовало в виде вопросов: что собой представляет эта причина? как она влияет на природу, на окружающий мир? что такое человек и общество, в котором он живет? чем он должен руководствоваться в своих поступках? В поисках ответа на эти вопросы сформировалось два подхода. Сторонники первого подхода, продолжая линию развития религиозного сознания, сформировав лагерь теологов, считали, что Абсолют есть Бог. Он является первопричиной мира, всего и вся, в том числе и человека, который должен жить и поступать по его законам, познавая свое бытие «благодаря переживаниям приближения к Абсолюту, непостижимости святой любви и личной принадлежности к Абсолюту»¹³. Сторонники второго

подхода считали, что богословский, теологический подход не может обогатить знание о предельном неизвестном и дать ответы на содержащиеся в нем вопросы, что их следует искать в реальном мире, исследуя законы, которым он подчиняется в своем развитии. Они образовали лагерь науки, субъектов научного познания, обуславливающих развитие научного сознания.

Формирование науки требовало критики и разрушения мысленных моделей мирового устройства, отношения мира к человеку и человека к миру, создаваемых религией, которая не могла мириться с этим. Ответы на вопросы, которые образуют предельное знание о неизвестном, представителями науки всегда добывались по крупицам в результате огромного труда и даже нередко были связаны с угрозой жизни. Отвечая на замечания доктора Вагнера о том, что «человек дорос, чтобы знать ответ на все свои загадки», мудрый герой одноименной трагедии И.В. Гете «Фауст» произносит горькие слова:

«Что значит знать? Вот, друг мой, в чем вопрос.

На этот счет у нас не все в порядке.

Немногих, проникавших в суть вещей,

И раскрывавших всем души скрижали,

Сжигали на кострах и распинали,

Как вам известно, с самых давних дней».¹⁴

Тем не менее научное сознание пробивало себе дорогу, прорываясь сквозь острые средневековой инквизиции, угрожающе пылавшие по всей Европе, преодолевая яростное сопротивление церковников. Начиная с XVII века, как свидетельствуют исследователи, объем научной деятельности удваивается примерно каждые 10-15 лет, что находит выражение в ускорении роста количества научных открытий и научной информации, а также числа людей, занятых в науке. По данным ЮНЕСКО, за полувековой период с 20-х по начало 70-х годов ежегодное увеличение числа научных работников в мире составило 7%, в то время как численность всего населения земного шара возрастала лишь на 1,7% в год. К началу 80-х годов число живущих во всех странах мира ученых и научных

работников составляло свыше 90% от общего числа ученых, существовавших за всю историю науки¹⁵.

Развитие науки, рост научных знаний, в свою очередь, не раз сопровождалось атаками их носителей на религию и религиозное сознание. Вспомним хотя бы нидерландского философа Б. Спинозу, который в своих сочинениях «Богословско-политический трактат» и «Этика», опираясь на достижения науки, отвергал идею личного Бога монотеистических религий, догмат о бессмертии индивидуальной души, понятие чуда. Вспомним атаки на церковное учение Вольтера, французских материалистов XVIII века. Но особенной яростью атаки на церковь, религию и религиозное сознание отличались в нашем бывшем отечестве после победы Октябрьской социалистической революции.

Обосновывая законы общественного развития, К. Маркс в своем учении с диалектико-материалистических позиций раскрыл причины возникновения и развития форм общественного сознания, в том числе и религиозного. Он, как известно, показал, что истоки религии находятся не на небе, а на земле, что религия исчезнет лишь вместе с устранением той извращенной, давно утратившей гармонию социальной реальности, отражением которой она является, с построением нового, коммунистического общества.

Исторически сложилось так, что возможность сбросить цепи нещадной эксплуатации, гнета и бесправия трудового народа первой открылась в Российской империи. Прогнивший государственный строй уже не мог обеспечить не только гармоничное развитие общества, но даже сколько-нибудь спокойное его существование. Страну сотрясали одна за другой социальные трагедии. Следом за ужасом на Ходынском поле во время коронации Николая II в Москве с многочисленными человеческими жертвами разразились позорная война с Японией, затем – кровавое воскресенье 9 января 1905 года, восстания на Черноморском флоте – вначале на броненосце «Потемкин», а затем – на крейсере «Очаков», поддержанное матросами ряда кораблей, ленский расстрел рабочих и, наконец, неудачи в первой мировой войне, на которую царское прави-

тельство щедро поставляло пушечное мясо, воюя неизвестно за чьи интересы на стороне Антанты. У политических партий, выступающих за социальные преобразования, кроме партии большевиков, возглавляемой В.И. Лениным, не оказалось достаточно привлекательных мысленных моделей будущего общества, которые были бы поддержаны народом. Не было их и у Русской православной церкви, активно поддерживающей старый режим. Об этом красноречиво свидетельствует признание епископа армии и флота, члена совета министров в последнем из белых правительств барона Врангеля, который писал после окончания гражданской войны:

«Можно не соглашаться с большевиками и бороться против них, но нельзя отказать им в колоссальном размере идей политико-экономического и социального характера. Правда, они готовились к этому десятилетия. А что же мы все (и я, конечно, в том числе) могли противопоставить им со своей стороны? Старые привычки? Реставрацию изжитого петербургского периода русской истории и восстановление «священной собственности», Учредительное собрание или Земский собор, которые каким-то образом все разъяснят и все устроят? Нет, мы были глубоко бедны идейно»¹⁶.

После победы в гражданской войне и изгнания интервентов, поставивших точку в сломе старого строя, возникла настоятельная потребность узнать, как реализовать возможность создания нового. Забитый, малограмотный, голодный, раздетый и разутый народ рванулся к знаниям. Вот как описывает это время писатель И.Г. Эренбург:

«О человеке порой говорят: «Ему не сидится на месте»; это относится к пространству. А я сейчас говорю о времени: нам не терпелось перешагнуть в следующее столетие. Все понятия были опрокинуты: одна из самых отсталых стран Европы очутилась впереди других. Она жила теми идеями, теми литературными и художественными концепциями, которые несколько десятилетий спустя потрясли Запад. А жизнь (я говорю о быте) была доисторической, буднями пещерного века.

Все хотели все знать. Есть много книг, описывающих штурм укреплений, фортов, крепостей. А то было время, когда

народ штурмовал знание. Старые женщины сидели над букварями. Школьные учебники стали редкостью, как первопечатные книги. Вузы были переполнены молодыми энтузиастами. Нельзя было пройти на доклад или на лекцию: в аудитории Политехнического музея прорывались, как в вагон полуразвалившегося трамвая. Лекторов закидывали записками, и о чем только люди не спрашивали – о забастовках в Вестфалии, о рефлексх Павлова, о супрематизме, о борьбе за нефть, о евгенике, о рифмах Маяковского, о теории относительности, о заводах Форда, о преодолении смерти и о множестве других предметов»¹⁶.

Наука, научная деятельность получили мощную поддержку со стороны молодого государства, вставшего на путь социалистического строительства. Это дало свои результаты. История свидетельствует, что к началу XX века известных физиков России можно было, как шутят некоторые из их сегодняшних коллег, «усадить на одном диване», а расходы на физические исследования по сумме выделяемых на эти цели средств были во много раз меньше, чем расходы на содержание конюшен царского двора. Столь же «щедро» финансировались и другие отрасли науки Российской империи, где в 1913 году имелось около 300 научных учреждений, а численность научных и научно-педагогических работников не достигала и 12 тысяч человек. За годы Советской власти здесь произошли разительные перемены. К 1940 году в СССР уже насчитывалось 98,3 тысячи научных работников, в 1950 году их было 162,5 тысячи, в 1980 – 1373,3 тысячи, а в 1986 году количество их перевалило за полтора миллиона¹⁸.

В этом удивительном всенародном порыве, в стремлении «перешагнуть в следующее столетие» религии и церкви был нанесен сильнейший удар. Было закрыто огромное количество церквей, разрушены многие храмы, изъято церковное имущество, репрессированы многие священнослужители.

Вот как описывает этот процесс, как он проистекал к середине 30-х годов XX ст., тот же И.Г. Эренбург:

«Трудно объяснить, почему семнадцать лет спустя после революции происходило разрушение множества сокровищ, и

не стихийно – организованно... На севере я увидел, с каким иступлением люди разрушали то, что стоило сохранить. Еще можно было найти немало деревянных церквей XVI-XVII веков, в которых сказался творческий гений русского народа. В таких церквях хранили картошку, сено, и, простоявшие триста-четырееста лет, они сгорали одна за другой. Когда я был в Архангельске, там с величайшими усилиями взрывали прекрасное здание таможни петровского времени (в стене нашли ларец, а в ларце деревянную Венеру; «куклу» поломали). Я видел, как по кирпичикам разбирали одну из старейших церквей Великого Устюга; мне объяснили: «Баню строим». В другой церкви сушили белье, а под рубашками сидели Христы. На севере была распространена деревянная раскрашенная скульптура барокко; чаще всего мастера изображали Христа в темнице... Мы привыкли видеть Христа в одиночку, а на складе я увидел целый симпозиум Христов; у некоторых были отбиты руки, ноги; они сидели и о чем-то мрачно думали»¹⁹.

Тогда еще участники кавалерийской атаки на религию и церковь, в основе своей малограмотные, не понимали, что наносят ущерб не только религии, но и нашей культуре. Хотя, глядя на действия наших сегодняшних политиков, которых безграмотными не назовешь, но которые, призывая сокрушить все символы советского периода, вершат по сути дела то же безумство, приходишь к выводу, что одной грамотности, видимо, недостаточно: нужна еще и высокая образованность с ее столь необходимой в державных делах навигационной функцией.

Итак, церковь в те годы основательно пострадала. А что же религиозное сознание? Оно сохранилось и даже продолжало развиваться. Да иначе и не могло быть. Ведь религиозное сознание относится к числу семи объективно существующих интегрирующих форм общественного сознания, образуя вместе с научным сознанием одну из пар диалектических противоположностей. Будучи обусловленными знанием предельного неизвестного и посему пребывая в единстве, они выполняют различные функции в поддержании и укреплении веры в его существование. Если научное сознание обеспечивает это,

проникая все дальше и глубже в тайны макро и микромира, то религиозное сознание, фиксируя, закрепляя основные результаты познания предельного неизвестного, препятствуя их исчезновению.

О чем идет речь? Какие из основных знаний о предельном неизвестном хранит религиозное сознание? Говоря о них, мы имеем в виду ответы на вопросы о предельном неизвестном, которые уже получены и не подлежат сомнению, такие, например, как:

- что им не могут быть неодушевленные предметы окружающего мира, поклонением которым отличался фетишизм;
- что его не следует искать среди животных и растений, на вере в сверхъестественное родство с которыми человеческих групп (родов, племен) основывался тотемизм;
- что оно не может таиться в каких-то сверхъестественных способностях человека влиять на явления природы, животных или других людей, на чем основывалась магия;
- что Земля и жизнь на ней, в том числе и человек, имеют причину своего возникновения;
- что человек, пребывая в этом мире, должен соблюдать определенные нормы и др.

Правда, что касается самих причин возникновения Земли, жизни на ней и человека с нормами его поведения, то религиозное сознание относит их к неопределенному Богу, оставляя без ответов многие продолжающие волновать разум верующего человека вопросы. Но на них же пока нет окончательных ответов и у науки, научного сознания.

Конечно, способностью фиксации, закрепления основных результатов познания предельного неизвестного обладает и научное сознание, реализуясь в таком элементе его системы, как историческое знание, знание о прошлом во всем многообразии его проявлений. Однако потребность искать пути удовлетворения постоянно возникающих потребностей, отвечать на запросы времени, устремленность к новому нередко приводит к необходимости «перетряхивать» историческое знание, отыскивая в нем элементы, которые отвечали бы интересам действующим в данный момент социальным субъектам. При

этом порой возникает опасность забвения каких-либо важных элементов добытого в прошлом знания о предельно неизвестном. Тогда свою роль страхующего механизма приходится играть религиозному сознанию.

Сколько раз на крутых и извилистых тропах истории возникали моменты, когда, казалось бы, вот-вот будут окончательно попорчены основные принципы морали, веками вырабатываемые человечеством. Но их сберегло, сохранило религиозное сознание. Развал СССР нанес удар по диалектико-материалистическому учению. Считая его повинным во всех бедах, кое-кто готов совсем отказаться от его методологии, принципов, наработок. Обществоведы отказываются от исследования законов и закономерностей, которым подчиняются в своем развитии социальные феномены, посмеиваются над моральным кодексом строителей коммунизма. И препятствует этому не что иное, как религиозное сознание. Переживая сегодня свой ренессанс, оно напоминает подобным «модникам», что, хотя бы они того или нет, а все в мире имеет свою объективную причину, пребывает во взаимной связи, подчинено каким-то законам, что принципы морального кодекса содержатся в нагорной проповеди, пересказанной Библией и предавать их забвению не стоит.

Научное сознание не может существовать вне связи с религиозным сознанием, как и последнее не может существовать и развиваться вне связи с научным сознанием. Люди, как метко выразился Э.Ю. Соловьев, возможно бы отказались от всех завоеваний науки и техники, если бы взамен им предложили три чуда: препарат, который бы излечивал ото всех болезней (панацею), способ получения пищи из неорганических веществ и метод обучения, который бы гарантировал полное развитие всех задатков ребенка²⁰. Поскольку же это невозможно, то религиозное сознание и в дальнейшем будет существовать во взаимной связи с научным сознанием, обуславливая развитие всей системы общественного сознания, всех других его форм, в свою очередь, испытывая также и их обратное воздействие.

2. Религиозная мораль как регулятор сознания и поведения верующего человека

Понятие «мораль» латинского происхождения (*moralis* – нравственный)²¹. В «Толковом словаре живого великорусского языка» В.И. Даль толкует мораль как «нравоучение, нравственное учение, правила для воли, совести человека»²². Примерно в том же ключе трактует данное понятие «Великий тлумачний словник сучасної української мови», рассматривая мораль в качестве системы норм и принципов поведения людей по отношению друг к другу и к обществу²³.

Такое определение понятия «мораль», которого придерживаются также и многие справочные издания²⁴, как нам кажется, является неполным. Оно, во-первых, ничего не говорит о принципе формирования самой системы, системообразующем принципе, без чего невозможна сущностная характеристика явления, обозначаемого интересующим нас понятием, а во-вторых, что связано с предыдущим, искусственно ограничивает структурообразующие элементы данной системы только нормами и принципами поведения людей, упуская из виду нормы и принципы их сознания.

Мораль возникла на заре человечества в виде обычаев, примитивных навыков наших далеких предков, развившись со временем в сложные, разветвленные нравственные системы. История ее существования и развития, как и история становления и развития человека и человеческого общества, уходит в многовековые глубины. В то же время особым предметом философского исследования мораль стала сравнительно недавно. Она обретает этот статус в философии Нового времени, осмысливаясь как мораль автономного субъекта, мораль свободной личности.

В основе нравственности, как считал английский философ Т. Гоббс, лежат естественные законы, прежде всего стремление к самосохранению и удовлетворению потребностей. «Благо» есть предмет влечения и желания, а «зло» – предмет отвращения и ненависти. «...Естественные законы, – считает Т. Гоббс, – (как справедливость, беспристрастие,

скромность, милосердие и (в общем) поведение по отношению к другим так, как мы желали бы, чтобы поступали по отношению к нам) сами по себе, без страха какой-нибудь силы, заставляющей их соблюдать, противоречат естественным страстям, влекущим нас к пристрастию, гордости, мести и т.п.»²⁵. Поскольку же гражданский мир понимается Гоббсом как величайшее благо, то естественные законы нравственности совпадают у него с гражданским добродетелями.

Основоположник немецкой классической философии И. Кант, определяя мораль как область человеческой свободы в отличие от сферы внешней необходимости и природной причинности, как область должного, стремится обосновать и универсальный принцип, из которого можно было бы вывести все конкретные нравственные требования. Он считает, что человеческий разум дает «объективные законы свободы, и указывает, что должно происходить, хотя, быть может, никогда и не происходит; этим они и отличаются от законов природы, в которых речь идет лишь о том, что происходит; поэтому законы свободы называются также практическим законами»²⁶. Исходя из этого, И. Кант формулирует указанный универсальный моральный принцип, названный им категорическим императивом: «...Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»²⁷.

Отдавая должное человеческому разуму как фактору, обуславливающему мораль и универсальный принцип, лежащий в основе всей системы нравственных требований, И. Кант не забывает о Боге. «До сих пор, – говорит он, – пока практический разум имеет право направлять нас, мы будем считать поступки обязательными не потому, что они суть заповеди Бога, а будем считать их божественными заповедями потому, что мы внутренне обязаны совершать их»²⁸.

Если И. Кант акцентирует внимание на причинах, обуславливающих становление морали, ее системообразующем принципе, то Г.В.Ф. Гегель стремится выявить ту роль, которую она играет в становлении человека. «Свобода, нравственность, – приходит к выводу мыслитель, – есть субстанциаль-

ное начало человека, и в *знании* этого начала как такового и в полагании в нем *своей субстанциальности* состоит ценность и достоинство человека. Но *формальная субъективность*, самосознание как таковое, бесконечная внутри себя индивидуальность не как нечто лишь природное, непосредственное есть возможность этой ценности, то есть *реальная возможность*, и она дает человеку бесконечное право. Так как на ступени непосредственной нравственности не признается бесконечной формальной субъективности, то человек как таковой еще не имеет абсолютной значимости, значимости в себе и для себя, независимо от того, кем он является в своей внутренней полноте, где он родился, беден он или богат, принадлежит ли он к тому или иному народу. Свобода и нравственность еще выступают как *особенное*, право человека отягощено случайностью, и потому на этой ступени имеет место рабство. Еще от случая зависит, является ли человек гражданином государства, свободен он или нет. Далее, так как еще не существует *бесконечной противоположности* и нет *абсолютной рефлексии самосознания в себе*, этой вершины субъективности, то еще не развита и *моральность* как *собственное убеждение и усмотрение*²⁹. И буквально в следующем абзаце он отмечает, что «сознание становится определеннее, когда возникает моральность, самосознание углубляется в себя и начинает признавать в качестве доброго, истинного и справедливого лишь то, что находит соответствующим себе и своему мышлению»³⁰.

Итак, нравственность, мораль вместе со свободой, во-первых, предстает в качестве субстанциального начала человека, а во-вторых, обуславливает большую определенность его сознания. К сожалению, этим двум важнейшим положениям, высказанным Г. Гегелем, не было уделено достаточное внимание последующими поколениями философов, в том числе и представителями диалектического материализма.

Как известно, в объяснении общего смысла антропогенеза классики диалектического материализма отводили важнейшую роль трудовой гипотезе. «Сначала труд, – писал Ф. Энгельс, – а затем и вместе с ним членораздельная речь явились двумя самыми главными стимулами, под влиянием которых

мозг обезьяны постепенно превратился в человеческий мозг, который, при всем своем сходстве с обезьяньим, далеко превосходит его по величине и совершенству»³¹.

Акцентирование внимания на указанных главных стимулах, обусловивших становление человеческого мозга и самого человека, казалось бы, не отрицало роли других, того же сознания, нравственности. Однако, кто бы там и что не говорил, им отводилась в марксизме не главная роль. А, между тем, сам труд мог стать таковым лишь в результате осознанных действий, то есть действий, освещенных сознанием. Точно так же без сознания не могла возникнуть и членораздельная речь. Так что, говоря о факторах антропосоциогенеза, следует иметь в виду систему их, которая включает не только труд и членораздельную речь, но и сознание, а также нравственность, мораль, в обычаях, нормах которой концентрировались оптимальные формы поведения человека. Пребывая во взаимосвязи, взаимовлияя друг на друга, они и обеспечили выделение человека из животного мира, становление общества и его последующее развитие.

Это, во-первых. Теперь, во-вторых, в свое время, акцентируя внимание на классовом характере морали, мы порой забывали, что первичная мораль, ее зачатки появились задолго до классового деления общества. Формируясь в качестве определенной формы общественного сознания, будучи обусловлена им, мораль, в свою очередь, оказывает на него обратное влияние, в результате чего сознание, как выразился Г. Гегель, «становится определеннее». Возникают вопросы: как, в результате чего это происходило? благодаря какому свойству морали она может выступать в качестве фактора, влияющего на развитие сознания? Думается, что это связано с тем, что нравственные нормы складываются в соответствующую систему не как придется, не как кому вздумается, а подчиняясь определенной закономерности, каковой является обусловленность их определенной для данной социальной группы совокупностью взглядов и представлений, определяющих самое общее видение мира, места человека в нем и вместе с тем жиз-

ненные позиции, программы поведения, действий людей, то есть их мировоззрением.

«Люди, – отмечал Ф. Энгельс, – сознательно или бессознательно черпают свои нравственные воззрения в последнем счете из практических отношений, ... т.е. из экономических отношений, в которых совершается производство и обмен»³². С этим нельзя не согласиться. Однако нельзя забывать и о том, что сами экономические отношения «по мере становления человеческого общества выражались прежде всего в моральных отношениях, а последние определяли и специфику нравственного сознания»³³.

Включая в себя в качестве необходимого элемента мировоззрение, закрепляемое в обычаях как первейших формах, способах, приемах, методах духовной и практической деятельности человека, концентрирующих в себе первичные знания, опыт и обладающих несанкционированной нормативностью, мораль, таким образом, формировалась как исторически первая форма общественного сознания, пока еще не расчлененного.

По мере разделения труда, усложнения экономических и других общественных отношений, жизни общества развивалось и общественное сознание, проходила его дифференциация. Претерпевали изменение и его формы, в том числе и нравственное сознание, мораль. Однако неизменной оставалась и остается обусловленность нравственных норм мировоззрением. Это как раз и позволяет морали выступать в качестве регулятора не только поведения людей, но и их сознания, вернее – вначале сознания, а затем и поведения, деятельности.

Исходя из сказанного, представляется возможным предложить уточненную дефиницию интересующего нас понятия: «мораль» – это категория социальной философии и этики, служащая для обозначения системы норм и принципов сознания и поведения людей, обуславливаемых складывающимся у них мировоззрением.

А как же экономические отношения? Не забыты ли они здесь? Нет, не забыты. Мировоззрение человека складывается под воздействием условий его реальной жизни, всей совокуп-

ности общественных отношений, в развитии которых определяющую роль, в конечном счете, играют экономические отношения, которые получают свое проявление в огромном многообразии форм, в том числе и в нравственных отношениях, регулируемых в определенной мере мировоззрением.

Обусловленность нравственных принципов мировоззрением получает свое специфическое проявление в различных типах морали, которые можно классифицировать в соответствии с историческими типами мировоззрения, выделяя такие типы морали:

– *мифологическая мораль* – система нравственных норм, основанных на мифологическом мировоззрении, для которого характерным является невыделение человеком себя из окружающей природы, приписывание природным объектам человеческих черт и свойств, нерасчлененность понятия субъекта и объекта, материального и идеального, пространственного и временного, неразличение природы и культуры, которые получают свое проявление в виде обычаев;

– *религиозная мораль* – система норм и принципов нравственности, основанных на религиозном мировоззрении, на специфической вере человека в существование как постороннего, земного мира, так и мира потустороннего, обителища высших сил, якобы обусловивших их создание и санкционирование в качестве регулятора сознания и поведения людей;

– *философская мораль* – система норм и принципов нравственности, основанных на философской рефлексии мысленных, теоретических моделей мира, общества, их структурных элементов и человека, а также взаимоотношений между ними. Проявлениями философской морали служат классовая, национальная и общечеловеческая мораль.

Абсолютно непреодолимой границы между указанными типами морали нет, как не существует общества, либо социальной группы, где бы наличествовал лишь какой-то один из них. Мораль того или иного общества складывается под воздействием как обычаев, мифов, так и догматов религии, и теоретических положений науки, обретая соответствующий ха-

рактер отношений с ними. В частности, анализируя отношения с религией, исследователи выделяют также три типа морали:

– *мораль автономная*, когда она основывается исключительно на разуме, не ссылаясь на религиозные идеи, даже в том случае, когда моральные ценности ее совпадают с ценностями той или иной религии;

– *мораль гетерономная*, когда она непосредственно зависит от религиозной веры или от заданного религией набора ценностей;

– *мораль теономная*, когда предполагается, что она исходит из источника, который религия называет Богом³⁴.

Религиозная мораль являет собой сложную систему нравственных воззрений, в которой в качестве структурных элементов можно в соответствии с религиозными конфессиями выделить следующие виды:

- мораль индуистскую;
- мораль иудейскую;
- мораль христианскую;
- мораль исламскую;
- мораль буддистскую;
- мораль сикхскую и другие.

Общим для всех видов религиозной морали является то, что каждый из них объявляет свои нормы и принципы установленными Богом, а посему непреходящими. Кроме того каждый из видов религиозной морали отрицает как нравственные воззрения других видов ее, так и самостоятельный, человеческий смысл морали, приписывая ей сверхъестественный, неземной. Общим для религиозной морали и каждого из ее видов является также внутренне присущая им противоречивость. Как отмечалось, мораль предполагает свободу, добровольный выбор мыслей и действий человека, в то время как религиозная мораль требует от него повиновения и, по сути дела, не оставляет места свободе.

Регулирование сознания и поведения верующих религиозной моралью осуществляется посредством религиозных нравственных норм и нравственной оценки действий, устанавливаемых той или иной религией. *Религиозные нравственные*

нормы состоят из правил поведения, являющих собой предписания совершать определенные действия либо запреты на какие-либо из них, указаний на их сверхъестественное происхождение и на средства, которые обеспечивают неукоснительное соблюдение этих правил.

