

**ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ**

Государственное образовательное учреждение высшего профессионального образования  
«Уральский государственный университет им. А.М. Горького»

**Факультет международных отношений**

**Кафедра теории и истории международных отношений**

**ХРЕСТОМАТИЯ ПО СПЕЦИАЛЬНОЙ ДИСЦИПЛИНЕ**  
**«ТОЛЕРАНТНОСТЬ В МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ**  
**ОТНОШЕНИЯХ»**

**Бакалаврская программа**

**Направление № 030700 «Международные отношения»**

Екатеринбург, 2007

## СОДЕРЖАНИЕ

1. Питер П. Николсон. Толерантность как моральный идеал.....	с.4
2. Елена Степанова. Вера как бытие человека в Боге.....	с.19
3. Адольф Юлихер. Религия Иисуса и начала христианства до Никейского собора.....	с.34
4. Алексей Тимошук. Авраамические религии.....	с.65
5. Николай Кузанский. О мире веры.....	с.94
6. Джон Локк. Послание о веротерпимости.....	с.125
7. С. Мендус. Локк: толерантность, мораль и рациональность.....	с.163
8. Мартин Лютер. О свободе христианина.....	с.179
9. Максим Хомяков. Проблема веротерпимости в философии Дж. Локка и Р. Уильямса.....	с.211
10. Элизабет Сьюэлл. Сравнительная характеристика светских государств и равенство религиозных организаций.....	с.246
11. Игумен Филарет (Булеков). Эволюция понятия прав человека: поиск диалога.....	с.259
12. Александр Кырлежев. Взаимоотношение концепции прав человека и религиозных ценностей.....	с.266
13. Александр Верховский. Где искать компромисс между «либералом» и «ортодоксом».....	с.273
14. Игорь Яблоков. Протестантская философия и теология.....	с.278
15. Уолтер Рассел Мид. Божья страна?.....	с.288
16. Френсис Фукуяма. Будущее фундаментализма.....	с.309
17. Константин Костюк. Православный фундаментализм: социальный портрет и истоки.....	с.314
18. Карл Барт. Барменская декларация.....	с.350
19. Дидье Поллефе. Иудейско-христианские отношения после Освенцима с католической точки зрения.....	с.365
20. Документы II Ватиканского Собора. Nostra aetate. Декларация об отношении церкви к нехристианским религиям.....	с.385
21. Документы II Ватиканского Собора. Декрет об экуменизме.....	с.391
22. Хартия экуменизма (Carta Oecumenica).....	с.409
23. А. Нуруллаев. Формирование религиозной и этической толерантности как важное условие консолидации общества.....	с.418
24. Степан Медведко. Религиозная ситуация и законодательство в сфере государственно-конфессиональных отношений в России.....	с.430
25. Алексей Малашенко. Каким нам видится ислам.....	с.437
26. Александр Верховский. Власть и религия в современной России.....	с.448
27. Михаил Жеребятьев, Всеволод Феррони. Феномен новых религиозных движений.....	с.473
28. Ростислав Рыбаков. Рамакришна и Вивекананда.....	с.484

29.Диакон Андрей Кураев. Веротерпимость и буддизм.....	с.508
30.Самюэль Хантингтон. Столкновение цивилизаций?.....	с.523
31.Элизабет Сьюэлл. Веротерпимость — основа международной стабильности и национальной безопасности.....	с.549
32.Максим Хомяков. Проблема толерантности в современной англоязычной политической философии: основные концептуальные подходы.....	с.558
33.Роллин Армур. Современное состояние ислама и Запада.....	с.581
34.Леонид Сюкияйнен. Умеренность как стратегия современного ислама.....	с.601
35.Алан Цхурбаев. Влияние ислама на современные европейские процессы.....	с.609
36.«Узнать Христа в Его народе»: Итоговый документ христианского церковно- общественного круглого стола священнослужителей и деятелей православной культуры из Греции, Грузии, Италии, России и Украины.....	с.619
37.Юрий Табак. Христианско-иудейские отношения: 2006 год.....	с.624

**Питер П. Николсон**

## **ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК МОРАЛЬНЫЙ ИДЕАЛ**

**В сб.: Толерантность. Вестник Уральского межрегионального института  
общественных наук, Екатеринбург, 2002, №1.**

### **ВВЕДЕНИЕ**

В последних спорах по поводу толерантности меня поразили два главных расхождения. Во-первых, одни ищут морально нейтральное ее описание, в то время как другие трактуют толерантность как моральный идеал. Во-вторых, одни рассматривают ее как феномен, весьма нуждающийся в оправдании и оправдываемый только как меньшее из двух зол, для других же она либо сама есть благо, либо неотделима от такового. Очевидно, что здесь имеются действительно глубокие противоречия. Я не надеюсь на их разрешение здесь. Моей целью будет лишь исследование знакомого идеала толерантности, широко распространенного в нашем обществе, как бы неполно он не реализовывался на практике, и после проговаривания его оснований и следствий, разработка более полного описания. Вместе с тем я защищаю тезис, что хотя в толерантности и имеются две разные стороны, они необходимо связаны — нет «двух концепций толерантности». Это важно проговорить, поскольку результаты моего анализа толерантности порождают искушение построить некое разделение между ее негативными и позитивными концепциями в параллель к негативным и позитивным концепциям свободы. Мне кажется заблуждением деление свободы на негативную и позитивную, поскольку оно искажает понимание прежде всего позитивной свободы и препятствует исследованию действительного ее единства, но я не хочу здесь доказывать этого. Тем не менее я намерен доказать то, что нет двух концепций толерантности. Я утверждаю, что толерантность, понятая как моральный идеал, имеет и негативную сторону, уже хорошо известную, и позитивный аспект, исследованный в гораздо меньшей степени, а также то, что ее полную моральную силу можно постичь, только если рассматривать эти две стороны в их единстве.

### **ТЕРМИНОЛОГИЯ**

В английском языке имеются три слова: «Toleration», «Tolerance» и «Tolerationism». Некоторые авторы пытались развести их так, чтобы они относились к разным аспектам толерантности. Я не нашел здесь единства мнений или предположений, релевантных рассматриваемой мною области. К примеру, Крик предлагает обозначать словом «tolerance» действие или практику толерантности, а термином «toleration» —

учение о ее необходимости, отмечая при этом историческое предшествование «tolerance». Тем не менее мне кажется, что в обыденном словоупотреблении «toleration» как раз и означает действие толерантности (либо некоторую склонность к тому, чтобы быть толерантным). При этом легко отделить его от доктрины толерантности без введения каких-либо дополнительных терминов. Тем более, как это показывает Рафаэль, если возникает необходимость в использовании такого дополнительного термина для этого вполне подходит слово *tolerationism*.

Я придерживаюсь термина *toleration* и производных от него форм *tolerate* («относиться толерантно»), *tolerant* («толерантный») и *tolerator* («субъект толерантности»), Я не употребляю термина *tolerance*. Статьи оксфордского словаря при толковании *toleration* и *tolerance* в некоторых моментах пересекаются. Там же, где они расходятся, я предпочитаю использовать термин *toleration*, а не *tolerance*. Так, Рафаэль пишет, что *tolerance* «чаще используется... если хотят говорить о чисто физической или пассивной выносливости или сопротивляемости» (на это различие указывает и Кинг, но он считает, что на него можно не обращать внимания). Но то, о чем стану говорить я, не имеет никакого отношения к пассивной выносливости. Кроме того, Крик зачастую использует *tolerance* для обозначения способности общества выдерживать разногласия: это употребление сознательно смоделировано им по одному из значений *tolerance* в оксфордском словаре — как «допустимого набора отклонений» в весе монет либо в размерах механизма или его частей. Смысл этого уподобления, я полагаю, состоит в том, что подобно тому, как механизм с несоответствующим поршнем не станет функционировать, так и общество, допускающее чрезмерные отклонения от своих норм и практик, не выживет как общество. Конечно, имеется много весьма интересных вопросов о *tolerance*, о том, сколь глубокое разногласие, распрю или конфликт могут на деле терпеть (выдерживать) общества; но ответ на них требует привлечения методов социологии, что выходит за рамки этой статьи.

Толерантность (*toleration*) может практиковаться индивидами либо группами индивидов. В своей частной жизни толерантными могут быть мужчины и женщины, а на общественном уровне — общества, другие социальные группы, правительства или государства. Я ограничиваю обсуждение проблемой политической толерантности, т. е. толерантности правительств и государств, выражающейся через конституции, постановления, правила или политику, по отношению к мнениям и действиям индивидов и групп, находящихся в их юрисдикции или власти.

## ОПРЕДЕЛЕНИЕ

Как же тогда определить «толерантность» как моральный идеал? Основными ее характеристиками, большинство из которых обычно упоминается при анализе, являются следующие:

1. *Отклонение.* То, к чему относятся толерантно, отклоняется от того, о чем субъект толерантности думает как о должном, либо от того, что он делает как должное.
2. *Важность.* Предмет отклонения не тривиален.
3. *Несогласие.* Толерантный субъект морально не согласен с отклонением.
4. *Власть.* Субъект толерантности обладает властью, необходимой для попытки подавить предмет толерантности (или, по крайней мере, воспротивиться либо помешать ему).
5. *Не-отторжение.* Тем не менее, толерантный субъект не применяет своей силы, позволяя тем самым существовать отклонению. (Я предпочитаю говорить здесь именно скорее о не-отторжении, чем об обычно используемом «принятии».)
6. *Благость.* Толерантность верна, а толерантный субъект благ.

Некоторые из этих характеристик требуют пояснения. Иногда к «несогласию» добавляют «неприязнь», и первое при этом понимается как базирующееся на моральных основаниях, а последняя — как вне-моральное и вне-рациональное чувство. Так, например, Крэнстон утверждает, что пока мы не включим в определение толерантности «неприязнь», нам не разобраться с проблемой расовых предрассудков. Добавление этой характеристики может оказаться достаточно важным для исторического и социологического изучения толерантности, когда «толерантность» понимается как описательный термин. Тем не менее, определение толерантности как морального идеала не должно включать в себя «неприязнь». Рафаэль верно указывает, что нам следует рассматривать моральный идеал толерантности только в терминах несогласия, т. е. с точки зрения вынесения суждения, по поводу которого возможна моральная аргументация. Толерантность есть дело морального выбора, к которому не имеют отношения наши вкусы или склонности. Несомненно, что предрассудки людей, а также их определяемые обстоятельствами чувства приязни или неприязни необходимо принимать в расчет при попытке объяснить причины их толерантности или нетерпимости, но такие чувства не основаны на морали, а потому не могут быть основой моральной позиции.

Существует широкое согласие исследователей относительно того факта, что власть является необходимым условием проявления толерантности. Конечно, человек, не обладающий властью, может быть толерантным в смысле обладания предрасположенностью к толерантности или верою в нее в том случае, если он проявлял бы толерантность, будь у него власть. Фактически, в политике у каждого имеется, по

крайней мере, хоть какая-то власть. Даже если правительство распоряжается о том, чтобы к конкретному мнению или действию относились толерантно или нетолерантно, во власти каждого человека решать, станет ли он с энтузиазмом поддерживать и выполнять этот закон либо нарочно будет избегать и нарушать его. Он в определенных пределах вполне может быть интолерантным там, где закон повелевает ему быть толерантным, и толерантным, где предписывается интолерантность; а если значительное количество граждан отказывается от выполнения и применения этого закона, власть может значительно ослабеть. Власть, а значит и толерантность, разделена между правительствами и гражданами. Это, тем не менее, не оказывает влияния на то основное положение, что именно власть является предварительным условием избрания неотторжения. Следовательно, строго говоря, не может быть толерантности к мнениям, но только к выражению мнений, так как лишь последнее люди властны отвергнуть или принять.

Шестая, наиболее спорная характеристика, является и очень сложной. «Толерантность» есть слово из нашего морального словаря. Она — моральная концепция не просто в том смысле, что применима к моральным действиям, как, например, «ответственность», но и в том гораздо более узком значении, что, как и «смелость», она является добродетелью. Толерантность как моральный идеал не может быть ценностно-нейтральной, а потому ее следует отделять от описательной концепции толерантности, которая может и должна быть таковой. Кинг, а иногда и Крик описательно определяют толерантность и интолерантность, говоря, что «сами по себе они ни добро, ни зло», понимая под этим, что люди могут толерантно относиться к тому, к чему должны быть интолерантны, и что им подчас не удастся проявлять толерантность там, где это следует делать. Люкс вносит здесь уточнения на том основании, что поскольку описывается именно ценность, описательная концепция толерантности не может быть свободной от ценностного подхода. Толерантный субъект утверждает, что его несогласие морально оправдано и что у него есть право действовать исходя из этого, если он хочет: он не просто обладает властью, но и силой применить ее. Далее Люкс утверждает, что характеристика субъекта как толерантного обычно понимается как подтверждение его права отдавать приказы. Тем не менее, даже с точки зрения Люкса, «толерантность» является описательной или социологической концепцией. Его теория соединяет ценности, которых придерживается человек, с тем, к чему он проявляет толерантность, но сама она остается ценностно-нейтральной, поскольку рассматривает все ценности как равно легитимные. Моральные представления и соответствующая им толерантность зависят от контекстуально заданных норм. Необходимо социологически объяснять, но не осуждать

различия между ценностями и тем, к чему относятся толерантно. Я не рассуждаю здесь о достоинствах концепции Люкса, но лишь привожу его доводы с тем, чтобы различить описательную и моральную концепции толерантности. Стоит подчеркнуть два таких различия. Во-первых, тогда как для Люкса морально верное зависит от социального контекста, моральный идеал ставит вопрос о том, правильны ли моральные представления общества либо его части. Во-вторых, в то время как, по Люксу, имеется право не быть толерантным, право, от которого субъект толерантности отказывается, а значит, нет права быть терпимым, согласно моральному идеалу, толерантность есть обязанность, и нет права не быть толерантным, но может иметься право на толерантное отношение к себе.

Суммируя все вышесказанное, толерантность есть добродетель воздержания от употребления силы для вмешательства во мнение или действия другого, хотя бы они и отклонялись в чем-то важном от мнения или действия субъекта толерантности и последний морально не был бы согласен с ними. Противоположностью толерантности является интолерантность. Это может показаться слишком очевидным для упоминания, но Крик, например, пишет, что противоположностью толерантности является безразличие, а противоположностью интолерантности — полное согласие. Но верно, что там, где есть интолерантность или согласие, не возникает вопроса о толерантности, ведь они не отвечают второй или третьей характеристике толерантности либо же им обоим вместе взятым. Тем не менее когда выполняются все условия, интолерантность предстает как противоположный толерантности ответ: она есть порок употребления силы для вмешательства во мнения или действия, которые отклоняются от собственных мнений или действий субъекта и с которыми он морально не согласен.

Центральным положением моей концепции является утверждение, что толерантность есть благо. Не все согласны с этим. Некоторые считают, что толерантность может быть благом, а может и не быть, в зависимости от обстоятельств. Другие же, считающие ее — всегда либо только в некоторых случаях — благом, не согласны между собой в определении тех причин, почему она есть такое благо. Следующий раздел рассматривает одну линию рассуждений о благодати толерантности. В сущности, он представляет аргументы против отказа от толерантности. Толерантность предпочтительна по причине весомости рассуждений против интолерантности. Поэтому я называю эту линию негативным аргументом в пользу толерантности: это — негативная ее сторона. Затем будут представлены позитивные аргументы в пользу толерантности, прямо дающие основания для нее самой. Далее делается попытка показать, как объединяются эти две линии аргументов. Здесь рассматривается вопрос о том, сокращает или нет толерантное поведение чью-либо свободу. Наконец, я исследую границы толерантности.

## НЕГАТИВНЫЙ АРГУМЕНТ В ПОЛЬЗУ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Субъект толерантности сталкивается с мнением или действием, которые он считает неправильными. И он не только отвергает их для себя, но и полагает, что для любого человека неверно будет придерживаться этого мнения либо действовать таким образом. Так как мнение или действие неправильно, здесь скрыто предположение, что было бы верно подавить одно и предотвратить другое с тем, чтобы воспрепятствовать распространению неверных идей либо воспрепятствовать неправильным делам. Каковы аргументы для воздержания от этого и для проявления толерантности? Часто предлагаются следующие негативные основания.

Во-первых, уничтожение неправильного может оказаться слишком дорогим с точки зрения материальной стоимости или моральных ценностей. Преследования религиозных или политических идеологий могут подорвать экономику и дестабилизировать политическую систему. Законы, объявляющие преступлением некоторые сексуальные действия либо принятие наркотиков, не могут быть осуществлены без значительного посягательства на частную жизнь. Искоренение зла проституции может вызвать большее сексуальное насилие над женщиной, что хуже. Если людей не допускают к тому, в чем они ощущают сильную потребность, например, к алкоголю или порнографии, имеется опасность, что другие предпримут шаги для незаконного удовлетворения их нужд, что влечет за собой рост организованной преступности. Система контроля должна дать какой-то личности или органу власть выносить решения о том, к чему можно относиться толерантно, а к чему нет, что неизбежно влечет за собой риск ошибок, некомпетентности и злоупотребления властью.

