

функционировании психики. Рассмотренные выше модели жаркого и холодного климатов не срабатывают в чистом виде. Поэтому ведущими психическими процессами будут не энергетические, как в жарком или оптимальном вариантах климата, а информационные, но не речь и восприятие, как в холодных условиях, а *представление* и *ощущение*. Нужно при этом подчеркнуть, что вследствие информационно-энергетических связей перцептивная система организма будет более активизирована и проявляется в неосознаваемом стремлении вписать себя в Природу, слиться с ней. Поэтому в странах этого региона сформировались специфические философские системы, которые со временем превратились в философско-религиозные. Наиболее полно это раскрывается в буддизме.

В основе буддизма лежит утверждение принципа личности, неотделимой от окружающего мира, и признание бытия своеобразного психологического процесса, в который оказывается вовлеченным и мир. В нем отсутствует противоположность субъекта и объекта, духа и материи, индивидуального и космического, психологического и онтологического и одновременно подчеркивается значение особых потенциальных сил, таящихся в цельности этого духовно-материального единства. Творческим началом, конечной причиной бытия оказывается психическая активность человека, определяющая функционирование мироздания: это волевое решение «Я», понимаемого как некая духовно-телесная целостность – практически действующая личность. Неабсолютное значение для буддизма всего, что существует безотносительно этой личности, приводит, в частности, к

выводу, с одной стороны, о том, что Бог как высшее существо имманентен человеку (миру), с другой – о том, что в буддизме нет надобности в Боге как в творце, спасителе, Промыслителе, т.е. вообще верховном существе, трансцендентном миру. Из этого вытекает также отсутствие в буддизме дуализма божественного и небожественного, Бога и мира и т.д. Начав с отрицания внешней религиозности, буддизм в ходе своего развития пришел к ее признанию. Происходит отождествление высшей реальности буддизма – нирваны с Буддой, который из олицетворения нравственного идеала превратился в его личное воплощение, став, таким образом, высшим объектом религиозных чувств; одновременно с внеличным аспектом нирваны возникла концепция универсального, вселенского Будды [5, с. 726].

Насколько многообразны природно-климатические условия, настолько разнообразен механизм психического отражения. Гармония как одно из фундаментальных принципов мироздания наглядно демонстрирует единство мира, стабильность его существования в многообразии форм и видов флоры и фауны. В развитии человека его многообразие проявляется не в биологии, но в духовном развитии, его мировоззренческих проявлениях, духовной культуре. С нашей точки зрения, теория локальных цивилизаций содержит в себе приемлемые гипотезы для описания развития человечества в целом. Обозримое будущее человечества в глобальном эволюционизме необходимо рассматривать не как единое образование, но в совокупности многообразных региональных культур, обусловленных и детерминированных и географическим фактором.

## Литература

1. Яковец Ю.В. История цивилизаций: Учеб. пос. для студентов вузов гуманитар. профиля. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1997.
2. Шефов Н.А. Тысячелетие русской истории. Хроника истории российской с кратким описанием знаменательных событий. М., 2000.
3. Григорьев С.И., Растов Ю.Е. Начало современной социологии: Учеб. пос. для студентов социогуманитарных вузов. М., 1999.
4. Фалилеев В.В. Онтология культуры личности на рубеже XX–XXI веков. Кемерово, 1999.
5. Философский энциклопедический словарь / Редкол. С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы и др. 2-е изд. М., 1989.

*О.В. Савченко*

## РЕЛИГИЯ КАК ТРАНСФОРМИРУЮЩИЙСЯ ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

Томский государственный педагогический университет

К сожалению, разрыв с официальным конвойным безбожием, совершившийся в нашей стране пятнадцать лет назад, произошел преимущественно в сфере морального и политического сознания, а начавшаяся после этого эпоха религиозной эйфории не сопровождалась сколько-нибудь серьезным теоретическим осмыслением феномена религии. В результате ключевые понятия этой темы и, что самое главное, попытки всерьез объяснить религию оказались

скованы взаимной неприязнью светских и церковных авторов. Исключением из этого правила являются работы некоторых отечественных исследователей. Анализ литературы иллюстрирует наличие двух основных полюсов, вокруг которых структурировано пространство научных изысканий: с одной стороны, это современные (и не очень) соображения в рамках специфически теологического подхода, подкрепленные ссылками на работы выдающихся религиозных

мыслителей ранга В. Соловьёва и П. Флоренского, и с другой – работы со значительной долей неоправданного сциентистского самомнения. Отсутствует и строгий теоретический инструментарий исследований в области религии.