Примером такого рода правил поведения является Нагорная проповедь, с которой, согласно двум евангелиям – от Матфея (гл. 5-7) и от Луки (гл. 6) – Христос обратился к народу. Она начинается с заповедей, определяющих образ идеального в христианском понимании человека через перечисление нравственных (благих) качеств: блаженны «нищие духом», «плачущие», «кроткие», «алчущие и жаждущие правды», «милостивые», «чистые сердцем», «миротворцы», «изгнанные за правду». Осуждению подлежат «богатые», «пресыщенные», «говорящие лишнее язычники». Затем излагаются поучения христианской морали: не гневаться, мириться с соперником, не испытывать вожделения к женщине, любить врагов своих, подставлять другую щеку ударившему тебя, не судить, не давать клятв, не разводиться, творить милостыню тайно, молиться наедине, не собирать сокровищ, не заботиться о завтрашнем дне, о том, что есть и пить, искать прежде всего царства небесного³⁵.

К средствам, которые должны обеспечивать соблюдение установленных религиозных нравственных норм, относятся обещания награды или кары от сверхъестественных сил. «Кто нарушит одну из заповедей сих, малейших, – говорится в евангелии от Матфея (гл.5) – и научит так людей, тот малейшим наречется в Царстве небесном; а кто сотворит и научит, тот великим наречется в Царстве Небесном»³⁶.

Сюда же, к средствам, обеспечивающим неукоснительное соблюдение религиозных нравственных норм, относятся и угрозы различных церковных наказаний. Высшим из них в христианстве считается анафема – проклятие, отлучение от церкви. Русской православной церковью были преданы анафеме И. Болотников, С. Разин, Е. Пугачев, декабристы. В январе 1918 года патриарх Тилон предал анафеме Советскую власть, призывая в своем воззвании духовенство включиться в

активную борьбу с нею. «Немедленно устройте духовные союзы, – призывал он, – зовите... становиться в ряды духовных борцов против власти, которая проявляет всюду только самое разнузданное своеволие и сплошное насилие над всеми и, в частности, над святою церковью православных»³⁷. Конфликт, разразившийся в то время, подмена нравственного религиозного сознания политическим во многом определили сложный характер отношений между Советской властью и Русской православной церковью в последующие годы, сказываясь, естественно, и на отношении к верующим.

Своеобразием отличаются и религиозные *нравственные чувства* – чувства любви и ненависти, удовлетворенности и неудовлетворенности, восторга и негодования, благоговения и презрения, стыда и бесстыдства, смелости и трусости, радости и огорчения, которые связаны с религиозными представлениями, идеями, мифами и в силу этого приобрели соответствующие направленность, смысл и значение. В этом случае верующим человеком переживаются «любовь к Богу», «чувство греховности, смирения, покорности», «радость богообщения», «надежда на потустороннее воздаяние» и т.д. Возникая на основе религиозных потребностей, религиозные нравственные чувства, в свою очередь, сами становятся объектом потребности – тяготения к их переживанию, к религиозному эмоциональному насыщению. Как и все нравственные чувства, религиозные нравственные чувства порождаются определенными социальными условиями, хотя религия, богословие утверждает, что человек является носителем этих чувств, имеющих сверхъестественный источник.

Идеологические элементы религиозной морали наиболее отчетливое выражение получают в религиозных нравственных категориях и принципах. Важнейшими из них являются категории добра и зла, долга, совести и др.

Как известно, *добро* и *зло* являются этическими категориями, в которых получает свое выражение положительные или отрицательные оценки общественных явлений или поступков отдельных людей. Добро обозначает моральную ценность как таковую и несводимо к удовольствию, счастью, бла-

гополучию, прогрессу, пользе. Зло же является отрицанием моральной ценности. В религиозной же морали добро и зло предстают в качестве независимых от практического интереса, утверждается вечность их основополагающих характеристик, что базируется на исходном принципе божественной сущности морали. Бог в ней осуществляет собой добро, свобода же воли человека порождает зло.

Такое представление о Боге как абсолютном добре обосновывается в религиозно-философском учении, получившем название *теодицеи* (от греч. *theos* – бог и *dike* – справедливость: буквально – богооправдание). Впервые это понятие встречается у Лейбница, который считал, что «творения имеют свои совершенства от воздействия бога, но несовершенства свои они имеют от своей собственной природы, которая неспособна быть без границ»³⁸.

В ряде религиозно-философских систем зло выступает как ниспосланное Богом испытание людям, с помощью которого укрепляется их дух, их вера в Бога. Немало внимания теодицеи уделял В. Соловьев, у которого она выступает в оболочке агитодицеи (оправдания добра). Как отмечают религиоведы, современная теодицея «взаимосвязана с антроподицеей (оправданием человека), сочетаясь порой с демодицеей, т.е. оправданием данного народа, этноса и его духовной культуры»³⁹.

Важнейшей частью общего вопроса о происхождении и обосновании требований нравственности является проблема *долга*, который предстает как «превращение требования нравственности, в равной мере относящегося ко всем людям, в личную задачу данного конкретного лица, сформулированную применительно к его положению и ситуации, в которой он находится в данный момент»⁴⁰. Если И. Кант усматривал основание и источник долга в априорном моральном законе, представители гедонизма и эвдемонизма (Эпикур и его сторонники, И. Бентам) в «естественном» стремлении человека к наслаждению и счастью, то религия выдвигает в качестве таковых Бога, его заповеди.

Христианство, в частности, различает долг перед Богом, долг перед людьми и долг перед собой, которые нередко вступают в конфликт друг с другом. Согласно христианским учениям, долг противостоит влечениям греховной природы человека, являясь внутренним сдерживающим фактором его «небогоугодных» мыслей, сознания и поступков.

Особое место в морали занимает *совесть*, являющаяся осознанием ответственности человека за свое поведение и оценкой им своих собственных поступков, их духовных мотивов. Как утверждает Библия, совесть имеет каждый, «ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их мысли и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую»⁴¹. Совесть религиозному человеку видится в отношении к греху, в осуждении его. Она в отношении к Христу. Очищаясь через Христа, она подвигает верующих любить ближнего и повиноваться закону Божию, обеспечивая тем самым свою чистоту. Таким образом, совесть верующего человека предстает в качестве некоего неизменного и непогрешимого судьи, данного нам Богом. С этим вряд ли можно согласиться, поскольку совесть человека отражает воздействие на него конкретно-исторических, социально-классовых условий, в которых протекают его жизнь и воспитание, а поэтому не может оставаться неизменной. «У республиканца, – подмечал К. Маркс, – иная совесть, чем у роялиста, у имущего – иная, чем у неимущего, у мыслящего – иная, чем у того, кто неспособен мыслить»⁴². Совесть, в том числе и религиозного человека, не порождает, а только закрепляет и воспроизводит те ценности и оценки, которые вырабатываются человеком в общественной практике.

Названные идеологические элементы религиозной морали входят также в качестве основных структурообразующих практически всех нравственных систем. Правда, большинство из них включают также в качестве обязательного еще один элемент – *счастье*. Как значится в «Философском энциклопедическом словаре», «счастье» – это «понятие морального соз-

нения, обозначающее такое состояние человека, которое соответствует наибольшей внутренней удовлетворенности условиями своего бытия, полноте и осмысленности жизни, осуществлению своего человеческого назначения»⁴³. Такое определение, как нам представляется, весьма туманно. В самом деле. Ведь в нем, во-первых, ничего не говорится о том, в результате чего наступает это самое состояние «внутренней удовлетворенности условиями своего бытия», во-вторых, что означает «полнота и осмысленность жизни», а тем более «осуществление своего человеческого назначения».

Думается, что указанное состояние человека обуславливается достижением им определенных целей. При этом речь идет не о каких-то мелких, незначительных целях, достижение которых мало способствует проявлению сущностных черт личности, а о главных жизненных целях, о реализации жизненного идеала как мысленной модели будущего, что, с одной стороны, является фактором достижения счастья, а с другой стороны, служит критерием его существования.

Таким образом, «счастье» предстает в качестве понятия этики и социальной философии для обозначения сознания внутренней удовлетворенности человека, достигнутой в результате реализации главных жизненных целей, сформировавшихся у него идеалов.

С точки зрения религии, всех религиозных конфессий, достижение такого рода целей в земных условиях является невозможным. Сама же постановка такого рода цели, а тем более желание как-то реализовать ее, с точки зрения религиозной морали, считалась греховной. Ведь земная жизнь, земное существование объявлялись «неистинными», иллюзорными, а посему им не следует придавать какого-то особого значения. Такая постановка вопроса преследовала две цели: с одной стороны, попытаться дать утешение в житейских невзгодах, которые сопровождают людей на Земле, а с другой стороны, сдерживать их стремление перестраивать, изменять реальную действительность.

Времена меняются. Сегодня многие теологи говорят о борьбе за земное счастье, об устройстве земного рая. Так, на-

пример, представители одного из направлений религиозной философии, получившего название «теологи освобождения», которое сформировалось в Латинской Америке (Перу, Бразилия) занимаются поисками прогрессивных путей развития общества, в частности, местных образцов социализма. Они придерживаются мнения о том, что великие утопии прошлого в «сжатом» виде могут быть использованы в новой жизнеспособной программе эмансипации человека. При этом, естественно, приоритет отдается религии. «Евангелие», считают представители «теологии освобождения», совсем не устарела. Бог является нашим современником. Отношения несвободы, угнетения, голод, бедность – это и его проблемы. Отсюда вытекает основное задание новой теологии – философское постижение феномена бедняков.

В этом находит свое отражение сложность и противоречивость процесса развития религии, результатом которого является формирование религиозной культуры. Рассмотрению этого феномена мы и посвятим следующий раздел монографии.

Раздел V. **Религиозная культура**

Как и в целом культура, религиозная культура является результатом человеческой деятельности. Данное обстоятельство обуславливает наличие присущих ей общих признаков. В то же время она является результатом особого вида деятельности — деятельности религиозной, что предопределяет специфику религиозной культуры.

1. Религиозная культура как закономерный результат религиозной деятельности

В начале монографии, в ее первом разделе мы установили, что «религия» является социально-философским понятием, которое обозначает социально-организованную (и организующую часть) культуры. Последняя, таким образом, в данном случае выступает в качестве органической системы, образования материальной действительности, включающего в себя в виде взаимосвязанных элементов другие образования материальной действительности и обладающего при этом свойствами, не сводящимися к свойствам составляющих его частей. То есть такого образования, которое обозначается диалектической категорией «целое». Любая же органическая система, как подчеркивал К. Маркс, как совокупное целое «имеет свои предпосылки, и ее развитие в направлении целостности состоит именно в том, чтобы подчинить себе все элементы общества или создать из него еще недостающие ей органы. Таким путем система в ходе исторического развития превращается в целостность. Становление системы такой целостностью образует момент ее, системы, процесса, и развития»¹.

Нельзя познать целое иначе, как путем познания ее частей. В то же время результаты исследования частей «входят в систему научного знания лишь благодаря тому, что они выступают как новое знание о целом»². Следовательно, условием получения нового знания о культуре как целом является даль-

нейшее познание ее частей, одной из которых является религиозная культура.

К сожалению, понятие «религиозная культура» нам не удалось отыскать ни в одном учебнике по религиоведению, ни в одном из справочных философских изданий как отечественных, так и зарубежных. В этом находит свое отражение тот факт, что оно не было подвергнуто обстоятельному философскому анализу. Понимая, что решение такого рода задачи требует самостоятельного исследования, мы ограничимся лишь выяснением сущности явления, его причинной обусловленности и содержания, обозначающего это явление понятия.

Как известно, любой предмет, вещь, явление характеризуется наличием внутренних, глубинных, устойчивых связей, благодаря которым они существуют, которые обозначаются диалектической категорией «сущность». Какие же внутренние, глубинные, устойчивые связи обуславливают существование религиозной культуры?

Прежде всего нужно иметь в виду, что это связи социальные, то есть связи, в которые вступают люди в процессе своей жизнедеятельности в качестве социальных субъектов, образующих тот или иной социальный организм, обладающий способностью к самовоспроизводству, каковыми являются семья, социальная группа, конкретное общество, человечество в целом в различных сферах деятельности — экономической, политической, социальной или духовной.

Однако не все из огромного многообразия указанных связей, составляющих в совокупности систему общественных отношений, сложившихся в той или другой социальной общности, могут быть отнесены к тем, которые формируют сущность явления, обозначаемого понятием «религиозная культура». Ведь, как известно, общественные отношения делятся на материальные и идеологические. Критерием этого деления, как справедливо, на наш взгляд, считает Ж.Т. Тощенко, «выступает независимость материальных отношений в процессе их возникновения и функционирования от сознания людей в отличие от идеологических, которые обязательно и непременно складываются при условии их предварительного осознания.

Следовательно, логическим основанием для выделения идеологических отношений из системы общественных выступает специфика их генезиса, которая определяется ролью сознания в этом процессе»³.

Идеологические отношения, к числу которых относятся политические, правовые, нравственные, религиозные и другие, возникают на базе материальных общественных отношений и складываются как надстройка над ними, проходя предварительно через сознание людей. Что же касается религиозных отношений, составляющих сущность религиозной культуры, то они обуславливаются особым типом сознания, базирующемся на вере в существование не только мира реального, земного, поюстороннего, воспринимаемого органами чувств, но и потустороннего, небесного, сверхъестественного, обителища высших сил, достойных поклонения, которые определяют дела земные.

Указанный тип сознания, то есть религиозное сознание обуславливает специфику деятельности его носителей, религиозных социальных субъектов, закономерным результатом которой является феномен, который обозначается понятием *«религиозная культура»*. Его, по нашему мнению, можно определить в качестве категории социальной философии, философии религиозного сознания и религиоведческой науки для обозначения исторически сложившейся формы религиозных отношений, соответствующей им системы религиозных знаний и мотивов, форм, способов и методов религиозной деятельности верующих и создаваемых ими религиозных организаций и институтов, материальных и духовных результатов, ценностей и оценок, с необходимостью присущих народу, нации, другой социальной группе, конкретному обществу, человечеству в целом, а также отдельной личности на определенном этапе ее исторического развития.

Не претендуя на исключительную непогрешимость, предполагаемая дефиниция, как нам представляется, достаточно полно раскрывает содержание категории *«религиозная культура»*.

Во-первых, оно указывает на сущность данного явления — исторически сложившиеся идеологические отношения, какими являются религиозные отношения.

Во-вторых, предлагаемое определение обозначает основные структурообразующие элементы религиозной культуры как самостоятельной системы, к которым относятся:

1. Религиозные знания и мотивы, включающие передаваемые посредством учебных и письменных источников соответствующие религиозные верования, догматы и мифы, формирующие содержание, значение и смысл религиозных культов.

2. Формы, способы и методы религиозной деятельности как культовой, так и внекультовой.

Являясь важнейшим видом религиозной деятельности, культовая деятельность включает не только элементарные культовые акты, такие, как поклоны, коленопреклонение, падение ниц, сложение рук, крестное знамение, но и более сложные формы — жертвоприношения, обряды, проповеди, молитвы, богослужения, праздники. Средствами культовой деятельности являются храм, молитвенный дом, религиозные архитектура, живопись, музыка и другие виды религиозного искусства, а также различные предметы — крест, свечи, церковная утварь, облачение священников.

Второй вид религиозной деятельности — внекультовая религиозная деятельность также осуществляется как в духовной, так и в практической сферах. Осуществляемая в духовной сфере внекультовая религиозная деятельность реализуется в таких формах, как производство религиозных идей, систематизация и интерпретация догматов, сочинение богословских и религиозно-философских произведений и др. В практической сфере внекультовая религиозная деятельность осуществляется в таких формах, как создание средств культовой деятельности, миссионерство, участие в работе соборов, преподавание богословских дисциплин, управленческая деятельность в системе религиозных организаций и институтов, пропаганда религиозных взглядов через печать, радио, телевидение, воспитание в семье и т.д.

3. Важным структурным элементом системы религиозной культуры является исторически сложившаяся в общественном организме система религиозных организаций и институтов.

4. К числу структурных элементов религиозной культуры относится также система ценностей и оценок поведения и действий верующих, которая складывается под влиянием действующих в том или ином обществе религиозных организаций и институтов.

В-третьих, предлагаемое определение фиксирует существование религиозной культуры, как и культуры в целом, в двух основных формах: в форме предмета, готового результата во всей совокупности создаваемого человеком религиозного наследства, то есть исторически сложившейся в данном обществе системы религиозных отношений, отражаемых в общественном сознании, в таком его структурном элементе, как религиозное сознание, а также в форме достояния человеческой личности — ее религиозного достояния, выражающегося в наличии определенной возможности участия личности в религиозной деятельности, соответствующих религиозных знаний, видения перспективы религиозного развития как себя лично, так и социального организма, в котором пребывает ее жизнедеятельность.

В-четвертых, предлагаемое определение указывает на социальные субъекты, обуславливающие своей деятельностью формирование религиозной культуры.

К числу таковых относятся прежде всего верующие люди, личности, чье сознание основано на специфической вере в существование не только реального, земного, посюстороннего мира, воспринимаемого органами чувств, но и потустороннего, небесного, сверхъестественного, обителища высших сил, достойных поклонения.

Именно эти члены человеческих сообществ формируют как духовный, так и материальный компоненты религиозной культуры. Они, являясь носителями религиозного мировоззрения, обеспечивают становление и развитие религиозного сознания на всех его уровнях — как обыденном, так и теоретиче-

ском, как на уровне религиозной психологии, так и на уровне религиозной идеологии.

Атеист, искренне неверующий человек выступать такого рода субъектом, в силу своего мировоззрения, не может. Он отвергает как саму религию, так и все, что связано с ней. Убедительной иллюстрацией такого рода отношения может служить рассказ известного советского политического и государственного деятеля, бывшего посла СССР в США, министра иностранных дел, а затем Председателя Президиума Верховного Совета СССР А.А. Громыко.

«Благословляя его на дипломатическую работу в Соединенные Штаты Америки, И.В. Сталин дал Андрею Андреевичу совет как улучшить языковую подготовку, который его озадачил:

— А почему бы вам временами не заходить в американские церкви и не слушать проповеди церковных пастырей? Они ведь говорят на чистом английском языке. И дикция у них хорошая. Ведь недаром многие русские революционеры, находясь за рубежом, прибегали к такому методу для совершенствования знаний иностранного языка.

«Я, — признается А.А. Громыко, — несколько смутился. Подумал, как это Сталин, атеист, и вдруг рекомендует мне, тоже атеисту, посещать американские церкви? Не испытывает ли он меня, так сказать, на прочность? Я едва не спросил: «А вы, товарищ Сталин, прибегали к этому методу?» Но удержался и вопроса не задал, так как знал, что иностранными языками Сталин не владел и мой вопрос был бы, в общем, не уместен. Я, как говорят, «сам себе язык прикусил» и хорошо сделал.

В США в церкви и соборы я, конечно, не ходил. Это был, вероятно, единственный случай, когда советский дипломат не выполнил указание Сталина. Можно себе представить, какое впечатление произвело бы на проворных американских журналистов посещение советским послом церковей и других храмов в США. Они, безусловно, растерялись бы. Мог сбить с толку, заставить строить догадки вопрос:

— Почему посол-безбожник посещает соборы, может быть он вовсе и не безбожник?»⁴

Сейчас эти признания кажутся наивными и даже смешными. Но в те годы, о которых вспоминал А.А. Громыко, в сознании его сограждан твердо укоренилось мнение, что демонстрация атеизма, открытое отрицание религии и каких-либо ее достоинств является чуть ли не критерием коммунистичности, советскости. А, между тем, на земле до конца последовательных атеистов, да простит нам читатель за каламбур, «правоверных безбожников» не так уж и много. Ведь, положи руку на сердце, вряд ли кто-либо оспорит слова немецкого классика Л. Фейхтвангера, который замечал, что «нет среди нас ни одного, как бы здравомыслящ он ни был, кто сам того не сознавая, носил бы в себе тысячи суеверных представлений. И как раз в решающие моменты жизни нами управляет не разум, а магические представления, унаследованные от наших пращуров»⁵.

Это особенно ярко проявилось после развала Советского Союза, когда возобладала другая крайность. Свою приверженность к религии стали активно демонстрировать руководители Украины, России, других государств, образовавшихся на территории СССР, а за ними и рядовые граждане. При этом многие из них это делают не потому, что таково их мировоззрение, что в их сердцах живет религиозная вера, а потому, что так делают другие, что такова нынче мода. И, естественно, их влияние на развитие религиозного сознания, духовной компоненты религиозной культуры крайне незначительно.

Данное обстоятельство указывает на то, что религиозная культура не есть нечто раз и навсегда данное, застывшее. Она изменяется вместе с изменениями, которые происходят в социальном организме, изменениями различных сторон общественной жизни, что, в-пятых, также получает отражение в предлагаемом определении религиозной культуры.

Обращаясь к анализу генезиса этого феномена, можно с достаточной степенью вероятности предположить, что истоки религиозной культуры следует искать, как и истоки религии, в далекой древности, в глубине веков, отделяющих наших со-

временников от первобытного общества, связывая их с произошедшим некогда там расколом зарождавшейся человеческой культуры на «светскую» и «сакральную». Об этом расколе еще в начале XX-го столетия говорил французский социальный философ и социолог Э. Дюркгейм. Анализируя указанное явление с идеалистических позиций, он пришел к выводу, что идея сакрального (от лат. *sacrum* — священное) выражает естественно-природную основу человеческого бытия, его общественную (коллективистскую) сущность, которая противостоит мирскому, светскому (индивидуалистическому) эгоистическому существованию. «Коллективные представления, — считал он, — продукт обширной, почти необъятной кооперации, которая развивается не только в пространстве, но и во времени... В них как бы сконцентрировалась весьма своеобразная умственная жизнь, бесконечно более богатая и более сложная, чем умственная жизнь индивида»⁶.

Безусловно, можно оспаривать методологию Э. Дюркгейма, использованную им для обоснования раскола культуры в далекой древности. Однако вряд ли есть смысл опровергать сам этот факт: ведь если сегодня мы являемся свидетелями существования религиозной и светской культур, то необходимо признать, что когда-то они имели свое начало, каковым, очевидно, и стал указанный раскол.

Представляется возможным определить один из важнейших источников их развития, в качестве какого выступает борьба двух противоположностей, много веков сопровождающая эволюцию общественной жизни. Речь идет, с одной стороны, о *сакрализации*, то есть наделении материальных предметов, персон, действий, речевых формул, норм поведения и пр. магическими свойствами, возведении их в ранг священных, святых, вовлечении в сферу религиозного санкционирования общественного, группового и индивидуального сознания, деятельности и поведения людей, социальных отношений и институтов⁷, а с другой стороны, — о *секуляризации* — высвобождении от религиозного влияния различных сфер жизнедеятельности общества и личности, процесса лишения религиозных институтов социальных функций, сокращения

культовой практики, вытеснения религиозных представлений, замены их различными светскими взглядами, утверждения в общественном и индивидуальном сознании атеистических взглядов.⁸

На различных исторических этапах развития человеческого общества сила и характер распространения сакрализации и секуляризации неодинаковы.

Сакрализация преобладает в период становления и развития первобытнообщинного, раннеродового, рабовладельческого и феодального общества. Сказанное однако не означает, что действие противоположной тенденции полностью отсутствовало. Секуляризация в условиях рабовладельческого и феодального общества проявлялась в зарождающемся атеизме, исторически первом осмыслении религии с позиций философского материализма, в существовании светской культуры в Древнем Египте, Вавилоне, Палестине, Индии, Китае, в которой имели место элементы антирелигиозного скептицизма, стихийного материализма. Скептицизм в отношении религиозной мифологии четко прослеживается в произведениях драматургов Эсхила и Эврипида, комедиях Аристофана, в сочинениях софистов Протагора, Продика, Крития, философа-скептика Карнеада, в трудах античных материалистов Демокрита, Эпикура, Лукреция. Однако взгляды античных атеистов носили элитарный характер: освобождение от религии предназначалось не для всех. При этом античные атеисты не отвергали существования богов, придавая понятию бога нерелигиозный смысл.⁹

В средние века процесс секуляризации сковывался жесткой диктатурой церкви. Однако уже на заключительных этапах феодализма он начинает активизироваться, набирать силу, получая дальнейшее развитие при капитализме. Ярким примером секуляризации как установления светского контроля над делами, ранее считавшимися прерогативой церкви, служат события, развернувшиеся вначале XVII века в Венецианской республике.

Находясь под интердиктом (от лат. *interdictum* — запрещение), наложенным папой, Венеция установила порядок, со-

гласно которому обвинявшиеся в уголовных преступлениях священнослужители должны были предстать перед мирским судом, а не церковным; венецианское право ограничивало вклад мирян на нужды церкви, регулировало строительство церковных зданий и т.д. Венеция отказалась участвовать в крестовых походах, исключила духовенство и клерикально настроенные семейства из правительственных советов, стремилась сохранять дипломатические и торговые связи с нехристианскими странами.

Мирские притязания Венеции означали в глазах папского Рима мятеж против предустановленного божественного порядка в целом и он всеми силами противостоял этому, однако потерпел поражение. После этого папство больше никогда не решалось бросить открытый вызов светскому порядку вещей.¹⁰

Заметно обнаружилось падение влияния церкви и религии в эпоху Возрождения, в период Реформации — период подготовки буржуазных революций. Французская буржуазная революция не только активизировала процесс превращения церковных и монастырских земель в собственность светских властей, но и частично осуществила свободу совести, понимаемой как свобода вероисповедания, отделила церковь от государства, частично освободила образование от диктата церкви.

Невиданной силой и размахом процесс секуляризации отличался в СССР, проводимый, как уже отмечалось, путем форсированных перемен, имеющих целью полное искоренение религии и церкви, религиозной культуры. Негативные последствия этого ощущаются сейчас в странах, образовавшихся на территории бывшего СССР и, по-видимому, еще долго будут давать о себе знать в будущем.

Здесь хотелось бы привести высказывание известного российского социолога религии В.И. Гараджи. «Секуляризация, — пишет он, — была одной из главных сил, которые сформировали современную культуру и общество. Она утверждала тот советский дух, который присущ современному человеку. Сегодня мы живем в секулярном обществе. Это и есть

тот результат, к которому привела секуляризация как много-сторонний исторический процесс, благодаря которому в современных развитых странах коренным образом изменилось положение религии, веры и церкви в обществе. Этот процесс, начавшийся в Европе, продолжается сегодня на мировой арене. В понятиях светского государства, светского общества выражается тот факт, что отношения между людьми в обществе перестают быть религиозно обусловленными. Религия и церковь утрачивают прежнее место и значение. Это выражается в том, что сходит на нет или просто исчезает апелляция к богу, религиозная интерпретация в объяснении различных сторон действительности, равно как и в решении жизненных проблем общества и личности»¹¹.