Во-вторых, на практике может оказаться очень трудным искоренить мнение или остановить действие. Если цель заключается именно в этом, то более эффективным методом здесь будет толерантное отношение при одновременной борьбе с ними.

Вместо того чтобы загнать их в подполье, где они могут сохраняться в неизвестности либо стать популярными из-за дурной славы, будет лучше открыто противостоять им, убеждая людей, что такое мнение следует отвергнуть, а от этого действия воздержаться.

В-третьих, можно доказать, что верования и мотивы в любом случае находятся вне досягаемости для закона. Правительства могут принудить людей исповедовать ту или иную веру, но не принять ее и не отказаться от своих действительных представлений; они могут заставить людей действовать тем или иным образом, но не могут принудить их делать это по должным мотивам.

Таким образом, следуя негативной линии рассуждения, не быть толерантным оказывается слишком дорого, неэффективно, а в некотором отношении и попросту невозможно. Наконец, можно перевернуть этот вопрос и спросить: если проблемные мнения и действия социально не являются опасными, то какова причина *не* быть к ним толерантным?

Рассматривая проблему с негативной стороны, толерантность делает то, что вы не хотите делать, а именно, позволять существовать неправильным мнениям и действиям, потому что вы желаете интолерантности в еще меньшей степени. С этой стороны толерантность действительно, как полагает Кинг, есть упорядочение приоритетов, благоразумный расчет (Барбер), «паллиатив для перенаселенной и слишком жаркой планеты» (Фостер). Позаимствуем два примера у Кинга: можно толерантно относиться к спорной религии в своей собственной стране, чтобы установить модель для толерантного отношения к своей собственной религии в других местах, либо можно толерантно относиться к коммунистам, поскольку для их уничтожения потребуется слишком много фундаментальных и потенциально опасных изменений в конституции. Но с этой точки зрения все зависит, так сказать, только от чьих-либо приоритетов: и если бы они были иными, а нежелательную религию или коммунистов можно было бы уничтожить без побочных эффектов, их бы искоренили. Подобным же образом не нужно было бы толерантно относиться к мнениям и действиям любого легко идентифицируемого меньшинства, являющегося небольшим, экономически несущественным и не обладающим властью. Но, конечно, толерантность есть что-то большее. И что же она такое, становится ясно, когда мы обращаемся к позитивному аргументу.

## ПОЗИТИВНЫЙ АРГУМЕНТ В ПОЛЬЗУ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Положительная сторона толерантности открывает нам другую перспективу. Если толерантность — благо и в ее пользу можно выдвинуть положительные обоснования, нет нужды мыслить ее как что-то такое, чего мы не хотим делать. Но как можно доказать, что толерантность — благо? Здесь имеются две линии рассуждений, в зависимости от того, считаем ли мы толерантность инструментальным благом или слагаемым более широкого блага либо рассматриваем ее как нечто внутренне благое.

На первый взгляд, толерантность есть благо, поскольку она — необходимое средство или условие внутренне благого, т. е. слагаемое блага. Таким благом могут быть свобода, справедливость, цивилизация, истина либо же некоторое их сочетание. Например, Рафаэль пишет, что толерантность обладает положительной ценностью, поскольку

служит свободе. Он защищает толерантность, потому что она допускает свободу, и защищает свободу, потому что она дает людям возможность делать то, что они сами для себя избирают. Роулз трактует толерантность как часть справедливости, и потому принципы справедливости дают нам аргументы в ее пользу. Все имеют равное право на толерантность: никто не может требовать ее для своих мнений и действий, по справедливости отрицая при этом ее распространение на прочих людей. Другие, как, например, Дж. С. Милль, защищают толерантность, поскольку считают ее необходимой для прогресса человечества, для технического и морального развития цивилизации. Каждый из этих исследователей рассматривает толерантность с положительной стороны, поскольку прямо приводит основания в ее пользу. Тем не менее, все они ограничены тем, что сводят толерантность к частному

случаю или разновидности какой-то другой ценности. Им не удастся понять ее как отдельный моральный идеал и оценить ее собственное моральное значение.

Значительно более сильным позитивным аргументом является вторая точка зрения, согласно которой толерантность есть определенное благо. Человек учится и получает воспитание, воспринимая требование внимательно относиться к идеям других людей, независимо от того, являются ли они просто мнениями или вплетены в их образ жизни. Такое воспитание он получает, прежде всего, если сам заставляет себя так поступать. Это показывает, что частью морального существования и морального отношения к другим людям является серьезное восприятие их идей; и не поступать так, требуя при этом серьезного отношения к своим собственным идеям, подразумевает не просто эгоизм или незаконное требование для себя привилегированного положения, но — аморальность в самом глубоком смысле этого слова, неспособность к уважению человеческой личности. Кроме того, это указывает на обязанность понимать идеи, могущие быть чужими, неприятными и даже злыми, но все же имеющими право требовать нашего внимания, поскольку они также являются глубокими убеждениями людей. Моральный идеал толерантности не требует, чтобы субъект толерантности непременно видел какое-либо достоинство в тех мнениях, с которыми он не согласен; но он должен уважать личность тех, кто имеет эти мнения, и относиться к этим людям как к рациональным моральным субъектам, чьи взгляды можно обсуждать и оспаривать и которые способны к рациональному изменению своих убеждений. Конечно, следствием этого отношения может стать и проверка его собственных идей, лучшее понимание их значения и их следствий; что может, в свою очередь, вести к некоторому их развитию, даже к изменению или отвержению некоторых из них, либо к их укреплению. Это, однако, было

бы побочным следствием толерантности, независимым от ее внутреннего морального достоинства.

Рассматривая толерантность с этой позитивной точки зрения и особенно принимая во внимание вторую ее версию, становится ясно, что толерантность есть благо-в-себе. Мы можем быть толерантными не потому, что не способны отвергнуть толерантность, но потому, что считаем ее правильным и желательным отношением. Мы должны сами стремиться к ней, а не быть вынужденными поступать толерантно. Толерантность не есть что-то второсортное, некое необходимое зло, примирение с тем, с чем ради мира и спокойствия мы примиряться вынуждены, но позитивное благо, добродетель, отличающая лучших людей и лучшие общества.

### ТОЛЕРАНТНОСТЬ И СВОБОДА

Как я сказал вначале, я не хочу доказывать того, что эти две стороны толерантности являются ее двумя разными, отдельными концепциями, противостоящими друг другу, такими, между которыми можно выбирать. Моя статья вполне могла вызвать такое понимание; поэтому пора объяснить, почему я думаю, что хотя положительная сторона толерантности некоторым образом противоположна отрицательной, они все же взаимно дополняют друг друга, так что моральный идеал толерантности следует понимать как единство этих двух сторон. Я надеюсь показать это, задавшись вопросом о том, сокращает ли толерантность свободу ее субъекта.

На первый взгляд, толерантность влечет за собой утрату свободы. Субъект толерантности, по определению, был свободен привести в действие свое несогласие, но, решив не использовать свою силу, он отказывается от этой свободы. Здесь следует сделать несколько уточнений. В большинстве случаев у него все еще есть возможность отказаться от толерантного поведения и использовать свою силу позднее (ниже мы рассмотрим одно исключение). Субъект толерантности может даже иметь законное право не быть толерантным и потому может находиться в ситуации отказа от своего права или в ситуации вынесения добровольного разрешения, от которого позже он может вновь отказаться. В этом смысле он остается столь же свободен, сколь и прежде. С моральной точки зрения его ситуация выглядит по-другому, но в конечном итоге является той же самой. Поскольку толерантность есть благо, обязанностью человека (по отношению к себе самому, а также и к другим) будет быть толерантным, а потому субъект толерантности не имеет морального права не быть толерантным. Он не свободен отказаться от своей толерантности. Но это означает не то, что он становится менее свободен, просто, с

моральной точки зрения, он не свободен изначально; толерантность есть обязанность, и здесь не возникает вопроса о свободе быть или не быть толерантным.

Другое уточнение состоит в том, что когда человек соглашается быть толерантным, он не ограничивает своей свободы. В самом деле, правительство, выпускающее толерантные законы и постановления, те, кто соглашается с этим правительством и с его действиями, и те, кто принимает справедливость этих законов и постановлений, — все они налагают на себя определенные ограничения в использовании своей силы. Существенным здесь, я полагаю, является то, что моральный идеал толерантности делает рациональным свободное согласие человека быть толерантным. Ему нет необходимости находиться в ситуации покорного «соглашения» на правление завоевателя, как у Гоббса, принимая толерантность из-за своей неспособности найти лучшую альтернативу; он может согласиться на толерантность, поскольку считает ее тем благом, которого он активно желает.

Это ведет нас к последнему уточнению. Человек, который свободно соглашается на толерантность и который понимает то, каким образом она является благом, т. е. тот, кто рассматривает ее с положительной стороны, понимает, что его свобода увеличилась. Более того, он осознает, что она увеличилась вовсе не за счет сокращения некоторой первоначальной свободы, от которой он отказался. Он не обменивает свою «старую» свободу подавлять идеи других на некоторую «новую» свободу проверять свои убеждения перед лицом этих других. Ведь добровольное самоограничение является необходимой частью толерантности и потому конститутивной частью его свободы. Это утверждение может звучать как лицемерие, как некоторая нежелательная неясность или мистификация, поэтому я приведу здесь еще один пример. Делая доклад на каком-нибудь семинаре, человек принимает некоторые правила, ограничивающие его поведение, поскольку соглашается руководствоваться правилами вежливости, правилами относительно того, что считать релевантным, приемлемым или хорошим доказательством, правилом позволять другим говорить, правилом слушать и понимать то, что они говорят, и т.п. Ради обсуждения своего доклада он должен принимать процедурные правила порядка. Очевидно, что они не ограничивают его свободы. Ведь он хочет именно упорядоченной дискуссии, а вовсе не того, чтобы все — и даже не того, чтобы он один, — имели бы возможность сказать то, что хотят и когда они хотят. Это не было бы свободой. Он желает именно упорядоченной дискуссии: ограничения, налагаемые на него и на других ее участников, конститутивны для его свободы. Эта аргументация еще более явно применима к общим вопросам о свободе и праве или государстве. Здесь очевидно, что идеал «свободы» вне или независимо от права или государства является попросту

химерой. Точно так же идея общества без толерантности с моральной точки зрения есть нонсенс.

В то же время я готов признать, что, как это следует из вышесказанного, когда кого-нибудь принуждают быть толерантным, его свобода сокращается. Нельзя «принудить быть свободным», можно лишь заставить допускать свободу других. Можно заставить быть толерантным в негативном смысле, но нельзя принудить к позитивной толерантности, ибо она находится вне власти правительства или любого другого индивида, но только лишь в его собственной власти. С другой стороны, там, где практикуется моральный идеал толерантности, человек, являющийся негативно толерантным не по своей воле, сам будет восприниматься другими с точки зрения положительной толерантности. Эти другие заметят его отход от толерантности и будут стремиться втолковать ему ее достоинства. Если это им удастся, такому человеку будет оказана помощь в освобождении себя.

Поэтому многое зависит от вопроса, думаем ли мы о том, что здесь имеется две концепции толерантности, или нет. Если считать, что существуют именно две такие концепции: одна, созданная на основе негативных оснований, а другая — на основе позитивных, то осознать единство этих двух сторон было бы сложнее. «Негативную концепцию толерантности» понимали бы как толерантность реальную, а «позитивную концепцию» — как что-то совершенно другое, возможно, как отдельную ценность (например, ценность саморазвития), задающую цель (негативной) толерантности и обеспечивающую ее значимость. Всякое подобное сведение толерантности к ее негативной стороне совершенно вытеснило бы моральный идеал толерантности. Если же, с другой стороны, мы готовы принять во внимание мысль о том, что толерантность является единой моральной концепцией со своей позитивной и негативной стороной, то, я думаю, мы могли бы начать осознание толерантности как целого. Мы можем теперь оценить истину такого, по-видимому, парадоксального утверждения, каким является положение о том, что «толерантность есть свобода». Ведь толерантность вносит свой вклад в свободу не только потому, что свободен тот человек, к которому толерантно относятся, но также и потому, что субъект толерантности, вовсе не отказываясь от какой-либо свободы, также получает ее. Когда субъект толерантности свободно и с должным пониманием того, что он делает, соглашается на толерантность, он не ограничивает своей свободы действий, но совершает моральный выбор, который для свободной жизни является конститутивным.

## ГРАНИЦЫ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Толерантность, как и всякий моральный идеал, имеет свои границы. Ведь любой идеал включает в себя некоторый моральный принцип или положение, являющееся частью его оправдания и исключающее некоторые вещи как не оправдываемые и не защищаемые идеалом, поскольку они находятся вне сферы его действия. Поэтому моральный идеал толерантности вовсе не требует от нас примирения со всем существующим. Напротив, этот идеал устанавливает два основных ограничения. Во-первых, нам следует отвергать то, что противоречит моральному основанию, на котором зиждется идеал толерантности, а именно, уважению ко всем людям как полноправным моральным субъектам. Например, мы вовсе не обязаны не предпринимать соответствующих действий, если некто клеветает или оскорбляет другого: здесь имеется нарушение законных прав индивида, а потому подобные случаи не принадлежат к высказываниям и действиям, имеющим отношение к моральному идеалу толерантности — о толерантности здесь вопрос и не возникает. Второе основное ограничение, являющееся частным случаем первого, состоит в том, чтобы отвергать все, противоречащее самому идеалу толерантности. Положение о том, что необходимо толерантно относиться к разрушению толерантности, попросту внутренне противоречиво.

Конечно, очень трудно определить границы толерантности и в точности установить ее пределы. Я полагаю, что толерантность следует проявлять к любому и каждому выражению мнения, включая и те мнения, которые защищают интолерантное поведение. Аргументы в пользу толерантности, которые можно привести как положительные, кажутся мне равно применимыми ко всем мнениям. Существенной практической проблемой здесь является способность отличать выражение мнений, к которому всегда следует относиться толерантно, от действия на основе этих мнений, которое вовсе не всегда нужно терпеть. Каллиникос приводит внушающие опасение примеры расизма и фашизма в современной Британии. Возможно, труднее всего определить «точку невозвращения», за которой уже более нет возможности отхода от политики толерантности, поскольку потеряна всякая сила для такого изменения (именно на это исключение мы ссылались выше).

Никакой моральный идеал не содержит в себе решений проблем, связанных с его практическим применением. И все же необходимо признать, что эта проблема весьма велика. Частью серьезного отношения к неприемлемым мнениям является понимание того, что они могут распространиться и, при практической реализации, подорвать значимые ценности и институты. Но такая абстрактная возможность не может служить оправданием интолерантности к выражению мнений. Далее, гарантируя свободу

выражения неприемлемого или даже нетолерантного мнения, субъект толерантности защищает и укрепляет свои собственные ценности, показывая, как высоко он ценит толерантность и ту мораль, на которой она основана. И напротив, интолерантность правительства может нанести больший ущерб этой морали, нежели действия любого интолерантного меньшинства.

Нужно также помнить, что толерантность вовсе не означает отсутствия верности своим идеалам или отказа от них. Нам запрещается подавлять идеи, с которыми мы не согласны, но от нас вовсе не требуется, чтобы эти идеи нам нравились или чтобы мы поддерживали их либо им потакали. Толерантность в негативном смысле требует только того, чтобы мы допускали свободное выражение идей, с которыми мы не согласны, а в позитивном смысле — того, чтобы мы принимали моральную ценность такого свободного выражения этих идей. Это устраняет цензуру, но все же оставляет место для порицания неприемлемых идей и для разного рода противостояния им. В самом деле, моральный идеал толерантности предполагает, чтобы мы действовали именно таким образом. Обратимся к современному примеру: при таком подходе к толерантности правительство не должно ставить пределы свободному выражению расистских взглядов (закон 1976 г. о расовых отношениях ставит такие пределы, но в очень незначительной степени). Но это не означает, что правительство должно бездействовать. У правительств имеется множество способов достичь чего-то вроде той беспристрастной поддержки правильных идей, в необходимости которой Милль убеждал индивида. Правительство может дискриминировать одну идею, оказав дополнительную помощь той противоположной идее, с которой оно согласно, например, посредством политики обратной дискриминации, покровительствуя расовым меньшинствам. Правительство также может предпринять шаги для разубеждения последователей расистских взглядов, предложив им взамен более мудрые и возвышенные убеждения; и действуя таким образом, оно может даже навязать индивиду свои собственные убеждения и мнения. Но правительство не может действовать кроме как убеждением: последнее суждение о мнениях должно быть индивидуальным. К примеру, индивида, придерживающегося расистских взглядов, нельзя отстранять ни от какой работы, поскольку единственным релевантным критерием здесь является его способность эффективно и преданно выполнять свои обязанности. Кромвель верно говорил в этой связи, что «государство при выборе людей, которые служат ему (т.е. обществу), не принимает во внимание их мнений; достаточно и того, что они хотят верно служить ему».