В связи с этим хотелось бы ввести исходную операционализацию понятий и основные посылки данной работы. В первую очередь, необходимо различать религию и теологию, иначе – живой опыт массового сознания верующих (религия *in vivo*) и религию, как она выступает для теоретика. Глубоко интимные, абсолютно индивидуальные переживания верующего человека нельзя свести ни к формулировкам церкви, ни к мнениям ее оппонентов от науки. Внутреннее переживание Бога мы расцениваем как нечто большее, чем совокупность отдельных элементов опыта, поддающихся рациональному дроблению и обобщению, а религиозный опыт – как отличный от церковных догматов и теоретических изысканий. Существует исторически подвижная, но не стираемая грань между теологией и философией, хотя и та и другая имеют дело с вечными экзистенциальными вопросами. Мы считаем также, что антитеза «научное знание *versus* религия» – искусственна, хотя бы потому, что «элементы научного теоретического знания исторически формировались в недрах религиозного мировоззрения, лишь постепенно отслаиваясь и вступая в противоречие с картиной мира, навязываемой церковью» [1, с. 20]. На сегодняшний день по-прежнему жива формула «знание противоположно вере». Между тем, как справедливо указывают Рьюз<sup>1</sup> и Фавр, наука невозможна без веры (*belief, not faith*), а религия дает знание (вненаучное, но не антинаучное) не менее ценное, отвечающее на мировоззренческий вопрос, который Р. Рорти метко назвал вопросом о том, «что нам делать с нами самими?» [2, с. 30]. Связующими звеньями между наукой и религией являются категории познания и истины, объединенные в нашем представлении понятием о духовном развитии.

В данной статье автор ставит задачу очертить в наиболее общем виде взгляд на религию как феномен, трансформирующийся во времени, а также описать картину процесса трансформации, возникающую в связи с критериями трансформации, о которых речь пойдет ниже. Таким образом, мы сталкиваемся с необходимостью определения критериев, которые показали бы качественные изменения в отношениях человека к над-человеческой (*non human*) личности (абсолюту, божеству, закону) или религиозной идее. Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к смыслообразующему в дискурсе о религии понятию «ис-

купительной истины». Оно было введено в научный оборот Ричардом Рорти с целью ввести отличие истины естественнонаучной от религиозной. Искупительная истина – «это совокупность верований (*beliefs*), которые должны завершить раз и навсегда размышления о том, что нам делать с нами самими. (Она)... не состоит из теорий о причинно-следственных взаимодействиях вещей, но удовлетворяет... человеческую потребность... Это потребность увязать все на свете – все события, всех людей, все идеи – в некий единый контекст, который каким-то образом оказался бы естественным, предопределенным и единственно возможным. А также единственно значимым для определения смысла человеческой жизни, потому что только в данном контексте человеческое существование будет явлено в истинном свете» [2, с. 31]. Понятие «искупительной истины» мы считаем ключевым для понимания сущности религии, так как, в противовес экзистенциализму К. Ясперса, феноменологии Э. Корета и Э. Гуссерля, оно позволяет вплотную подойти к вопросу религиозной истории. На протяжении человеческой истории носителем искупительной истины, по Рорти, выступала религия, затем философия и литература. «В религии – обычного западного монотеистического типа – надежда на искупление основана на том, что человек вступает в новые отношения, заключает новый договор («завет») с некой над-человеческой (*non human*) личностью, которая обладает высшей силой и властью. Постигание истины (скажем, принятие тех или иных пунктов веры) может оказаться лишь сопутствующим обстоятельством данного договорного отношения. Иными словами, отношения человека с Богом – это далеко не всегда (и отнюдь не только) отношения человека с некой совокупностью верований (*beliefs*). В философии же верования (*beliefs*) составляют самую ее суть. Искупление философией – это искупление посредством усвоения некой совокупности верований, которые представляют вещи тем единственным образом, каким они существуют на самом деле. Что же касается литературы, то она, в свою очередь, предлагает искупление посредством знакомства с максимально возможным многообразием человеческих существ. В этом случае, как и в религии, постижение истины некоего высказывания может иметь мало значения. Постигание искупительной истины – это специфически философский способ обретения автономии в блумианском смысле» [2, с. 31–32].