Полностью разделяя оценку автором роли секуляризации как «одной из главных сил, которые сформировали современную культуру и общество», мы никак не можем согласиться с практическим игнорированием им противоположной тенденции, имманентной, как и секуляризация, общественному развитию — сакрализации. Обе эти противоположные тенденции существовали всегда и продолжают существовать.

Разве не является проявлением сакрализации постоянное обращение к церкви наших государственных и политических деятелей сегодня? Ведь практически все знаменательные даты в Украине, России, да и других независимых государствах, образовавшихся на территории бывшего СССР, не обходятся без культовых действий в храмах. Религиозные организации прочно овладели радио- и телеканалами, которые активно ими используются. Усиливается их влияние на образование, деятельность научных организаций. Даже олимпийскую сборную Президент Украины благословлял иконой. А что говорить о странах, где большинство населения исповедует ислам?

Нет, сакрализация продолжает существовать. Да она и не может исчезнуть, поскольку, как уже отмечалось, вместе с секуляризацией составляет пару диалектических противоположностей, не только взаимоисключающих, но и взаимополагающих, взаимодополняющих, взаимообуславливающих друг друга. Существовая объективно, независимо от воли и сознания

как отдельных людей, так и человечества в целом, обе эти тенденции неизменно находятся во взаимосвязи. Играя существенно важную роль в развитии культуры, в том числе и религиозной, она повторялась и укреплялась от поколения к поколению, сформировавшись, таким образом, в закономерность этого развития.

Действию этой закономерности подчинено развитие религиозной культуры во всех обществах, естественно, проявляется она в каждом из них специфически. Это обуславливает многообразие форм религиозной культуры, существующих в мире. К рассмотрению особенностей основных из них мы и переходим.

2. Буддийская культура

Прежде всего заметим, что формы проявлений религиозной культуры, при общности обуславливающей их сущности, отличаются спецификой содержания. Рассмотреть все их не представляется возможным, а потому мы ограничимся лишь теми из них, которые соответствуют так называемым мировым религиям – буддизму, христианству, исламу.

При выявлении особенностей буддийской культуры, с которой начинаем рассмотрение специфики основных форм религиозной культуры, мы прежде всего намерены сконцентрировать внимание на особенностях становления ее и специфике ее основных структурообразующих элементов, то есть:

- религиозных знаний и мотивов, формирующих содержание, значение и смысл буддийского культа;
- форм, способов, приемов и методов религиозной деятельности буддистов;
- системы буддистских организаций и институтов;
- системы ценностей и оценок поведения и действий буддистов.

Последователи буддизма считают, что их вероучение явилось результатом проповеди Будды Шикья-Муни, которым стал индийский царевич Сиддхартха Гуатама. Его мать Майя долгое время была бездетной. Но в 45-летнем возрасте ей при-

снился сон, что на нее сошло божество в виде белого слона, после чего она родила сына, вышедшего из ее правого бока. Рождение ребенка сопровождалось землетрясением и всяческими чудесами. Новорожденный якобы уже на седьмой день заговорил и начал ходить. Родители создали для царевича роскошные условия жизни и оберегали его от всяких неприятностей. Однако в возрасте 29 лет он, отправившись на прогулку, повстречал в пути старика, потом больного, затем увидел покойника. Эти встречи произвели на молодого человека гнетущее впечатление. Размышляя о неизбежности старости, болезни и смерти, он пришел к выводу о суетности жизни, об иллюзорности ее радостей и решил уйти из дома, от общества, чтобы предаться размышлениям и обрести святость совершенства. Семь лет Гуатама, – как теперь его звали, – проводит в лесу, всячески изнуряя свое тело по обычаю тогдашних фанатиков веры. Однако достигнуть душевного мира и познания истины ему так и не удавалось. И вот однажды ночью, сидя под деревом (бодхи или смаковница, – дерево познания) и погружившись в мысли, он внезапно достигает просветления. Ему открылись «четыре благородных истины», а именно: 1) жизнь есть страдание; 2) причиной страдания являются желания, страстные влечения; 3) избавиться от страданий можно, лишь подавив в себе желания, страсти; 4) для достижения избавления от страданий человек должен следовать так называемому срединному восьмичленному пути спасения, исключаящему как жизнь, полную удовольствий и похоти, так и жизнь добровольных страданий, – пути самоуглубления для познания истины, который только и ведет к покою и просветлению духа. С этого момента Сиддхартха (Гуатама) становится Буддой – Просвещенным. Вся последующая жизнь Будды прошла в проповеднических скитаниях совместно с учениками и последователями, которые стекались к нему. После многолетних странствий он умер и тело его было сожжено учениками по обычному индийскому обряду.

Таковы древние предания о начале буддизма. Говоря о их достоверности, известный российский историк религии С.А. Токарев замечает: «Конечно, изложенное предание раз-

украшено разными литературными вымыслами, и излишнее доверие к ним было бы ошибкой. Но ошибочна и противоположная крайность, в которую впадали приверженцы мифологической школы...: полное отрицание исторической основы легенд о Будде и стремление видеть в нем чисто мифологический образ – образ солнечного бога. Правы, конечно, ...исследователи, которые, признавая основателя буддизма исторической личностью, полагают все же, что мы почти ничего не знаем о его жизни, что многочисленные легенды о ней малодостоверны, а частью сочинены по трафаретным образцам. Однако то, что рассказывается в этих легендах (если оставить в стороне позднейшие чисто сказочные наслоения в них) вполне соответствует тогдашней обстановке в государствах Северной Индии»¹².

Исходя из сказанного, мы с достаточной степенью достоверности можем назвать основоположника буддийской культуры. Что же касается времени ее зарождения, то здесь дело обстоит несколько сложнее, поскольку буддистские предания по разному определяют время жизни Будды: южные буддисты относят его примерно к VI в. до н.э., северные же дают разную хронологию, вплоть до XXV в. до н.э. Пытаясь решить эту задачу, историки все же приходят к определенному гипотетическому выводу, опираясь на сравнительно более надежную традицию южного буддизма. Исходя из того, что, по буддийскому календарю, царь Ашока вступил на престол через 118 лет после второго буддистского собора, который состоялся через сто лет после смерти Будды Гуатамы, и царствование Ашоки по греческим источникам датируется довольно точно 268-232 гг. до н.э., то ученые приходят к заключению, что годом смерти Будды следует считать 490 г. до н.э., а временем его жизни – вторую половину VI – начало V в. до н.э.¹³. К этому периоду, видимо, следует отнести и зарождение буддийской культуры.

Делая этот вывод, мы тем самым открываем возможность выявить социально-политические причины, обусловившие появление как самого буддизма, так и буддийской культуры. Оно было вызвано важными изменениями в индийском

обществе: разрушением родоплеменных связей и порядков, усилением классового гнета, появлением крупных рабовладельческих государств.

Буддизм стал идеологией развитого рабовладельческого общества, вытеснив брахманизм – религию раннего рабовладельческого общества. Выражая, по существу, интересы кшатриев, интересы крупных рабовладельцев в их борьбе со жреческой кастой брахманов, буддизм выступает в более широком плане, как противник кастовой системы вообще, как якобы поборник равенства людей. Однако, по сути дела, речь шла о равенстве их лишь в религиозном смысле, в смысле одинаковых возможностей для достижения нирваны, «спасения». Буддизм не призывал к активной борьбе с социальным неравенством, он призывал своих последователей сосредоточить усилия на личном «спасении», отказавшись от активного участия в общественной жизни.

Мировоззренческую основу религиозных знаний буддийской культуры составляет положение о том, что материальный, видимый мир не существует реально, самостоятельно, а является лишь проявлением мистического духовного начала. Это проявление происходит в виде бесконечного движения *дхарм*, вечных и неизменных элементов безличного жизненного процесса, вспышки своего рода жизненной энергии, психофизические по своему составу, различные комбинации которых создают все многообразие явлений природы, в том числе и человека. Распад дхарм приводит к исчезновению предметов, смерти живых существ. Однако смерть живого существа, человека не означает его полного исчезновения. Она есть лишь момент распада комбинации дхарм, которые после этого в своем дальнейшем движении приводят к рождению нового организма в виде человека или животного. Жизнь, учит буддизм, есть цепь бесконечных перерождений, характеризующихся причинной связью и преемственностью. В силу этого, учит буддизм, человек несет ответственность (карму) за свои предыдущие перерождения. Если он богат, занимает высокое положение, значит, в прошлых своих существованиях он вел праведную, добродетельную жизнь и в воздаяние за это имеет

власть и богатство. Если человек беден, вынужден работать на других, значит, в прошлом он вел греховную жизнь и его бедственное положение является кармой, т.е. возмездием за такую жизнь, а коль так, то и нечего роптать на других.

Земля, по буддизму, плоская; в центре ее находится огромная священная гора Сумэру, вокруг которой вращается солнце, луна и звезды. В различных сторонах от этой горы расположены 4 больших и 8 маленьких материков и моря между ними. На земле живут люди и животные, на солнце, луне и звездах – боги и духи. Весь этот мир и населяющие его существа, боги, добрые и злые духи, учит буддизм, появились из пустоты, из некоего непознанного духовного начала, существующего извечно. Благодаря возникновению в этой пустоте движения появились стихии воздуха и воды, из которых образовалась земля, весь животный и растительный мир. Этот материальный мир, именуемый буддистами «сансара», со временем разрушится и вновь наступит первозданная пустота.

Кроме видимого мира – сансары, по буддийскому учению, существует два невидимых мира: высший, обителище духовного начала, царство совершенной пустоты и абсолютного покоя – *нирвана*; и средний, являющийся царством блаженства, населенным духовными существами, достигшими состояния бодхисатв, но еще не погрузившихся в нирвану, не перешедших в высший мир. В среднем мире блаженства существует «светлая земля», райское царство, владыкой которого является будда Амитаба. Благодаря этому, учит буддизм, верующие получили возможность «перерождаться» в «светлой земле» с тем, чтобы затем перейти в нирвану.

Общим для всех трех миров, учит буддизм, является непознаваемое духовное начало, всепроникающий дух, который в каждом из миров проявляется по-разному. В первом, высшем мире он совершенно свободен от уз материи, пребывая в полном бездействии и покое, т.е. в состоянии нирваны. Во втором, среднем мире дух, хотя и не связан материальными узами, однако находится в действии, имея общение с низшим миром сансары через тех будд и бодхисатв, которые для помощи людям опускаются на землю и воплощаются в человека,

становясь хубилганами (воплощенцами). В третьем, низшем мире, населенном людьми, животными и тенгриями (невидимыми существами) дух связан узами материи и непрерывно борется за свое освобождение, за выход из круговращения жизни, из цепи «перерождений». Преодолев материальные оковы, человек, пройдя ряд «перерождений», становится буддой или бодхисатвой и переходит в средний мир, а в случае поражения в борьбе с соблазнами и страстями чувственного мира низвергается в подземное царство, где его ожидают адские мучения.

Буддистское вероучение базируется прежде всего на открытиях, якобы сделанных Буддой в день его прозрения и изложенных в первой бенерской проповеди – учении о вышеназванных «четырёх благородных истинах» и «Благородном восьмичленном пути спасения».

Указанный путь, ведущий к спасению, связан с соблюдением восьми нравственных норм:

1. Правильные взгляды – необходимо верить в «4 благородные истины», чтобы не отклоняться от пути, продиктованного Буддой.

2. Правильная решимость – готовность овладеть своими чувствами и желаниями, готовность действовать согласно истинам.

3. Правильная речь – правдивая, миролюбивая, без лишних разговоров и ненормативной лексики.

4. Правильное поведение – непричинение вреда живым существам, воздержание от чувственных удовольствий, воздержание от намеренного поиска выгоды, участие в добрых делах.

5. Правильный способ жизни – зарабатывать на жизнь честным путем, достойно вести себя в обществе.

6. Правильное усилие – избегать всего, что вредит спасению, побеждать то, что привязывает к жизни, развивать достигнутые успехи, сохранить накопленные заслуги.

7. Правильная память – постоянно помнить о наполненности жизни скорбью, необходимость отстранения от мирских привязанностей.

8. Правильное сосредоточение – медитация – достижение внутреннего покоя, самоконтроля, неуклонность в стремлении освободиться от позывов тела, безразличие к страданиям и потерям.

Буддисты делят обычно «восьмичленный путь» на три части: первая (1-2) – связана с мудростью, вторая (3-6) – с моральным поведением, третья (7-8) – относится к практике созерцания, «очищения разума», «тренировки мыслей», или йоги¹⁴.

Буддизм также находится в развитии. Ранний буддизм, известный под названием «хинаяна» («малая колесница» или «узкий путь спасения») проповедовал, что средством достижения нирваны является монашество и что достигнуть ее могут только люди, всецело посвятившие себя служению будде и проповеди его учения, т.е. принявшие монашеские обеты. Возникшая позднее, в 1 в. н.э. новая форма, известная под названием «махаяна» (т.е. «большая колесница» или «широкий путь спасения»), не изменяя основных догматов, содержащихся в «хинаяне», провозглашает, что спасения можно достигнуть и не будучи ламой, что будды, достигшие нирваны, и бодхисатвы – существа, приближающиеся к нирване, движимые состраданием к людям, периодически нисходят с небес на землю и, принимая человеческий облик, оказывают людям помощь в «спасении».

Буддийский пантеон насчитывает свыше тысячи различных бурханов, которые олицетворяют прежде всего Сакья-Муни, других будд и многочисленных бодхисатв. В него включены и Чингис-хан, в честь которого построены храмы, а также правители некоторых еретических (христианских) стран. В частности, ламаистская церковь объявила русскую императрицу Екатерину II хубилганом бодхисатвы-женщины Дараэхэ. Чаще всего буддийские божества разделяются на два вида: амурлингут (спокойных) и докшитов (свирепых)¹⁵.

Спецификой отличается и такой структурный элемент буддийской культуры, как формы, способы, приемы и методы религиозной деятельности. Для культовой деятельности буддистов отличительной чертой является то, что богослужение в

храмах совершается одним духовенством, без присутствия мирян. Женщины же вообще не допускаются в храмы после захода солнца. Миряне, в том числе и женщины, участвуют в массовых религиозных церемониях – мистериях. Последние проводятся 2-3 раза в год вне храмов, на открытых площадках, где миряне пассивны, скорее не молящиеся, а зрители. Миряне молятся у себя на дому перед домашними алтарями, в степи перед обо (пирамидальными кучами камней, сложенных на пригорках и перевалах в честь духов земли) и поклоняются бурханам и «живым богам» – хубилганам, будучи в монастырях.

Что же касается внекультовой религиозной деятельности, то она также, как и в других религиях, осуществляется в духовной и практической сферах. Основными формами духовной внекультовой деятельности в буддизме является производство буддистских идей, систематизация и интерпретация догматов буддизма, написание религиозной литературы.

Вначале идеи, которые продуцировал Будда, проповедовал он сам, а затем и его ученики, передавались устно. Лишь несколько столетий спустя, когда буддизм уже представлял собою сложившуюся религию, на о. Цейлоне, на языке пали были впервые сделаны записи собраний его священных текстов, получившие название Типитака (санскритское трипитака – буквально «три корзины»). Типитака состоит из трех частей: виная-питака – сборник древних канонических правил буддистских общин; сутта-питака – сборник бесед и изречений Будды; абхидхарма-питака – метафизические рассуждения. Различные школы и течения буддизма вносили свои коррективы в Типитаку, а посему в 1871 году в Бирме был созван специальный собор, на котором 2400 его участников путем сопоставления различных списков и переводов, которые существовали уже на санскритском, китайском, тибетском, кхмерском и японском языках, создали единый унифицированный текст Типитаки.

Обширная религиозная литература буддистов написана на тибетском языке, который считается священным для всех северных буддистов, а сам Тибет является метрополией, за-

ветной страной, куда совершается паломничество. Среди этих источников наиболее известные: Ганджур – в 108 томах и комментарии к нему – Данджур – в 225 томах.

К наиболее распространенным формам практической внекультовой деятельности буддистов относится прежде всего миссионерство, участие в работе соборов, преподавательская и пропагандистская деятельность, создание средств культовой деятельности, религиозное воспитание в семье.

Именно благодаря миссионерской и пропагандистской деятельности буддизм, зародившийся в Индии, в середине первого тысячелетия до н.э., впоследствии распространился на страны Юго-Восточной и Центральной Азии, а также Дальнего Востока, а теперь все более активно проникает и в европейские страны, включая и Украину. В организации этой деятельности активную роль играет монашество. Число монахов в буддистских странах очень велико, чему способствует давний обычай из каждой семьи посвящать в монахи (ламы) как минимум одного мальчика. Есть и женщины-монахини. Часть лам живет в монастырях, а часть – в миру. Монахи делятся по роду деятельности: ламы-врачи, музыканты, художники, учителя, служители, предсказатели и пр.

С их деятельностью связано также строительство монастырей, храмов. В частности, распространение буддизма при уже упоминавшемся царе Ашоке (III в. до н.э.) вызвало массовое строительство храмов-чайтья, монастырей, включающих чайтья и монашеское общежитие – викара, а также мемориальных сооружений – ступ и столбов – стамбха. К числу наиболее ранних из сохранившихся сооружений этих типов относится ступа №1 в Санчи (Индия, 3-2 вв. до н.э.)¹⁶. В некоторых буддистских монастырях скопились огромные богатства. Там множество статуй, священных изображений, пышные наряды лам, знамена, музыкальные инструменты и другие принадлежности культа.

Говоря об особенностях такого структурного элемента буддийской культуры, как системы организаций и институтов, нужно отметить, что в буддизме, в отличие от христианства и ислама, нет церкви. Но есть община верующих – *сангха*, кото-

рая обеспечивает своим членам жесткую дисциплину (виная) и руководство опытных наставников. В общине отсутствует сложная иерархия. Сангхой можно назвать и местную общину, и всех буддистских монахов в мире вместе взятых, а ее члены не являются священнослужителями. Миряне должны подавать монахам – это их обязанность и долг. Монахи же, в свою очередь, учат мирян морали, ведут душеспасительные беседы, но не отпускают грехи¹⁷.

Внутри буддизма всегда велась борьба множества общин, сект и направлений. За пределами Индии он распространился главным образом в форме махаяны. В Тибете в XIV-XVI вв. сложился ламаизм. В форме чань-буддизма, возникшего в V в. в Китае, он получил популярность в странах Запада. В последнее время возник ряд направлений необуддизма и метабуддизма¹⁸.

Сильны позиции буддизма в странах Индокитайского полуострова. Так, например, в Бирме, Камбодже, Таиланде он выступает в качестве государственной религии. В частности, в Таиланде король считается главой буддистской церкви; все мужчины проходят обязательный стаж послушничества в монастыре. В руках буддистского духовенства находятся школы страны. Духовенство в этих странах играет активную роль в общественно-политической жизни.

Наконец, об особенностях такого структурного элемента буддийской культуры, как система ценностей и оценок поведения и действий буддистов. Эта система включает в себя повседневные нравственные ориентиры в предметной и социальной деятельности, то есть сансаре в понимании буддистов, стремящихся достигнуть нирваны – царства совершенной пустоты и абсолютного покоя. Поскольку для достижения этой цели человек должен преодолеть три ступени, то и система ценностей в буддийской культуре носит иерархический, трехступенный характер.

Первая ступень, с которой начинается указанный путь, включает веру в Будду, его учение (Дхарму) и буддистскую общину сингху, осознание того, что лишь в этих трех кладах есть спасение от потока перерождений.

Вторая ступень – ведение праведной жизни, что предполагает:

1. Любовь ко всем живым существам, недопущение насилия, причинения вреда кому-либо.
2. Не воровать, не брать чужого имущества.
3. Не говорить неправды.
4. Не желать чужой жены или чужого мужа.
5. Не употреблять возбуждающих средств и одурманивающих напитков.

Третья ступень – овладение практикой медитации, вначале побеждая внешние желания и таким образом добиваясь ощущения внутреннего покоя, затем достигая полного освобождения сознания от всего материального и, наконец, достигая состояния полного равнодушия, выхода сознания за те границы, которые наложила на него привычка мыслить собственнo «Я»¹⁹.

Особенности, присущие структурным элементам, формирующим систему буддистской культуры, обуславливают особенности взаимосвязей их друг с другом и с элементами внешней среды, которые не входят в указанную систему, принадлежащим другим типам, видам и формам культур, а с ними и специфику содержания буддийской культуры, ее противоречивый характер.

Объективный, неупрежденный анализ влияния развития буддийской культуры дает все основания... с одной стороны, рассматривать ее в качестве неотъемлемой части мировой культуры, обогатившей последнюю шедеврами архитектуры, скульптуры, литературы, живописи и пр., а с другой стороны, позволяет избежать некритического к ней отношения, видеть присущую ей противоречивость. Проникая в отдаленные страны – Тибет, Монголию, как замечает С.А. Токарев, «она несла с собой элементы ... образованности, прежде всего письменность, обрывки знаний, принесенные из Индии. Но образованность эта была только для немногих, для ламской аристократии...»²⁰. Собственно народу она давала разве что суеверия. Ведь с самого начала буддистское учение, проповедующее в различных формах терпение и непротивление злу, лишь от-

влекало людей от борьбы за лучшую жизнь. Эта существенная черта социальной характеристики как буддистского учения, так и буддийской культуры в целом сохраняется и на сегодняшнем этапе их развития.

3. Христианская культура

Христианская культура связана с самой распространенной на земном шаре религией, каковой является христианство. Количество приверженцев его уже давно превысило миллиард человек²¹.

Основной причиной, вызвавшей к жизни христианство, а с ним и христианскую культуру, как уже ранее отмечалось, было образование Римской империи, которое знаменовало собой крушение целого ряда государств, установление насильственного, деспотического режима, порабощение провинций, тяжелейшие поборы, всеобщее бесправие. Это способствовало формированию чувства апатии и деморализации в широких массах не только рабов, но и свободного населения, которые усиливались в результате неудачных восстаний рабов, восстаний покоренных Римом народов, безжалостно подавляемых военной мощью набиравшей силы империи. Не видя спасения на земле, люди вынуждены были искать его вне ее.

Согласно христианскому вероучению, основателем христианства является Иисус Христос, который, по легендарной версии, был сыном Божьим, родившимся в Вифлееме от Марии, жены плотника Иосифа. Зачав его чудесным образом от духа святого, Мария якобы оставалась девственницей. Спасаясь от преследований царя Ирода, Иосиф и Мария с младенцем бежали в Египет, а затем вернулись в Галилею, где Иисус Христос начал проповедническую деятельность, был крещен Иоаном Крестителем, возвестившем приход мессии – Иисуса Христа, собрал вокруг себя 12 учеников (апостолов). В Иерусалиме Иисус Христос был выдан властям одним из своих учеников Иудой за 30 серебрянников и осужден иудейским судом – синедрионом – на смертную казнь. Римский наместник Понтий Пилат утвердил этот приговор, и Иисус Христос

был распят на кресте, а затем похоронен. Однако, «по прошествии субботы» он воскрес и явился своим ученикам.

Первоначальной почвой, на которой возникла христианская религия и начинала формироваться христианская культура, было иудейское сектантство. В самой Палестине и в диаспоре в I-II вв. существовал ряд сект, некоторые из которых представляли собой вероучения, основанные на ожидании мессии-спасителя. Для евреев, которые больше, нежели какой-либо другой народ испытывали гнет иноземного владычества, ожидание мессии сделалось краеугольным камнем религии.

Первым, кто обратил на это внимание, попытавшись перевести проблемы изучения происхождения христианства на правильный путь был немецкий мыслитель Бруно Бауэр. Он высказал мысль о том, что в диаспоре среди евреев, знакомых с греческой философией и с культурами греческих народов, как раз и могла сложиться та почва, на которой возможно было прорвать рамки национальной ограниченности еврейской религии, превратив ее в религию национальную.²² Эту заслугу Б. Бауэра высоко ценил Ф. Энгельс, исследовавший христианство с диалектико-материалистических позиций.

«Ссылаясь на верную мысль Бруно Бауэра, – отмечает С.А. Токарев, – Ф. Энгельс указывает, что «отцом христианства» был еврейский философ Филон Александрийский, который был глубоко проникнут идеями поздней греческой философии. Он совмещал в себе черты еврейского национального духа и чисто греческой классической образованности. Библейские рассказы о сотворении человека, о грехопадении и пр. Филон толковал как аллегории. Он придерживался иудейского, строго монистического учения о боге, но в то же время допускал существование священного посредника между богом и материальным миром – божественного Логоса (Слова): это была характерная идея греческой идеалистической философии. Божественный Логос, сын божий, и сделался центральным образом христианства – Иисусом Христом»²³.

При этом следует заметить, что христианство возникло не непосредственно из философии Филона Александрийского, а из его популяризированных представлений, которые пользо-

вались успехом среди иудейских сект. Да и само христианство на первой стадии своего развития было лишь одной из иудейских сект. Поэтому не случайно оно многое заимствовало от иудаизма. В частности, христианство полностью восприняло канон иудейских священных книг – Ветхий завет. А само это название возникло лишь в качестве противопоставления его чисто христианскому своду писаний – Новому завету. Была перенята и библейская космогония. Жизнеописание Иисуса в евангелиях, его имя, генеалогия, место и обстоятельства рождения и деятельности, принадлежащие якобы ему изречения – все это представляет собой смонтированный пересказ из книг ветхозаветных пророков о пришествии мессии. Само же слово «Христос» – греческий перевод древнееврейского «машиах» (мессия), означающего помазанник.