Далее, можно доказать, что для субъекта толерантности вовсе нет необходимости в обеспечении для терпимых идей той же самой защиты, которую он обеспечивает для

тех идей и действий, с которыми он морально согласен, К примеру, Бакунин, еще будучи подлинным либералом, доказывал, что после революции все взрослые должны быть абсолютно свободны в высказывании всех мнений и в учреждении ассоциаций, в том числе и в аморальных целях (например, для эксплуатации или развращения простаков либо для поклонения Богу), и даже в целях пропаганды уничтожения индивидуальной или общественной свободы. Бакунин согласен допускать к публичной дискуссии шарлатанов и общественно опасные ассоциации, но на том условии, чтобы общество отказывало в гарантиях гражданских прав тем ассоциациям, чьи цели и правила несправедливы. Поэтому общество, защищающее уничтожение толерантности, не будет «юридически признано», так что, например, соглашения с ней не имеют обязательного характера, и она не сможет возбудить судебное дело против своих должников<sup>8</sup>. Интолерантным и несправедливым сообществам не запрещают иметь и защищать свои идеи, но им не дается никакой юридической поддержки, санкции или знака признания. Ко всякому взрослому члену общества относятся как к полноправному субъекту морали. Все свободны защищать и принимать любые мнения: и если кто-то позволяет себя обманывать или эксплуатировать, ответственность за это лежит на нем самом. Напротив, совершенно другие посылки лежат в основании суждений тех, кто хотел бы воспрепятствовать выражению аморальных мнений. Например, стремление к запрещению расистских или сексистских мнений на том основании, что свобода их выражения будет способствовать их распространению и потому содействовать несправедливым институтам, обнаруживает низкое мнение о других членах общества. Предполагается, что некоторые обратятся к этим идеям либо потому, что они предрасположены к несправедливости, либо потому, что они недостаточно бдительны или умны, чтобы понять все следствия принятия таких идей; и в то же время предполагается, что защитник запрета обладает более высоким пониманием того, что является несправедливым, и большим стремлением к сопротивлению несправедливости. Такие посылки очень опасны для приверженца морального идеала толерантности. Он должен относиться к любому человеку как к моральному агенту и допускать для каждой личности возможность практиковать добродетели толерантности — даже если это и включает в себя пространство для порока интолерантности. В то же самое время он должен признавать существование значительных практических трудностей, связанных с этим идеалом, а также то, что иногда частично либо совершенно отсутствуют условия, необходимые для его успешного применения на практике. Некоторые люди могут быть настолько привязаны к своим идеям, что это делает их неспособными к какому-либо надлежащему рассмотрению тех мнений, с которыми они не согласны, и они не могут относиться к приверженцам этих

мнений как к морально равным себе. С другой стороны, в обществе может существовать значительное меньшинство, или даже большинство, полностью приверженное интолерантности и не признающее никакой морали за идеалом толерантности. В таких условиях будет ли с необходимостью неправым правительство, если оно решит, что слишком опасно и безответственно не сокращать и не ограничивать своей толерантности либо не применять ее избирательно? Абсурдно отвергать возможность существования таких условий, и будет слишком претенциозным полагать, что всякое утверждение морального идеала может решить такие политические проблемы. И все же моральный идеал толерантности остается релевантным и значимым, поскольку подчеркивает принципиальные моральные аспекты практических вопросов. Толерантность допускает ограничение, когда это необходимо для защиты тех моральных ценностей, которые ее оправдывают. Моральной целью здесь, тем не менее, остается снятие этих ограничений и, возможно, более широкое распространение толерантности. Когда правительство не способно практиковать добродетель толерантности в полной мере, оно должно признать свою неудачу, определить ее источники (например, что в обществе имеется слишком много людей, в ответственное поведение которых нельзя верить) и сделать все возможное для исправления ситуации. Моральный идеал толерантности прежде всего предполагает, что любой человек способен быть морально ответственным. Следовательно, он направлен против любого постоянного патернализма, предполагающего принципиальную неспособность к толерантности некоторых членов общества, поскольку это последнее утверждение несовместимо с моралью, содержащейся в позитивном аспекте толерантности.

Е. Степанова

## ВЕРА КАК БЫТИЕ ЧЕЛОВЕКА В БОГЕ

В сб.: Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения  
Российской академии наук, Екатеринбург, 2005 г.

Вера в иудео-христианской традиции конституирует особую связь человека с Богом и переживание этой связи, основанной на уникальном опыте, имеющем для испытывающего его человека исключительную очевидность и достоверность. Вера есть способность к опознанию причастности человека к тому, что выше человека.

Понятие «вера» в европейской духовной культуре имеет двойной смысл. С одной стороны, еще с античности в философии различалось естественное знание, полученное чувственно-рассудочным путем, и сверхъестественное, мистическое знание, которое в методологическом плане может быть определено как вера. С другой стороны, в I-IV вв. н.э., в период формирования канона христианского Священного Писания, в мировоззренческом контексте греко-латинского мира постепенно возникает иное понимание веры, опирающееся на Ветхий и Новый Завет и имеющее не познавательный, но экзистенциальный смысл.

Веру в первом смысле можно определить как высший вид знания, которое хотя и выходит за пределы рациональных способностей человека, но опирается на них и придает им определенную завершенность. Вера во втором смысле вообще не коррелируется с рациональным или мистическим знанием. Это понимание веры выражено ап. Павлом: «Если имею *дар* пророчества и знаю все тайны, и имею всякое познание и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви – то я ничто» (1 Кор. 13:2). Вера («действующая любовью» [Гал. 5:6]) оказывается смыслом человеческого существования, которое вообще возможно лишь постольку, поскольку человек движим стремлением к высшей истине, постижение которой происходит непосредственно в самом жизненном процессе.

Иудео-христианское понимание веры парадоксально и противоречиво. Выделим несколько наиболее существенных аспектов проблемы веры:

1. *Проблема разрыва.* Экзистенциальную динамику религии как связи земного и небесного определяет наличие фундаментального *разрыва* между этими двумя векторами человеческого существования. Другими словами, сама необходимость веры определяется отчуждением человека от высшего начала мира и погруженности в земное существование. В библейской картине человеческой истории утрата первоначального единства человека с

Богом, символически описанная в сюжете о грехопадении Адама, оказывается не только первичным историческим фактом, но и смыслообразующим событием, которое определяет сущность человека в ее земном измерении. Это утраченное единство переживается как наиболее драматическое обстоятельство человеческой жизни, а надежда на его восстановление является той движущей силой, благодаря которой библейская история приобретает свой динамизм.

2. *Проблема тождества веры и предмета веры.* Силой, которая помогает человеку сохранить стремление к восстановлению первоначальной гармонии Божественного творения, является вера; способом, которым Бог указывает человеку направление к обретению этой гармонии, оказывается откровение. Поэтому веру в иудео-христианской традиции можно определить как *со-участие человека в откровении Бога*. Очевидно, что в таком качестве вера может осуществиться только в том случае, если человек принимает сам источник откровения в качестве безусловно существующего и вовлечен в осуществление откровения всем своим существом.

Таким образом, понятие веры неизбежно оказывается *тавтологичным*: вера как обращенность к безусловному и соучастие в нем требует безусловного признания существования того, в чем соучаствует человек. Другими словами, верить возможно лишь постольку, поскольку то, что определяет веру, безусловно существует, что, в свою очередь, опознается самой же верой. Именно поэтому *вера требует вовлеченности всего человеческого существования*. Таково качество веры, которое конституирует библейский тип человека: это человек, пребывающий в определенной связи с Богом, которая и делает его таким, каков он есть, то есть знающим о наличии такой связи и из нее строящим свою жизнь.

В этом же заключается источник *парадокса необъяснимости* веры: человек, пребывающий в ней, знает, что то, что определяет его веру, существует безусловно и полностью определяет собой его жизнь; тот, кто находится вне этого состояния, может относиться к этому тем или иным образом, но во всех случаях его отношение будет отчужденным и внешним.

Само состояние веры всегда проблематично: именно потому, что она сама есть ответ на отделенность человека от предмета веры, вера есть *стремление* к Богу, она свидетельствует о разрыве между человеком и бытием. Этот разрыв переживается и осмысливается как величайшая трагедия человеческого существования, переданная древним псалмопевцем: «Боже мой! Боже мой! Для чего Ты оставил меня? Далеко от спасения моего слова вопля моего. Боже мой! Я вопию днем, - и Ты не внемлешь мне, ночью, - и нет мне успокоения» (Пс. 21:2-3).

3. *Проблема соотношения экзистенциального доверия и интеллектуального принятия.* В своей книге «Два образа веры» Мартин Бубер выделил в иудео-христианской традиции два типа веры: веру как доверие к чему-либо, и веру как принятие чего-либо. И в том, и в другом случае речь идет о вовлеченности человека в отношение веры во всей целостности его бытия: «Отношение доверия основано на состоянии соприкосновения: соприкосновение моей целостности с тем, к чему я испытываю доверие. Отношение признания основано на акте принятия: моя личная целостность принимает то, что я признаю истинным... В одном случае человек “находится” в отношении веры, в другом – он “обращается к отношению веры”».<sup>1</sup> По мнению М. Бубера, классическим примером первого состояния – отношения доверия человека к Богу – является вера Израиля в том виде, в каком она описана в Ветхом Завете, прежде всего в Пятикнижии («эмуна»). Вторая форма веры («пистис») возникает вместе с христианством, которое объединило ветхозаветную традицию с греческим образом мышления.

Ветхозаветный и новозаветный образ веры не противоречат друг другу, они представляют собой целостное описание веры как способа человеческого существования в разных историко-культурных контекстах. Сама феноменология веры свидетельствует о том, что вера-доверие как первичное состояние человека неизбежно включает в себя и акт принятия того, к чему человек испытывает доверие, поскольку предмет доверия не совпадает с человеком и отделен от него. В силу этого доверие всегда имеет альтернативу – недоверие и отпадение от Бога. Различие между ветхозаветным и новозаветным представлением о вере определяется тем, что человек предстает в Библии на разных стадиях своего существования. Если акт принятия Бога в Ветхом Завете не связан с интеллектуальными усилиями, то это объясняется тем, что там речь идет о таком типе человека, который в истории своей жизни еще не дошел до стадии разложения мира на бытие и мышление.

Евангельская версия ветхозаветной веры возникает в ином историческом контексте, в котором уже присутствует философия, поставившая во главу угла разум. С точки зрения развития человеческой личности, в Новом Завете мы имеем дело с человеком, живущим в условиях распавшегося сообщества, индивидуализированного существования, сопровождающегося внутренней саморазорванностью, но при этом в большей степени осознающего себя в качестве представителя рода. Для него вера как состояние доверия включает в себя веру как акт принятия истинности благой вести о Христе, однако во всех случаях доверие как фундаментальное состояние человека оказывается первичным – без доверия к Богу невозможно принять благую весть о его

<sup>1</sup> Бубер М. Два образа веры // Бубер М. Два образа веры. М., 1995, с. 23 4-235.

распятом и воскресшем Сыне. В Новом Завете богоизбранным становится не народ, а человек как род, который через веру отличает себя от других людей, не желающих и не умеющих принять в себя ту человеческую природу, которую являет собой Иисус Христос. Предпосылкой евангельской веры является крайняя степень отпадения человека от Бога, делающего необходимым благодатное действие Бога в его земном воплощении через Христа.

В ожидании второго пришествия Христа вера становится условием спасения человека. Гарантом веры оказывается Христос, своей жертвой спасающий мир от греха и смерти без всяких условий. Задачей христианской церкви в этой ситуации становится охранение и поддержание вероучительного догмата как символической формулы спасения человечества. Человек через Христа получает чувство единства своего исторического развития, и все события земной истории получают свое истинное значение лишь постольку, поскольку они включены в драму отношений человека с Богом. Смысл и масштаб этого действия, связанного с проблемой жизни и смерти человека и человечества, должен предохранять догмат от превращения в мертвую букву. Однако в процессе институционализации церкви и превращения ее в активного действующего агента земной истории возникла необходимость защиты «живой веры» от ее догматизации и объективации в пределах самой церкви. Исполнение этой задачи всегда было связано с личной ответственностью человека за свое бытие в мире.

4. *Проблема артикуляции и трансляции веры.* Вера должна передаваться от человека к человеку, поскольку она определяет собой существование не только изолированного индивида, но и сообщества. Согласно Ветхому Завету, избранный народ Израиля как сообщество веры конституирован Богом, и вера воспроизводится изнутри этого сообщества в каждом следующем поколении посредством праведников и пророков. Христианская еkkлезия (церковь) возникает в процессе передачи благой вести о Христе от человека к человеку и от общины к общине.

В процессе распространения веры постепенно формировался новозаветный канон, ставший письменным свидетельством веры и началом церковного предания, и «слово» оказалось главным способом передачи евангельского провозвестия. Если в Ветхом Завете, особенно в Пятикнижии, рассказ о вере народа Израиля ведется преимущественно в форме повествования о действительной и легендарной истории народа и его отдельных представителей, символический смысл которой развивается и углубляется каждым поколением, то в Новом Завете, помимо евангельской истории о Христе, присутствует богатая и глубокая богословская рефлексия как интерпретация евангельского

провозвестия для людей послепасхальной эпохи и для «язычников», что особенно ярко воплотилось в посланиях ап. Павла.

Факт ассимиляции философской методологии, прежде всего греческой, церковным богословием – это органическая часть истории христианства. Великие христианские мыслители никогда не испытывали опасений по поводу того, что использование философии заставит веру говорить на чуждом ей языке. Когда вера как «обращенность к безусловному бытию»<sup>2</sup> является первичной, она может пользоваться любым языком, будь то язык иконы, литургии, музыки, художественной литературы или философии.

*5. Проблема отношения человека к своей вере.* Веру всегда подстерегает опасность того, что в ней как в медиаторе земного существования человека и божественного «плана» этого существования может произойти преувеличение одного за счет другого. Если человек сосредоточен исключительно на высшем начале, он может потерять ощущение реальности жизни и предаться чувству собственной исключительности. Если вера обращена на собственные человеческие проблемы, может возникнуть искушение строить ее по человеческим меркам, например, по меркам разума. Развитие этого процесса можно наблюдать в истории европейской духовной культуры, где по мере нарастания кризиса институциональной церкви, усиления светского компонента культуры и становления рационализма постепенно происходила подмена языка веры языком разума и философии. В результате человек превратился в субъект веры, а Бог – в ее объект, возникло ощущение непреодолимой дистанции между человеком и Богом. Превращение состояния веры в субъект-объектное отношение человека к Богу вообще возникло вместе с философией, которая фактом своего существования фиксировала раскол в существовании человека на бытие как таковое и бытие в созерцаемой и мыслимой форме.

\* \* \*

Иудео-христианское понимание веры включает в себя два основных качественных состояния: во-первых, это абсолютное доверие Богу, позволяющее человеку следовать Божьей воле во всем и расцениваемое Богом как «праведность»; во-вторых, это способность осознавать греховность своей природы и готовность принять дар божественной благодати, сообщаемый людям через искупительную жертву Иисуса Христа. Вера понимается как совместное деяние Бога, дарующего человеку возможность соучастия в откровении, и человека, расположенного к соучастию в Божественном плане спасения.

Вера оказывается условием осуществления человеческой жизни во всей возможной полноте и целостности, поскольку задает критерий человеческого существования,

---

<sup>2</sup> Там же, с. 358.

выходящий за пределы человеческой природы и человечества как рода. Таким критерием является Бог как абсолютное бытие, в котором человек обретает не только завершенность, но и возможность бесконечного развития. В этом смысле вера оказывается тождественной самому существованию человека в мире во всей его парадоксальной противоречивости.

Религиозность в христианском смысле статически проявляется в вере-состоянии (доверия к Богу), а динамически – в вере-стремлении (к Богу), которое требует абсолютной вовлеченности человека. В содержательном смысле любовь к Богу не может быть отношением к внешнему предмету, это есть любовь к Богу как к совершенной абсолютной личности.

Вера в христианстве есть причастность ко всемирно-историческому событию воскресения Христа, и именно она является той границей, которая разделяет тех, кто принимает воскресение как фундаментальный фактор, изменяющий греховную человеческую природу, от тех, кто остается под властью греха и смерти. Таким образом, вера есть тот главный и единственный признак, который конституирует христианский тип личности и христианскую церковь как сообщество верующих и прообраз Царства Божьего на земле, в котором происходит воссоединение людей с Богом и друг с другом. Воскресение как предмет христианской веры является не некоторым внешним фактом, который верующий принимает в качестве истинного, но принципиальным условием внутреннего изменения человеческой души. Доверяя Богу, человек доверяет смыслу своего собственного существования, критерием которого становится совершенство Бога.