Что более интересует нас в этом обстоятельстве, так это – *элитарность* подобной трансформации, на которую Рорти косвенно указывает, считая, что последовательная смена основных для решения пробле-

<sup>1</sup> «Наука в не меньшей степени, чем иные формы человеческого постижения мира – такие, как философия и религия, – существенным образом включает в себя ценности, надежды, цели и интересы, отражая тем самым культуру, человеческие чувства и устремления с той же полнотой и насыщенностью, что и прочие плоды человеческого духа» (Рьюз М. Наука и религия: по-прежнему война? // [www.mavicanet.com](http://www.mavicanet.com)).

мы смысла человеческой жизни феноменов культуры происходит преимущественно в среде интеллектуалов. Уже один тот факт, что Иисус поместил место нахождения истинной церкви в сердце верующего (отринув смыслы институциональные), заставляет задуматься о том, что трансформация религии в истории должна иметь некий социальный скелет. Таким образом, структура сообществ, отраженная оппозицией «элита-масса», необходимо вплетается в контекст рассмотрения религиозной трансформации. Последняя же в ипостаси элитарной должна принять во внимание религию, философию и литературу. Однако попытка подобного анализа требует и качественных характеристик. Мы имеем в виду гуманистические критерии, которые в самом общем виде охватываются формулами, а по сути одной и той же формулой, выработанной в творчестве Ф.В. Ницше, З. Фрейда, Ф.М. Достоевского, Э. Фромма и др. Она звучит как «утверждение жизни». В произведении «Психоанализ и религия» Э. Фромм пишет, что с психологической точки зрения религия может иметь два совершенно разных содержания. Она может быть утверждением жизни, когда, избирая центром человека и его силы, развивает способность любви к другим, поощряя достижение величайшей силы, внутренней связи с человечеством. Но может быть и продуктом реакции на сомнения, возникшие из чувства изолированности индивида и его неприятия жизни, когда исходным пунктом становится полное презрение самого себя на фоне всемогущего божества, а основной задачей – полное повиновение высшей власти. Данное различие авторитарных и гуманистических религий, вводимое Фроммом, имеет особенное значение для формирования взгляда на религиозную историю. На одном краю данной оппозиции религия выступает социальной формой удовлетворения мазохистских потребностей человека. Действительно, «Шлейермахер определял религиозное чувство как чувство абсолютной зависимости» [3, с. 147]. Обращение к религии в этом случае есть «попытка превратиться в часть большего и сильнее целого, раствориться во внешней силе и стать ее частицей» [3, с. 135]. Подобная религиозность происходит от неспособности вынести изоляцию и слабость собственной личности. Если Фрейд в поздний период своей творческой деятельности полагал, что в основе подобных мазохистских проявлений лежит «инстинкт смерти», амальгамирующийся с половым инстинктом, то К. Хорни и Э. Фромм объясняют их с точки зрения черт и структуры характера в целом. Однако «в религиозном чувстве зависимости особую роль играет грех» [3, с. 147]. (О складывании концепции греха мы упомянем ниже на примере христианства.) Концепция первородного греха, тяготеющая над всеми последующими поколениями – начало мазохистской психологии, является примером трансформации религии в феномен массового общества. Все это вмес-

те определяет черты дегуманистической (или, по Фромму, авторитарной) религии, культивирующей убеждение, что жизнь определяется силами, лежащими вне человека, вне его интересов и желаний. Гуманистическая религия же вызывает активность во имя будущего, во имя жизни как таковой. Таким образом, религию, которая на практике, в вероучении или философских идеях проявляет себя как антижизненная, мы, в соответствии с концепцией Фромма, будем называть авторитарной и черты таковой считать признаком трансформации религии в феномен массовой культуры.