Однако уже к концу I в., как свидетельствуют источники, в христианские общины вливаются элементы нееврейского происхождения. Это было обусловлено тем, что в самих нехристианских, языческих культах также складывались течения, приближающиеся к духу мессианских сект иудаизма. Восточные культы в Египте, Вавилоне, Сирии знали образы богов-спасителей, почитание которых имело широкое распространение, особенно среди угнетенных. В эпоху разложения античных и восточных государств там развивались религиозные мистерии, таинства, которые представляли зачатки религий, перераставших племенные и национальные рамки. Мистерии, представлявшие собой религиозные общины, объединенные вероисповеданием, были связаны с представлениями о загробной жизни. Участие в них как бы обеспечивало лучшую участь в загробном мире. Это было не что иное, как зачатки учения о спасении души.

Христианское учение о смерти и воскресении Бога есть отражение восточных культов умирающих и воскресающих богов. Культ бога Митры послужил христианам образцом для заимствования: день рождения Христова приурочен к 25 декабря – моменту зимнего солнцестояния, когда проводилось празднование рождения Митры. Почитание христианской Божьей матери скопировано с культа египетской Исиды. Идея

непорочного зачатия Иисуса Христа девой Марией от святого духа чужда иудаизму, но это верование о половой связи бога со смертной женщиной было широко распространено в целом ряде восточных и античных культов.²⁴

Проникновение языческих, восточных и греко-римских групп в состав ранне-христианских общин обусловило острую борьбу между еврейскими и нееврейскими элементами. Это привело к постепенному вытеснению иудейского наследия в христианстве, хотя совсем избавиться от него оно так и не смогло, что отразилось и на формировании христианской культуры.

Характеризуя мировоззренческую сторону христианской религиозной культуры, следует отметить, что в основе ее лежит созревшая в иудаизме идея единого Бога, обладателя абсолютной благодати, абсолютного знания в себе самом, по отношению к которому все существа и предметы являются его творениями: все создано Богом из ничего. Личное понимание абсолюта, свойственное библейской традиции, доведено в христианстве до новой стадии, что выражено в центральных догматах, существенно отличающих его от иудаизма и ислама, – триединства и боговоплощения. Согласно первому из этих догматов, внутренняя жизнь Божества есть личное отношение трех «ипостасей» или лиц: Отца (безначального первоначала), Сына, или Логоса (смыслового и оформляющего принципа), и святого Духа («животворящего» принципа). Сын «рождается» от Отца, святой Дух «исходит» от Отца (по православному учению), но как «рождение», так и «исхождение» имеет место не во времени, а в вечности: все три лица «предвечны», т.е. существовали всегда и «равночестны», т.е. равны по достоинству. Согласно же догмату боговоплощения, Иисус Христос совмещает в личностном единстве всю полноту как божественной, так и человеческой природы. Боговоплощение понимается как единократное – отсюда значение исторического времени, к которому прикреплено явление надвременного (мистическая периодизация истории человечества – время «до рождения Христова» и «после рождения Христова» и др.).

Человек, согласно христианскому вероучению, сотворен как носитель «образа и подобия» Бога, но «грехопадение» разрушило богоподобие человека – в этом вся тяжесть вины «первородного греха», описанного в Ветхом завете, но никогда не игравшего центральной роли в концепциях иудаизма. Христианство создало развитое искусство усмотрения собственной виновности: самые почитаемые христианские святые считали себя великими грешниками.

Христианство высоко оценивает очистительную роль страдания – не как самоцели, но как самого сильного орудия в войне с мировым злом. Лишь «принимая свой крест», борясь с собой, человек может побеждать зло в себе и вокруг себя. Схождение Бога к человеку есть одновременно восхождение человека к Богу: человек должен быть не просто приведен к послушанию Богу, но преображен и «обожжен».²⁵

На этой идейной основе формируется христианский культ святых, религиозно почитаемых лиц, которых Бог якобы за их праведную жизнь, стойкое исполнение веры, «подвиги благочестия» наделил даром чудотворения, сделал посредниками между собой и людьми. Полный христианский месяце-слов включает тысячи святых, названных поименно и безымянных. Среди них есть и вымышленные, такие, скажем, как Илья Пророк, Георгий Победоносец и другие. Есть и реальные лица. Церковью канонизировались видные церковные иерархи, основатели монастырей, светские правители. К числу святых в христианстве относятся так называемые пророки, праведные, преподобные, апостолы, святители, мученики. В честь святых установлены праздники. В составленных церковными авторами житиях святых красочно описываются их деяния. Проповедники наставляют верующих в необходимости обращаться к святым буквально во всех случаях жизни, прося у них помощи в том, чтобы вырастить хороший урожай, обеспечить благополучие в семейной жизни, исцелить от недугов, охранять от всяческих бед.²⁶

Мировоззренческая, идейная основа христианства наложила свой отпечаток и на такой структурный элемент христианской культуры как формы, способы, приемы, методы рели-

гиозной деятельности. Вера в Бога как сверхъестественное, лежащая в основе христианства, предполагает также веру в наличие двусторонних отношений между верующим и Богом. Способом реализации этих отношений выступает прежде всего богослужение – совокупность специфических действий, обрядов, церемоний, непосредственно связанных с системой религиозных представлений и призванных в эмоционально-образной форме воспроизводить тот или иной аспект христианского вероучения. Иллюзию общения верующего с Богом создают такие элементы богослужения, общие с другими религиозными культурами, как молитвы, песнопения, обнажение головы, поклоны, поцелуи икон и других святых предметов, окропление водой, сожжение свечей, чтение святых текстов. Если богослужение в буддистских храмах совершается одним духовенством, то в христианских – в присутствии мирян.

Характерным для христианства является культовое действие, чуждое другим религиям, обозначаемое понятием «таинство». Оно, как отмечает С.С. Аверинцев, выходит за пределы обрядности: если обряды символически соотносят человеческий быт с божественным бытием, гарантируя якобы этим равновесие в мире и в человеке, то «таинство», по христианскому пониманию, реально вводит божественное в жизнь человека и служит залогом преображения, прорыва эсхатологического времени уже в настоящем. Важнейшими из «таинств» христиан является *крещение* (инициация, пресекающая инерцию наследственной греховности) и *евхаристия*, или *причащение* (вкушение хлеба и вина, мистически претворенных в плоть и кровь Христа, чтобы он жил в верующем). Католицизм и православие признают еще 5 таинств: *миропомазание*, имеющее целью сообщить верующему мистические дары святого Духа и как бы увенчивающее крещение; *покаяние*, или *исповедь*; *священство*, или *ординацию* (возведение в духовный стан, дающий не только полномочие учить и вести верующих, но также – в отличие от духовенства иудаизма и ислама власть совершать «таинства»), *брак*, который понимается как соучастие в мистическом браке Христа и церкви; *соборование* или *елеосвящение*, сопровождающееся молитвами помазание тела

тяжелобольного елеем как последнее средство вернуть к жизни и одновременно напутствие к смерти.

Имеет свои особенности и внекультовая религиозная деятельность христианства. Говоря о формах, способах, приемах, методах духовной внекультовой деятельности христианской культуры, следует сказать, что система их включает производство христианских идей, систематизацию и интериоризацию догматов христианства, написание религиозной христианской литературы.

Христианские источники, как отмечает С.А. Токарев, делятся на три категории: канонические книги так называемого Нового завета; неканонические сочинения – апокрифты и др.; произведения апологетов и других раннехристианских писателей. Согласно церковной традиции, канонические новозаветные книги состоят из следующих сочинений:

- Четыре евангелия (греч. буквально – благовестия) «от Матфея», «от Марка», «от Луки» и «от Иоанна»; это повествования о земной жизни Иисуса Христа;

- Деяния апостолов – рассказы о деятельности первых проповедников христианства;

- Послания апостолов, т.е. письма к разным христианским общинам, в т.ч. 14 посланий, приписываемых апостолу Павлу, и 7 посланий других апостолов (Иакова, Петра, Иоанна, Иуды);

- Апокалипсис, или Откровение святого Иоанна Богослова.

Христианская церковь считает эти источники боговдохновенными, т.е. написанными хотя и людьми, но по внушению святого духа. А посему каждое их слово считается абсолютной истиной.

Другая категория раннехристианских источников – неканонические сочинения, которые хотя и не отвергаются церковью, но не относятся к числу боговдохновенных. Это – апокрифические евангелия, которых было очень много. Из дошедших до нас наиболее значительны: Евангелие Никодима, «Первоевангелие Иакова-еврея», «Книга о рождении девы

Марии», «Книга Иосифа-плотника», апокрифические «Деяния», «Пастырь» Гермы, «Учение 12 апостолов».

Третья, наиболее надежная категория христианских источников – это сочинения апологетов (т.е. защитников христианства от его литературных врагов) и отцов церкви. Они более или менее точно датированы и авторство их и подлинность не вызывает сомнений. К ним относятся произведения Юстина Философа или Мученика (около 150 г.); Ириней Лугдунского (около 180 г.); Тертуллиана Карфагенского (конец II – начало III в.); Оригена (начало III в.); Климента Александрийского (начало III в.); Евсевия Кесарийского (начало IV в.) – первого историка христианской религии.²⁸

В последующем христианскими авторами была создана обширная литература, представляющая богословие или теологию – систему обоснования и защиты религиозных учений о Боге, его качествах, признаках и свойствах, комплекс доказательств истинности догматики, религиозной нравственности, правил и норм жизни верующих и духовенства. Основные философские истоки социального богословия христианства составляют учения Платона, Аристотеля и неоплатонизма.

Как и другим религиям, христианству присущи такие формы практической внекультовой религиозной деятельности, как миссионерство, участие в работе соборов, преподавательская и пропагандистская деятельность, сооружение храмов, создание других средств культовой деятельности, религиозное воспитание в семье. Говоря об особенностях развития форм, способов, приемов, методов практической внекультовой деятельности, необходимо отметить, что они неразрывно связаны с особенностями развития самого христианства.

Как известно, став в 311 г. официально дозволенной, а к концу IV в. и господствующей религией в Римской империи, христианство поступает не только под покровительство, но также опеку и контроль государственной власти, которая, естественно, была заинтересована в выработке у подданных необходимого ей единомыслия.

Проникая к языческим народам Европы и других стран, христианство не уничтожало местные религии, а, скорее, сли-

валось с ними, впитывая в себя местные обрядовые традиции и мифологические образы. Так устанавливалось религиозное двоевластие или синкретизм. Местные боги сливались с христианскими святыми, под именами которых их продолжали почитать. К примеру, у славян древний Перун продолжал почитаться под именем Ильи Пророка, Велес – под именем святого Власия.

С превращением христианства в государственную религию значительно вырос численный состав христианских общин, зародилось движение монашества, отшельничество. Наиболее фанатичные христиане, считая, что их принадлежность к церкви уже не спасает от греха, стали уходить из греховного мира в пустыню, в уединение, чтобы посвятить себя Богу. Стали появляться монашеские общежития отшельников, монастыри. В раннее средневековье монастыри превратились в своего рода убежища при различных вражеских нашествиях. Богатая от различных пожалований и пожертвований, они постепенно становились не только центрами религиозной культуры, религиозной пропаганды, но и значительной экономической силой.

В России, к примеру, к 1917 году существовало 1245 монастырей. Еще 15 монастырей русской православной церкви находились в Греции, Палестине, Китае, США. Количество монахов в этих монастырях составляло 33044 человека, а послушников 73391.²⁹ Не удивительно, что монастыри, в большинстве своем, служили оплотом белого движения в борьбе с советской властью³⁰, что во многом обусловило сложность ее отношения к религии и церкви.

Развитие практической внекультовой религиозной деятельности христианства связано с проникновением его не только в духовную сферу, но и во все сферы общественной жизни – экономическую, политическую, социальную. Этим обуславливаются особенности такого структурного элемента христианской культуры, как система христианских организаций и институтов.

Говоря о них, следует прежде всего заметить, что христианская церковная организация сложилась не сразу. До на-

чала II века, как отмечают историки религии, руководство христианскими общинами принадлежало слою, который позже получил название харизматиков, то есть лицам, которым приписывалось обладание особой благодатью святого духа – харизмой. Эти люди учили, проповедовали, посещали отдельные общины, не занимая в них какого-либо официального положения. Со временем в общинах появляются первые постоянные должностные лица – дьяконы (от греч. *diakonos* – служитель), которые обслуживали текущие потребности общины и епископы (от греч. *episkopos* – надзиратель), которые заведовали материальной частью, деньгами и имуществом общин. Позже появляются пресвитеры – старейшины, в III в. – митрополиты – руководители отдельных церквей, а в IV–V вв. – патриархи – руководители целых областных церковных объединений. Со II в. усиливается роль епископов, которые начинают играть роль не только в хозяйственных делах, но и в вопросах религиозной идеологии, выступая как главные специалисты по вопросам догматики и культа.

Меняющийся по мере исторического развития в зависимости от условий эпохи и культуры политико-идеологический контекст христианства определил логику последовательного ряда церковных разделений («схизм»), в результате которых возникали соперничающие разновидности христианства («вероисповедания»). К 1054 году созрел разрыв между западной и восточной ветвями христианства, который привел к оформлению двух направлений – католицизма и православия. Он основывался как на политических причинах (тенденция к подчинению государства церкви, возобладавшая на Западе, и противоположная ей на Востоке), так и культурных (Римское наследие в Западной церкви и греческое – в Восточной). Постепенно выявились и привели к непримиримым разногласиям существенные различия в целом ряде областей религиозной жизни. Основными из которых были: в *догматической области* – Восточная церковь признавала исхождение святого Духа только от Бога Отца (западная же – от Бога Отца и Бога Сына), отвергала догматы о чистилище, о непорочном зачатии девы Марии; в *обрядовой области* в восточной церкви безбрачие

признавалось обязательным только для архиерейского сана, в Западной – для всего духовенства; в Восточной церкви все участвующие в литургии причащаются хлебом (обязательно квасным) и вином, в Западной же причастие («евхаристия») под обоими видами доступна только для духовенства, миряне же принимают причастие исключительно опресноками; в Восточной церкви богослужение происходит на местных языках, в Западной же – только на латыни, хотя сейчас это требование смягчено; в *организационной области* в Восточной церкви каждый патриарх абсолютно независим от Рима, за которым признавалось лишь довольно неопределенное первенство, в Западной же папа почитался абсолютным главой всей церкви. Были и другие разногласия: допустимость для священника бритья бороды, крещение погружением или обливанием. Все это привело к тому, что папа Лев IX отлучил патриарха Константинопольского Михаила Кирулария от церкви, а тот анафемствовал папу. Схизма продолжается до сего дня, хотя в декабре 1965 г. папа Павел VI и патриарх Константинопольский Афинагор постановили предать забвению анафему 1054 г.

Католицизм в настоящее время распространен в большинстве стран Южной и Западной Европы. Он целиком господствует в Португалии, Испании, Италии, Ирландии, Бельгии, Австрии, Польше, почти целиком во Франции, Венгрии, Чехии, Словакии, Словении, Хорватии, преобладает в Швейцарии. Католичество также доминирует в странах Латинской Америки, много католиков в США и Канаде, немало обращено в католичество миссионерами в странах Африки, Азии, Океании. Что же касается государств, образовавшихся на территории бывшего СССР, то позиции католицизма наиболее сильны в Латвии и Литве. К началу 80-х годов XX в. насчитывалось около 800 млн. католиков.

Католическая церковь строго централизована, ее единым всемирным центром является Ватикан. Она имеет единого главу в лице папы римского, который, считаясь наместником Иисуса Христа на земле, непогрешимым в делах веры и нравственности, венчает многоступенчатую иерархию авторитар-

но-монархической организации католичества, его власть выше власти вселенских соборов.

Современная католическая церковь с ее огромной, подчиненной строгой дисциплине армией духовенства, многочисленными монашескими орденами, миссионерскими, благотворительными и прочими религиозными организациями, к которым примыкают политические партии, профсоюзы, молодежные, женские и другие объединения, является влиятельной силой в мире.

В отличие от католицизма во втором направлении христианства *православии* не существует ни единого духовного центра, ни единого главы церкви. В процессе развития православия сложилось 15 автокефальных (самостоятельных) церквей: Константинопольская, Александрийская, Антиохейская, Иерусалимская, Русская, Грузинская, Сербская, Румынская, Болгарская, Кипрская, Элладская, Албанская, Польская, Чехословацкая, Американская.

Формально главой всех православных церквей является патриарх Константинопольский (Турция), имеющий титул Вселенского, однако все важнейшие для православной церкви решения принимаются Соборным разумом, т.е. органом, в котором представлены все православные автокефалии.

Значительным своеобразием отличается судьба христианства после крещения киевлян Владимиром в 988 году. В частности, анализируя его историю, пытаясь выявить существенные характеристики, академик Б. Греков пришел к выводу, что «христианство на Руси... оказалось в конечном итоге не византийским и не римским, а русским»³¹.

Правда, другие историки, как, например, К. Папас, исследуя развитие украинской церкви, считали, что с самого начала она «стала частью Вселенской церкви»³², т.е. римско-католической. Н. Чубатый высказал предположение, что церковная жизнь Руси с момента основания может быть охарактеризована как синтез, «скрещивание» восточного и западного христианства³³. Эту точку зрения определенным образом разделяет и Д. Наливайко, утверждающий, что «полностью бес-

спорно то, что в XI–XII в., после принятия христианства, Русь окончательно определяется как европейская страна³⁴.

Однако есть немало и противников такого рода взглядов. В частности, И. Шевченко, который, основываясь не на анализе цивилизационно-пространственных понятий XI в., а на стереотипах, согласно которым границей Европы и Азии была граница между христианством и исламом, приходит к выводу: «Когда Киев князя Владимира принял христианство, он вошел в культурную среду, которая в глазах Запада была Востоком и сама себя не относил к Европе»³⁵. Такой подход разделяет и Б.Б. Готов³⁶.

Пограничное, межцивилизационное положение Украины, сложности исторической судьбы украинского народа обусловили противоречивый характер развития христианства. Это с особой силой проявилось после провозглашения Украиной независимости, сказавшись в первую очередь на украинском православии. Последнее оказалось расколотым на три ветви – украинские православные церкви Московского патриархата, Киевского патриархата и автокефальную, имеющие свои центры и соперничающие друг с другом.

Наряду с католицизмом и православием, третьим главным направлением христианства является *протестантизм*, который представляет собой совокупность многочисленных и самостоятельных церквей и сект, связанных своим происхождением с Реформацией – широким антикатолическим движением XVI в. в Европе. Разделяя общехристианские представления о бытии Бога, его триединстве, о бессмертии души, рае и аде (отвергая католическое чистилище), об откровении, протестантизм вместе с тем выдвинул 3 новых принципа: спасение личной верой, священство всех верующих, исключительный авторитет Библии. Каждый христианин, будучи избранным и крещеным, получает «посвящение» на сверхъестественное общение с Богом, право проповедовать и совершать богослужение без посредников (церковь, духовенство). В протестантизме снимается догматическое различие между священником и мирянином, упраздняется церковная иерархия. Служитель культа лишен права исповедовать и отпускать гре-

хи, является подотчетным общине. Обмирщая церковь, протестантизм отказался от монастырей и монашества. Предельно упрощено богослужение, которое сведено к проповеди, молитве и пению псалмов на родном языке. Принцип всеобщего священства заложил основу демократического устройства общин (равенство мирян и духовенства, выборность, отчетность и др.).

Первичными формами протестантизма были лютеранство, цвинглианство и кальвинизм, унитаризм и социнианство, анабаптизм и менонитство, англиканство. Позднее возникают баптисты, методисты, квакеры, адвентисты, свидетели Иеговы, мормоны, пятидесятники и др.

Наибольшее распространение протестантизм получил в Скандинавских странах, США, Германии, Великобритании, Нидерландах, Канаде, Швейцарии. Немало его сторонников и в Украине, а также России и других странах, образовавшихся на территории бывшего СССР. Мировой центр протестантизма – США, где располагаются штаб-квартиры баптистов, адвентистов, пятидесятников, иеговистов и др. Для современного протестантизма характерно стремление к интеграции, которое нашло свое выражение в создании в 1948 году Всемирного совета церквей.³⁷

Что же касается такого структурного элемента христианской культуры, как система ценностей и оценок поведения верующей личности, то главная особенность ее состоит в том, что она основывается на убеждении, согласно которому свое высшее и абсолютное выражение ценности имеют в Боге, выступающем как совершенная истина, добро, красота, справедливость и т.п. Ценности, на которые ориентирована личность христианина, якобы лишь «сопринадлежат миру» и проявляются в результате божественного откровения. Восприятие же явлений в качестве ценностей и ориентация на них будто бы изначально присущи личности, человеческой душе, как божественному творению. Миф о бессмертии души лежит в основе всей христианской морали, так как все нравственные нормы она соотносит со спасением души от греха и смерти. Изложение основных нравственных норм, правил поведения верую-

шего-христианина содержится, как уже ранее отмечалось, в Нагорной проповеди, с которой, согласно Библии, Иисус Христос обратился к народу.

«Моральная доктрина христианства, – как отмечают некоторые религиоведы, – является универсальной, поскольку, во-первых, в ней провозглашен принцип этического равенства всех людей (в их отношении к Богу, который любит все свои создания), устраняя все предыдущие национальные и имущественные, половые и другие рамки; во-вторых, в христианстве провозглашена решительная борьба с частью природы человека, которая поработана грехом. К так называемым смертным грехам относятся гордость, жадность, нечистоплотность, зависть, невоздержанность, злость, лень; в-третьих, христианство апеллирует к чести и достоинству человека, призывает его следовать заповеди «блаженства» (Мф. 5,3–14), победить зло добром, не отвечать насилием на насилие, любить врагов. Кроме этого, в христианской религии содержится идея воскресения (которая предусматривает воскресение плоти и душ людей) для будущего блаженства в вечном просветленном мире. Однако лишь праведники могут стать наследниками Царства Божьего, и показателями их праведности выступают главные ценности христианства: вера, надежда, любовь»³⁸.

Не берясь оспаривать истинность содержащихся в приведенной цитате оценок, все же считаем необходимым заметить, что провозглашающая нравственную доктрину христианская церковь этим отнюдь не ограничивается: она выработала достаточно эффективную и, порой, довольно суровую меру воздействия на верующих-христиан, осмелившихся нарушить провозглашенные нравственные нормы, совершившие грех. Не ограничиваясь покаянием, она давно уже использует такой религиозно-правовой институт как суд церковный. В юрисдикции его находятся вопросы брака, клятвопреступления, дисциплина священнослужителей. В католической церкви он существовал в форме снискавшей мрачную известность инквизиции, среди жертв которой были Джордано Бруно, Галилео Галилей и многие другие выдающиеся мыслители и ученые. Под названием Конгрегации святой канцелярии инквизи-

ция просуществовала до 1965 года, когда была преобразована в Конгрегацию вероучения, осуществлявшую ряд прежних функций, но иными методами. В странах, где церковь не отделена от государства, суд церковный является частью судебной системы.

Таковы вкратце особенности христианской культуры.

4. Исламская культура

Эта форма религиозной культуры сформировалась под воздействием третьей, самой поздней по времени возникновения, «мировой» религии, каковой является ислам (араб. – покорность, предание себя богу), мусульманство.

Происхождение ислама, как отмечают религиоведы, яснее, нежели происхождение буддизма и христианства, поскольку оно практически с самого начала освещается письменными источниками. Местом его зарождения стала Аравия, населенная издавна семитическими племенами, через которые шли торговые пути, соединяющие ее с Месопотамией, Сирией, Палестиной, Египтом, Эфиопией. Перемещение торговых путей на восток, в Сасанидский Иран в VI в., привело к упадку караванной торговли. Кочевники, потерявшие в результате этого доход, стали склоняться к оседлому образу жизни, переходить к земледелию. Возросла нужда в земле, усилившая столкновение между племенами, что формировало потребность в объединении. В такой-то обстановке и развернулась проповедческая деятельность основателя ислама Мухаммеда (570-? – 632 гг.) из рода хашимитов племени курейш в начале VII в.

К этому времени арабам уже были известны иудаизм и христианство монофизитского и несторианского толков. В качестве самостоятельной формы монотеизма в Аравии возникла секта ханифов, чтивших единого бога. И в проповеди Мухаммеда, казалось бы, не было почти ничего нового по сравнению с религиозными учениями иудеев, христиан, ханифов: основное, что содержалось в ней – строгое требование

почитать только единого Аллаха и быть безусловно покорным его воле.

Нужно заметить, что вначале проповедь Мухаммеда была встречена окружающими, особенно предводителями его собственного племени курейш недоверчиво и даже враждебно. Мухаммед и его приверженцы были вынуждены бежать из Мекки, что произошло 26 июля 622 года. Эта дата бегства (хиджры) знаменует собой начало мусульманского летоисчисления, а, следовательно, может рассматриваться в качестве начала становления исламской культуры. Более благоприятную почву для своей проповеди Мухаммед нашел в земледельческом оазисе Медине (Ятриб). Навербовав себе большое число сторонников, он в 630 году захватил Мекку. Мекканские хорейшитские предводители вынуждены были принять новую религию.

В отличие от христианства ислам зародился в условиях борьбы многих экономических укладов. С одной стороны, в арабских племенах велась жестокая борьба между могущественной родовой аристократией племени хорейшитов, а с другой – массой вольных бедняков, простых ремесленников, земледельцев, кочевников-бедуинов. Данное обстоятельство осложнило определение социальной базы и социальных корней ислама, по поводу которых у исследователей-религиоведов нет единого мнения. Здесь, видимо, ближе всего к истине те из них, которые считают, что «в раннем исламе соединились движения разных социальных слоев арабского населения»³⁹. Следует при этом заметить, что к такому выводу приходил и Ф.Энгельс. Говоря, что ислам – это религия, «с одной стороны, для горожан, занимающихся торговлей и ремеслами, а с другой – для кочевников-бедуинов», он видел в этом «зародыш периодически повторяющихся столкновений. Горожане богатеют, предаются роскоши, проявляют потребность в соблюдении «закона». Бедуины, которые живут в бедности и вследствие бедности придерживаются строгих нравов, смотрят на эти богатства и наслаждения с завистью и жадностью»⁴⁰.