Итак, христианская вера, выросшая из ветхозаветной традиции, возникла прежде всего как образ жизни такого человека, для которого главным фактором его существования является напряженно-личностное переживание взаимоотношений с Богом. Гигантский масштаб поставленной христианством задачи по изменению основных векторов развития человеческой личности, его космополитический характер, формировавшийся в острой полемике с национализмом раввинистического иудаизма, с самого начала включило христианство в пестрый, многомерный и противоречивый мировоззренческий контекст современного ему мира.

С первых веков существования христианства в нем активно обсуждалась поставленная античной философией проблема соотношения земного и небесного, чувственного и сверхчувственного, которая постепенно трансформировалась в проблему соотношения веры и разума, откровения и естественного познания. Величайшей заслугой богословов патристического периода развития христианской мысли явилась та смелость, с которой они использовали достижения философской и научной мысли античности для выработки адекватного способа самовыражения христианской веры в новых исторических

обстоятельствах. Как пишет В. Виндельбанд, «истинная сила христианской веры заключалась в том, что она вступила в ...отживший, усталый мир с юношеской силой чистого и высокого религиозного чувства и непреклонного убеждения; но она могла завоевать старый культурный мир только тем, что она восприняла его в себя и ассимилировала его».<sup>3</sup> Это стало возможным прежде всего потому, что христианская церковь, в противоположность отвлеченной диалектике неоплатоников или абстрактным идеалам стоиков, отстаивала в своем учении переживание Бога как духовной личности, а также стремление человека к богоподобию через веру, его живую, непосредственную заинтересованность в Божественной личности и тем самым в себе самом.

Бог в иудео-христианской традиции понимается как абсолютная личность, и именно поэтому он может открываться людям различным образом и с разных сторон. Различия между Ветхим и Новым Заветом прежде всего определяется разницей в отношениях между Богом и человеком: в Ветхом Завете Бог выступает как Бог-творец, законодатель, воспитатель и судья своего народа; в Новом Завете Бог уподобляется человеку, проживает человеческую жизнь и умирает человеческой смертью.

По аналогии с этим можно рассматривать те или иные периоды развития христианского вероучения как различные, не сводимые друг к другу и не отменяемые друг другом стадии самоопределения человека, находящегося в различных историко-культурных обстоятельствах, относительно Бога, открывающего себя людям в той мере, в какой они способны его воспринять. Общеизвестно, что между западными и восточными богословами, между католическим и протестантским учением, между православной, католической и протестантской церковью существуют значительные богословские и обрядовые различия. Однако, по нашему мнению, эти различия не столь существенны, если оценивать историю христианства в широком культурно-историческом смысле. Главным ее фактором остается актуальное состояние веры как соучастия человека в откровении Бога, которое, согласно внутренней логике христианского учения, не зависит ни от личных качеств человека, ни от степени его «правоверности», но является даром Божьей благодати.

Именно поэтому чрезвычайно трудным и неоднозначным занятием является попытка выделения каких бы то ни было критериев «истинной веры». В то же время достаточно определенно можно сказать, чем вера не является: она не есть субъект-объектное отношение между человеком и Богом, в котором Бог выступает как независимый и оторванный от человека «предмет», который, за недостатком знания, постигается «верой». «Объект» невозможно распять на кресте, он не в состоянии

---

<sup>3</sup> Виндельбанд В. История философии. Киев, 1997, с. 180.

радоваться и горевать, восторгаться и проклинать, воодушевляться и испытывать тоску. Субъект-объектное понимание веры есть вторичный продукт рационализма, который стремится поставить веру на уровень знания с низкой степенью доказательности.

Особую сложность представляет собой проблема соотношения веры и церкви. С одной стороны, сама сущность веры в христианском понимании подразумевает то, что вера имеет смысл только в рамках сообщества верующих, поскольку она является качеством, конституирующим особый тип отношений между людьми, в которых посредником выступает Бог. С другой стороны, история христианской церкви, как западной, так и восточной, дает множество примеров того, как сама институциональная церковь, в силу разнообразных исторических причин, оказывалась ответственной за превращение «живой веры» как образа жизни в мертвую догму. Это приводило и приводит к бесконечным взаимным претензиям между различными христианскими деноминациями, каждая из которых претендует на обладание единственно правильной и аутентичной верой. Но, по справедливому замечанию И. Ильина, «всякое религиозное принуждение – даже принуждение к истинной вере, - повреждает духовность человека и умаляет силу, искренность и цельность его веры».<sup>4</sup>

Религиозный опыт, опыт веры – это история личной встречи человека с Богом, в которой человек свободно и самостоятельно принимает Бога и своей жизнью отвечает на эту встречу. Этот опыт неповторим и уникален, и все люди, идущие путем веры, способны узнать и понять друг друга, потому что в этом опыте, при всех его индивидуальных особенностях, есть нечто общее: это Бог как содержание и смысл веры, который бесконечно многообразен и в то же время всегда один и тот же.

Учения великих христианских богословов Аврелия Августина, Фомы Аквинского и Мартина Лютера о вере, определившие собой основное направление духовного развития западной христианской церкви, были теми критическими точками, которые на протяжении полутора тысячелетий определяли направление духовного становления западноевропейской цивилизации. При всех содержательных различиях эти три учения объединяет одно обстоятельство: они возникли как результат глубокого осмысления уникального личного опыта их создателей, опыта обретений и потерь, разочарований и надежд. Этот опыт, будучи включен в опыт церкви, трансформировался в богословские догматы, призванные сохранять и поддерживать веру миллионов людей, не только не имевших такого личного опыта, но и не нуждавшихся в нем.

Мистический символизм средневекового мышления, сформировавшийся на почве платонизма, переосмысленного Августином с христианских позиций, долгое время

---

<sup>4</sup> Ильин И. Аксиомы религиозного опыта. М., 1994, с. 79.

являлся питательной средой, обеспечивавшей сохранение и поддержание средневековой веры с присущим ей стремлением видеть проявления Бога во всех предметах и событиях земного мира. Постепенно этот символизм потерял свою жизненную силу и смысл, и мистические связи между явлениями и предметами были заменены каузальными естественно-научными закономерностями.

В свою очередь, аристотелизм, призванный Фомой для анализа естественной иерархии земного и небесного миров, дал толчок развитию рационалистической схоластики, направленной на исследование логических предметных взаимосвязей. Разум, который Фома привлек на службу откровению, в его системе вовсе не имел приоритета над верой, поскольку и разум, и вера, согласно Фоме, происходили из одного источника и служили одной цели – богопознанию. По словам Э. Жильсона, «Св. Фома уж точно никогда бы не согласился с тем, что какое-либо метафизическое доказательство бытия Божия может хоть на мгновение избавить христианина от необходимости веры в Бога, который Сам говорит нам о Своем существовании».<sup>5</sup> Однако из истории философии хорошо известно, что именно система Фомы, гармонично сочетавшая философию и богословие, знание и веру, явилась тем катализатором, который в конце концов привел к их отрыву друг от друга.

Еще в большей степени торжеству рационализма способствовало учение Мартина Лютера об оправдании верой. Концепция человеческой природы, вытекавшая из этого учения, была противоречивой. С одной стороны, именно протестантизм, оставив изолированного индивида один на один с Богом, который, лишившись земной опоры в виде церкви, стал теперь не менее одиноким, чем человек, дал толчок становлению личности буржуазной эпохи, ответственной за свои действия только перед собой. С другой стороны, в этой концепции присутствовал глубокий пессимизм, вытекавший из признания фундаментальной испорченности человеческой природы первородным грехом. Как пишет Ж. Маритен, «этот развращенный человек, который не может обладать ценностью для неба и которого вера прикрывает именем Христа, подобно покрывалу, хочет быть ценным для земли в том самом своем виде, в каком он существует, в самой развращенности его природы. Этому очерченному существу место именно здесь, ибо необходимо, чтобы оно жило в этом аду, каким является мир».<sup>6</sup>

Эпоха Просвещения, как известно, провозгласила принцип автономии человеческого разума, которая распространялась на все проявления человеческого духа, в том числе, на мистический опыт переживания личной встречи с Богом в вере. Сама

<sup>5</sup> Жильсон Э. Философ и теология. М., 1995, с. 66.

<sup>6</sup> Маритен Ж. Интегральный гуманизм. // Маритен Ж. Философ в мире. М., 1993, с. 63.

способность к рациональному мышлению воспринималась как наиболее полная манифестация человеческой сущности. Но, как пишет П. Тиллих, «рационализм и мистицизм не противоречат друг другу, как думают некоторые. И в греческой, и в современной культуре рационализм рождался из мистицизма. Рационализм развивался из мистического опыта “внутреннего света” или “внутренней правды”, переживаемой каждым человеком».<sup>7</sup> В основе рационализма лежало мистическое ощущение причастности человека к Богу, который является причиной и источником разумного устройства мира. В то же время Просвещению было свойственно стремление отодвинуть сферу деятельности Бога за пределы эмпирической реальности человеческой деятельности, оставив за Богом единовременную честь сотворения мира.

В этих условиях вера и разум должны были заново определить сферы своей компетенции. Во-первых, проблема сущности и смысла веры перешла из сферы богословия в сферу философии. Богословие стало специальной наукой о Боге, а экзистенциальные и методологические вопросы, в том числе проблема веры, стали обсуждаться в рамках преимущественно философского дискурса, то есть в контексте, отличном от ее бытийственного содержания. Во-вторых, вера стала пониматься не только в традиционном религиозном смысле, но и более широко – в качестве фундаментальной установки в отношении человека к миру в целом, и тот или иной мыслитель, в зависимости от своих предпочтений, мог рассматривать веру или разум в качестве первичной способности человека и выводить одно из другого. В конечном счете, на место веры в качестве средства познания Божественного откровения был поставлен разум, а вера в собственном смысле стала пониматься как знание, обладающее недостаточной степенью достоверности.

Философское осмысление богословской проблематики приводит к тому, что для того, чтобы выразить *состояние веры*, необходимо прежде всего определить *отношение к вере*. Другими словами, в культуре, носящей преимущественно светский характер, люди, имеющие личный опыт веры, могут транслировать его только после соответствующей рефлексии по его поводу, и состояние веры не может существовать иначе как в сопровождении отношения к этому состоянию. В то же время отношение не является необходимым для состояния и не обязательно его подразумевает. Здесь всегда присутствует противоречие между *fides qua creditur* (верой, которой верят) и *fides quae creditur* (верой, в которую верят). Кроме того, необходимость рефлексии, т.е. отношения к экзистенциальному состоянию веры в силу своего рационалистического характера всегда

---

<sup>7</sup> Tillich P. Perspectives on 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Century Protestant Theology/ New-York, 1967, p. 19.

несет в себе опасность превращения состояния веры в веру как субъект-объектное отношение.

В действительности сущность библейской веры как конкретной земной жизни человека в присутствии Бога трудно поддается философскому абстрагированию именно в силу своей конкретности и единственности. Это происходит и тогда, когда «конкретность» и «единственность» постигаются как абстракции индивидуального существования. М. Бубер писал: «Тот, кто устремляется постигнуть само постижение, неизбежно его утрачивает... Смысл обретает только тот, кто сохраняет стойкость перед лицом всей мощи действительности, без каких-либо ограничений или оговорок, и отвечает ей мерой жизни, то есть полной готовностью самой жизнью удостоверить обретенный смысл».<sup>8</sup>

В этом заключается сущность современного кризиса веры: потеряв опору во внешних авторитетах, разуверившись в возможностях разума, человек не может теперь надеяться на «оправдание верой», потому что в его отношении к вере неизгладимо присутствует «рационалистическая прививка», стремление вначале выяснить, что именно состояние веры должно принести, а затем, может быть, согласиться с присутствием веры в себе. По выражению М. Бубера, это есть проявление свойственной современному человеку «необходимости присутствовать при собственных действиях в качестве наблюдателя».<sup>9</sup>

В рамках философского подхода к вере обычно обсуждаются следующие вопросы: является ли вера внутренним настроением человека или она имеет какие-либо объективные основания; существует ли предмет веры объективно или же это есть чисто субъективная идея; что первично – вера или знание; что правильнее – следование церковному образцу или поиск личного пути к Богу и т.п. На подобные вопросы ответить удовлетворительным образом человеку, находящемуся вне состояния веры, невозможно, а для человека, пребывающего в вере, они не имеют принципиального смысла. Что касается религиозно-философского ответа, то он обычно строится на использовании таких метафор, как «встреча», «безусловная зависимость», «страсть», «предельный интерес» и т.д., которые для верующего являются избыточными, а для неверующего – неубедительными.

Философский анализ веры неизбежно превращает ее в субъект-объектное отношение по аналогии с познавательным отношением, в котором между субъектом и объектом либо пролегает непроходимая грань, либо их противоположность снимается в

<sup>8</sup> Бубер М. Затмение Бога // Бубер М. Два образа веры, с. 361.

<sup>9</sup> Там же, с. 415.

рациональном тождестве наподобие гегелевского. Однако вера как субъект-объектное отношение всегда проигрывает разуму в силу неопознаваемости ее предмета средствами разума. В то же время вера оказывается своеобразной спутницей разума, пока он не уверен до конца в своих собственных основаниях, и в этом смысле, как это часто делается, действительно можно говорить о том, что каждый человек верит во что-нибудь уже просто потому, что он способен мыслить. Этот подход к вере, заложенный еще в средневековой теорией «двойственной истины» и преобладающий в светской европейской философии начиная с XVIII в., в конце концов привел к тому, что христианская вера стала рассматриваться как частный случай религиозной веры, которая, в свою очередь, оказалась частным случаем «веры вообще».

Экзистенциальные основания кризиса веры в европейской культуре последних двух веков заключаются в преобладании такого человеческого типа, который, по словам И. Ильина, «зажил такими органами души, которые бессильны в обращении к священному».<sup>10</sup> В современную эпоху неизмеримо углубился внутренний конфликт человека с самим собой, на первый план выдвинулись те или иные дифференцированные человеческие способности или качества вместо целостного человека, а человек уподобился «пучку ассоциаций», и его жизнь рискует «лишиться своего лично духовного единства и расплыться в хаотическую и капризную, несвязную множественность».<sup>11</sup> Такой человек стремился либо к знанию без веры, либо к вере без знания, либо вообще считает, что он ни в чем не нуждается в силу невнятности собственных ценностных установок.

В тех же случаях, когда разочаровавшийся в возможностях разума человек ищет прибежища в вере, сама частичность его бытия заставляет его выбирать всякого рода суррогаты, которые в изобилии представляются современной идеологично-мировоззренческой индустрией. Человека, живущего в состоянии внутренней душевной раздробленности, легко заставить «верить» во что угодно, в том числе и в Бога, который воспринимается в качестве «милосердного друга», «непреклонного судьи», «заботливого родителя», «спасательного круга» и т.п. Подобное ощущение присутствия некоего «высшего начала» мира, в каком бы виде оно не представало, есть по сути дела не что иное как гипостазированные и абсолютизированные комплексы самого человека. Здесь срабатывает тот самый механизм «проекции», который задолго до З. Фрейда был глубоко проанализирован Л. Фейербахом, справедливо указавшим на то, что для избавления от

<sup>10</sup> Ильин И. Аксиомы религиозного опыта, с. 62.

<sup>11</sup> Там же, с. 319.

власти гипостазированных сущностей человеку нужно с большим уважением относиться к самому себе.

Очень часто современный человек, выбирая «веру в» Бога в качестве альтернативного разуму пути обретения смысла жизни, тем самым надеется найти себе точку опоры во внешнем авторитете, который должен помочь ему разрешить его проблемы. Однако этот путь совершенно бесперспективен, поскольку выбор осуществляется из частичного, ограниченного и конъюнктурного стремления поддержать те стороны своей души, которые, с точки зрения субъективного интереса, кажутся человеку наиболее адекватными его представлению о самом себе. Кроме того, поскольку такая «вера» есть отношение к Богу, которое целиком и полностью определяется интеллектуальными, душевными, моральными и т.д. способностями и качествами человека, постольку человек может извлечь из своей веры ровно столько, сколько он сам в нее вкладывает. В вере человек проявляет себя таким, каков он есть в действительности: чем меньше в нем личностной определенности, проясненности и честности по отношению к самому себе, тем более слепой, слабой, зависимой и смутной будет его вера. Если то, во что верит человек, оказывается в конечном счете его собственным представлением о Боге, то такая вера, конечно, нисколько не способна помочь человеку, но, наоборот, лишь усугубляет его проблемы. Всякого рода суеверия, фантазии на религиозные темы, эзотерические учения, обещающие людям быстрое избавление от всех проблем, которые в изобилии представлены сегодня в литературе и в средствах массовой информации, отнюдь не безобидны.