К сожалению, рамки статьи не позволяют претендовать на анализ форм культуры и всего многообразия религий Востока и Запада. Поэтому мы ограничимся религией, без которой невозможно мыслить российскую культуру, организующей всю ее духовную матрицу – христианством, а также попытаемся коснуться некоторых философских текстов, в которых дается собственное истолкование дуальности «Бог-человек». Еще один критерий может быть прослежен, если мы уделим внимание различию между религией и философией. «В своем чистом виде, – пишет Р. Рорти, – не разбавленная философией, религия – это отношение к некоей над-человеческой (non human) личности. Данное отношение может иметь форму благоговейного подчинения, или экстатического общения, или спокойной веры, или какого-либо их сочетания. И только когда к религии примешивается философия, это непознавательное (некогнитивное) искупительное отношение к некоей личности опосредуется пунктами вероучения» [2, с. 33]. Только с этого момента правильное верование (correct belief) может считаться существенным для «спасения». Складывание такого рода «корректного верования» мы также считаем признаком трансформации религии в феномен массовой культуры.

Еще в самом начале христианской истории, которая в этом отрезке есть история иудеев, происходит «денатурализация» понятия Бога. Более точно – отчуждение чувства мистической связи человека с Богом, имевшей место без какого-либо посредника. С этих пор, если сослаться на произведения Ф. Ницше, жречество впервые начинает толковать смысл критических и неблагоприятных перемен, происходивших в еврейской истории. «Понятие Бога становится орудием в руках жрецов-агитаторов, которые толкуют теперь удачу как вознаграждение, а несчастье как кару за непослушание Богу» [4, с. 41]. Верующий оказывается более беззащитным, чем свободомыслящий и безбожник, поскольку церковный авторитет парализует его колебания в аутентичности Божественных предписаний, как некогнитивных невербализованных велений собственной души. Жрец не только предписывает, что человеку делать и что не делать, но лишает ценности «природу», формулируя понятие «греха», отнимающее у нее *есте-*

ственность. Духовно-символическое значение Евангелия наиболее полно раскрывается прежде всего понятием «Благой вести». «Психология Евангелия не ведает понятий вины, не ведает и вознаграждения. Грех и любая дистанция между Богом и человеком упразднены, в том-то и заключается “радостная весть”» [4, с. 51]. Блаженство (иначе – рай, Царствие Божие...) не связано с выполнением условий, это – единственная реальность, а остальное – знаки, чтобы говорить о ней. С этих пор не вера – отличительный признак христианина, а иной способ жить. Лишь благодаря практическому жизненно-евангельскому поведению можно чувствовать себя блаженным, божественным, сыном Божиим (сын, как дает нам справку Ницше, в семиологии христианства означает чувство приобщения к совокупному преображению всего на свете). Царство Божие – опыт сердца.

Однако в последующий период денатурализация в полной мере отзывается в Евангелии. Отличительный признак христианства начинают видеть в *вере во что-либо*, например в вере в искупление грехов Христом. Такое сведение религиозности к мнениям или феноменам сознания означало первый шаг к трансформации религии в феномен массового общества, но одновременно с этим и единственную для церкви возможность для завоевания масс. Возникновение языческого тезиса о том, что Господь приносит своего сына на заклание ради прощения грехов человечества, закладывает основу догматам о суде и втором пришествии, о воскресении из мертвых. Тем устранялась необходимость в понятии блаженства, ведь возможность личного бессмертия лишает жизнь смысла. Миф о «спасении души» как о чем-то, имеющем непреходящую значимость, вне зависимости от того, кем будет спасаемый, позволило христианам обрести массу последователей. И тем не менее христианская мораль навсегда расставила по одну сторону – благих и праведных, а по другую – «мир».