Существует и еще одна особенность, отличающая историю становления ислама от истории становления христианст-

ва, сказавшаяся на формировании христианской и исламской культур. На нее обращал внимание Д.Дж.Тойнби. «Можно заметить, – писал он, – любопытное различие между исламом и христианством, сделавшим в свою очередь эллинистическое общество отеческим западному и православному. Импульс, разбудивший творческие силы эллинистического мира, имел чужеродное происхождение – фактически это был сирийский источник. В противоположность этому источник творческой силы ислама не был чужеродным, он исходил из родного сирийского общества. Основатель ислама Мухаммед был вдохновлен иудаизмом, религией чисто сирийской, а затем его воодушевило нестерианство – форма христианства с преобладанием сирийского элемента»⁴¹.

Каковы же религиозные знания и мотивы, формирующие содержание, значение и смысл исламского культа? Они изложены в Коране – основной «священной книге» мусульман. Содержание Корана, согласно исламской легендарной традиции, якобы было передано Мухаммеду самим Аллахом через ангела Джебрайла отдельными откровениями, главным образом в Мекке и Медине в 610 и 632 гг. Сам Мухаммед, который был, очевидно, неграмотен, ничего не писал. После него остались разрозненные записи его изречений и поучений, сделанные в разное время его учениками и последователями, из которых около 650 года (при третьем преемнике Мухаммеда – Османе) был сделан свод, получивший название «Коран» (араб. «аль-кур'ан» – чтение, декламация).

Как видим, в данном случае Мухаммед выступает лишь в качестве передатчика несотворенного «слова божьего», откровения. В этом также находит свое отличие ислам от христианства: ислам не делает различия между понятиями «богодуховность» и «откровения».

Коран разделен на 114 глав (сур), которые расположены без всякого порядка, просто по размерам: более длинные ближе к началу, более короткие – к концу. 1-я сура «Фатиха» («Открывающая») носит характер молитвы, в ней 6 аятов (знамений), как и в 114 суре. Наиболее старые тексты Корана по языку и стилю близки заклинаниям и проклятиям древне-

арабских жрецов и прорицателей. Часть из них отражает существенные для периода возникновения ислама настроения и проповеди эсхатологического характера, содержат красочные картины страшного суда, Ада, Рая. Влияние христианской и иудейской мифологии на ислам отразилось в изложенном в Коране учении о пророках Аллаха, от Адама до Мухаммеда, в числе которых библейские пророки и патриархи Нух (Ной), Ибрахим (Авраам) и др. Иса ибн Мариам (Иисус, сын Марии) в Коране представлен как посланник Аллаха, непосредственный предшественник Мухаммеда, но он не «единосущ» с Богом. «Аллах – только единый бог» [4, 163]. Мифологический характер носят рассказы Корана о происхождении и устройстве мира, сотворении человека. Большое место в Коране занимают положения социально-правового характера и не случайно он называет себя «арабским судебником» [13, 37]. Коран клеймит кровосмешительство. Торговля в нем названа «божьим путем», но ростовщичество, взимание лихвы (риба) осуждено. В этом, как и в установлении налога (заклята), в Коране отразились интересы демократических слоев. В целом же, как отмечают анализирующие Коран исследователи, он защищает частнособственнические отношения, имущественное и социальное неравенство, рабство, приниженное положение женщины.

Переводы Корана на восточные языки появились в X–XI вв. в связи с распространением ислама, на европейские языки – в XVIII–XIX вв. (английский – в 1734 г., немецкий – в 1772 г., русский – в 1877 г.).

Второй частью религиозной литературы мусульман, как указывают исследователи, и, в частности С.А.Токарев, является сунна (или сонна), состоящая из священных преданий (хадисов) о жизни, чудесах и поучениях Мухаммеда. Сборники этих преданий составлялись в IX в. мусульманскими богословами – Бухари Муслимом и др. Признающее их мусульманское большинство называется суннитами. Меньшинство же, отвергающее сунну, получило название *шиитов*. Отличительная черта шиизма – вера в то, что законными преемниками пророка Мухаммеда – имамами – могут быть лишь его соро-

дичи-потомки, а «избранные» общиной (в действительности захватившие в ней власть) халифы незаконны⁴³.

К числу основных, важнейших понятий мусульманства относится прежде всего «ислам». В мирском смысле оно стало обозначать весь мир, в пределах которого установились и действуют законы Корана. «Дар-аль-ислам» (мир ислама) противопоставляется «дар аль-харб» (территория войны), которая теоретически подлежит превращению в «дар аль-ислам» посредством «джихада» – священной войны.

Не проводя в принципе национальных различий, классический ислам признает три статуса человека: в качестве «правоверного», в качестве «покровительствуемого» (ахл аль-зимма) – иудеи и христиане в мусульманском мире, они же «ахл аль-китаб», т.е. люди Книги, держатели Писания) и в качестве многобожника, который должен быть либо обращен в мусульманство, либо истреблен.

Второе из важнейших понятий мусульманской религии «дин», обозначающее божественное установление, ведущее людей к спасению. Оно имеет в виду прежде всего обязанности, которые бог предписал человеку, которые, согласно мусульманской теологии, включают три основных элемента: «пять столпов ислама», веру («иман») и благие дела («исхан»).

Третье важнейшее понятие «иман» обозначает веру в: 1) единого бога Аллаха; 2) его посланников и писания; 3) ангелов; 4) воскресение после смерти и судный день.

В Коране прежде всего свидетельствует о себе бог; ответ же верующего это как бы возвращенное свидетельство. Простое произнесение в присутствии хотя бы двух мусульман формулы «Нет божества, кроме Аллаха, и Мухаммед – посланник божий», которое вводится словом «свидетельствую», делает иноверца мусульманином⁴⁴.

В соответствии с вероучением ислама, все сущее в мире создано Аллахом и все явления или события, которые произошли или произойдут во Вселенной, включая конец света и день страшного суда, предопределены им и происходят по его воле.

Это положение лежит в основе исламского вероучения, обуславливая специфику исламской культуры.

Говоря о таком структурном элементе исламской культуры, как формы, способы, приемы, методы религиозной деятельности мусульман, следует отметить, что, также как и в буддистской и христианской культурах, в нем можно выделить элементы, относящиеся к культовой и внекультовой религиозной деятельности.

Что касается культовой религиозной деятельности мусульман, следует отметить, что она опирается на упомянутые «пять столпов веры»:

- исповедание веры – произнесение формулы «Нет божества кроме Аллаха, и Мухаммед посланник божий»;

- намаз – обязательная ежедневная пятикратная молитва, включающая чтение «фатихи» и отрывков из других сур Корана, произнесение точно установленных молитвенных формул, сопровождаемые поклонами, вставанием на колени, prostиранием ниц, сидением на полу с поджатыми ногами и др. Намаз разрешается совершать в любом чистом месте, став на молитвенный коврик, циновку или расстеленную верхнюю одежду. Согласно шариату, намаз рекомендуют совершать в мечети (араб. «масджид» – место поклонения) – культовое здание, где совершаются богослужения и произносятся проповеди. Различаются соборные или пятничные мечети, сельские и квартальные. Традиционно противоположная входу сторона мечети ориентирована в сторону Мекки. В ее центре имеется ниша, украшенная текстами из Корана, – михраб, которая указывает, куда во время молитвы надлежит обращаться лицом мусульманам. Справа от михраба размещается мимбар – кафедра с лесенкой, откуда читается Коран и произносятся проповеди. Отличительной чертой мечети является то, что на ее внутренних стенах нет каких-либо украшений, кроме орнамента и выдержек из Корана. При многих мечетях возведены минареты (от араб. «манара» – светиться) – башни, с которых муэдзины (араб. – приглашающий, объявляющий) – служители мечети, призывают мусульман на молитву; имеются бассейны или другие специальные сооружения для омовений.

Вхождение в мечеть, совершение намаза предваряется обязательным омовением;

– обязательный пост в месяц рамазан (ураза), который длится 30 дней. Соблюдающий его должен, предавшись мыслям об Аллахе, с рассвета до наступления темноты отказываться от еды, питья, игр, зрелищ, купаний и т.д.;

– обязательная благотворительность (закет) – «очистительная» милостыня, уплачиваемая взрослым мусульманином, имеющим определенный минимум имущества, которая подлежит распределению среди бедных сирот и одиноких женщин. Размер закета – $1/40$ с доходов от ремесла и торговли, с домовладения;

– паломничество в Мекку, которое хотя бы раз в жизни обязательно должен совершить мусульманин (хаджж). Оно сопряжено с рядом таких церемоний, как прослушивание проповеди у горы Арафат, символическое метание камней в дьявола, семикратный обход вокруг древнейшего храма Каабы, молитва, питье воды из источника Зам-зам и другие. Хаджж обычно приурочивается к празднику жертвоприношения (курбан-байраму). Посещение Мекки в другое время с совершением всех ритуалов (кроме жертвоприношения) называется малым паломничеством (умра).

В случае отсутствия воды для омовения она может быть заменена песком либо пылью. Соблюдение поста необязательно для больных, а также путешественников, которые смогут и должны опоститься позже соответствующее число дней.

Внекультовая религиозная деятельность мусульман, также как буддистов и христиан, осуществляется в духовной и практической сферах. Здесь следует отметить такую особенность исламской культуры, как аморфность дифференциации мирской и духовной сфер. Исламу в принципе чуждо характерное для христианства различие понятий «божьего» и «кесарева». Это проявлялось как у средневековых теологов, считавших, что «ислам есть в равной степени духовное начало и социально-политический идеал» (Рашид Рида) и наиболее ярко – в девизе современных «братьев-мусульман»: «Ислам есть религия и государство».

Получая распространение в той или иной из стран, ислам накладывает свой отпечаток на их культуру. Так, например, уже в Медине зарождаются три основные исламские дисциплины: 1) наука о чтении («кира ат») и толковании («тафсир») Корана; 2) наука о хадисах – рассказах о высказываниях или поступках Мухаммеда; 3) правоведение («фикх»). Коранические предписания и запреты были положены в основу канонического закона – шариата, который остается одним из основных источников законодательства многих мусульманских стран.

В то же время исламская духовная культура испытывает влияние других культур. «Восприятие античного философского наследия (аристотелизм, неоплатонизм), – отмечает А.В.Журавский, – способствовало развитию рационалистических тенденций в мусульманской теологии (мутазилиты, Ашари), в дальнейшем (IX-XII вв.) – возникновению и расцвету арабской философии (аль-Кин-ди, аль-Фараби, Ибн Сина, Ибн Рушд). В то же время появляется мистическое направление – суфизм, первоначально противостоявший как ортодоксальной теологии, так и восточному аристотелизму, и в 11-12 вв. синтезированный аль-Газали с ортодоксальной догматикой ашаритов. Как своего рода прикладные науки развиваются грамматика, астрономия, математика. Развитие всех этих дисциплин происходило в процессе тесных контактов ислама с другими восточными культурами: сирийской, которая дала также исламу переводы греческого философского наследия; византийской, у которой ислам заимствовал многие элементы государственно-административной культуры; персидской и индийской, оказавшей влияние на развитие литературы и естественных знаний ⁴⁶.

Несколько слов следует сказать о вышеупомянутом суфизме (от араб. суфи – грубая шерстяная ткань, сермяк). Это мистическое, полумонашеское течение, возникшее в исламе в VIII-X вв. Зародившись в недрах шиизма, оно проникло и в среду суннитов. Суфии не придавали большого значения внешней обрядности, а искали истинного богопознания, мистического слияния с божеством, порой доходя до пантеисти-

ческого мировоззрения. Последователи суфистского учения стали образовывать ордена странствующих монахов-дервишей – во главе с шейхами или имамами. С суфизмом было исторически связано движение тариката (араб. – путь), которое первоначально означало благочестивый путь жизни для общения с Аллахом. Однако впоследствии тарикатом стали называть учение фанатиков, которые проповедовали «священную войну» против неверных. Под этим знаменем, в частности, вел войну на Кавказе имам Шамиль.

На развитие форм, способов, приемов, методов практической внекультовой деятельности приверженцев ислама негативное влияние оказало то обстоятельство, что после оформления 4 богословско-юридических толков (мазхабов) в суннизме – ханифитского, маликитского, шафиитского и разработки исламской догматики (X в.) было признано невозможным дальнейшее развитие теологии, права, морали, социальных установлений. Это обстоятельство, сохранявшее свою силу вплоть до XX в., негативно сказалось на развитии экономики и культуры районов традиционного распространения ислама. В наши дни многие мусульманские богословы, признавая крайне вредное воздействие этой концепции на всю общественную жизнь народов Востока, заявляют, что социальные структуры могут быть изменены людьми, видя возможный путь к процветанию общества либо в возрождении порядков мусульманской общины времен пророка Мухаммеда, либо во введении шариатских норм права и морали.

Что касается особенностей системы исламских организаций и институтов, то здесь следует отметить, что в исламе формально нет церкви как института, нет, как и отмечалось, в строгом смысле и духовенства, поскольку богослужение в принципе может совершить каждый член уммы. Что же позволяет мусульманской религии активно вмешиваться во все стороны жизнедеятельности верующих, подчиняя себе и личную, и семейную, и общественную жизнь людей, правовые отношения, суд, весь культурный уклад? В прежние времена это достигалось за счет полного сращения в мусульманских странах государственной и церковной власти: глава государства (ха-

лиф, падишах) считался преемником пророка, высшее духовенство составляло штат его советников. И уголовное и гражданское право было построено всецело на религиозном законе – шариате, за выполнением норм которого следили и его толковали мусульманские богословы.

«Поэтому, – как отмечает С.А.Токарев, – и мусульманское духовенство выполняло и выполняет больше светские, чем чисто религиозные функции. Мулла, состоящий при мечети, – это, собственно, учитель в церковной школе. Кади – это судья, знаток шариата. Муфтий – тоже высокий духовный чин – главный авторитет в вопросах шариата. Улем – ученый богослов, преподаватель в высшей религиозной школе; совет улемов давал свои заключения по вопросам религии и права. Во главе мусульманского духовенства в отдельных странах стоял шейх-уль-ислам – видный богослов, он же советник государя. Даваемые шейх-уль-исламом разъяснения по тем или иным спорными вопросам догматики или политики, права считались непререкаемым законом»⁴⁷.

Чисто религиозным было также и обучение в мусульманских странах.

Мусульманская церковь, согласно шариату, владея имуществом, считавшимся неотчуждаемым, была крупной экономической силой.

В XX в. в результате буржуазных революций, развернувшегося после второй мировой войны широкого демократического движения в исламских странах проведены прогрессивные реформы, означающие секуляризацию правовых норм и культурно-бытового уклада, конфискацию церковных земель, ограничение сферы действия шариата, отделение церкви от государства, введение светского школьного и университетского обучения.

Однако позиции ислама в жизни этих стран по-прежнему сильны. Почему? Стараясь ответить на этот вопрос, один из российских исследователей ислама О.В. Плешов замечает: «В Коране сказано: «Аллах не меняет того, что с людьми, пока они сами не переменят того, что с ними [13,12]. Это можно трактовать таким образом, что нации не могут измениться,

пока не переосмыслят свое наследие и некоторые укоренившиеся на протяжении веков традиции (в том числе негативные), то есть свою политическую культуру. Такой подход может объяснить, почему, например, в Пакистане никак не утверждается демократическая система, почему периодическое насильственное отстранение армией избранных гражданских властей воспринимается как нечто приемлемое. Это не означает отрицания пакистанцами демократии как таковой, а является проявлением политической культуры, верности традициям и, прежде всего, предписаниям Корана в их понимании»⁴⁸.

На протяжении своей многовековой истории ислам неоднократно испытывал столкновение с христианством, мадеизмом (религией магов) и другими религиями и почти всегда выходил победителем. В частности, в большинстве стран Средиземноморья, где сейчас господствует ислам, он вытеснил преобладавшее здесь прежде христианство. Большинство народов Кавказа до распространения мусульманства придерживались христианства и позже были исламизированы. Среди них черкесы, кабардинцы, аджарцы, часть осетин и абхазов. Были обращены в ислам также некоторые группы болгар, македонцев, боснийцев, албанцев, ранее бывших христианами. Причем обратных случаев массового обращения какого-либо мусульманского народа в христианство история не знает⁴⁹.

На сегодняшний день ислам по количеству своих последователей является второй после христианства религией. По приблизительным подсчетам, общее число мусульман на земном шаре составляет около одного миллиарда, т.е. каждый из шести жителей нашей планеты является мусульманином. Последователи ислама проживают более чем в 120 странах. В 28 из них – в Египте, Иране, Ираке, Кувейте, Марокко, Саудовской Аравии, Пакистане и других – ислам является государственной религией. Подавляющее число двух третей мусульман живут в Азии, составляя примерно 20% населения этой части планеты, около 30 % их живет в Африке, составляя около половины населения этого континента⁵⁰.

Какова причина столь активного развития ислама? Видимо, таковой является его простота, доступность и понят-

ность народным массам, что играло немаловажную роль в странах Востока, где преобладал патриархально-феодальный быт. Этому способствовала столь же простая система ценностей и оценок поведения и действия мусульман, составляющая важный элемент исламской культуры. Ведь невыполнимых моральных предписаний в исламе, в отличие от христианства, практически нет: предписывается быть справедливым, платить за добро добром, за зло злом, быть щедрым, помогать бедным и т.д. Понятия патриархально-родового уклада отразились и на взглядах ислама на взаимоотношения полов: женщина – подчиненное существо, созданное Аллахом для услаждения мужчины. В то же время в Коране признаются некоторые человеческие и гражданские права женщины: осуждается излишняя жестокость мужа по отношению к жене, оговаривается ее право на приданное, на наследство. Все мусульмане равны перед Аллахом, но богатство и бедность признаются естественным фактом, установленным самим Аллахом.

Одно из предписаний Аллаха – священная война за веру (джихад). Согласно требований Корана, в течение восьми месяцев в году (четыре месяца считаются запретными) мусульманину надлежит воевать с многобожниками и неверными, истреблять их, захватывать их имущество [2: 186-189; 4:76-78; 86 и др.].

Особенности становления и развития ислама обусловили специфику формирования мусульманского пантеона. Помимо единого бога – Аллаха, который изображается в Коране как существо с чисто человеческими моральными качествами, но в превосходной степени, его посланников-пророков от Адама до Мухаммеда, почти повсеместно, особенно в слабо развитых странах, распространен культ местных святых, которые, как отмечает С.А.Токарев, «зачастую оказываются не чем иным, как древними местными божествами-покровителями, которым даны мусульманские имена. Во многих местах, особенно в Средней Азии, культ святых связан с культом мазаров – якобы гробниц этих святых, а на самом деле древних местных святилищ»⁵¹.

Возникновение и развитие в странах Ближнего и Среднего Востока капиталистических отношений способствовали появлению в исламе сект, отражающих интересы местной национальной буржуазии. В этом отношении характерен *бабизм*, возникший в Иране в 40-х годах XIX в. основателем ее был иранский купец из г. Шираза Али Мохаммед, назвавший себя Бабом, что значит «врата», через которые должны проникать к людям новые вероучения, приходящие на смену исламу. В будущем государстве, как представлялось Бабу, не будет иностранных капиталистов: они будут изгнаны из Ирана. Зато, избавившись от них, иранские купцы окажутся в самом благоприятном положении. При этом, не будучи революционером, Баб возлагал все надежды на иранского шаха. Антифеодальная направленность бабизма привлекла к нему трудящиеся массы. В разных районах Ирана вспыхнули народные восстания, которые были жестоко подавлены, а руководящая верхушка бабидской организации была истреблена.

В противовес бабизму возник *бехаизм*, основоположником которого стал Мирза Хусейн Али, выступивший в роли преемника Баба. Он тоже проповедовал равенство всех людей, их право на плоды земли, но не признавал насилия, открытой борьбы. В составленной им в Палестине «Киктабе акдес» (Священной книге) Мирза Хусейн Али утверждал, что, независимо от расы, национальности, социального положения все люди являются братьями, а поэтому между ними не должно быть ни войн, ни классовой борьбы. Всякое проявление свободы, считал он, «приводит к смуте, пламя которой не потушишь». Свобода, по его мнению, присуща животным, а человек должен подчиняться существующим законам.

Под знаком ислама проходило и такое массовое освободительное движение, как *магдизм* в Судане. Глава его – Мухаммед Ахмед – объявил себя махди (т.е. спасителем, мессией), призванным руководить борьбой мусульман Африки против колонизаторов. Движение, продолжавшееся около 20 лет, с трудом было подавлено англичанами и французами.

Во второй половине XIX века получил распространение *панисламизм* – реакционное религиозно-политическое учение,

проповедовавшее объединение мусульманских народов для борьбы против «наступления христианского Запада». Он, с одной стороны, был направлен против колониального порабощения мусульманского Востока, а с другой стороны, являлся орудием внутренней реакции в странах распространения ислама. В конце XIX – начале XX вв. панисламисты считали возможным выступить с планами объединения всех мусульманских стран в одно государство, во главе которого должен был стоять турецкий султан – халиф. После 11 – ой мировой войны они носились с идеей создания блока мусульманских стран, противостоящего как блоку капиталистических стран во главе с США, так и социалистическому лагерю во главе с СССР.

Другим религиозным учением является исламский социализм. Оно исходит из того, что основные социалистические принципы содержатся в исламе и якобы начали осуществляться еще в мусульманской общине пророка Мухаммеда. Прогрессивные, революционно-демократические силы нередко используют лозунг исламского социализма для повышения социальной активности мусульманских масс в борьбе за построение нового общества, социальный прогресс. Странники буржуазных и феодальных вариантов исламского социализма защищают частную собственность, говорят о ее «божественной природе»; отрицают классовую борьбу, делают акцент на создании благоприятных условий для развития «собственного капитализма». Странники же феодального варианта исламского социализма выступают против капитализма, за возвращение к докапиталистическим формам эксплуатации.

* * *

Рассмотренные формы религиозной культуры не существуют в какой-то изолированности. Они пребывают во взаимной связи друг с другом и другими формами религиозных культур, которая различается в зависимости от места и времени ее проявлений, обуславливая характер религиозного сознания того или иного социального организма.

Раздел VI.

Религиозное сознание украинского общества на этапе его трансформации

Настоящий, заключительный раздел монографии мы намерены посвятить анализу состояния религиозного сознания украинского общества, его особенностей на современном историческом этапе и выявлению детерминант оптимизации дальнейшего развития.

1. Состояние религиозного сознания украинского общества на этапе его трансформации

Украина, провозгласившая свою независимость, в результате этого акта не изолировалась от других государств, а наоборот, тем самым заявила, что она вливается в мировое сообщество на правах равного сочлена. Это означает, что украинское общество в той или иной мере будет испытывать воздействие тех глобальных процессов, которые протекают в мире, проявляясь соответственно в различных сферах общественной жизни. С другой стороны, то или иное явление социальной жизни в нашем обществе может быть рассмотрено как проявление развития какой-либо из сторон жизни человеческого сообщества. И религиозное сознание в этом отношении не является исключением: оно выступает в качестве проявления религиозного сознания человечества и может быть достаточно глубоко осмыслено лишь в сопоставлении с ним, как одна из частей целого.

Чем же характеризуется состояние религиозного сознания современного человечества? По оценкам авторов Всемирной христианской энциклопедии (Oxford University Press), сегодня в мире насчитывается порядка 10000 религий, которые исповедуют 85% населения Земли, около 15% их составляют неверующие и убежденные атеисты.

По числу приверженцев на первом месте стоит христианство, которое исповедует 33% населения нашей планеты. Последователи Иисуса Христа объединены в 33820 деномина-

ций и церквей, действующих в 238 странах мира, используя 7100 языков. Половина христиан (17,5% населения Земли) составляют католики. Христианами является большинство населения в двух третях стран мира. Мусульмане составляют 18,9 %, индусы – 13,3 %, последователи традиционных китайских религий, в том числе конфуцианцы – 6,6 %, буддисты – 6 %. 0,2% населения Земли исповедуют иудаизм, 0,1 % – веру бахаи.¹

Что же касается религиозного сознания украинского общества, то оно присуще 58-60 % наших сограждан, оставаясь стабильным в течение 2000-2007 гг. Так, согласно данным социологических исследований, проводимых «Центром Разумкова», верующими считали себя в 2000 г. 57,8 %, в 2002 г. – 60,2 %, а в 207 г. – 59 %. Несколько уменьшилось число тех, кто колеблется между верой и неверием (с 22,5 % до 19 %), зато увеличилось число тех, кто не может определиться в вопросе веры (с 2 % до 5,8 %). По-прежнему уровень религиозности среди женщин остается выше, нежели среди мужчин (соответственно 67,8 % и 46 %). Практически не изменилось число верующих в возрастных группах. Так, например, среди молодежи 18-29 лет верующими в 2000 г. признавали себя 53,8 %, а в 2007 г. – 53%. Число верующих растет с возрастом (18-29 лет – 53 %, а в самой старшей группе – 68,3 %) и уменьшается с повышением образования (в группе лиц с неполным средним образованием верующими считали себя 67,6 % опрошенных, а в группе с высшим и незаконченным высшим образованием – 53,7%). Самый большой уровень религиозности населения показывает Запад Украины – 87,9 %, на Востоке же страны этот показатель составил порядка 48 %.²

Если в советские времена (по состоянию на 1985 г.) в Украине было зарегистрировано 16 конфессий, то к 2004 году число различных деноминаций перевалило за сто. Почти в пять раз (с 6,2 до 29,8 тысяч) возросло количество религиозных организаций. Среди них 95% представляют христианство; 1,6 % – исповедуют ислам; 0,88 % – различные направления иудаизма, 0,44 % – являются поклонниками буддизма и других восточных течений; 0,29 % – приверженцами неязы-

ческих культов и 0,9 % – сторонниками других (в основном новейших) религиозных движений.³

Приведенные данные позволяют сделать вывод о том, что религиозное сознание украинского общества на этапе его трансформации является отражением различных религиозных культур, обретает явно выраженный лоскутный характер. Каждый из своего рода лоскутов или сегментов, формируя общее полотно религиозного сознания общества, отличается своей спецификой, более или менее автономным по отношению к другим существованием, образуя самостоятельную и достаточно замкнутую систему.