Обращение к истокам традиции христианской веры и к ее развитию в богословских системах великих христианских мыслителей прошлого еще раз напоминает о том, что вера Библии есть стремление к осуществлению подлинной целостности души и духа, открывающей перед человеком необозримую перспективу раскрытия своего духовного потенциала. Вера Библии есть серьезное и ответственное отношение к жизни, к себе и к миру, требующее от человека полного и бескомпромиссного подчинения Богу, который, по словам Э. Жильсона, только и «способен уберечь человека от тирании самого человека».<sup>12</sup> Вера как жизнь в присутствии Бога, как способность действовать в плане вечности избавляет человека от необходимости ориентироваться на самого себя и дает ему критерий подлинной человечности, не зависящей от конкретного уровня развития человека, общества, государства и человечества. Вера в христианском смысле как связь человека с абсолютной Божественной личностью, требует абсолютной личностной вовлеченности человека в эту связь, само наличие которой, фиксирующее дистанцию

<sup>12</sup> Жильсон Э. Философ и теология, с. 162.

между Богом и человеком, делает веру движущей силой вечного стремления человека к совершенству, мерилom которого является совершенство Бога. В то же время вера всегда осознает свою недостаточность и незавершенность уже вследствие бесконечности стоящей перед ней задачи: как говорит человек, обращаясь к Богу: «Верую, Господи! Помоги моему неверию» (Мк. 9:24).

В силу своего личностного характера христианская вера есть глубоко интимное, субъективное дело человека. Проблема не только в том, что к вере нельзя принудить – каждый акт веры есть уникальное, неповторимое обращение Бога к конкретному человеку, который способен откликнуться на это обращение только из глубины своей субъективности, тем самым впервые узнавая и обретая самого себя и сущностную связь с другими людьми и со всем миром. Как писал Ж. Маритен, «если существует Бог, то тогда не я, а он является центром всего; и теперь уже не по отношению к какой-то определенной перспективе, где каждая сотворенная субъективность предстает центром постигаемого ею универсума, но в абсолютном смысле, предполагающем трансцендентную субъективность, к которой отнесены все субъективности».<sup>13</sup>

Вера всегда была и есть редкий и удивительный дар, сообщающий человеку подлинную духовную красоту и осуществляющий его жизнь во всей полноте бытия. Как сказано в Евангелии: «Тесны врата и узок путь, ведущий в жизнь, и немногие находят его» (Матф. 7:14). Но путь этот открыт каждому, и в этом смысле христианская вера есть наиболее естественное состояние человека, дающее ему возможность естественно пребывать в мире.

Безусловно, современному человеку трудно, если вообще возможно поставить себя на место библейского Авраама, которому Бог вменил его веру в праведность – ныне человек слишком обременен рассудочным отношением к жизни и заботой о «хлебе насущном». В то же время нельзя забывать о том, что «вера Авраама» есть метафора естественного чувства доверия человека к жизни, которое является фундаментом всех его действий и поступков. Вера в исконном библейском смысле, при все величии ее творческой задачи – сохранения жизненной энергии диалога с Богом, – в то же время дает человеку возможность обрести свой дом на этой земле в неотчужденном и искреннем общении с другими людьми, не отвергая насущные жизненные проблемы, но подчиняя их главной цели человеческого существования – заботе о соответствии тому «образу и подобию», по которому был сотворен человек.

Подлинная вера не внеразумна и не неразумна, но разумна в высшем смысле этого слова. Религиозный человек не может верить во что-то, отвергаемое его разумом, или,

<sup>13</sup> Маритен Ж. Краткий очерк о существовании и существующем // Маритен Ж. Философ а мире, с. 31.

наоборот, утверждать разумом нечто такое, что противоречит его вере. По глубокому замечанию И. Ильина, «религиозная вера не есть вопрос личного “вкуса” или “произволения” и не есть вопрос второстепенного “приукрашения” жизни вроде комнатного фарфора или цветника в салу; это есть вопрос всей жизни, всей судьбы человека, вопрос земной смерти, и, может быть, посмертной гибели. Исключить разум из решения такого вопроса – значило бы поистине лишиться разума».<sup>14</sup>

В свое время Р. Бультманн настаивал на том, что разговор о Боге должен всегда вестись как разговор о человеческой ситуации в мире. Из этого утверждения вытекает постоянная и настоятельная необходимость поиска и выработки такого языка веры, который, не изменяя смыслу библейских символов, мог бы быть понятен и близок современному человеку в соответствии с культурно-историческим и социальным контекстом его жизни. Главная проблема веры сегодня, как и всегда, заключается в том, что в рамках привычного нам рационального образа мышления сложно, если вообще возможно, дать адекватную интерпретацию веры, поскольку в ней всегда присутствует невербальное экзистенциальное содержание, смысл которого можно почувствовать и понять только изнутри самого состояния веры. Философия как самовыражение разума, говоря о вере, должна знать пределы своей компетенции, и тогда философское отношение к вере становится исключительно важным способом прояснения веры, аутентичной особенностям мышления современного человека.

---

<sup>14</sup> Ильин И. Аксиомы религиозного опыта, с. 294.

Адольф Юлихер

Религия Иисуса и начала христианства до Никейского собора.

В кн.: Раннее христианство. М., 2001 г.

## ХРИСТИАНСКАЯ РЕЛИГИЯ В ЦЕРКВИ

### ХРИСТИАНСТВО ЭПИГОНОВ

**Постепенное отрезвление.** Тот период, который в поэзии называется временем первой любви, закончился для христианской общины не позднее 125 г. Страстная тоска по близкому, казалось, второму пришествию не была удовлетворена; стали привыкать к терпеливому ожиданию. Стало уменьшаться число тех, которые после напрасных блужданий и исканий находили, наконец, в новой религии утешение и мир; в то же время увеличивалось число тех, которые от рождения так же тесно срослись с государством и городской общиной, как и с христианским религиозным обществом, и в силу этого не могли на опыте познать разницу между новой религией и другими учениями. Вообще энтузиазм, являвшийся, конечно, выражением чрезвычайного возбуждения религиозного чувства, стал постепенно иссякать, как впоследствии у гуситов, квакеров и ирвингианцев за приливом, повинувшись высшему закону, пошел отлив. Пока дух, с его чудодейственным влиянием, был еще силен в общине, отдельных проявлений безумства, совершавшихся якобы по наитию духа, опасаться не приходилось, ибо дух сам себя исправлял. Но со временем проявления духа прекратились.

Раньше всего исчезла способность говорить на разных языках; пророчеством стали заниматься лишь переходящие с места на место люди, относившиеся к своему делу как к ремеслу; к этим странствующим учителям уже апостольские «правила» относятся с подозрением.

Общины, ожидавшие руководителей извне, часто становились жертвами бессовестных обманщиков с их благочестивыми речами. Это отрезвление само по себе не есть позор для христианства: лишь на короткое время могло христианство сохранить прелесть новизны, в одинаковой мере должно оно было утратить и прелесть пикантности, которую приносили с собой явления духа. Вторжение подлога и лицемерия ведет свое начало, как показывает II послание к Коринф. 10, 13, не только с послеапостольских времен. Удивительным, однако, является то, что в назидательной литературе II века так много предостережений против грубых и грубейших грехов, которым, гласят они, следовало бы, наконец, исчезнуть из общин, и так мало радостной веры в силу Евангелия, пересоздающую мир и

людей. Христианство той эпохи, когда все было покрыто пеленой обыденности и мелочности, не является нам подобно городу, лежащему на горе.

**Бедность духа.** Но все же этот период от 125—200 г. нельзя назвать периодом проникновения в религию светского духа и периодом ее эллинизации. Это была, скорее, эпоха бедности, эпоха недостатка духа и силы, последовавшая за эпохой избытка,

Упрек в «бедности духа», делаемый Евсевием одному из интереснейших авторов, живших около 150 г., — как раз в данном случае, с нашей точки зрения, может быть, наименее уместный, — передает вполне то впечатление, которое производит на нас вся христианская литература II века, по сравнению с писаниями Нового Завета. Это не разрыв с лучшим преданием, не переход на новую колею, не заигрывание с эллинизмом, не попытка дешевого примирения религии и культуры: видимость унижения христианства, его глубокого упадка происходила оттого, что руководители христианства не были в силах переработать те сокровища мысли, которые были у них в руках. Они удовлетворяются тем, что выдвигают отдельные вопросы и при выборе руководятся или собственным вкусом, или определенными практическими целями. То, что они излагают как христианство, есть не что иное, как скудные выписки, годные для школьного употребления. Незрелые выступают здесь как учителя еще более незрелых. Правда, и во времена апостольские незрелые составляли большинство; единственная разница заключалась в том, что они тогда находились среди нескольких великих умов, теперь же, кроме «малых сих», в Царствии Небесном никого другого не было. Насколько это поколение сознавало свою неспособность удовлетворить требования эпохи, ясно видно, на мой взгляд, из того усердия, с которым оно присваивало себе произведения позднеиудейской литературы. Завещание двенадцати патриархов, Енох, книги Сивилл, слегка изукрашенные в христианском духе, сделались модным товаром в ту эпоху, которая гордилась тем, что вполне изгнала иудейство. Во II веке по преимуществу происходят искажения текстов, фальсификация их, дополнения религиозной литературы бурьяном апокрифов. Разве возможно яснее доказать собственное бессилие?

**Смягчающие обстоятельства.** Нельзя, однако, упрекать эту эпоху в том, что она не является эпохой прогресса в дальнейшем развитии христианской мысли. Надо вспомнить, что этой эпохе приходилось ограждать себя не только от ядовитых нареканий со стороны евреев и язычников, но и от ярости масс, считавших этих «безбожников» способными на самые позорные преступления, ибо со времени Марка Аврелия (170 г.) ей нужно было защищаться и от недоброжелательства государственных властей; надо принять во внимание, что в это время каждый христианин должен был быть готов ежедневно

пожертвовать своею жизнью за свои религиозные убеждения, что твердость, с которой христиане стояли у своего знамени, вызывала удивление даже у противников. Эта эпоха не приумножила в значительной мере дарованных ей талантов, но она и не зарыла их в землю. Спасать, сохранять для грядущих лучших времен — вот что было ее лозунгом; тем деятельным работникам, которые исполнили свою задачу, мы должны извинить некоторую неумелость в приемах.

Типы благочестия во II в. Образцами религиозности этой эпохи могут служить «Апостольские Правила» в последней редакции; наряду с ними «Пастырь» римлянина Гермы, обширная книга, составленная около 140 г. и излагающая в форме Апокалипсиса нравственные наставления и теологические поучения, воспоминания Гегесиппа, уроженца Палестины, «Послания» коринфского епископа Дионисия, насколько нам их сохранил Евсевий, древнехристианские проповеди, распространившиеся под наименованием II Послания Климента, и, наконец, такие крупные произведения «апологетов», как сочинения Аристида, Юстина, Татиана, Афенагора, Феофила Антиохийского. «Апостольские Правила» уже считают нужным предписывать определенные молитвенные формулы для ежедневного троекратного моления; в том усердии, с которым они настаивают «согласно закону» на уплате первых плодов пророкам, т. е. «вашим первосвященникам», чувствуется приближение то-го времени, когда духовенство в церкви будет жить на счет прихожан; но все же составитель признает возможным черпать христианские заповеди лишь из «Евангелия Господа нашего». Для Гермы сущностью христианского благочестия является вера в единого Бога наряду со страхом перед Ним и воздержание. Второе Климентово послание решает даже высказать положение: пост лучше молитвы, милостыня лучше обоих; милостыня — облегчение грехов; он слегка касается даже идеи о перенесении излишних заслуг одного брата на другого; так, «новый Закон» сообщает, что Евангелие главным образом есть достоверное поучение о добродетелях, приобретение которых безусловно необходимо для обладания вечною жизнью; добрая воля, проявленная в искреннем раскаянии после совершенных ошибок, допускается, как некоторая их замена.

Такой доморощенной морали соответствует и такой же доморощенный интеллектуализм в объяснении религиозных принципов, элемент доверия, хотения и наслаждения в понятии веры не упоминается, и христианская вера определяется как знание сущности и единства Бога, как понимание значения сошествия Его Сына на землю и всех важнейших фактов евангельской истории; кроме этого, восхваляется всемогущество, премудрость, неимение потребностей, милосердие Бога. Надежда служит связью между религией и нравственностью, надежда на воскресение даже плоти, а не

только, как учил Павел, одного тела; желание смягчить разочарование в том, что царство благодати не наступило, заставляло разрисовывать блестящими красками радости существования в тысячелетнем царствии или в потустороннем мире. Вся жизнь должна быть направлена к тому, чтобы на Вечном суде получить оправдание и достичь блаженства; мученическая смерть, конечно, искупляет даже долгую жизнь во грехе.

**Бедность христианства апологетов.** Особенно убогим кажется нам христианство апологетов потому, что от них, именно от тех, на чью долю выпала задача сравнивать свою религию с прежними учениями для доказательства их ничтожества, ожидали возвышенного энтузиазма при раскрытии новых истин христианства. За небольшими исключениями, апологеты ограничивались тем, что в подражание стоическим и эпикурейским критикам осмеивали тупоумие мифов о богах; кроме того, они возвращали эллинам сделанный им упрек в поощрении посредством религии низких чувств и стремились изобразить христианство как единственно истинную философию. Все, чего, по большей части, тщетно искали величайшие философы прошлого, впадая в противоречия друг другу, все это легко и без всякой примеси заблуждений мог найти в Евангелии самый скромный верующий. В то время гордились тем, что общепризнанный факт близости учения Платона к Евангелию толковался в том смысле, что Пифагор, Платон и их последователи рассматривались как плагиаторы библейской литературы откровения. Мысль, что и эллинские философы и поэты являлись носителями божественной искры и приготавливали почву для религии Иисуса, действительно, достойна того апостола, который (Рим. 2, 14 и след.) писал о язычниках, что они, не имея закона, сами себе закон. Но эта мысль в руках апологетов не только приобретала, благодаря присоединению к ней вопроса о зависимости, странную форму, которая ни в коем случае не могла импонировать неверующим, но и разрушала самое понимание христианской религии. Христианство, втиснутое в параллель с греческой философией, с намерением повсюду выставить ее в карикатурном виде, утрачивает свои наиболее важные особенности, так как они совершенно не поддаются подобному сравнению.

Выставлять Иисуса величайшим философом — это почти значит предавать Его. Павел, обладая более тонким чутьем, дал следующую, правда, парадоксальную формулировку действительного положения вещей: истинный Христос должен был казаться язычникам безрассудством, а у евреев возбуждать досаду. И это последнее было забыто апологетами, которые думали при помощи скучных и по еврейскому методу измышленных доказательств из Писания убедить евреев в идентичности (а не только в совместимости!) новозаветного откровения с ветхозаветным; этим они сами себе загоразживали путь по

двум направлениям. Между тем, они должны были бы, конечно, выдвинуть на передний план то новое, чего никогда не было ни у эллинов, ни у евреев, чем впервые обладал Иисус. Представлять дело так, как будто достаточно иметь чуточку здравого смысла, чтоб стать христианином, и лишь немного чувства порядочности и нравственности, чтобы удовлетворить требованиям Бога.

Но это — ошибка тактики, ответственность за которую падает на генералов. Дух войска мы все же можем считать более высоким. Объявления войны, несмотря на всю их широковежательность, возмутительно мало говорят о настоящем объекте войны, совершенно умалчивают о том блаженстве, которое испытывает верующий, пребывающий в мире с Богом, о настроении, выраженном в словах: «если Господь со мной, то кто может быть против меня», о достоверности спасения, гарантией которого служит обладание Духом Святым, о благоговейной гордости верующего, который, невзирая на целый мир с его мудростью и законами, поступает так, как ему предписывает собственная совесть. И вместо евангельского Иисуса читателя интересуют домировым Логосом и его положением между Богом-Отцом и миром.

**Общая оценка христианства II в.** И помимо этого другие, мелочные черты присущи церкви II века, Она подчеркивает, например, свой разрыв с иудейством тем, что переносит постные дни с понедельника и четверга на среду и пятницу и боится обнаружить недостойную христианства близость к иудейству в том случае, если христианская Пасха будет совпадать с еврейской. Однако она не бросила ни одного поста, занятого древними, не прославила официально все эти убожества и не предала анафеме Великого. Ввиду того, что и проповедник во II послании Климента послании, и апологет Аристид, и пророк Герма, и исследующий догмат о воскресении Афенагор чувствуют себя только толкователями, а не творцами, они имеют право ограничиваться тем, что, по их мнению, легко было просмотреть: ограниченность их суждений не зависит от характера их религиозного чувства.

За порогом их сознания еще продолжают действовать свежие силы старого времени. Иначе община не продержалась бы так победоносно за все долгое время ожесточенной борьбы. Немногие славные страницы этих войн, описания и документы, касающиеся мученичеств и преследований, более красноречиво свидетельствуют о христианстве тех поколений, чем все апологии и проповеди. Битвы же эти были особенно страшны не только потому, что приходилось бороться с внешними врагами, с иудеями, язычниками, государством, философией и новыми соперничающими религиями как мистериями Митры, Изиды, Великой Матери, но и потому, что в собственных рядах

завязалась борьба не на живот, а на смерть, борьба, в которой действительно стояла на карте сущность христианства.