Обратимся к свидетельству, которое дает нам Бертран Рассел. Христианская религия в том виде, в котором она была передана поздней Римской империей варварам, состояла из трех элементов: во-первых, некоторых философских воззрений, имевших своим источником в основном учения Платона и неоплатоников, но отчасти также и стоиков; во-вторых, концепций морали и истории, заимствованных у евреев; и в-третьих, некоторых теорий (особо надо выделить теорию о спасении), которые в целом были нововведением христианства, хотя частично они могут быть обнаружены уже в орфизме и родственных культурах Ближнего Востока. Первое из этих обстоятельств является краеугольным пунктом в истории богочеловеческих отношений, с которого началась история подчинения человека «метафизическому миру», заложило основу понимания конкретной эмпирической реальности и единичного эмпирическо-

го бытия человека как менее значимого, чем истинная, вечная, абсолютновершенная реальность трансцендентного, божественного бытия (см.: [5]). На протяжении многих столетий Платон пользовался непререкаемым авторитетом, и это привело к тому, что созданная им метафизическая конструкция осталась практически неизменной в рамках главной линии развития европейской философии вплоть до XIX в. Создав представление о существовании мира эйдосов, Платон наделил земное бытие правом дублировать в материи те формы, которые предшествовали ему в Боге («мир эйдосов»). Таким образом, сформировались первые представления о гранях, которые разделяют впоследствии два уровня бытия: божественное и земное. Если божественное бытие наделялось качеством целостности и завершенности, то земное (человеческое) необходимо оказывалось становящимся, соединяясь с идеей роста. Эти метафизические утверждения коррелировали с представлениями св. Августина, благоволившего Платону и его последователям, который впоследствии прибегнул к ним для утверждения церковного авторитета.

Больше, чем кто бы то ни было другой, определению того вида, который приняла церковь в период средневековья, способствовали три доктора церкви: св. Амвросий, св. Иероним и св. Августин. Святой Амвросий обосновал церковную концепцию взаимоотношений между церковью и государством, св. Иероним дал Западной церкви латинскую Библию; что же касается св. Августина, то он выработал теологию церкви, которая действовала вплоть до Реформации.

Теология св. Августина, а особенно его теория спасения, изложенная в его полемике с пелагианами, – еще один шаг к трансформации христианской религии. Августин абсолютно уверен в греховности людей и утверждает, что держаться стези добродетели возможно только при помощи Божьей благодати. Проклятие доказывает Божье правосудие, спасение – его милосердие. В обоих случаях одинаково показывается его благодать. Августина не беспокоит спасение цивилизации или изгнание варваров, зато очень убедительно беспокоит ересь Пелагия, говорящего, что если люди поступают добродетельно, то это результат их же собственных нравственных усилий. Задавшись вопросом о сотворении мира, св. Августин приходит к теории субъективного времени, существующего лишь в уме сотворенного существа. При этом он полагает, что Бог вечен и изымает его из отношения времени. Таким образом, царствие Божие уже не только отсрочено во времени, но приобрело видимые знаки отличия. Ссылаясь на св. Павла, Августин доказывает, что злые люди злы, потому что прокляты, а не прокляты, потому что злы, и тем самым отказывается сводить воедино спасение и благоденствие. Эсхатология св. Августина проникла к нам через Апокалипсис. Таким образом, теология св. Августина,