Второй отличительной чертой, характеризующей состояние религиозного сознания современного украинского общества, переживающего трансформацию, является его преимущественно либеральный характер. Конечно, некоторым из образующих его лоскутов или сегментов свойственна нетерпимость к иным религиозным взглядам, религиозный фанатизм. Однако он не может быть отнесен к числу черт, характеризующих религиозное сознание общества в целом. Об этом красноречиво свидетельствуют данные социологических исследований 1991-2002 гг.

По религиозному (конфессийному) признаку 34,1 % среди опрошенных греко-католиков, 66,4 % православных и 80,2 % «просто христиан» оказалось почти 70 % тех, кто не относил себя ни к какой религии. 48,2 % воспитанных религиозно и 21,6 % тех, кто не прошел школы «домашней церкви», были убеждены, что человек может быть «просто верующим». Каждый четвертый опрошенный высказал мнение, что верующие могут не посещать религиозных служб, не совершать религиозных обрядов и даже совсем не знать основ религиозного учения.

Как выяснилось, лишь 13,7 % опрошенных посещают службу Божию еженедельно, и только 5 % делают это чаще. Основу таких религиозно активных людей составляют верующие и незначительная часть тех, кто колеблется между верой и неверием, а также люди пожилого возраста, преимущественно женщины. Мотивация тех, кто посещает богослуж-

жения еженедельно и чаще, сформулированная большинством этой категории опрошенных (82,7 %), вполне определенна: необходимость общения с Богом; на необходимость исповедоваться указали 41,4 %, на стремление избавиться от душевного беспокойства 39,4 %, получить облегчение – 39,8 %. По крайней мере, раз в месяц посещают церковь 16,4 % населения, для 8,7 % религиозные службы приобретают актуальность раз в году, а еще реже – 11,8 %. В основном это те, кто колеблется между верой и неверием, хотя встречаются они и среди верующих (8,9 %). Как правило, это молодежь 18-28 лет и люди до 40 лет, в большинстве своем мужчины. Мотивами, побуждающими эту категорию посещать богослужения, являются: дань традиции народа (40,2 %), годовщина смерти близких и друзей (22,6 %), «за компанию» со своими родными и друзьями (20,6 %).

В основном же наши соотечественники бывают на религиозных службах в дни религиозных праздников (52,2 %). Именно в эти дни идет в культовые сооружения половина тех, кто считает себя верующими, 65,2 % тех, кто колеблется между верой и неверием и значительная часть неверующих.

В качестве фундаментальной причины, побуждающей людей различных мировоззренческих и возрастных групп активно посещать богослужения именно в дни религиозных праздников является «дань традиции моего народа». Эту причину назвали 42,3 % всех респондентов. Притом следует заметить, что количество таких «традиционалистов» за период с 2000 по 2002 г. увеличилось в полтора раза.⁴

Третьей отличительной чертой, характеризующей состояние религиозного сознания современного украинского общества, является усиление его экспансии по отношению к другим формам общественного сознания. Взять, к примеру, научное сознание. Его формированием у наших молодых сограждан в советское время, как известно, занимались педагогические коллективы школ всех уровней – от начальной до высшей. Школа была отделена от церкви и вмешательство последней, религиозных организаций в педагогический процесс считалось противоправным. В провозгласившей же неза-

висимость Украине правовые нормы продолжают существовать, однако фактически они не соблюдаются. Сегодня для религиозной пропаганды широко, что называется настежь, открыты двери учебных заведений. Да и сами учебные заведения редко когда открываются без участия священнослужителей, совершающих соответствующие обряды. В целом ряде школ, других государственных образовательных учреждениях внедрено преподавание факультативного курса «Основы православной культуры», который нередко читается священнослужителями, не имеющими педагогического образования. Раздаются голоса о пересмотре школьных учебников, которые, по мнению некоторых представителей естественных и технических наук являются однобокими и подлежат замене.

«Не нужно навязывать изучение в школе лишь научных вещей, – говорится в одном из таких обращений, опубликованных в газете «2000», – Наука охватывает не всю реальность. Наука и образование – это две отдельные области, и если первая из них не включает в свою сферу чего-то реального (например, способности животных распознавать будущие события, наиндивидуальные способности животных, механизм вещей снов, молитву, телепатию, механизм и сущность понятий чувство, дух, любовь, справедливость, сущность «я» и т.п.), то другая не должна исключать их из себя. Лишь бы они были фактически обоснованными и важными для жизни. Этого достаточно. А если какая-либо из вещей, оттолкнутых наукой, кардинально важна для мировоззрения (например, понятие Бог), то не рассматривать такую вещь в образовании преступно... В Конституции Бог упоминается как реально существующая личность. Реальности вещи достаточно для рассмотрения ее в учебниках, научность не обязательна. К тому же мы не требуем однобокого ее рассмотрения – пусть высказутся и противники существования Бога со своими аргументами. Но выталкивать из учебников – это злодеяние»⁵.

Религиозная и мистическая пропаганда заполонила страницы газет, радиоэфир и телеканалы, в том числе и государственного радио- и телевидения.

Религиозное сознание стремится проникать в политическое сознание наших сограждан посредством благословения «князьями церкви» ведущих политиков, принимающих решение включиться в гонку за победу в президентских или парламентских выборах, в проповедях священнослужителей, в их обращениях к мирянам со скрытой или явной симпатией к той или иной политической партии, политическому движению, Оно активно проникает и в эстетическое сознание, проявляясь в резком увеличении религиозных сюжетов в создаваемых художественных произведениях – поэтических, прозаических, музыкальных, живописных и скульптурных работах, кинофильмах и пр.

Значительное воздействие религиозного сознания сегодня испытывают на себе такие формы общественного сознания, как нравственное и философское сознание, Разве же об этом свидетельствует тот факт, что сегодня многие нормы нашей морали активно окрашиваются в религиозные цвета? И разве не об этом говорит возросший интерес аспирантов, докторантов и соискателей к религиозной проблематике да тематике международных, всеукраинских и региональных конференций, где обсуждаются те или иные аспекты религии и религиозности?

Экспансия религиозного сознания распространяется и на правосознание, хотя, как отмечают некоторые исследователи-правоведы, «многие из ученых игнорируют нормативный аспект религиозного влияния, вследствие чего религиозные предписания вообще не рассматриваются как самостоятельный вид социальных норм»⁶.

Четвертой отличительной чертой, характеризующей состояние религиозного сознания современного украинского общества, является обострение противоречий внутри основного, традиционного для него поля (сектора), каковым является христианское религиозное сознание. Речь идет не только об опять-таки, традиционных противоречиях, которые существуют между православными и католиками вместе со сторонниками порождения католицизма униатской церковью, количество которых возрастает достаточно высокими темпами

прежде всего за счет материально обеспеченных жителей Западной Украины, сохранивших историческую память и осуществляющих социальный реванш под религиозным прикрытием. Православному религиозному сознанию достаточно серьезно противостоит протестантизм, в частности, в таких его формах, как баптизм, евангелизм, адвентизм, пятидесятничество, свидетели Иеговы, получающих экономическую поддержку из-за рубежа от своих зарубежных центров, что, в свою очередь, служит фактором, стимулирующим социальную поляризацию. Следствием же резкой социальной поляризации, предупреждают исследователи, «может стать превращением православия в обездоленную часть населения и переход протестантов и католиков к привилегированным слоям: ведь эти вероучения приспособлены к бытию в условиях рыночных отношений»⁷. А это, как не трудно догадаться, вряд ли будет способствовать укреплению православного религиозного сознания и будет угрожать существованию самого православия, внутри которого, к тому же, не прекращается конфликт между тремя образовавшимися течениями – Украинской православной церкви Московского патриархата, Украинской православной церкви Киевского патриархата и Украинской автокефальной православной церкви.

Пятой особенностью религиозного сознания современного украинского общества, пребывающего на этапе своей трансформации, является усиление воздействия на его развитие нетрадиционных культов – неохристианских (наиболее распространенная церковь унификации Сан Мюн Муна), неоориенталистских, то есть восточных (наиболее известное – Международное общество сознания Кришны) и смешанных (Белое братство). Главное усилие нетрадиционных культов, число которых в Украине достигло 150 и продолжает расти, концентрируется на том, чтобы размыть установившееся в православном сознании отношения к человеку, свободе личности. «В православии человек, – отмечает Н.А.Аристова, – является еще таким свободным в своем отношении к церкви, религии, что уровень его религиозности может иметь достаточно высокую амплитуду колебаний. Для католицизма харак-

терным является значительно больший контроль со стороны церкви за каждым верующим. У протестантов «недремлющее око» религиозной общины следит за каждым шагом человека, практически требует жизни в общине. Нетрадиционные культы идут еще дальше, отнимая право на личную жизнь, семью, родственников, имущество, профессию, даже право на свои личные эмоции. Человек превращается в обезличенное создание»⁸.

Шестой особенностью состояния религиозного сознания современного украинского общества является усиление в его структуре мусульманской составляющей. Как уже ранее отмечалось, количество мусульманских организаций составляет всего 1,6 % от общего количества религиозных организаций, зарегистрированных в Украине в начале первого десятилетия XXI века. Однако, если учесть, что основной костяк верующих-мусульман составляет крымско-татарское население, которое стало интенсивно возвращаться на свою родину после развала СССР и провозглашения независимости Украины, то следует признать еще достаточно не раскрытым потенциал развития исламской составляющей в структуре религиозного сознания украинского общества. Об этом говорят следующие данные. На конец 2003 года в Крыму были зарегистрированы 332 мусульманские религиозные организации, что составляет порядка 80% сети в нашей стране. В их распоряжении уже имелось 147 мечетей, из которых 49 вновь построенных, кроме того, велось строительство еще 16 мечетей, в Автономной республике Крым действовали 4 мусульманских учебных заведения.⁹ Сейчас эта сеть еще более расширилась. Растет число мусульманских религиозных организаций и в других регионах Украины.

Так, например, в Запорожской области к концу 2008 года уже насчитывалось 9 общин мусульман, 5 из которых входили в состав Духовного управления мусульман Украины и 4 были независимыми. Аналогичное положение наблюдалось и в других регионах Юго-Востока Украины.

Седьмой особенностью нынешнего состояния религиозного сознания украинского общества является повышение

профессионального уровня стимулирования его развития за счет значительного расширения сети религиозных учебных заведений всех уровней и совершенствования содержания, форм и структуры религиозно-духовного образования. За годы, минувшие после провозглашения Украинской независимости, общее количество такого рода учебных заведений к началу 2004 года возросло в 6,5 раза – с 23 до 163. Их имела четвертая часть действующих на территории нашего государства 115 церквей, конфессий и религиозных направлений. В стране функционировали 12 духовных (библейских) академий, 6 университетов, 50 семинарий, в том числе 7 высших, 33 духовных института, из которых 27 основанных протестантскими церквями, 4 – греко-католиками и по одному – иудеями и мусульманами; 2 высшие духовные школы, 26 библийских колледжей, 2 коллегии, 3 медресе, 26 духовных училищ и диаконско-регентских школ. Кроме 2 исламских университетов, одного института и 3 медресе, теологического института и 3 семинарий иудеев, 2 академий кришнаитов и университета Родной украинской веры, все духовные учебные заведения Украины принадлежали сети христианских организаций. В последующие годы наблюдался дальнейший рост духовных учебных заведений. В духовном образовании выделяется два основных направления – общепросветительское и профессионально сориентированное в осуществлении которых информационный компонент концентрируется на решении таких задач:

а) общепросветительское направление – катехизация или евангелизация населения, т.е. религиозное образование, осуществляемое на протяжении всей жизни через систему воскресных школ, средств массовой информации, катехитических курсов, мирянских обществ;

б) профессионально-ориентированное направление – профессиональное духовное образование, содержанием которого является получение высшего уровня богословских знаний, т.е. доктринальная подготовка духовенства, овладение системой знаний по предметам светского характера (истории, литературы, права, языков и др.), целью изучения которых является формирование гражданина определенного государст-

ва, а также интеллектуальной личности с соответствующими нравственными качествами, способной осуществлять самостоятельный поиск в жизни.¹⁰ Естественно, информационные компоненты духовного образования различных религиозных конфессий имеют свои особенности.

С предыдущей особенностью связана восьмая особенность состояния религиозного сознания современного украинского общества, которая также служит одним из стимулирующих факторов его дальнейшего развития, – практически полное свертывание атеистической пропаганды, не говоря уже о какой-либо планомерной системе атеистического воспитания.

Все это, совместно с ранее упомянутой тенденцией к сакрализации общественной жизни, молчаливо одобряемой высшими эшелонами государственной власти страны, формирует систему факторов, обуславливающих особенности развития религиозного сознания украинского общества. При этом не всегда в оптимальном режиме, способствующем гармоничному развитию всех форм и общественного сознания в целом.

Данное обстоятельство обуславливает необходимость для управленческих структур общества видеть направления, следуя которым можно было бы обеспечивать оптимизацию процесса развития религиозного сознания. К выявлению основных из них мы и переходим.

2. Детерминанты оптимизации развития религиозного сознания украинского общества

Оптимизация, как следует из «Советского энциклопедического словаря», означает «1) процесс выбора наилучшего варианта из возможных. 2) Процесс приведения системы в наилучшее (оптимальное) состояние»¹¹. Близким к этому является определение данного понятия в «Великому тлумачному словнику сучасної української мови», в котором оптимизация толкуется как «придание чему-либо оптимальных, наиболее благоприятных свойств, соотношений // Улучшение характеристик системы»¹².

Говоря об оптимизации развития религиозного сознания, мы должны, прежде всего, определиться с вопросом о том, на каком варианте этой системы следует остановиться, какой из возможных будет наилучшим, а, следовательно, и оптимальным. Здесь, думается, следует исходить из того, что представляющее собой сложно организованную систему, религиозное сознание в то же время само является элементом системы более высокого порядка, каковой является общественное сознание. В пределах его и происходит развитие религиозного сознания. Верхним пределом этого развития является замещение религиозным сознанием всех других форм общественного сознания, а нижним – его полное вытеснение этими последними какой-нибудь одной из них. Развитие религиозного сознания в первом направлении имело место в период средневековья, а во втором – в период становления и развития молодого советского государства, которому противостояли религия и церковь, поддерживающие прогнивший и свергнутый политический режим царской России. Известно, что развитие религиозного сознания как в одном, так и в другом направлении не привело к наилучшему состоянию ни его самого, ни системы общественного сознания в целом, а, напротив, обостряло ее разлад, обуславливало дисгармонию.

Исходя из сказанного, представляется правомерным предположить, что поиск оптимального варианта развития религиозного сознания, детерминант, направлений его оптимизации следует вести на путях, ведущих к гармонизации общественного сознания, которая означает соединение, слаженность, взаимное соответствие качеств всех образующих его структурных элементов¹³.

Речь идет, прежде всего, о необходимости устранения все усиливающегося несоответствия между уровнями общественного сознания – обыденным и теоретическим сознанием, общественной психологией и общественной идеологией, которое обуславливает раздвоенность, рыхлость мировоззрения людей, а с ними и душевный разлад, душевную дискомфортность. Поскольку диапазон знаний чрезвычайно большой – от эмпирического до теоретического и философского, от извест-

ного до предельно неизвестного, то достигнуть единого мировоззрения для всех и каждого человека практически невозможно.

Никаким потоком лекций о высших достижениях общественных наук лекторами самой высокой квалификации нельзя изменить мировоззрение людей относительно общественного развития и его движущих силах, если тому не будет способствовать реальная действительность, общественное бытие, в котором протекает их жизнедеятельность. Определенной иллюстрацией правомерности такого вывода может служить анекдот, рассказанный одним из соратников И.В.Сталина Л.М.Кагановичем писателю Ф.И.Чугуеву о лекторе из центра, посетившем село: «Лектор делает доклад о том, что революции будут вспыхивать повсеместно и коммунизм победит. В первом ряду сидит дед и время от времени говорит:

– Ницёго не будэ!

Лектор обратился к нему:

– Почему?

– Жидив нэ хватэ, – ответил дед»¹⁴.

Старик был убежден, что революцию должны делать только евреи. И это имело под собой основание: представители данной национальности, одной из наиболее притесняемых и гонимых до Октябрьской революции, приняли в ней активное участие и затем широко были представлены в руководстве молодой страны Советов, о чем красноречиво свидетельствуют данные, приведенные в романе другого российского писателя В.Д.Успенского «Тайный советник вождя»: «Совнарком в первые месяцы Советской власти. Русских – 2 (Ленин и Чичерин), армянин 1, грузин 1, евреев – 18. Военный комиссариат, возглавляемый Троцким. Русских нет, латыш –1, все остальные (34 человека!) евреи. Наркомат внутренних дел (карательные органы) – все евреи. Наркомат финансов. Из 30 человек 26 евреев, Наркомат юстиции – 18 евреев... В 1936 году из числа 115 членов Совнаркома неевреев было лишь 18. ЦК ВКП(б) – евреев 64, неевреев – 17, с неустановленной национальностью 7 человек. В Госплане евреев – 12, неевреев – 3. Печать – все двенадцать центральных газет и журналов возглавляли евреи.

Удивительное положение сложилось в органах ГПУ, затем НКВД, особенно при Гершеле Ягоде. В 1936 году в составе высшего руководства этого ведомства было 14 евреев и лишь 6 представителей других национальностей»¹⁵.

Теперь уже очевидно, что только потоком лекций, докладов, политинформаций, бесед, брошюр и монографий по научному коммунизму, издаваемых огромными тиражами, обеспечить формирование коммунистического мировоззрения без необходимых ростков коммунистического бытия в социальной реальности было невозможно. Точно также нельзя обеспечить замену религиозного мировоззрения мировоззрением атеистическим и только посредством самой активной пропаганды поистине замечательных достижений естествознания, науки о космосе, Вселенной, поскольку в земной жизни человек продолжает сталкиваться с огромным количеством проблем – землетрясения, наводнения, засухи, эпидемии и пр., решить которые он бессилён, по крайней мере на данном этапе, а посему вынужден уповать на высшие силы, а значит – на Бога.

Выходит, человек обречён на душевное смятение, душевный разлад и обретение им душевной гармонии ими невозможно? К счастью, это не так. Однако для обретения ее необходимо соблюдение ряда условий, которых мы в свое время касались¹⁶.

Назовем их. Душевная гармония может быть достигнута при наличии у человека веры в возможность сохранения его собственной жизни и жизни его близких. Действительно, если оснований для такой веры нет, если окружающий человека мир видится как нечто враждебное, противостоящее ему и близким, то о каком душевном покое, душевной гармонии можно вести речь? Смятение и страх за собственную жизнь и жизнь близких, которой постоянно что-то угрожает, формирует чувство безысходности, парализует волю человека, лишает стимулов деятельности, разрушает личность, заставляя уповать на силы потусторонние. И наоборот, если человек уверен, что его жизни, по крайней мере на определенном этапе, ничего не угрожает, создаются предпосылки для спокойного,

взвешенного определения жизненных позиций, программ дальнейшего поведения, дальнейших действий.

Душевная гармония может быть достигнута при условии, что окружающий человека мир, реальность дает основание для надежды на улучшение жни его и близких, Именно она, надежда, понуждает человека к действиям, направленным на изменение ситуации, положения, в котором он и его близкие очутились, стимулирует постановку определенных целей, формирование жизненных идеалов, поиск путей и средств их реализации.

Наконец, третьим условием достижения душевной гармонии является любовь человека к другим людям, дающим ему жизнь, помогающим ее сохранять и улучшать, а их – к нему. Без любви человек одинок, беспомощен и несчастен.

Указанные понятия – «вера», «надежда» и «любовь» – широко используются на уровне обыденного сознания, употреблялись в самых различных значениях. Они занимают важное место и в религиозном сознании, основой которого, как уже отмечалось, служит вера в существование определенной разновидности сверхъестественных сил, а в конечном итоге – в Бога. С Богом, его волей связывает религиозное сознание как самой Земли, так и всего живого. Жизнь предстает в качестве духовного начала, которое дано мертвой материи Богом. С Богом же связывает религиозное сознание и веру в сохранение жизни, и надежду на ее улучшение: Бог даст и все обойдется, все образуется. Правда, не только на Бога уповает религиозный человек, ибо перед Богом он «оправдывается делами, а не верою только»¹⁷. Это он не сможет сделать без любви к ближним. Но кто они, эти самые ближние? Прежде всего «свои по вере». Что же касается соотношения не к «своему», а к тому, кто случайно оказался близко, и в особенности к обидчику и врагу, то его вряд ли можно обозначить понятием «любовь» в указанном ранее смысле. Это отношение, на наш взгляд, более правильно было бы обозначить понятием «терпимость».

К сожалению, понятия «вера», «надежда» и «любовь» крайне недостаточно проработаны обществоведческой наукой,

теоретически, не говоря уж об их глубоком философском осмыслении. Свидетельством тому является, в частности, тот факт, что в целом ряде справочных изданий, в том числе и философских, вера толковалась как «не основанная на знании убежденность в истинности того или иного явления»¹⁸, «признание важнейших догматов, этических установок и религиозного поведения, обязательных в данной религиозной традиции»¹⁹, т.е. по сути это понятие полностью отдавалось религиозному сознанию, а понятие «надежда» и «любовь» вообще же отсутствовали в справочных изданиях.

Между тем, философский анализ рассматриваемых нами понятий свидетельствует о том, что существует вера как религиозная, которая, в отличие от первой, опирается на знания, а не противостоит им. Вера в возможность сохранения человеческой жизни, формируясь на основе философского мировоззрения, предполагает и ее ограниченность определенными временными рамками, осознание неизбежности смерти каждого отдельного человека. Научные теории, опирающиеся на них философское мировоззрение не сулят человеку вечной жизни, продолжение ее в мире ином, потустороннем. Зато они делают реальной, обоснованной надежду на продолжение человеческой жизни и ее улучшение при условии реализации достижений науки.

С позиций философского мировоззрения открывается возможность теоретического осмысления феномена любви, обоснование закономерного характера его развития, классификации форм его проявления, видов и типов, выделения предмета любви – определенного круга людей, которых данный человек в силу определенных причин, связанных с надеждой на сохранение жизни и ее улучшение, помещает в центр своих жизненных потребностей и интересов.

Мы подробно остановились на трех рассмотренных понятиях, поскольку, находясь во взаимной связи, взаимопологая, взаимодополняя, взаимообуславливая друг друга, они в совокупности образуют своеобразный код душевной гармонии, возможный лишь при оптимизации развития мировоззрения, достижение которой путем соответствующей его коррек-

ции, допустимости плюральности его форм, при знания за другими права на свою, толерантности, как нам представляется, и следует считать первой и основной детерминантой оптимизации развития религиозного сознания.

Сегодня необходимость движения в этом направлении признается как наукой и опирающейся на ее достижения философией, стремящихся избегать излишней категоричности в оценке того или иного мировоззрения, абсолютизации какой-либо одной из сторон его, так и религией...

«Есть много дорог, следуя которыми человек может продвигаться к совершенному познанию истины, – говорится в энциклике папы Иоана-Павла II к епископам католической церкви «О соотношении веры и разума», – и благодаря этому делать свою жизнь соответствующей человеческому достоинству. Среди них особое место принадлежит *философии*, которая непосредственно формулирует вопросы о смысле жизни и ищет ответы на них; значит она выступает как одна из величайших задач человека. Термин «философия» в переводе с греческого означает «любовь к мудрости». Действительно, философия родилась и стала развиваться в эпоху, когда человек начал ставить перед собой вопросы о при чинах вещей. Философия различными способам и и в различных формах показывает, что стремление к истине является неотъемлемым элементом людской природы. Прирожденной чертой человеческого разума является склонность к размышлению над природой вещей, хотя ответы, которые он формулирует с каждым разом полнее, вмещаются в пределах определенного контекста, что выразительно указывает на взаимовлияние различных культур, в среде которых человек живет. Философия оказала мощное влияние на формирование и развитие культуры на Западе, но нельзя забывать и о ее влиянии на представления о человеческой жизни, распространенные на Востоке. Ибо каждый народ имеет свою вечную, только ему присущую мудрость – настоящий клад культуры, которая стремится к дозрелому выражению прежде всего в строго философских формах»²⁰.

С этим, конечно, нельзя не согласиться. Отсюда следует, что второй детерминантой оптимизации развития религиозного сознания является философский анализ как самой этой формы общественного сознания, так и ее взаимосвязи с другими ее формами, прежде всего с научным сознанием.

В соответствии со сложившейся в нашем обществе атеистической традицией, научное и религиозное сознание рассматривались исключительно как две противоположные по своей сущности и социальной роли формы общественного сознания. Наука ассоциировалась с силой человека, выражающейся в получении знаний о законах природы, общества и мышления, которыми он руководствовался, осуществляя свою деятельность, а религия – с его слабостью перед непознанным, неконтролируемыми природными и социальными силами, выражающейся в создании и насаждении иллюзорных представлений о могучих сверхъестественных духовных существах, от которых полностью зависят как человек, так и природа²¹.

Между тем, научное и религиозное сознание, являясь диалектическими противоположностями, не только взаимоисключают, но и взаимодополняют, взаимополагают, взаимообуславливают друг друга. В религиозном сознании формируется проблема предельного неизвестного, Абсолюта, научное же сознание, занятое поиском путей ее решения, отрицало как ценность религиозного сознания, так и указанную проблему. Однако она все же существовала и продолжает существовать. Более того, этот вывод находит подтверждение именно в открытиях науки, обогащающих научное сознание.