## II

### БОРЬБА С ГНОСТИКОЙ, ЕЕ ОПАСНОСТЬ И ЕЕ БЛАГОТВОРНОЕ ВЛИЯНИЕ

**Гностика — не продукт христианства.** Гностицизм был союзником, навязавшимся во II в. христианству и серьезно угрожавшим его существованию. В старых списках еретиков перечисляется большее количество лжеучителей-гностиков, чем известное нам для того же времени число учителей, признанных церковью; это свидетельствует, каким живым элементом были гностики и какое важное значение они придавали литературной пропаганде. Но все эти списки заблуждаются, и это заблуждение до сих пор еще не искоренилось окончательно; они рассматривают гностика просто как ересь, т. е. вырождение христианства, а между тем гностицизм вырос не на христианской почве, а существовал уже задолго до христианства. Религия мандеев, довольно хорошо известная нам по ее священным памятникам, была языческо-гностической. Язычники-офиты существовали наряду с христианами-наассенцами еще до времени Оригена. Даже иудейская религия, мало благоприятная гностике, была успешно втянута, как это показывает элькесаитизм, в соприкосновение с ней. Многочисленные следы гностических разветвлений затеряны для нас в истории религии тех столетий, столь скудных источниками. Однако та ожесточенность, с которой церкви приходилось бороться с гностицизмом, заставляет нас заключить, что христианство имело для гностицизма притягательную силу не только потому, что являлось самым новым и способным к дальнейшему развитию учением.

**Основные черты всякой гностики.** Невозможно дать одно всеобъемлющее определение гностицизма: слишком уж часто произвольно применялось к самым разнообразным учениям имя, которым себя называла лишь часть «гностиков». Центральных гностических теорий не существует. Всем истинным гностикам обще лишь то, что они хотят достичь цели религии — освобождения духа от материи — путем сообщения тайной науки, в которой первое место занимают космогонические умозрения, а второе — указания способа ускорения процесса обожествления человека. Христианские гностики, в особенности, отнюдь не считают себя философами религии и не рассчитывают убеждать разумностью или логичностью своего хода мыслей. Они хотят быть апостолами и пророками богооткровенной мудрости, которую они, смотря по личному вкусу, черпают

то у современных им экстатиков, то у малоизвестных апостольских учеников, а то из старинной, до тех пор облеченной тайной литературы. Почти повсюду мы встречаем значительную примесь вавилоно-персидских представлений, которые в культах и мистериях этой блестящей эпохи религиозного синкретизма вступили в своеобразные сочетания с эллинскими идеями. Сообразно с этим основой мировоззрения является резкий дуализм, плохо прикрытый политеистическими узорами, рассматривающий дух и материю, Бога и мир как абсолютные противоположности и считающий дело спасения исключительно естественным процессом, не требующим взаимодействия нравственных сил, а людей — пассивными зрителями игры тех сил, которые движут мир.

**Древнейшие системы гностицизма.** О так называемых основателях гностицизма — Симоне Волхве (Маге) или самарянине Меандре так же, как об азиате Керинфе, — мы знаем лишь то, что они считают мир творением не верховного Бога, а небесных сил (ангела). Саторнил Антиохийский около 120 г. стал отличать неизвестного мирового Отца от иудейского Бога, творца жалкого человека, и нашел в ветхозаветной истории описание борьбы этого бессильного Бога-творца с Сатаной, который, возбуждая в людях чувственные пожелания, добивался их полного подчинения материи. Ниспосланный для их спасения неизвестным Богом Христос воплотился лишь кажущимся образом: спасение это возможно, однако лишь для тех, кто убедится в пагубном влиянии брака, употреблении мяса и всякого иного подчинения материи. Исходя приблизительно из тех же посылок, Карпократ и его умерший 17 лет от роду сын Епифаний, автор трактата о справедливости, приходят к противоположным результатам; Иисус побеждает архонтов, создавших мир, тем, что устанавливает коммунизм на место ветхозаветного мира; поэтому надо попать ногами те нравственные обязанности, которые архонты внушили нам для поддержания порядка в мире: мир ведь не должен быть сохранен.

**Базилид (около 125 г.).** Базилид, несомненно, находился несколько больше под влиянием философского духа. Он считает Бога иудеев лишь одним из 365 эонов, происходящих от семи духов, которые в предвечные времена явились эманациями никем не рожденного Отца. Мы замечаем у Базилида серьезное стремление согласовать евангельское повествование со своей системой.

**Валентин (около 140 г.).** Но своей высшей точки гностическая «теология» достигает в лице Валентина, учившего около 140 г. в Александрии и Риме и оставившего после себя ряд выдающихся, самостоятельно работавших дальше учеников. Он находит мотив для эманаций: из первично Единого, из молчаливой первичной пучины исходит первая пара эонов, разум и истина, ибо Единый жаждет объектов для своей любви; но так как этот

объект должен быть вполне достоин Бога, то за первой парой эонов следуют другие, пока после 15-й пары не наступает «плерома», т. е. полнота божественного величия. Порыв заносчивости в одном из этих тридцати эонов вызывает падение частицы божества в бесконечное ничто, расположенное под «плеромой». Несмотря на вмешательство новой пары эонов — «Христа и Духа», эта частица, «низшая мудрость», продолжает оставаться вне пределов плеромы и изнывает в своем стремлении к родине. Демиург создает на ней наш мир, который поэтому носит одновременно черты ничтожества и божественной полноты. Но искупление, совершенное Христом, посланником плеромы, положило в мире начало отделения божественных частиц от материальных. Конец наступит тогда, когда, благодаря просветлению всех людей духа, остатки мудрости вернутся обратно в плерому; тогда тленный остов материального погрузится в ничто. В то время как остальные гностики делят, без дальнейших сомнений, человечество на пневматиков и хиликов, т. е. на адептов их мудрости и на людей, глухих к ней, рожденных для бесконечного ничто, и утешаются в своих неудачах мыслью о том, что массам хиликов, в силу их природы, гностика, как все духовное, недоступна, церковнообщинные воззрения Валентина заставили его установить еще третий класс — класс психиков, которые являются носителями не гностики, а веры и добрых дел; к ним он относит людей церковно-благочестивых. Им также суждена вечная жизнь, правда, только на краю плеромы, однако так, что чувство приниженности не будет нарушать их блаженства.

**Манихейство (около 142 г.).** Бесспорным отпрыском настоящего, от корня идущего гностицизма является манихейская религия, которую проповедовал перс Мани и которая восприняла в себя все еще имевшиеся налицо остатки гностических сект, — «пламенная роскошная поэма природы и мира». Изначала, рядом друг с другом, существовало два одинаково вечных гигантских царства — света и тьмы. Олицетворенный свет есть первое, прекрасное с дважды пятью делениями; он создает себе светлое небо и светлую землю; между тем в царстве тьмы лишь со временем создается перводиавол. Его алчность вторгается в светлую землю, он похищает часть элементов света и поспешно смешивает их с элементами тьмы. В нашем мире, состоящем из многих небес и земель, созданных добрыми духами в целях освобождения плененных частиц света, солнце и луна представляют собою гигантские скопления уже освобожденного света — световые корабли; эти два небесных колеса непрерывно продолжают свое дело выделения световых частей. Труднее всего эта работа выделения над человеком, созданным диаволом с помощью алчности и похоти по своему образу и подобию со злокозненным включением в него сил света. Но небесные посланники вроде Авраама, Зороастра, Будды, Христа и последнего Мани, принесшего самое совершенное откровение, показывают людям

истину; некоторые избранники среди людей при помощи трех печатей, налагаемых ими себе на грудь, уста и руки, отказываются от всех материальных наслаждений и учат других — массы слушателей — понемногу перестраивать свою жизнь на началах такого же аскетизма. Таким образом, медленно приближается день, в который мировая история достигнет своей цели, все частицы света будут освобождены, и мир рухнет в громадном пожаре, зажженном ангелами. И тогда останутся навеки разделенными царство света высоко вверху и царство тьмы внизу, в глубине.

**Притягательная сила гностики.** Спросят, каким образом эти порождения безудержной фантазии могли быть опасны христианству. Ответ будет затруднительным, если мы будем читать лишь сообщения церковных ересиологов и болтливую нелепицу сохранившихся копто-гностических сочинений. Но весь исключительно научный аппарат рядов эонов и их чисел, конечно, не занимал первого места в проповедях гностических миссионеров. Смешение мифологических фантазий с историческими элементами соответствовало вкусу тогдашнего времени; очарование таинственностью, которой гностика себя окружала, соблазняло многих, и, наконец, особенную притягательную силу имел аристократический характер этого рода религии: всякому было лестно, благодаря признанию известной теории, прослыть за человека высшего ума, Дуализм, который теперь нас неприятно поражает, является для наивного мировоззрения простейшим разрешением мировых проблем; пессимистическое суждение о людях и земле, не решающееся приписывать истинному Богу их создания, свойственно временам усталости.

Само христианство многими своими взглядами поддерживало подобное настроение. Обычное у гностиков настаивание на несостоятельности ветхозаветного откровения могло казаться последним логически необходимым шагом на пути освобождения христианства от иудейской ограниченности: высокие свойства, которыми гностика наделяла Искупителя Иисуса Христа, вознаграждали за эту утрату. Стремление оспаривать закон Моисея было с самого начала врождено язычникам, принявшим христианство; но в легкомысленно свободной форме, которая должна была действовать отталкивающим образом, оно редко могло иметь успех на практике; выставлялась поэтому на первый план исключительно теория, отвечавшая также и духу церкви, а именно истязание плоти. Базилид и Валентин не только сочувствуют идее искупления, они проводят ее, исходя из апостола Павла (Рим. 8), широко для всего мира; и для них конечною целью является положение, что Бог есть все во всем. Нам кажется жалким их взгляд, что мир своим существованием обязан ошибке или, как у Мани, недостатку бдительности, что они допускали лишь один процесс развития, шедший сначала регрессивным путем, а потом

возвращавшийся назад к своей исходной точке, не ведущий к истинно новому, высшему; однако библейская теория о грехопадении и восстановлении первобытного состояния опирается на такое же непосредственно античное мировоззрение: ученик никогда не бывает выше своего учителя. Мы не позволим себе, наконец, и слишком строгого осуждения высокомерия этих представителей познания: ведь они не требовали для распространения своего гностицизма отрицания существовавшей до этого времени веры, но, подобно апостолам Христа в Коринфе во времена Павла, прославляли свою мудрость как венец доныне существовавшей веры и как истолкование оставленных ею в стороне загадок.

**Вторжение гностицизма в церковь.** Наиболее сильным доказательством соблазнительной силы гностической тай-ной мудрости служит, во-первых, популярность разбрасываемой ими в общинах в громадном количестве тенденциозной литературы, облеченной в форму романов, новых евангелий, апокалипсисов и деяний апостольских; эта литература отравляла читателей своим ядом, хотя и вводимым в организм по каплям, но тем более опасным; во-вторых, тот факт, что как раз наиболее независимые умы среди теологов II века были в большей или меньшей степени заражены гностицизмом. Знаменательным является уже то, что Климент Александрийский в 200 году ни за какую цену не хотел отказаться от почетного имени — истинного гностика; даже люди, принявшие из благороднейших побуждений христианство, люди, призванные, казалось, стать руководителями церкви, скоро фигурируют во всех списках как гностики, например, Маркион, Бардезан и Татиан. Ассириец Татиан в 170 г. написал для вселенской церкви полемическое сочинение против язычников, специально для сирийской — книгу Евангелий, которая была искусно составлена им из четырех больших Евангелий и служила в Сирии в течение двух веков никем не оспариваемой официальной книгой для назидательного чтения; но для обоснования своей этики, требовавшей строгой воздержанности, запрещения брака и запрещения употребления мяса, он пользовался гностическими тезисами, что и вызвало его исключение из римской общины. Заслуга Бардезана (около 200 г.) заключалась в том, что им была создана самостоятельная сирийская литература и образцы для христианских церковных песен; кроме того, его школа была энергичной защитницей свободы воли и личной ответственности человека за его поступки. И все-таки он был подвергнут проклятию как гностик, так как усвоил некоторые из космогонических теорий гностики.

**Маркион (около 140 г.).** Наконец, Маркион (жил в Риме около 140 г.), готовый на всякие жертвы, восторженный последователь Павла, в своем толковании посланий Павла и написанного в его духе Евангелия (св. Луки) приходит к окончательному выводу, что Бог Ветхого Завета,

гневный и карающий Бог справедливости, не может быть идентичным с Богом Нового Завета, с Отцом Иисуса, с Богом доброты и любви, о котором первый в своей ограниченности ничего даже не знал и потому отправил на распятие Мессию — полную противоположность того Мессии, которого он предсказывал. Таким образом, Маркион сразу разбивает монотеизм и отрицает всякое позитивное соотношение между новозаветным откровением и ветхозаветным! Отсутствие всяких мистерий указывает на то, что гностические тезисы не были его исходной точкой, а наслоились позднее: Маркион не получил никакого откровения, и он выводит спасение не из знания, а лишь из одной веры. Но в материи он видит, преувеличивая учение Павла об отвержении плоти, одно лишь зло, в законе Ветхого Завета — лишь одну, бессильную в своей половинчатости, борьбу с абсолютным злом. Таким образом, покончив со старым, он называет не только закон Моисея, но и самого Бога этого закона промежуточной стадией. Истинный Бог не повинен в существовании этого жалкого мира и лишь стремится в своей доброте освободить тех, для кого спасение возможно; но ничто материальное спасенным быть не может, и потому высшей заповедью для образа жизни верующих является абсолютное удаление от света.

**Опасность нападений гностики.** Двойственность точки зрения Маркиона ясно указывает на то, чем рисковала христианская религия в этой попытке гностики завладеть ею: христианство отказалось бы от монотеизма, перестало бы быть религией нравственности и утратило бы под собою историческую почву. Маркион, правда избежал второго следствия: он предъявлял нравственные и религиозные требования там, где истинные гностики считали достаточным предложить мудрость; но первый вывод он сделал полностью и, правда, бессознательно, был чрезвычайно близок к третьему. Вспомним, однако, что Павел в своих посланиях и Иисус в Евангелиях, одним словом, исторические основатели христианской религии, почитали Ветхий Завет как памятник Божественного откровения: невозможно поэтому вычеркнуть их Ветхий Завет и сохранить лишь их Новый Завет.

Мы ценим в Маркионе не это — нас поражают не только мужество и верность, с которыми он и сам страдал за свои убеждения и других учил радостно переносить мучения ради истины, но мы считаем честью для церкви II века, что такой человек, как Маркион, через нее научился познавать и любить Бога истинного Евангелия; — это доказывает, что церковь обладала тогда большим, чем то, что мы узнаем из остатков ее тогдашней литературы. Мы восторгаемся духом правдивости этого полугностика, который, вместо того чтоб успокоить себя при помощи экзегетической эквилибристики, как это для устранения неудобных возражений легко делали гностики, открыто указывал на противоречия между памятниками иудейской религии и христианской, поскольку он их

сам чувствовал; мы не порицаем его за то, что он, как человек своего времени, не нашел единственно возможного примирения этого противоречия, т. е. идеи постепенного развития религиозной истины от низких ступеней к более высоким. Но церковь, которая отвергла Маркиона, проявила не только большую, чем он, ясность мысли, отстраняя от себя характеризующее Маркиона смешение буквальной веры в ветхозаветное откровение с беспощадной критикой его содержания; она высказала также здоровый религиозный инстинкт, не соглашаясь отказаться от идеи, что ветхозаветные пророчества исполнились благодаря Евангелию.

Отсутствие исторического понимания в гностической религии. Насильственное изменение исторически созданного является и в церкви не редкостью; но гностицизм во всех своих формах есть отрицание исторического элемента в религии вообще; гностика в своем преувеличенном антииудаизме ставит на место исторических личностей олицетворенные идеи, построенные фигуры, образы, частью удивительно гармоничные, прекрасные для глаза исторические картины, но все сплошь творения фантазии поэта. В том учении, которое они предлагали как христианскую религию, заключалась лишь религия основателей школ, и было слишком мало настоящего Иисуса и его Евангелия. Церковь была права в том, что защищала свои предания от вторжения радикального, лишенного исторического понимания, субъективизма, а также и в том, что, несмотря на всю свою антипатию к тогдашнему иудаизму, не позволила отнять у себя свою ветхозаветную предшествующую историю. Только благодаря этому церковь и сохранила свое место в истории религии и не растворилась в философии. В самом деле, смогла ли бы она отстоять перед новоплатонизмом, возникшим в III веке, свои права на существование, если бы она находилась во власти гностики? Те потребности, которые удовлетворяла гностика, главным образом в области миропознания и отчасти в области нравственных и религиозных требований, были гораздо обстоятельнее и притом в рамках серьезной науки удовлетворены Платоном или Порфирием. Тот, кто для своей религиозной жизни не нуждался в настоящем Иисусе и в настоящем Павле, мог найти у новоплатоников религиозность, почти равную христианской, и родственные, близкие, нравственные идеалы.