имевшая вполне определенные прагматические цели обоснования существования церкви, являет собой синтез религиозных и философских идей, который в значительной степени способствует утверждению и детализации различий между мирским и божественным, отчетливо формулируя причину, по которой земное эмпирическое бытие человека менее значимо, чем истинный трансцендентный «метафизический мир». После Августина традиция христианского платонизма становится основой европейского мировоззрения. Известно, что история христианской церкви отмечена периодами разрастания ересей. Если мы обратимся к традиции философской мистики, как правило связанной с еретическими учениями, то увидим, что она во многом стала возрождением подлинного религиозного чувства. В мистических учениях средневековья преодолевается различие между завершенным божественным бытием и становящимся бытием человека через утверждение возможности слияния человека с Богом. В противоположность каноническому христианству, настаивавшему на беспомощности человека перед лицом Господа (ведь «спасение зависит от Божественной благодати» – св. Августин), в гностических ересьях складывается мотив «человекобожия», представление о величайшем значении жизни человека для судеб всего мира. Коренной переворот в европейской философии, осуществленный Ф. Ницше, А. Бергсоном, М. Шелером, Ф. Достоевским, связанный с рождением метафизики нового типа и названный впоследствии «антропологическим», постулирует новое понимание абсолюта, связанное с обоснованием уникального человеческого бытия. С этих пор утверждается, что человек находится в постоянной абсо-

лютной связи с ним, и эта связь обуславливает творческую энергию каждой личности, ее способность творчески выстраивать свою судьбу, господствовать над всем миром. Такова, например, позиция Бергсона. Эта связь – залог творческой способности человека. В каноническом христианстве, как и в классической метафизике, «абсолют» понимается как нечто, к чему неприменим термин «становление». Бергсон был первым, кто, сохранив представление о целостности абсолюта, отверг традиционное утверждение о его статичности. Определяя становление как фундаментальное и важное, хотя и не умопостигаемое, определение бытия, утверждая, что «Бог... есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода» [6, с. 244], Бергсон уже на уровне философии пытается опровергнуть утверждение о непреодолимой грани между мирским и божественным.

Разумеется, мы не претендуем на то, чтобы оценить социальное значение подобных теорий в исторической перспективе. Было бы нелепостью сказать, что трансформация христианства завершилась и однозначно оценить ее итог как положительный или отрицательный. Эта проблема велика и требует особого внимания. Перспективой дальнейшего анализа могли бы стать оценка современных подходов к проблеме взаимоотношения человека и надчеловеческой сущности, рассмотрение неклассической метафизики в ее отношении к дуальности «Бог – человек», а также выработка дальнейших критериев трансформации религии в феномен массовой культуры. Кроме этого, мы планируем ответить на вопрос, каким образом выделенные критерии коррелируют с представлениями о массовом обществе, и продолжить их обоснование.

## Литература

1. Митрохин Л.Н. Философия религии: новые перспективы // Вопр. философии. 2003. № 8.
2. Рорти Р. От религии через философию к литературе. Путь западных интеллектуалов // Вопр. философии. 2003. № 3.
3. Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1989.
4. Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. М., 1990.
5. Евлампиев И.И. Неклассическая метафизика или конец метафизики? Европейская философия на распутье // Вопр. философии. 2003. № 5.
6. Бергсон А. Творческая эволюция. М., 2001.

*С.К. Севастьянова*

## ЗАВЕЩАНИЕ-УСТАВ ПАТРИАРХА НИКОНА\*

Рубцовский индустриальный институт

В рукописном сборнике конца XVII в., содержащем цикл произведений о патриархе Никоне, есть одно, которое по форме и содержанию имеет завещательно-уставной характер (РГБ, Музейное собр., № 9427, л. 485 об., 493 об.). Это произведение патриарха Никона, ранее не привлекавшее внимание исследователей, известно пока в единственном списке [1, с. 510; 2]. Произведение Никона (в рукописи оно не получило своего наименования) в композиции

имеет четыре части, которые четко выделяются заголовками: сначала – «Молитва», затем следует текст «Веры несомненное мое», словами «Во имя Отца и Сына Святаго Духа» начинается третья часть, в которой автор рассуждает о смерти, грехах и спасении души, и четвертая, уставная часть, названа «О еже како подобает имети попечение настоятелю самому, с ним же и всем братии святаго монастыря его о церковном и всесвятом благочинии и о соборной молит-