«Во всей истории человеческой мысли, – замечают ученые-физики В.Ю.Тихоплав и Т.С.Тихоплав, – всегда понимали, что видимый мир, доступный непосредственному наблюдению и изучению, представляет собой нечто весьма малое по сравнению с невидимым миром. В религии к невидимому миру относятся: Бог, ангелы, дьяволы, души живых и мертвых, небеса и т.д. В философии – это мир идей и мир причин. В науке невидимый мир – это мир очень малых величин, а также, как это ни странно, мир очень больших величин... Невидимый

димый мир непонятен с обычной точки зрения, недоступен для обычных средств познания, но это не означает, что его нет»²².

Действительно, к началу 90-х годов минувшего XX столетия российскими физиками было открыто пятое фундаментальное взаимодействие – информационное и был найден носитель информации в невидимом Тонком Мире – спиновое или торсионное поле, а также обоснована концепция физического вакуума, что дало основание физикам-теоретикам прийти к необходимости принятия сверхразума – Абсолюта – Бога.

«Физической природой Абсолюта и физической природой сознания, – утверждает академик А.Б.Акимов, – является торсионное поле. В результате оказывается, что Природа позаботилась о том, чтобы мы имели возможность иметь прямую связь с Абсолютом. Отсюда следует, что каждый человек может непосредственно общаться с Богом, если Богу это будет угодно»²³.

Развивая эту точку зрения, уже упоминавшиеся В.Ю. Тихоплав и Т.С. Тихоплав делают далеко идущий вывод: «С физической точки зрения – заявляют они, – сознание есть особая форма полевой (торсионной) материи. Признаю, что, оставаясь на научной почве, нельзя рассматривать обычное состояние сознания, в котором мы способны к логическому мышлению, как единственно возможное и самое ясное. Напротив, было установлено, что в других состояниях сознания, пока еще мало изученных, можно узнать и понять то, что в обычном состоянии сознания мы понять не можем. Это говорит о том, что «обычное» состояние сознания есть лишь частный случай миропонимания. Реальность и ценность мистических состояний сознания признавалась и признается всеми без исключения религиями. Сегодня и фундаментальная наука начинает вбирать в себя «ненаучные» формы знаний»²⁴.

Знакомясь с такого рода высказываниями, неволь но ловишь себя на мысли о том, что нечто подобное ты уже где-то читал. Память услужливо подсказывает и источник – работа В.И.Ленина «Материализм и эмпириокритицизм. Критические

заметки об одной реакционной философии». Она писалась в 1908-1909 гг., т.е. ровно столетие назад, но в обстановке, схожей с нынешней: естествознание (в частности, та же физика) переживало революцию. Ошеломляющие научные открытия буквально поражали сознание людей, а вот философы молчали и, воспользовавшись этим, философские выводы делали представители науки, те же физики, выводы идеалистические, пытаясь опровергнуть материализм. Должны же были те, кто взялся за эту очень непростую работу сегодня, познакомиться с результатами философствования своих, теперь уже далеких, но все же коллег-предшественников, работы которых так тщательно исследовал В.И. Ленин. Должны были, однако этого не случилось. Классическая ленинская работа оказалась то ли случайно, то ли умышленно, вне их внимания: ни в тексте книги В.Ю. Тихоплав и Т.С. Тихоплав «Физика веры», ни в списке использованной ими литературы эта работа не значится. А зря. Ведь нечто похожее на то, о чем пишут указанные авторы, В.И. Ленин детально анализировал, показывая его несостоятельность.

«Вот примеры того, как запутался энергетик Оствальд, – в частности, писал он. – В предисловии к своим «Лекциям о натурфилософии» он заявляет, что считает «громдным выигрышем, если старое затруднение: как соединить понятия материя и дух – будет просто и естественно устранено подведением обоих этих понятий под понятие «энергия». Это не выигрыш, а проигрыш, ибо вопрос о том, вести ли гносеологическое исследование (Оствальд не ясно сознает, что он ставит именно гносеологический, а не химический вопрос!) в материалистическом или идеалистическом направлении, не решается, а запутывается произвольным употреблением слова «энергия». Конечно, если «подвести» под это понятие и материю, и дух, тогда *словесное* уничтожение противоположности несомненно, но ведь нелепость учения о леших и домовых не исчезнет от того, что мы назовем его «энергетическим»...»²⁵.

Наши авторы попытались подвести понятие «сознание» под понятие «полевая (торсионная) материя», то есть, опять-

таки соединить неудобные понятия – «материя» и «сознание». Да они и не скрывают этого, открыто заявляя: «Признавая торсионную природу сознания, мы снимаем извечный вопрос философии: что первично – сознание или материя? Если доминанта природы сознания – материальное торсионное поле, то сознание и материя неотделимы, и вопрос «первичности» оказывается лишенным смысла».

Как видим, и наши авторы «неясно сознают», что вопрос о «первичности» является вопросом гносеологическим, а не физическим. Поэтому приходится еще раз напоминать о том, что вторичность сознания по отношению к материи в диалектико-материалистической философии означает, что материя выступает как более широкая система, внутри которой сознание является специфическим условием, средством, предпосылкой, «механизмом» вписывания человека в систему материального мира, в целостную систему бытия. И действие этого «механизма» как раз и иллюстрирует история с открытием спиновых или торсионных полей. Ведь они существовали и до того, как были открыты физической наукой, хотя и не были известны человеку, человеческому сознанию. Вооружившись новыми, более совершенными орудиями познания, физики открыли их, получив определенное знание, обогатившее человеческое сознание, которое никуда не исчезало и в материю не превращалось, оставаясь свойством ее высокоорганизованных форм, будучи открытым для новых знаний о том, что и сегодня пока остается неизвестным.

Что же касается «ненаучных» форм знаний, то также, как и ранее, будут существовать в качестве таковых, пока наука не проникает в их сущность и не найдет должное объяснение. Чем дальше она будет идти к этому, тем дольше будет сохраняться возможность для разного рода шарлатанов манипулировать сознанием простых людей, обыденным сознанием. Хотя, как раньше, так и теперь встречаются с поистине удивительными способностями. Однако их считанные единицы. Как свидетельствует известный политик и журналист А.Бовин, в советский период было проведено выборочное обследование продавцов мистических услуг. Половина из них оказалась

просто мошенниками. Около четверти – душевнобольными. Остальные искренне верили в свои «сверхспособности». И только в одном проценте случаев столкнулись с тем, что современная наука объяснить не могла²⁶.

Конечно, и в этом проценте следует разобраться как следует. Но это может сделать не мистика, а как раз наука. Это же касается и знаний о предельном неизвестном, Абсолюте, Мировом разуме, Боге. Сегодняшняя наука уже не ограничивается голым отрицанием самой идеи их существования, атакуя проявления религии и религиозного сознания. Она пытается искать пути их объяснения, проникновения в сущность, правда, как видели, не всегда проявляя должную взвешенность. Но это уже зависит не только от уровня профессиональных знаний в той или иной научной области, а от уровня философской культуры. Именно сочетание этих двух качеств как раз и позволяет делать глубокие выводы, которые, не греша против истины – интегрирующей категории научного сознания, могут служить фактором оптимизации развития и религиозного сознания.

Примером такого рода может служить вывод, к которому на склоне лет пришел знаменитый кардиохирург, академик Николай Михайлович Амосов, считавший себя неверующим человеком. «Господь, – говорил он, – это не дедушка, восседающий на небесах, а нечто, заложенное в коре головного мозга. Бог порождает потребность в Первопричине и Авторитете. Если первое имеет интеллектуальное происхождение, то второе – чисто биологическое свойство. Человек был и остается стадным животным, значит, в нем сидит нужда в вожде, который защитит и спасет. Именно поэтому Бог материален, он существует, хотя... его нет»²⁷.

Это – вывод ученого, который всю жизнь занимался одной из серьезнейших отраслей практического естествознания, каковой является кардиохирургия. А вот мнение, которое высказал грузинский мыслитель М. Мамардашвили: «Никакая конечная совокупность опыта не объясняет в человеческом сознании идею Бога. Она может быть иллюзией, но она есть... [Мы] не можем вывести идею Бога (где значим факт ее суще-

ствования, а не предмет в эмпирическом смысле проверяемых смыслов из воздействия внешнего мира на человеческую психику)... Мы можем лишь принять их как такие, факт существования которых в человеческом сознании есть проявление действия их же самих... Откуда они? Я и утверждаю, что есть некоторые ограничения: мы никогда этого не узнаем. Но они выделяют нас в качестве человеческих существ»²⁸. Таким образом, приходит к выводу анализирующий работы М. Мамардашвили российский философ Г.С.Киселев, с которым, пожалуй, нельзя не согласиться: «Бог (Божественное, трансцендентное начало) – это феномен, это следствие некоего первоакта познания, важнейшая структура сознания, определяющая собой жизнь как всего человеческого рода, так и каждого отдельного человека. Сказанное дает нам представление о том, как появляется Homo Sapiens – человек знающий, в частности, знающий добро и зло, знающий Бога как морального законодателя»²⁹.

Следующей из искомых детерминант оптимизации развития религиозного сознания является оптимизация его взаимосвязи с политическим сознанием. Догматизация, которой подверглось диалектико-материалистическое учение после Октября, в советский период истории нашего общества, оказала крайне негативное воздействие на интерпретацию этой взаимосвязи, проблемы «религия и политика». «Посвященные ей работы, – отмечает Л.Н.Митрохин, – как правило, были ориентированы не столько на выявление реальных, пока неизвестных закономерностей функционирования религии, сколько на непереносимое обличение «реакционной сущности» религии и церкви. Поэтому внимание авторов концентрировалось на сугубо политической деятельности религиозных организаций и не делалось попыток выявить их специфику именно как религиозных институтов. Например, изучить особенности выражения политических программ в массовом религиозном сознании, влияние, которое религиозные идеи оказывают на возникновение и ход социальных конфликтов и, с другой стороны, воздействие этих конфликтов на содержание проповедуемых церковью социально-политических идеалов и т.д. В

итоге связь светских и религиозных институтов представлялась весьма простой, каких-либо проблем не таящей: «религиозность» всякой организации предопределяет ее политическую реакционность, непрременную причастность к идеологии эксплуататоров, заинтересованных в обмане масс»³⁰.

Однако было бы неправильным винить за сложившуюся ситуацию только коммунистов и представляемую ими Советскую власть. Немалую роль в ее формировании сыграло огосударствление православной церкви, которая, по сути дела, срослась с монархией, жестоко угнетавшей трудящиеся массы и народы России, и всячески препятствовала ее свершению и установлению новой власти. Иначе говоря, здесь мы со всем основанием можем говорить о двух крайностях, одинаково препятствующих оптимизации взаимосвязи религиозного и политического сознания, с одной стороны, огосударствления церкви, а с другой, – категорическом отрицании ее роли в государственном строительстве.

Причину же, как всегда, следует искать посредине. Речь идет о необходимости определенной коррекции устоявшихся подходов к решению проблемы «религия и политика» как религиозном сознании, так и в политическом.

Что касается коррекции религиозного сознания, то в поиске правильного решения этой проблемы субъектом религиозной деятельности, в первую очередь, «князьям церкви» следовало бы прислушаться к мнению о том, что «мирская политика должна быть подчинена церковной, но никак через уподобление Церкви государству, а, напротив, через уподобление государства Церкви... Церковь должна *привлекать, притягивать* к себе все мирские силы, а *не втягиваться, не вовлекаться* в их слепую и безнравственную борьбу»³¹.

Необходимость оптимизации религиозного сознания обуславливает потребность осознания субъектами как политической так и религиозной деятельности, которую таит в себе вовлечение религии, религиозных организаций в политическую борьбу. Эта опасность значительно возрастает по мере демократизации общественной жизни. «По мере того, как народы проникаются демократическими идеями и склоняются к

республиканскому устройству общества, – отмечал известный социолог религии Алексис де Токвиль, – союз религии и власти становится все более опасным: ведь наступают времена, когда сила будет то в одних руках, то в других, политические теории станут сменять одна другую, люди, законы и даже конституции будут исчезать или меняться ежедневно»³². К сказанному добавим, что с частой сменой идей, власти, будет меняться не только законы, но и политическая ситуация, торжествующие победители и опасующиеся расправы побежденные, желающие отомстить, поквитаться с прежней властью и любыми путями удержать, закрепить свою. Это ведет не только к политическому хаосу, а следом – к установлению диктатуры, но и к потере веры в возможность одолеть зло и дать восторжествовать добру, разрушению религиозного сознания.

Данное обстоятельство формирует потребность оптимизации взаимосвязи религиозного сознания не только с политическим сознанием, но и с правосознанием. «Право и религия, – как справедливо считают исследователи-правоведы, – являются важнейшими регуляторами общественных отношений. С юридической точки зрения, право наделено приоритетом в социальном регулировании, поскольку благодаря своей обязательности (императивности), формальной определенности и государственной защищенности оно в состоянии оптимально обеспечить нормальное функционирование общества, которое является социальным организмом. В то же время эффективности правового регулирования во многом зависит от согласованного взаимодействия с другими, не юридическими регулятивными системами, в том числе и с религией, которая содержит в себе многочисленные оценки надлежащего и запрещенного с позиции закона поведения, тем самым пересекаясь со сферой правового регулирования»³³.

Эти оценки в значительной мере зависят от того, насколько де-юре соответствует де-факто. Ведь именно, прямо скажем, наплевательское отношение руководителей нашего государства к соблюдению законодательных актов о свободе совести, отделении церкви от государств а и школы от церкви во многом способствует наличию многочисленных фактов их

нарушения в современном украинском обществе как со стороны церковных деятелей, о чем уже речь шла ранее. Конечно, со временем тот или иной государственный акт, в том числе и касающийся религии и церкви, может устаревать и перестать соответствовать изменившейся социальной реальности. Тогда очень важно вовремя это обнаружить и внести соответствующие коррективы в законодательство. Однако излишняя торопливость в данном вопросе также опасна.

В последние годы все чаще раздаются голоса о необходимости легитимизации христианизации воспитания подрастающего поколения. Элементы ее уже проникают не только в семью, школы всех уровней, но и в дошкольные учреждения страны, к тому же нередко без согласия на то как самих детей, так и их родителей, чем попираются их права. В этой связи весьма актуальными представляются слова одного из героев произведения популярной русской писательницы. Людмилы Улицкой «Даниэль Штайн, переводчик», который говорил: «Любое последовательное религиозное воспитание рождает неприятие инакомыслящих. Только общая культурная интеграция, выведение религиозной сферы в область частной жизни может сформировать общество, где все граждане имеют равные права»³⁴. Игнорирование данного обстоятельства и поспешное принятие законодательных актов, ставящих в привилегированное положение ту или иную из религий не только не способствовали бы оптимизации взаимосвязи религиозного и правового сознания, но, наоборот, явилось бы фактором, препятствующим оптимальному развитию как одного, так и другого.

Еще в глубокой древности юристы говорили: страшен бог без морали, но законность без этики – это чудовищный кровавый произвол. Самосуд – плохой пережиток родового строя, но еще страшнее произвол, безнравственность, безответственность правителей. Там, где право, закон не охраняет граждан, там воцаряется покой кладбищ. Данное обстоятельство формирует необходимость заботиться об оптимизации, взаимосвязи религиозного сознания не только с правовым, но и с нравственным сознанием.

Очевидно, приступая к решению этой проблемы, «необходимо в полной мере учитывать специфику социально-практической деятельности, более конкретно связывать моральное и религиозное сознание с реальными потребностями общественного развития, попытаться рассмотреть проблему не только в абстрактно-логическом, формальном плане, но и с точки зрения тех фундаментальных оснований исторического развития, которые вызывают к жизни и в конечном счете определяют их далеко не однозначные и всегда конкретно-исторические взаимоотношения»³⁵.

Рассмотрение взаимосвязи религиозного и нравственного сознания, поиск путей ее оптимизации предполагает прежде всего выявление не того, что их разделяет, а наличия общих свойств, сторон, их содержательное сходство, которое проявляется в качествах человеческой личности. Среди таковых качеств следует выделить прежде всего веру как «фундаментальную характеристику сознания, обеспечивающую синтез его различных компонентов – знаний, наблюдений, восприятия опыта других людей и тому подобное – в цельное мировосприятие человека. При этом же, естественно, особо интересует вопрос о том, как... в индивидуальном самосознании отражается факт «внеприродности» человека, а проще говоря, признание специфического трансцендентного мира, то есть выходящего за рамки чувственного опыта, в том числе и на языке религии («Бог», «откровение», «святость» и т.п.). При таком подходе традиционный вопрос (положительно или отрицательно религия влияет на формирование личности) теряет всякую воинственность, поскольку в оборот вводится столько дополнительных «промежуточных звеньев» и характеристик человеческого существования, что жесткая альтернативность заведомо исключается»³⁶.

Что же касается единого критерия оценки как религиозной, так и нерелигиозной системы нравственных принципов на предмет их прогрессивности либо консервативности, реакционности, то таковых, на наш взгляд, могли бы служить соответствие или несоответствие их потребностям личности в развитии его своих человеческих способностей, то есть спо-

собностей максимально приносить своей деятельностью пользу себе, не причиняя вреда другим людям.

Наконец, еще об одной детерминанте оптимизации развития религиозного сознания – оптимизации его взаимосвязи с эстетическим сознанием. Ранее, в советский период истории нашего общества, эстетическое сознание, если не полностью ограждалось, то, по крайней мере, оберегалось от, как считалось, исключительно негативного влияния религии и религиозного сознания. В результате такая составляющая общественных отношений, как религиозные отношения, искусственно фильтруясь, крайне слабо отражалась в произведениях художественной литературы, живописи, графике, скульптуре, кинофильмах, спектаклях, которые, по возможности, «освобождались» от религиозных сюжетов, библейских обрядов. Это, конечно же, была крайность, проявляемая со стороны тех, кто под предлогом борьбы за чистоту марксистско-ленинского, диалектико-материалистического мировоззрения проповедовал односторонний метафизический подход к оценке явлений действительности.

Сегодня мы наблюдаем другую крайность: усиление тенденции к сакрализации общественной жизни, явно или прикрито стимулируемое верхними эшелонами власти, обусловило ренессанс религиозной тематики в художественном творчестве. При чем не всегда открытие ее осуществляется, что называется, искренне, на должном уровне, а поэтому и произведения такого рода вряд ли могут способствовать должным образом оптимальному развитию эстетического сознания, да и религиозного тоже.

Путь к оптимизации их взаимосвязи, думается, следует искать, начиная с рассмотрения основной категории эстетического сознания, каковой является «красота», выявления сущности обозначаемого ею явления, его причинно-следственных связей. На наш взгляд, весьма интересны в этом отношении размышления одного из героев романа И.А. Ефремова «Лезвие бритвы» доктора Гирина. Приведем их: «Теперь уже совершенно ясно, что ощущения красоты заложены в глубинах нашего существа. Надо идти дальше и установить причинные

закономерности, по которым определенные формы, линии, краски отражаются в нашем сознании «красой ненаглядной». И если говорить о человеческой красоте, то никак нельзя отрывать ее от чувства страсти, потому что ее первоначальная цель – это компас в поиске совершенного, наилучшего для продолжения рода.

...Тугая пружина энергии, скрученная нелегкими условиями жизни, в живом теле человека воспринимается нами как прекрасное, привлекает нас и тем самым выполняет поставленную природой задачу соединения наиболее пригодных для борьбы за существование особей, обеспечивая правильный выбор. Таково биологическое значение чувства красоты, игравшего первостепенную роль в диком состоянии человека и продолжающееся в цивилизованной жизни.

...Но это лишь первая ступень красоты, хотя и основная. ...Анатомическое чутье, заложенное в нас, очень тонко. Подсознательно мы сразу отличаем и воспринимаем как красоту черты, противоположные для разных полов, но никогда не ошибаемся, какому из полов что нужно... Вот мы и разобрали вторую главную ступень красоты – гармоническое разрешение, казалось бы, губительных противоречий, разрешение, доведенное до той единственной совершенной возможности, которая как лезвие бритвы, как острие стрелки, качается между противоположностями. Путь нашего познания прекрасного, поисков его везде и всюду, видимо, лежит через поиски этой тонкой линии, сформировавшейся за долгую историю и означающей совершенство в многостороннем продолжении величайших затруднений существования в природе живого мыслящего существа – человека»³⁷.

Поиск этой тонкой линии чрезвычайно труден, но лишь так можно определить направления пути, следуя которым удастся оптимизировать взаимосвязь религиозного и эстетического сознания, постепенно добиваясь их гармонизации, а с ними – гармонизации общественного сознания в целом. И тогда, может быть, нам откроется глубокий смысл загадочных слов о том, что красота спасет мир.

Цитируемая литература

Предисловие

1. Ильф И., Петров Е. Золотой телёнок. Соч. т. 2. – М.: гос. Изд-во художественной литературы. 1961 – с. 198

Раздел I. Методологические основания философского анализа религиозного сознания

1. Гольченко В.М. Релігієзнавство: Навчально-методичний посібник для студентів заочної форми навчання всіх спеціальностей. – Запоріжжя: ЗНУ, 2006 – С. 13
2. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. т. 20 – с. 328
3. Философский словарь./ ред. И.Т. Фролова. – 4-е изд. – М.: Политиздат, 1981 – с. 315.
4. См.: Філософський словник. К.: Голов. ред. УРЕ, 1986 – с. 574.
5. Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – с. 545.
6. Томпсон М. Философия религии. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – С. 21-22.
7. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2003. – С. 391.
8. Релігієзнавство: Навчально-методичний посібник. – К.: Центр навчальної літератури, 2006. – С. 17.
9. Эренбург И.Г. Люди. Годы. Жизнь. Собр. соч. в 9 т. Т.9. – М., 1967. – с. 733-734.
10. См.: Кірюхін Л. Філософія релігії / Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – с. 681.
11. Гегель. Философия религии. В 2-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 205-206.
12. Томпсон М. Философия религии / Пер. с англ. Ю. Бушуевой. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – С. 9.
13. См. Философский энциклопедический словарь. – М.: ИНФРА-М, 2003. – С. 451.

14. Гольченко В.М. Релігієзнавство: Навч.-метод. посібник для студентів заочної форми навчання всіх спеціальностей – Запоріжжя: ЗНУ, 2006. – С. 6.
15. См.: Воловик В.И. Введение в философию. Учеб. пособие. – Запорожье: Просвіта, 2003. – С. 6-9; Философия истории. – Запорожье: Просвіта, 2004. – С. 3-6; Философия политического сознания. – Запорожье: Просвіта, 2006. – С. 10-16.
16. Гараджа В.С. Социология религии. Учеб. Пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 6-7.
17. См.: Академічне релігієзнавство. Підручник за наук. ред. проф. А. Колодного. – К.: Світ знань, 2000. – С. 122-175.

Раздел II. Генезис религиозного сознания и его философская рефлексия

1. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – 4-е изд., испр. и доп. – М.: Политиздат, 1986. – с. 27.
2. Там же.
3. Там же, с. 28-29.
4. Уледов А.К. Структура общественного сознания (Теоретико-методологическое исследование). – М.: «Мысль», 1968. – с. 108.
5. Донини А. Люди, идолы и боги. Изд. 2. – М., 1966. – с. 26.
6. Левада Ю.А. Социальная природа религии. – М., 1965. – с. 66.
7. Там же, с. 67.
8. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Том I. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. т. 23. – с. 89-90.
9. См.: Тейлор Э.Б. Первобытная культура. Пер. с англ. – М., 1939; Фрезер Д.Д. Золотая ветвь. Пер. с англ. – М., 1980; Крывелев И.А. История религий. Т. 1-2. – М., 1975-1976; Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – М., 1986; и др.
10. См.: Релігієзнавство: Навч. посібник. – К.: Центр навчальної літератури, 2006. – с. 32-44.

11. См.: там же, с. 45-47; Атеистический словарь. 2-е изд., испр. и доп. – М.: Политиздат, 1986. – с. 138-140.
12. Философия ведического периода. Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1, ч. 1. – М., 1969. – с. 70.
13. Шталь И.В. Греческий архаический эпос: космос, боги, люди. // О происхождении богов. – М.: Сов. Россия, 1990. – с. 6.
14. Гомер. Илиада. – М.-Л., 1949. – V. 339-342.
15. Гесиод. О происхождении богов (Теогония). // О происхождении богов. – М.: Сов. Россия, 1990. – с. 191-218.
16. Анаксимандр. Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1, ч. 1. – М., 1969. – с. 271.
17. Пифагорийская школа. // Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1, ч. 1. – М., 1969. – с. 289.
18. Элейская школа. // Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1, ч. 1. – М., 1969. – с. 292.
19. Там же.
20. Там же.
21. Там же, с. 292-293.
22. Там же, с. 294.
23. Там же, с. 310.
24. Там же, с. 311.
25. Софисты. // Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1, ч. 1. – М., 1969. – с. 318.
26. Левкипп – Демокрит. // Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1, ч. 1. – М., 1969. – с. 342.
27. Эпикур. Из письма Мененею. // Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1, ч. 1. – М., 1969. – с. 355.
28. См.: Лукреций Кар. О природе вещей. – М.: Худ. лит., 1983. – с. 166.
29. Там же, с. 199-234.
30. Платон. Законы. Творения. Т. XIII-Пт., 1923. – 889 Е.
31. Аристотель. Метафизика. // Антология мировой философии. В 4 т. Т. 1, ч. 1. – М., 1969. – с. 428.
32. Там же, с. 421.
33. Мозговий І.П. Неоплатонізм і християнство. Монографія. – Суми: Вид. „Козацький вал”, 1997. – с. 25.