**Благотворное влияние борьбы с гностикой.** Благотворные последствия тяжелой борьбы, которую церковь принуждена была вести с гностицизмом, проявились тотчас же. Церковь была принуждена к энергичному напряжению сил в тех областях, которыми она раньше пренебрегала; удивительно быстро развилась церковная наука. Ревностная пропаганда соперничающих друг с другом гностических школ пользовалась всеми

возможными формами античной литературы: романами во вкусе простонародья, одами в высоком стиле, проповедями, посланиями, большими научными исследованиями догматического, полемического и экзегетического содержания. Церковь, которая наблюдала успех такой разносторонности, не могла оставаться позади; она с 150 г. направляет свои силы на издание религиозной популярной литературы для различных классов: и не удивительно, что апокрифические деяния апостолов церковного происхождения иногда до смешного похожи на гностические, так как их единственной целью было вытеснить эти последние.

**Начала церковной науки.** Одними лишь проскрипционными списками еретиков нанести поражение ересям было невозможно; следовало показать их заблуждения в каждом отдельном случае, произвольность их толкований Св. Писания, фантастичность их мировых картин и противоречия в их системах. Это способны были выполнить только научно образованные головы, и поэтому возникновение первой теологической «школы» в Александрии около 170 г. не случайно.

**Тертуллиан (около 200 г.).** Обширное произведение, которое Тертуллиан после 200 года опубликовал против Маркиона, заслуживает оценки и как научный труд. Тщательность, с которой он предпринимает стих за стихом разбор канонических текстов библии своего противника, с целью доказать ему, допустив даже их достоверность и подлинность, в каком противоречии с этими памятниками находится его учение, производит не меньшее впечатление, чем то чисто адвокатское искусство, с которым он пользуется полученными выводами.

**Ирений (около 190 г.).** Ирений, епископ Лионский, малоазиец по происхождению, написал около 190 г. большое сочинение для опровержения ложного гнозиса, в котором он первый избегает ошибок ранней апологето-полемической литературы и, вместо вечных праздных споров об отдельных заблуждениях противника, уничтожает своего противника посредством сопоставления его пустых фантазий с прочно обоснованными и содержательными церковными догматами веры.

**Ипполит (около 222 г.) и Юлий Африканский (того же времени).** У Ипполита, епископа Римского, около 222 г. и одновременно у уроженца Палестины, Юлия Африканского, уже появляется нечто вроде церковной истории. От Юлия Африканского осталось послание, совершенное произведение литературной критики, в котором он доказывает недостоверность рассказа о Сусанне в книге пророка Даниила. Ипполит же издавал с искренним усердием в форме

проповедей и комментариев толкования Св. Писания для ученых и для общин и разъяснения отдельных догматических вопросов.

**Великие александрийцы: Климент (около 200 г.) и Ориген (202—254 г.).** Но все же светилами остаются великие александрийские учителя: Климент около 200 и Ориген 202—254; последний, впрочем, провел последние 22 года своей жизни не в Александрии, а в Цезарее Палестинской, где он занимался исследованиями, преподаванием и составлением книг. В «Александрийской школе», как это делалось уже в продолжение нескольких столетий и во многих других городах, жаждущие знания мужчины и женщины получали общее образование при посредстве лекций, занятий, а также путем личного общения; новым являлось лишь то, что теперь подобными школами стали руководить христиане, избравшие это дело как свое жизненное призвание, и что они быстро заслуживали восторженную любовь даже и своих языческих слушателей. Их преподавание логики, риторики, физики и математики едва ли отличалось чем-нибудь от преподавания их языческих коллег, но венцом их деятельности было преподавание метафизики, религиозного учения и этики на основании Св. Писания; выступая на этом поприще соперниками эллинских философов того времени, они сами должны были обладать философским образованием, научным мирозерцанием, способностью систематически соединять результаты прочих своих исследований и основные положения своей религии в единое целое. Климент, правда, избегает определенной системы в своем большом сочинении, состоящем из трех частей; он преднамеренно водит своих читателей как бы по гигантскому саду-лабиринту, по меньшей мере, по ковру цветников, назначенному для наиболее зрелых. Не только многочисленные обсуждения гностических сочинений, но еще более таинственность стиля, в котором самодовольная ширококовчатость сменяется лаконизмом оракульских предсказаний, указывают на то, что Климент подчиняется здесь чужому вкусу: он хочет дать что-нибудь взамен любимой гностической литературы. Но в книге находятся и отделы, в которых Климент с удивительной силой изображает то жажду истины, то блаженство обладания спасением и миром; это служит лучшим доказательством того, что в церкви, несмотря на усердное гонение против красоты, искусства и изящного вкуса, не исчезло еще стремление к благородству формы. Благодаря таким отрывкам Климент принадлежит к числу величайших прозаиков греческой литературы. Его последователь Ориген пишет всегда в тоне своего учителя; но он стоит в первом ряду среди ученых императорского периода не только благодаря неутомимости своего усердия и обширности своих познаний, но также благодаря возвышенному духу и значению его произведений, отличающихся такой правдивостью и такой благородной скромностью, что автор и читатель совершенно

сливаются с предметом изложения. Фанатичная ограниченность позднейших правоверных уничтожила большинство его сочинений, а в 553 г. вселенский собор причислил его к еретикам. И все-таки позднейшие поколения старой церкви бессознательно заимствовали у него все то лучшее, чем они обладали. Огромный труд составления «гекзаплы» — сборника всех существующих списков Ветхого Завета, как основания для восстановления текста» очищенного от ложных и неясных толкований, занял бы у других всю жизнь. Ориген же, кроме этой работы, посредством несметного числа комментариев различного стиля способствовал тому, что основательное изучение Библии стало центром теологического интереса; еще молодым человеком изложил он в своих четырех книгах нечто вроде системы христианского вероучения. Конечно, его работа, посвященная критике текста, должна была быть неудачной; она исходила из ложного предубеждения о вдохновении свыше так называемых LXX толковников; как толкователь, он употреблял наихудший из всех методов метод аллегоризации, принцип которого заключался в том, что не только Писанию придавался различный смысл, но и каждому ничтожному библейскому слову приписывалась бесконечная спасительная сила; как догматик, он сделал огромные уступки эллинской мысли: его спиритуализм, его интеллектуализм, его оптимизм и моральное учение возникли не на древнехристианской почве. Он приходит к выводу, что все материальное, также и тело — преходящи, истинный мир, мир идей — вечен; и так как люди своею лучшею частью принадлежат к нему, то не только они, но даже и диавол когда-нибудь возвратится к Богу. Грех есть удаление от Бога, т. е. от идеала, а искупление наступит, в сущности, тогда, когда субъект постигнет эту причину своего бедствия и вновь приблизится к Богу: задача исторического Христа та же, что и вечного Логоса, именно открыть нам глаза на двойственность нашего существа и на единство Божие. На необходимости милосердия Божьего для спасения Ориген сильно настаивает; но для него все же остается непонятным представление Павла о демонической власти греха и о происходящей благодаря этому в душе человека ожесточенной борьбе добра и зла.

**Отношение Оригена к гностике.** В следующих трех пунктах Ориген решительно оппонирует гностицизму: он признает единство Божье вполне непоколебимым, а учению о Логосе и о Св. Духе он придает такую форму, что оно нисколько не нарушает монотеизма; он рисует картину возникновения мира, не употребляя заимствованного из чуждых религиозно-философских систем материала, а точно ограничиваясь лишь тем, что он считает нужным взять из библейских сообщений, — рядов и пар эонов у него нет, — и, наконец, всякий намек на дуалистическое настроение у него отсутствует. Но система

Оригена не только заканчивает все счеты с гностикой, она находится также и под ее непосредственным влиянием; мы видим, что как у Оригена, так и у гностиков в центре интереса стоят вопросы *познания* Бога, мира, человека. Аристократический дух, одинаково присущий и гностике, и системе Оригена, отделяет в церкви знающих, которые поклоняются Богу в Духе, от прочей массы, которая поклоняется Ему в Иерусалиме; и той, и другой недостает правильного понимания индивидуальных и исторических элементов в религии; Ориген дает лишь описания типических процессов. Позднейшие теологи, начиная с Мефодия (около 300 г.), горячо защищавшего воскресение и тела, успешно боролись с отдельными положениями системы Оригена; вообще же греческая теология не превзошла этой системы; даже в экзегетике она пошла дальше него только в эпоху, следующую за Никейскими соборами. Ориген писал не для нас, а для своих современников, и для той эпохи он нашел подходящий язык. Следует отметить, что бывший гностик Амвросий, своею княжеской щедростью способствовал научной деятельности Оригена; только благодаря смешению библейского и эллинского духа возможно было возвратить таких людей в лоно церкви, возможно было в будущем лишить гностику ее влияния; буквально верное изображение сотворения мира по Исходу I и II никогда бы не могло удовлетворить образованных людей того времени.

Так как Ориген предпринял лишь попытку объяснить мир и никогда не думал навязывать этого объяснения как единственной истины, он и не заслуживает никакого порицания. Среди его учеников царил самая широкая терпимость по отношению ко всяким решениям теологических и церковных вопросов; они не настаивали на каких-либо определенных формулах. Какую широту взглядов проявляет, например, последователь Оригена, епископ Александрийский Дионисий, во время своих переговоров с Римом! Характерной чертой другого последователя Оригена, Евсевия Цезарейского, является то, что он в таких важных вопросах, как в вопросе об установлении границ Нового Завета, ничего определенно не постановляет, желая предоставить решение самому читателю, которому он и дает на рассмотрение возможно обширный материал.

**Христианство в 200 г. — культурный фактор.** Во всяком случае, Ориген своею личностью и своими произведениями заставил уважать христианство и лиц, стоящих от него далеко. Как широко распространялось его влияние как человека, ясно видно из панегирика, которым капподокиец Григорий прославляет Оригена, прощаясь с ним как со своим преподавателем: трогательно прорывается искреннее почитание и любовь через все риторические фразы. Раз человек, пользовавшийся такой всемирной славой, как Ориген, защищал разумность и божественность христианской религии, то и такие вдумчивые язычники, как Пор-фирий, несмотря на всю их антипатию, не могли больше отказывать

христианству в своем уважении; они уже начинают основательно изучать памятники христианства, признавая, таким образом, его духовное значение. Одним словом, с того времени, как христианство обладало произведениями Климента и Оригена, оно возвысилось над подозрением, что оно — продукт варварской души. На Западе, однако, еще не знали Оригена, где Тертуллиан, разорвавший с церковью, не смог проявить своей мощной оригинальности стиля и мысли, а другие церковные писатели, как Киприан и Новатиан, занимались более всего составлением сочинений на определенные случаи для церковной публики, даже после 300 г. могло казаться необходимым существование христианской образованности. Такую цель преследует Лаканций своей изящным языком написанной книгой «Введение в божественное учение». На Востоке уже в 200 г. религия христиан стала культурным фактором первого разряда. Это подымало чувство собственного достоинства даже у тех христиан, которые сами лично не участвовали в этом развитии; вследствие этого уменьшилась соблазнительная сила гностических сект и синкретических апостолов. Таким образом, гностика в конце концов оказала услугу христианству, дав молодой церкви толчок к развитию той силы, которою она сама была впоследствии побеждена, т. е. развитию теологической, вернее, христианской науки.

### III

#### ПРЕВРАЩЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА В ЦЕРКОВНУЮ ОРГАНИЗАЦИЮ ПОСЛЕ БОРЬБЫ С ГНОСТИКОЙ

**Связь между развитием церковности и гностикой.** Религия, на сущность которой делается нападение, не должна предоставлять защиту свою одной только науке. Христианская религия во II веке этого не сделала. Ей не были чужды непосредственное противодействие и попытки обороны, вытекающие прямо из благочестивого чувства. Мы можем подвести их под две главные категории: выработка устойчивых норм христианской веры и создание органов для охраны этих норм. К первой относятся: апостольские предания, св. каноны, апостольский символ веры; ко второй — иерархическая организация общин с монархической главой, слияние этих общин в католической церкви. Религия иначе относится к гностическому движению, чем зародившаяся в Александрии церковная наука. Эта последняя всецело является реакцией против притязания гностицизма, что и обнаруживается во всем ее общем характере: она присваивает себе все то, что религиозно приемлемо из гностического движения. Конечно, она появилась бы и без выступления Василида и Валентина, но приобрела бы тогда иной характер; теперь же мы не можем ее рассматривать вне их влияния. Наоборот, несомненно, что гностика только ускорила развитие тех учреждений, которые для нас

теперь представляют процесс превращения христианства в церковь. Развитие этих учреждений уже начиналось, и если бы не было гностики, то вряд ли бы оно вылилось в иные формы. Эти формы соответствовали вполне и направлению христианства, принятому им около 100 г., и самой его сущности.

**Апостольское предание.** Мы должны предполагать, что в каждой древней общине существовала полная благоговения привязанность ко всему сообщенному ей ее основателями; эти основатели носили имя апостолов. Таким образом, при разногласиях решающий голос принадлежал апостолу, если была возможность к нему обратиться. Если апостола не было в живых, то спрашивали другого апостола или, если этого нельзя было сделать, спрашивали людей, хорошо знавших учение и мнение апостолов. Возможность несогласий между апостолами исключалась (несмотря на послание к Галатам, 21), так как они были носителями божественного откровения: Павел твердо внушил всем, что существует *единое* Евангелие, *един* Христос, *един* Дух. Уже около 55 г. идея, что апостолы являются столпами веры, получила широкое распространение; слово Христово — Петр есть камень — сделало много для укрепления этого взгляда; существовало, несомненно, стремление давать всяким поучениям и распоряжениям, действовавшим в христианских общинах около 100 г., наименование «апостольских». Ввиду того, что вскоре наименование апостола стали давать почти исключительно только 12 ученикам Христа (кроме Иуды, но с включением Павла), апостольским стали называть все, наверно исходящее от Христа, ибо Иисус при прощании со Своими 12 ученика-ми назначил их Своими заместителями на земле. Когда же гностики со своей новой мудростью стали нападать на церковь, она выставила своей первой защитой положение: древнее равносильно апостольскому; то, о чем раньше не учили, то, во что раньше не верили, можно только ложно выдавать за христианское. Новые лжеучителя не могли и не хотели даже опираться в своей борьбе на апостольское предание, которое еще жило в общинах; таким образом, оно сделалось палладиумом для всех тех, которые, не будучи в состоянии обосновать свои взгляды, испытывали отвращение к гностике, как к чему-то чуждому и враждебному христианству. Тертуллиан в одном из своих самых блестящих полемических произведений определенно высказал, что притязания церкви на первенство в ее процессе с ересью настолько обоснованны, что нет надобности в дальнейшем разборе процесса. Киприан также находит, что спор между церковью и схизматиками решается тем, что «не мы отделились от них, а они от нас, и ереси, и схизма появились позднее (чем церковь)». Это непоколебимое соблюдение предания оказалось для данного времени очень благотворным, но благодаря ему развилось принципиальное отвращение ко всему новому, безразлично, исходило ли оно от друзей или от врагов. Своим злоупотреблением свободой

мысли гностицизм привел на долгое время церковь к другой крайности, к настоящему культу предания и к тупой, в конце концов, злобе ко всякой новой почке и даже каждому новому цветку.

**Образование новозаветного канона.** Естественно, однако, что пришлось дать определенное содержание понятию апостольского предания. Церковь, сознательно гордившаяся таким обладанием, как обладание апостольским учением, еще не подпала искушению выдать за издавна и повсеместно признанное в ней то, что казалось ей удобным, будь это в области литургии или организации, церковного права или догмы; она желала лишь защищать то, на что нападали; и она сумела найти истинный путь, чтобы сделать каждому доступным объективное суждение о том, что такое апостольское предание. Она собрала все писания, принадлежавшие к древнейшему периоду церкви, какие только могла найти, поставила их рядом с заимствованными у иудейства священными книгами Ветхого Завета как Новый Завет. Эти книги вместе составили канон, обладавший божественным авторитетом, который служил мерилom для всего, что претендовало на название христианского. Только произведения апостолов были приняты во внимание; много времени прошло, пока пришли к окончательному соглашению относительно того, что могло считаться истинно апостольским; одни книги были слишком мало известны здесь, другие там, третьи же были просто не симпатичны, но соглашение относительно главных вопросов все же установилось удивительно быстро, так как к этому побуждала необходимость. Всеми были признаны 4 Евангелия, Деяния Апостолов от Луки и 13 посланий Павла. Великий противник гностицизма Иреней (около 190 г.) смотрит на этот новозаветный канон, включая в него и Откровения Иоанна и некоторые «кафолические» послания, как на созданный одновременно с христианством, хотя он и получил признание лишь при его жизни, несомненно под влиянием Маркионова канона. Принадлежность апостолам некоторых из этих книг можно было и тогда легко оспаривать — были ли Марк и Лука апостолами? Но такт, с которым церковь выбрала лучшее из массы откровений и любимых церковных книг, делает не столько честь ее критическому чувству, сколько ее религиозному пониманию: христиане II века, очевидно, действительно чувствовали, что их религия обладала большим содержанием, чем то, которое сумели вложить в нее апологеты, дидактические писатели, проповедники и евангелисты последних поколений.