34. Там же, с. 9.
35. Августин Блаженный. Об истинной религии. Нологический трактат. – Мн.: Харвест, 1999. – с. 459.
36. Августин. // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1, ч. 2. – М.: Мысль, 1969. – с. 605.
37. См.: Ареопагитики. // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1, ч. 2. – М.: Мысль, 1969. – с. 606-620.
38. См.: Эриугена Иоанн Скот. // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1, ч. 2. – М.: Мысль, 1969. – с. 787-794.
39. Абельяр Петр. Диалог между философом, иудеем и христианином. // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1, ч. 2. – М.: Мысль, 1969. – с. 804.
40. Аквинский Фома. Метафизическая теория бытия и теория познания. // Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 1, ч. 2. – М.: Мысль, 1969. – с. 852.
41. См.: Коперник. // Антология мировой философии. Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – с. 117-122.
42. См.: Монцер Т. Проповедь перед князьями. // Антология мировой философии. Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – с. 115.
43. См. об этом: История философии: конспект лекций. Учеб. пособие / под общей ред. Воловика В.И. – Запорожье: ЗГУ, 1993. – с. 126-129.
44. Мор Томас. Утопия. // Антология мировой философии. Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – с. 105.
45. Бэкон Фрэнсис. Новый органон. // Антология мировой философии. Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – с. 202.
46. Там же, с. 202-203.
47. Там же, с. 209.
48. Локк Дигон. Опыт о человеческом разуме. // Антология мировой философии. Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – с. 436.
49. Декарт Рене. Начала философии. // Антология мировой философии. Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – с. 242.
50. Спиноза Бенедикт. Богословско-политический трактат. // Антология мировой философии. Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – с. 400.
51. Лейбниц Г.В. Монадология. // Антология мировой философии. Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – с. 457.

52. Философские взгляды Вольтера. Деизм. Антиклерикализм. // Антология мировой философии. Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – с. 554.
53. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре, или Принципы политического права: Перевод А.Ю. Хаютина и В.С. Алексеева-Попова. // Трактаты. – М.: «Наука», 1969. – с. 254-255.
54. Гольбах Поль. Система природы. Избранные произведения. Т. 1. – М., 1963. – с. 368.
55. Там же, с. 375.
56. Сковорода Г.С. О Боге. // Антология мировой философии. Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – с. 732.
57. Кант И. Сочинения критического периода. // Антология мировой философии. Т. 3. – М.: Мысль, 1971. – с. 144.
58. См.: Атеистический словарь. – М.: Политиздат, 1986. – с. 193-194.
59. Там же, с. 466.
60. См.: Гегель. Философия религии. В 2-х т. / ответ. ред. А.В. Гулыга. Пер. с нем. М.И. Левиной. – М.: Мысль, 1976-1977. – 1005 с.
61. См.: Атеистический словарь. – М., 1986. – с. 103.
62. Фейербах Л. [Критика религии] // Антология мировой философии. Т. 3. – М.: Мысль, 1971. – с. 445.
63. Там же, с. 447.
64. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология Соч. т. 3. – М., 1955. – с. 29.
65. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение. / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. т. 1. – М., 1955. – с. 415.
66. Маркс К. – Рунге. От 18 ноября 1842 г. / Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М., 1956. – с. 252.
67. См. указанную работу, с. 415.
68. Маркс К. Капитал. Том первый. / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. т. 23. – с. 90.
69. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. / Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20. – М., 1956. – с. 328.
70. См.: Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Полн. собр. соч. т. 18. – М.: Политиздат, 1968.

71. Ленин В.И. Об отношении рабочей партии к религии. Полн. собр. соч. т. 17. – М.: Политиздат, 1968. – с. 421.
72. Там же, с. 420-421.
73. Ленин В.И. Программа Российской Коммунистической партии (большевиков). Полн. собр. соч. т. 38. – М.: Политиздат, 1968. – с. 433.
74. Там же.
75. См.: Губман Б.Л. Маритен Жак // Современная западная философия: Словарь. / Сост.: Малахов В.С., Филатов В.П. – М.: Политиздат, 1991. – с. 171.
76. См.: Миронова Д. Ясперс Карл. // // Современная западная философия. – М.: Политиздат, 1991. – с. 402-404.
77. См.: Губман Б.Л. Жильсон. // Современная западная философия: Словарь. – М.: Политиздат, 1991. – с. 104.
78. См.: Губман Б.Л. Корст. Там же, с. 134.
79. См.: Губман Б.Л. Бохеньский. Там же, с. 47.
80. См.: Губман Б.Л. Ранер. Там же, с. 259.
81. См.: Воловик В.И. Введение в философию. Учебное пособие. – Запорожье: Просвіта, 2002. – с. 29-33.
82. См.: Атеистический словарь. – М.: Политиздат, 1989. – с. 345-346.

Раздел III. Основные понятия философии религиозного сознания

1. Булатов М. Буття // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – с. 68-69.
2. Гегель Г. Лекции по философии религии // Философия религии. В 2-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – с. 431.
3. Атеистический словарь / Абдусамедов А.И., Алейник Р.М., Алиева Б.А. и др. Под общ. ред. М.П. Новикова. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Политиздат, 1986. – с. 126.
4. Там же, с. 316.
5. Там же, с. 225.
6. Уледов А.К. Структура общественного сознания (теоретико-социологическое исследование). – М.: Мысль, 1968. – с. 108.

7. Лобовик Б. Релігійна свідомість // Філософський енциклопедичний словник. — К.: Абрис, 2002. — с.544-545.
8. Там же.
9. Левада Ю.А. Социальная природа религии. — М., 1965. — с. 81.
10. Угринович Д.М. Психология религии. — М.: Политиздат, 1986. — с. 27.
11. См.: Reading in the Psychology of Religion. — N.Y. — Nashville, 1969. — p. 158.
12. См. указ. работу Д.М. Угриновича, с. 8-9.
13. См., например: сборник «Українці: народні вірування, повір'я, демонологія» (К.: Либідь, 1991. — 640 с.) — монографію Колодного А.Н., Лобовика Б.А., Пилипович Л.А. «Релігія в духовному житті українського народу» — К.: Наукова думка, 1994. — 203 с.; статтю А.М. Колодного «Релігійні вияви національного буття українців» (Феномен української культури: методологічні засади осмислення. — К.: Фенікс, 1996. — с. 373-384 и др.
14. См.: Філософський енциклопедичний словник. — К.: Абрис, 2002. — с. 60.
15. См.: Толковая Библия или комментарий на все книги св. писания Ветхого и Нового Завета. В 3-х тт. — Петербург, 1904-1907.
16. См., например, Юркевич П.Д. Слово и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия / Философские произведения. — М.: Правда, 1990. — с. 69-103; Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии / Сочинения. — М.: Правда, 1990. — с. 183-559; Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. I и II. — М.: Правда, 1990; и др.
17. См.: Мень А.В. Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. Лекции и беседы. — М., 1997. и др.
18. Гегель. Философия религии. В 2-х т.т. Т. 2. Общ. ред. А.В. Гулыги. Пер. с нем. П.П. Гайденко и др. — М.: Мысль, 1977. — с. 12.
19. См.: Воловик В.И. Философия истории. Курс лекций. — Запорожье: Просвіта, 2004. — С. 47-53; Філософія педагогі-

- ки. – Запоріжжя: Просвіта, 2004. – С. 51-57; Философия политического сознания. – Запорожье: Просвіта, 2006. – С. 68-75.
20. Васильев Л.С. Ислам и террор // ОНС. Общественные науки и современность. – 2006. - № 1. – с. 83.
 21. Маначинский А. Глобальный джихад // Человек и закон. – 2004. - № 8-9. – с. 10.
 22. Декларация о позиции Компартии Украины по отношению к религии и церкви. // Симоненко П.Н. Государство, религия, народ и коммунисты. Сборник статей интервью. – Киев, 2005. – с. 91.
 23. Свобода віровизнання. Церква: держава в Україні: Матеріали між нар. наук. конф. – Київ – 28-30 верес. 1994 р. – К.: Укр. Правн. Фундація. Вид. «Право», 1996. – с. 13.
 24. См. об этом: Волова Л.А. Межконфессиональные отношения как феномен современной культуры. – Запорожье: Просвіта, 2002.
 25. Гегель. Лекции по философии религии. // Философия религии в 2-х т.т. Т. 2. – М.: Мысль, 1977. – с. 252.
 26. См.: Клочков И.С. Духовная культура Вавилонии. – М., 1983. – с. 23.
 27. Ветхий завет. / Тематическая Библия с комментариями. Пер. с англ. А.А. Коломойца, Н.С. Лещинской, Г.В. Савицкой; Под общ. ред. В.С. Немцова. – Мн.: Библейская лига в РБ, 1996. – с. 3.
 28. См.: Токарев С.А. Бог / Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – 55.
 29. Попов М.В. Філософія релігії: Навчальний посібник для вузів III-IV рівня акредитації. – К.: Видавничий дім Асканія, 2007. – С. 94-95.
 30. Гегель. Лекции по философии религии / Философия религии. В 2-х томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1970. – С. 273.
 31. См.: Томпсон М. Философия религии / Пер. с англ. Ю.Бушуевой. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. 384 с.
 32. См. указ. монографию М.В.Попова, с. 93-135.
 33. Ленин В.И. А.М.Горькому. Полн. собр. соч. – Т. 48. – С. 232.

34. Там же.
35. См. указ. работу, с. 274-275.
36. Там же, с. 277.
37. Фрезер Дж.Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Джеймс Джорж Фрезер, пер. с англ. М.К.Риклина. – М.: АСТ: АСТ МОСКВА Транзиткнига, 2006. – 101-102.
38. См. указ. монографию С.А.Токарева, с. 359.
39. Єнгельс Ф. Соч. – Т. 22. – С.483.
40. Релігієзнавство: Навчальний посібник. – Центр навчальної літератури, 2006. – С. 71-72.
41. Гулыга А.В. Философия религии Гегеля // Гегель. Философия религии. В 2-х томах. – Т.1 – М.: Мысль, 1970. – С. 30.

Раздел IV. Закономерный характер развития религиозного сознания

1. Платонов К.К. Психология религии. – М., 1967. – с. 94.
2. См.: Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – с. 77-78.
3. См., например: Борунков Ю.Ф. Структура религиозного сознания. – М., 1971; Букин В.Р., Ерунов Б.А. На грани веры и неверия. – Л., 1974; Евстафиева Е.А. К анализу феномена веры. // Философские науки. – 1984. - №6; Иванов И.Г. Роль естествознания в развитии атеистического миропонимания. – М., 1969; Копнин П.В. Диалектика как логика и теория познания. – М., 1973; Угринович Д.М. Психология религии. – М., 1986; Филатов В.П. Научное знание и мир человека. – М., 1989 и др.
4. Угринович Д.М. Психология религии. – М., 1986. – с. 115-116.
5. Там же, с. 110-111.
6. Делокаров К.Х. Знание как социокультурная ценность // Философия: учебник, изд-е 2-е, испр. и доп. / Под общ. ред. Л.Н. Москвичева. – М.: РАГС, 2006. – с. 411-412.
7. Филатов В.П. Научное познание и мир человека. – М.: Политиздат, 1989. – с. 199.

8. Там же, с. 209.
9. Геродот. История. – Л., 1972. – с. 74.
10. Вернадский В.И. Избранные труды по истории науки. – М., 1981. – с. 48.
11. См.: Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – 4-е изд., испр. и доп. – М.: Политиздат, 1986. – с. 29.
12. См.: Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – с. 404.
13. Попов М.В. Філософія релігії: Навчальний посібник для вузів III-IV рівнів акредитації. – К.: Видавничий дім Асканія, 2007. – с. 230.
14. Гете И.В. Фауст. Трагедия. Избр. Призв. В 2-х томах. Т. 2. – М.: Правда, 1963. – с. 147.
15. См.: Алексеев И.С. Наука / Философский энциклопедический словарь. – М., 1983. – с. 404.
16. Митрополит Вениамин (Федченков). На рубеже двух эпох. – М.: Отчий дом, 1994.
17. Эренбург И.Г. Люди, годы, жизнь. Собр. соч. в 9 т. Т. 8. – М.: Художественная литература, 1966. – с. 353.
18. См.: Москвичев Л.Н. Знание о мире и мир знаний. – М.: Педагогика, 1989. – с. 23-24.
19. Эренбург И.Г. Люди, годы, жизнь. – с. 45-46.
20. См.: Соловьев Э.Ю. Знание мира и нравственность / Наука и нравственность. – М., 1971. – с. 202.
21. См.: Словарь иностранных слов. – М.: Советская энциклопедия, 1964. – с. 423.
22. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 2. – М.: Русский язык, 1978. – с. 345.
23. См.: Великий тлумачний словник сучасної української мови / Уклад. і голов. ред. В.Т. Бусел. – К.; Ірпінь: ВТФ «Перун», 2001. – с. 540.
24. См., например: Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – с. 387; Універсальний словник-енциклопедія. – К.: Ірина, 1999. – с. 888 и др.
25. Гоббс Т. Левиафан или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Антология мировой философии. В 4-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1970. – с. 337.

26. Кант И. Сочинения критического периода / Антология мировой философии. В 4-х т. Т 3. – М.: Мысль, 1971. – с. 152.
27. Там же, с. 159.
28. Там же, с. 152.
29. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии // Философия религии. В 2-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1977. – с. 152.
30. Там же.
31. Энгельс Ф. Диалектика природы / Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20. – с. 490.
32. Маркс К. Анти-Дюринг / Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20. – с. 95.
33. Уледов А.К. Структура общественного сознания (Теоретико-социологическое исследование). – М.: Мысль, 1968. – с. 78.
34. См.: Томпсон М. Философия религии / Пер. с англ. Ю. Бушуевой. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001. – с. 358.
35. Книги нового завета / Библия. – М., 1985. – с. 4-8, 69-70.
36. Там же, с. 4.
37. «Священный собор православной российской церкви. Деяния». Кн. 6, вып. 1. – М., 1918. – с. 4-5; см. также «Церковные ведомости», 1918, №2. – с. 11-12.
38. Лейбниц Г.В. Монадология // Антология мировой философии. В 4-х т. Т 2. – М.: Мысль, 1970. – с. 456.
39. Атеистический словарь / Абдусамедов А.И., Алейник Р.М., Алаева Б.А. и др.: Под общ. ред. М.П. Новикова. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Политиздат, 1986. – с. 439.
40. Словарь по этике. Под ред. И.С. Кона. Изд. 3-е. – М.: Политиздат, 1975. – с. 75.
41. Книги нового завета / Библия. – М., 1985. – с. 189.
42. Маркс К. Процесс Готшалка и его товарищей / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 6. – с. 140.
43. Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – с. 668.

Раздел V. Религиозная культура

1. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 годов (Первоначальный вариант «Капитала») / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. т. 46. ч. I. — М.: Изд-во политической литературы, 1968. — с. 229.
2. Бломберг И.В., Юдин Б.Г. Часть и целое / Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия, 1983. — с. 789.
3. Тощенко Ж.Т. Идеологические отношения (Опыт социологического анализа). — М.: Мысль, 1988. — с. 2.
4. Громько А.А. Памятное. Кн. 1. — М.: Политиздат, 1988. — с. 77.
5. Фейхтвангер Л. Черт во Франции. Пережитое. Собр. соч. в 6 т. Т. 6, кн. 1. — М.: Худож. литература, 1991. — с. 446.
6. Дюркгейм Э. Социология и теория познания / Сб. «Новые идеи в социологии», № 2. — СПб, 1914. — с. 38-39.
7. См.: Философский энциклопедический словарь. — М.: Советская энциклопедия, 1983. — с. 589.
8. Там же, с. 599.
9. См.: Атеизм в рабовладельческом обществе / Атеистический словарь. — М.: Политиздат, 1986. — с. 34-36.
10. См.: Гараджа В.И. Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. — М.: Аспект Пресс, 1996. — с. 193-194.
11. Там же, с. 195.
12. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. — М.: Политиздат, 1986. — с. 450.
13. Там же.
14. См.: Релігієзнавство: Навчальний посібник. — К.: Центр навчальної літератури, 2006. — с. 63-64.
15. Буддизм / Спутник атеиста. — М.: Госполитиздат, 1961. — с. 42-43.
16. См.: Популярная художественная энциклопедия: Архитектура. Живопись. Графика. Декоративное искусство / Гл. ред. В.М. Полевой. — М.: Советская энциклопедия. — Кн. 1. А.-М., 1986. — с. 264.

17. Релігієзнавство. – К., 2006. – с. 66.
18. См., например: Капріцин І. Тибетська традиція Карма Каг'ю у Європейській ментальності. Автореферат канд. дис. – Запоріжжя, 2008.
19. См.: Релігієзнавство. – К., 2006. – с. 60-61.
20. См. указ. работу, с. 469.
21. См.: Пучков П.И. Современная география религий. – М., 1975. – с. 82.
22. См.: Виппер Р.Ю. Возникновение христианской литературы. – М.-Л., 1946. – с. 18-32.
23. Токарев С.А. Религия в истории народов мира. – 4-е изд., испр. и доп. – М.: Политиздат, 1986. – с. 483.
24. Там же, с. 483.
25. См.: Аверинцев С.С. Христианство // Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – с. 758-759.
26. См.: Святых культ / Атеистический словарь. – М.: Политиздат, 1986. – с. 398.
27. См. указ. работу С.С. Аверинцева, с. 759.
28. См. указ. работу С.А. Токарева, с. 473-478.
29. См.: Прошин Г.Г. Черное воинство: (Русский православный монастырь. Легенда и быль) – М.: Политиздат, 1988. – с. 10.
30. См. об этом: Плаксин Р.Ю. Крах церковной контрреволюции 1917-1923 гг. – М.: изд-во «Наука», 1968. – 192 с.
31. Греков Б.Д. Киевская Русь. – М.: Госполитиздат, 1953. – с. 372.
32. Папас К. Історія Української Церкви. – Л.: Кальварія, 1992. – с. 16.
33. Чубатий М. Історія християнства на Русі – Україні – Рим; Н-Й.: Б.в., 1965. – Т. 1. – с. 134.
34. Наливайко Д. Очима Заходу: рецепція України в Західній Європі XI-XVIII ст. – К.: Основи, 1998. – с. 23.
35. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом / Дух і Літера. – 1997. - №1/2. – с. 90.

36. Глотов Б.Б. Культурно-цивілізаційна ідентифікація українського народу. Дис. на здобуття наук. ступ. д-ра філософ. наук. – Дніпропетровськ, 2008. – с. 87-89.
37. См.: Православие / Атеистический словарь. – М.: Политиздат, 1986. – с. 370-371.
38. Релігієзнавство: Навчальний посібник. – К.: Центр навчальної літератури, 2006. – с. 99.
39. См. указ. работу С.А.Токарева, с.521.
40. Энгельс Ф. К истории первоначального христианства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 22. – С. 468.
41. Тойнби А.Дж. Постижение истории. – М.: Прогресс, 1991. – С.53.
42. См.: Коран /Атеистический словарь. – М., 1986. – С.214-215.
43. См. указ. работу, с. 519, 526-527.
44. См.: Журавский А.В. Ислам /Философский энциклопедический словарь. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – С.224-225.
45. См.: Murtada Mutahhari. Understanding Islamic Sciences. ICAS Press, 2002.
46. См. указ. работу, с. 225.
47. См. указ. работу, с. 531-532.
48. Плешов О. Ислам и политическая культура общества. Парадоксы консервативной традиции // Азия и Африка. – 2003. - № 2. – С. 22.
49. См. указ. работу С.А.Токарева, с. 533.
50. Релігієзнавство: Навчальний посібник. – Центр навчальної літератури, 2006. – С. 71.
51. См. указ. работу, с. 532.

Раздел VI. Религиозное сознание украинского общества на этапе его трансформации

1. <http://www.religio.ru/dosie/16/209.htm1>
2. <http://news-regions.info/pravoslavie/news/2008-03-01-07-57-50-288.html>

3. См.: Таблиця змін мережі релігійних організацій України // Релігійна панорама. – 2004. – № 2. – С.68-72; Релігійні організації в Україні станом на 1 січня 2004 року // Людина і світ. – 2004. № 1. – С. 31-34. Релігійні організації в областях України, Києві та у Криму станом на 1 січня 2004 року // Там же. – С. 35-38; Релігійність українського суспільства: останні дослідження // Людина і світ. – 2003. - № 1. – С. 8-13.
4. Там же.
5. Однобокие учебники // 2000. Еженедельник. 4-10 августа 2006. – С.1-2.
6. Львова О.Л. Взаємозв'язок права та релігії як чинник удосконалення механізму реалізації прав людини// Часопис Київського університету права. – 2006. - № 1. – С. 16.
7. Арестова Н.Я. Релігії України в контексті світового релігійного процесу // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К.: Фенікс, 1996. – С. 435.
8. Там же, с. 438.
9. Булатов А.А. Ислам – часть духовной культуры крымскотатарского народа // Педагогика толерантности. – 2003. - №4 (26). – С. 104.
10. См.: Дмитренко Л. Духовна освіта в Україні: стан і проблеми // Людина і світ. – 2004. № 4. – С. 31-37.
11. Советский энциклопедический словарь. – М.: изд-во «Советская энциклопедия», 1979. – с. 943.
12. Великий тлумачний словник сучасної української мови. – К.; Ірпінь: ВТФ «Перун», 2001. – с. 677.
13. Там же, с. 174.
14. Чуев Ф.И. Каганович, Шепилов. – М.: ОЛМА-ПРЕСС, 2001. – с. 32.
15. Успенский В.Д. Тайный советник вождя. Роман-исповедь. Книга вторая. – М.: Роман-газета, 1992. - №8. – с. 31.
16. См.: Воловик В.І. Таємниця душевної гармонії // Культурологічний вісник: Наук.-теорет. щорічник Нижньої Наддніпрянщини. Вип.. 1. – Запоріжжя, ЗДУ, 1994. – с. 84-89; Философия истории. Курс лекций. – Запорожье: Просвіта, 2004. – с. 107-114.

17. Библия. Соборное послание святого апостола Павла. Гл. 2, ст. 24.
18. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – М.: Политиздат, 1980. – с. 47-48.
19. УСЕ Універсальний словник-енциклопедія / Гол. ред. ради чл.-кор. НАНУ М. Попович. – К.: Ірина, 1999. – с. 264.
20. Енцикліка FIDES ET RATIO Святого отця Івана Павла II до єпископів католицької церкви про співвідношення віри і розуму. – Київ–Львів: Видавничий відділ «КАЙРОС» Київського коледжу католицької теології св. Томи Аквінського; Монастир монахів студитського уставу, видавничий відділ «СВІЧАДЛО», 2000. – с. 7-8.
21. См.: Атеистический словарь. – М.: Политиздат, 1986. – с. 293-294.
22. Тихоплав Т.С., Тихоплав В.Ю. Физика веры. – СПб: ИД «ВЕСЬ», 2002. – с. 40-41.
23. Акимов А.Е. Торсионные поля тонкого мира // Терминатор, 1996. - № 1-2. – с. 13.
24. См. указ. работу, с. 46-47.
25. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной революционной теории. Полн. собр. соч. т. 18. – М.: Политиздат, 1966. – с. 287.
26. См.: Бовин А. XX век как жизнь. – М.: Захаров, 2003. – с. 681.
27. Пятничные беседы Андрея Ванденко. Страхи Николая Амосова // Комсомольская правда. 19.02.1998. – с. 9.
28. Мамардашвили М.К. О сознании // Необходимость себя: введение в философию: доклады, статьи, философские заметки. – М., 1996. – с. 225.
29. Киселев Г.С. Современный мир и «новое» религиозное сознание // Вопросы философии. – 2000. - №6. – с. 22-23.
30. Митрохин Л.Н. Философия религии (опыт истолкования Марковского наследия). – М.: Республика, 1993. – с. 113-114.
31. Соловьев В. Великий спор и христианская политика // О христианском единстве. – М., 1994. – с. 65.
32. Токвиль Алексис де. Демократия в Америке. – М., 1994. – с. 227.

33. См. указ. статью О.Л. Львовой, с. 18-19.
34. Улицкая Л. Даниэль Штайн, переводчик / Людмила Улицкая. – М.: Эксмо, 2006. – с. 218-219.
35. См. указ. работу Л.Н. Митрохина, с. 329.
36. Там же, с. 330.
37. Ефремов И.А. Лезвие бритвы. Роман приключений // Собр. соч.: В 5 т. Т. 4. – Мол. гвардия, 1988. – с. 106-114.

Содержание

Предисловие	3
<u>Раздел I.</u> Методологические основания философского анализа религиозного сознания	6
1. Что же такое религия?.....	6
2. Философия и религиоведческая наука.....	14
3. Философия религиозного сознания: объект и предмет исследования.....	20
<u>Раздел II.</u> Генезис религиозного сознания и его философская рефлексия	23
1. У истоков религиозного сознания.....	23
2. Философия религиозного сознания античности.....	31
3. Философия религиозного сознания средневековья.....	37
4. Философия религиозного сознания эпохи Возрождения.....	42
5. Философия религиозного сознания XVII – первой половины XIX вв.....	47
6. Развитие философии религиозного сознания второй половины XIX – XX вв.....	58
<u>Раздел III.</u> Основные понятия философии религиозного сознания	68
1. Религиозное бытие и религиозное сознание....	68
2. Религиозное пространство и религиозное время.....	80
3. Понятие Бога.....	92

<u>Раздел IV. Закономерный характер развития религиозного сознания</u>	105
1. Взаимосвязь религиозной веры и предельного знания о неизвестном как основная закономерность развития религиозного сознания.....	105
2. Религиозная мораль как регулятор сознания и поведения верующего человека.....	121
<u>Раздел V. Религиозная культура</u>	134
1. Религиозная культура как закономерный результат религиозной деятельности.....	134
2. Буддийская культура.....	145
3. Христианская культура.....	156
4. Исламская культура.....	171
<u>Раздел VI. Религиозное сознание украинского общества на этапе его трансформации</u>	185
1. Состояние религиозного сознания украинского общества на этапе его трансформации.....	185
2. Детерминанты оптимизации развития религиозного сознания украинского общества.....	194
Цитируемая литература	213

Наукове видання

Воловик Віталій Іванович

**Философия
религиозного сознания**

Монографія
російською мовою

Комп'ютерна верстка –

Підписано до друку2009 р. Формат 60x84/16
Папір офсетний. Друк різнографічний.
Гарнітура Times New Roman.
Наклад 300 прим.

Видавництво «Просвіта»
69063, Україна, Запоріжжя, вул. Горького, 38
тел. (0612) 13-81-60, (061) 224-40-05

Свідоцтво серія ДК №417 від 12.04.2001 р.