**Символ веры как норма для истолкования Писания.** В результате создания апостольского канона сама собою возникла новая задача: добросовестным толкованием извлечь из него

истину. Молодая теология с Оригеном во главе с горячим усердием принялась за исполнение этой обязанности. Результаты, полученные различными учителями, не могли быть одинаковы; можно ли было предоставить судьбу религии доброй воле и силе учености? К счастью для обеих сторон, этого не случилось в ту эпоху, когда экзегетические методы были извращены, насколько это было возможно. Церковное самосознание сохранило за собой право верховного надзора и создало одновременно с канонам, если даже не раньше, род верховной нормы для объяснения этого канона, короткую и простому мирянину понятную формулу, вкратце выражающую сущность религиозных положений — «символ веры». В каком отношении и в какой зависимости от римского «Апостола» находились первоначальные формулы восточного исповедания веры при крещении, по образцу которых и было создано единственное настоящее вселенское «исповедание», а именно Никейский символ веры, есть вопрос второстепенной важности. Решающее значение имеет то обстоятельство, что во всех церквях около 200 г. существовали формулы, приобретшие очарование таинственной святости благодаря тому, что в них посвящались только верующие, дававшие возможность христианам сделать их мерилом при оценке чуждых учений. Общим в этих формулах являлось то, что они решительно признавали монотеизм, сотворение мира Богом и важнейшие события земной жизни Иисуса; все силы направлены были против гностики с ее дуализмом, ее презрением к иудейскому наследию и ко всему историческому в христианстве. Ощущаемые нами пропуски в этом символе веры не всегда являются результатом того, что некоторые вопросы считались неважными; объясняется большинство из них тем, что по их поводу тогда не возникало споров. Упреки в пропусках могут быть сделаны лишь позднейшей церкви, желавшей пополнить символ веры и сделать его на все времена руководящим минимумом, содержащим всеспасительную веру. Кто рассматривает апостольское вероисповедание в рамках его возникновения, не может оценивать его ниже новозаветного канона.

**Церковные должности.** Впрочем, и самые лучшие орудия оказываются бесполезными, если при них нет прислуги. Произвол, в конце концов, всегда справится со всякой формулой и всякой традицией, если ему не противопоставить твердой воли. Такая воля присуща лишь людям. Достоин удивления, как христианская религия бесшумно и легко набрала людей для своих крепостных валов и дала им строго военную организацию. Каждая община (около 150 г.) состоит из руководящих и руководимых, дающих и принимающих, из клира и из мирян. Начало клерикальных учреждений относится к древнейшим временам их, во всех провинциях несомненно различное,

развитие темно. Различные степени, из которых состоит клир, обладают различными правами, изредка к клиру причисляются и женщины, вдовы, диакониссы, а в больших общинах, вследствие нужды в новых силах, постоянно создаются рядом со старыми низшие должности (иподиаконов, экзорсисстов, чтецов). В Антиохии и отчасти в Азии уже вскоре после 100 г. и повсеместно около 200 г. развитие церковной организации достигает такой степени, что управление общины находится в руках одного епископа, при котором состоит коллегия пресвитеров с совещательным голосом и которого по его зову то поддерживает, то замещает в его функциях группа молодых людей — диаконов. Клирики — должностные лица — все без исключения обязаны пожизненно служить, об их содержании заботится община, которая сама себе выбирает епископа, хотя и не может его смещать, Клирики посвящаются в должность посредством сакраментального акта, имеющего приблизительно такое же значение, как и крещение; епископа рукополагают один или несколько епископов; других клириков может рукополагать только епископ, а именно только епископ их родной общины. Таким образом, завершена была монархическая организация каждой отдельной общины; в своей области владыка (епископ) почти неограниченный правитель, сопротивление ему равняется сопротивлению апостольскому авторитету, сопротивлению Богу, вручившему ему Свою печать.

**Епископат — хранитель чистоты учения.** Высшим требованием, предъявляемым к епископу, было, чтобы он наблюдал за сохранением апостольского предания в своей общине. Мы встречаемся с единичными епископами — еретиками, но в общем доверие церкви к этому институту как к хранителю священной старины блестящим образом оправдалось: ведь внутренняя сущность епископата в том и состоит, что он представитель авторитета по отношению к субъективизму, представитель общей воли против единичных стремлений.

**Епископские соборы и митрополиты.** Исполнение этой задачи обеспечивалось еще более созывом соборов епископами различных провинций, засвидетельствованных нам неоднократно уже около 175 г. на этих соборах обсуждались и решались сомнительные вопросы. Чем больше укреплялся этот институт, тем ближе подходили к идеалу единой церкви, ибо решения, принятые в одной какой-нибудь провинции, если они только касались общих интересов, немедленно сообщались соседям с уверенной надеждой, что и там они будут признаны правовой нормой. Прямым последствием учреждения провинциальных соборов было то, что митрополит, как епископ главного города провинции, в котором по примеру провинциальных собраний, конечно, собирались и соборы, стал председательствовать на этих соборах и начал вести от их лица внешние переговоры. Вскоре митрополит, вначале едва заметно возвышавшийся над своими

коллегами, потребовал как своего права прерогативы рукополагать епископов своей провинций, что являлось признаком высшей власти, особенно понятным для мирян. Пирамида заострялась все выше: такие митрополиты, как ефесский, александрийский, римский, имели уже в 300 г. большее значение, чем анкирский и тарсский; патриархат, объединяющий большие комплексы провинций, стал образовываться еще до разделения Диоклетианом государства на четыре префектуры, и, вероятно, никто — около 300 г. — не оспаривал бы, что в этом отношении Риму подобает первое почетное место,

**Монтанистическая реакция против иерархии.** Но прежде чем дело дошло до этого, был заявлен в христианском мире резкий протест против такого преобразования. В 156 г. во Фригии выступил некий Монтан, который, ссылаясь на видения, явившиеся ему и под его влиянием двум женщинам, Присцилле и Максимилле, из круга его близких, требовал, чтобы ему повиновались как предвозвещенному Иисусом Параклету; как таковой, он давал предписания относительно порядка и нравственности ввиду наступающих последних времен, чем сильно колебал установившиеся обычаи. Он, однако, не начал с предания анафеме клира, но лишь только клир указал на дверь этому дерзкому человеку, вмешавшемуся в чужие дела, он стал побуждать к исканию истинных признаков обладания Св. Духом и нашел их у новых пророков, а не у служебного «духовенства». Основные разногласия между монтанистами и остальной церковью, вытеснившей их почти из всех провинций, отчасти после ожесточенной, также и литературной борьбы, яснее всего постиг горячий защитник церкви пресвитер Карфагенский Тертуллиан. Монтанисты верили, что, как и во времена апостольские, Дух, Который является единственным решающим элементом, не связан ни с какой личностью, а свободно пребывает где ему угодно; большинство искало его лишь в иерархии: кто иной может издавать законы для церкви, как не люди, которые посредством крещения и причастия приобщают нас ко всем дарам благодати?

1

**Дальнейшее развитие идей священства и католической церкви.** Монтанизм своей не соответствующей требованиям времени попыткой оживить апостольские идеалы ускорил лишь развитие клерикальной организации в церкви; теперь уже епископы (и пресвитеры, если они только совершают таинства) принимают титул священников, а также устанавливается теория, по которой ни один мирянин без помощи священника не может достигнуть спасения. Эта идея является краеугольным камнем в построении католической церкви. Наименование «католическая церковь» возникло во II веке; большинство пользовалось им как щитом против гностиков; оно должно было показать,

что церковь является распространенной по всему миру Божьей общиной, между тем как гностики создавали лишь разбросанные в нескольких местах тайные общества. Прилагательное «кафолическая», подобно прилагательному «вселенская», о котором позднее велось столько споров, должно было обозначать, что церковь, т. е. совокупность всех общин, оставшихся верными истинной вере, является всемирной. В понятии о всемирности заключено и понятие о единственности; уже и Павел признал бы с радостью эти оба понятия. Понятия единственности и единения также имеются уже в идее Павла о всей церкви как о Телѣ Христовом. Позднейшие поколения, отчасти благодаря нервности, вызванной нападениями гностики, понимали единение как уничтожение всех индивидуальных особенностей; римский епископ Виктор (около 195 г.) считал уже, что он не может допустить где-либо, в какой-нибудь другой церкви, например, в Ефесе, празднование Пасхи в иной день или иным образом, чем в Риме. Более благоразумные все-таки возражали ему со всех сторон, но размышления об объеме того, что являлось в церкви единым, несмотря на ее огромное распространение, продолжались и нашли свое классическое завершение в трактате Киприана.

Тезис об апостоличности церкви, само собой вытекающий из Матфея, 16, 18, основывает единство церкви на единодушной верности ко всему апостольскому, а апостольскими являются не только изложенное в Новом Завете и в символе веры учение, но, может быть, с большей еще несомненностью церковные должности. Действительно, апостолы, умирая, передали свои полномочия, которые Бог не мог отнять у своей церкви, своим преемникам — епископам, могущим уделить часть своим помощникам — пресвитерам и диаконам. Сущность еkkлезии видимо олицетворяется в единстве и неделимости епископата.

**Спасительное влияние церковной иерархии.** Несмотря на всю горечь, изливаемую Тертуллианом на эту иерархию, ставящую себя на место церкви, учреждение епископской должности является для церкви благом и было неизбежным.

При той массе задач, которую взяли на себя общины», были нужны люди, которые занимались бы ими не только случайно. Совершение богослужений, толкование Писания, испытание поступающих учителей, наставление лиц, желающих принять крещение, проповедь среди неверующих, духовное попечение о верующих, надзор над нравственностью в семьях, призрение больных и бедных, заботы о достойном погребении умерших, поддержание сношений с другими общинами требовали от многих напряжения всех сил. Чем затруднительнее было положение церкви, тем большие полномочия она была вынуждена предоставлять своим руководителям. Епископы первых столетий, по

большей части, оправдали оказанное им доверие, Предъявление и усиление при каждом удобном случае особенно высоких нравственных требований к ним происходило не против их воли. Они дали хороший пример мужества и твердости во времена гонений, которые всегда были направлены с самого начала и под конец почти исключительно против лиц, стоявших во главе клира. Не все они обладали высоким образованием, но то обстоятельство, что почти все церковные писатели того времени принадлежали к высшему клиру, стоит в связи с тем обстоятельством, что желающих получить епископское кресло в те времена вдохновляли не честолюбие, не жадность и не семейные традиции, а любовь к делу, и при выборе решающее значение имела какая-нибудь способность, доказанная в делах общины. Мир хочет быть обманутым — говорилось тогда. Верно то, что общины около 200 г. желали быть управляемыми, и потому ими и управляли; клир не вкрался, подобно разбойнику, в церковь, а лишь исполнил ее волю. Благодаря монархическому управлению общины избегли свирепствовавших на эллинской почве партийных смут; и каким иным образом могли быть разрешены на соборах сомнительные вопросы учения или дисциплины, если таковое окончательное разрешение являлось настоятельной потребностью, как не постановлением большинства созванных представителей общин?

**Последствия нового понятия о церкви.** Пока клир, как когда-то апостолы в лице Павла, сознавал себя призванным только к служению общине, он не должен был являться препятствием для развития здорового благочестия и морали. Более опасным явлением была постепенно создававшаяся косность церкви — результат приобретения должностными лицами характера священства. То, что у Павла было высоким идеалом — совокупность верующих, объединенных одним лишь Духом, — превратилось в католической церкви 200 г. в союз общин, организованный по образцу государства, снабженный законами и полицией и скоро привыкший приводить в исполнение наказания, доходившие даже до вечного отлучения; этот союз в теории, однако, все еще продолжал считаться теперь, как и прежде, общиной святых! Но от этой святости отпадал постепенно кусок за куском; епископ римский Каллист даровал в 217 г. церковное прощение за прелюбодеяния, а после гонений Деция приходилось соглашаться на принятие вновь «отпавших», больше из желания пополнить церковь, чем из-за соображений справедливости. Правда, это нововведение оспаривалось одной, по-видимому, более ригористической партией, получившей по имени своего вождя название новатианцев, — партией, продержавшейся в течение нескольких столетий в схизматических общинах. При этом, однако, обнаружился недостаток последовательности в их понятии о церкви. Если

бы церковь могла каждому из своих членов обеспечить вечное блаженство, не отказывая, однако, в нем и стоящим вне ее, для которых Божье милосердие, правда, могло указать иные пути, в таком случае возможно было бы, не навлекая на себя упрека в жестокости, для сохранения чистоты церкви не допускать в ее лоно возвращения людей, совершивших смертный грех. Однако ни то, ни другое не соответствовало основным взглядам христиан около 250 г. Киприан откровенно высказал эти взгляды в своем учении о церкви как о воспитательном учреждении для достижения Царства Небесного, учреждении, где доброе и злое, пшеница и плевелы стоят рядом. Поэтому принадлежность к церкви ни в каком случае не давала уверенности в спасении; с другой стороны, однако, он самым резким образом провозглашал, что «вне церкви нет спасения»; это и делало окончательное отлучение павшего брата невозможным: кто посмел бы навсегда закрыть доступ к Богу человеку, стремящемуся к нему?

**Споры еретиков о крещении и донатизм.** На стороне Киприана была логичность, но это обожествление церкви, в силу которого она поистине явилась посредницей благодати, лишив Бога Милосердия власти над всем вне церкви лежащим миром, немедленно же в действиях самого Киприана раскрывает таившиеся в нем роковые последствия. В своем споре с Римом, который впоследствии был разрешен в его пользу, Киприан отстаивал необходимость вторичного крещения еретиков и схизматиков, желающих перейти в церковь, ибо они в действительности не могли быть крещены вне церкви и церковь не могла признать этого псевдокрещения. В 311 году большинство африканских христиан, создавшее вскоре затем большую самостоятельную церковь донатистов, стало настаивать на непризнании рукоположения неприятного им епископа карфагенского Цецилиана на том основании, что один из рукополагавших его был епископом, отпавшим во время гонения, т. е. человеком, совершившим смертный грех; как таковой, утверждали они, он был отлучен от церкви или, по меньшей мере, отрешен от сана и потому не был способен передавать благодать. Не понимали при этом того, что при существовании тесной связи между спасением и церковью с ее таинствами, они, настаивая на своей точке зрения, отнимали уверенность в своем спасении у всех, ибо кто мог знать, не был ли он окрещен еще не обнаруженным грешником, а это было равносильно тому, что крещение его недействительно и что он остается вне церкви.

**Церковь и Евангелие.** Изменением в понятии «кафолической» церкви, подчеркнутым Киприаном, закончилось ее отпадение от Евангелия; конечно, те, которые совершили это отпадение, желали этим лишь увеличить глубокое уважение к церкви, которой большинство христиан было обязано всем лучшим. Но делать из принадлежности к

определенному сообществу людей прощения грехов и приобретения вечной жизни и, таким образом, вручать судьбу отдельных единиц людям, которые по решению большинства могли отлучать и отлучали от церкви, или даже ставить эту судьбу в зависимость от простой случайности — попадет ли отдельная личность, желающая присоединиться к церкви, в руки истинному или ложному ее служителю — это является полнейшим извращением учения Павла «по вере только». Нельзя сказать, что верою пренебрегали, но ее ограничивали кругом принадлежавших к церкви людей, или, скорее, вере приписывали иной смысл: на нее смотрели как на вступление в спасительное учреждение, основанное на земле Богом для жаждущих спасения. Этим путем процесс спасения, который являлся у Иисуса чрезвычайно простым, совершавшимся исключительно между человеком и Богом актом, преобразился в весьма сложную систему, ставившую преграды между Богом и человеком: церковь взяла на себя роль спасителя. Место, которое прежде занимало Евангелие, а по учению Павла и Иоанна — Господь, заняла отныне католическая церковь, вместо высокого идеала — группа грешных людей. Стадное чувство опять заглушило в области религии возвышенные стремления индивидуализма.

**Нравственность в церкви (около 325 г.).** И на этот раз, однако, практика оказалась не столь плохой, как теория. Церковь еще не требовала рабского подчинения от своих членов и не высказывала слишком большого усердия в отлучениях, если только дело не касалось лжеучений. Конечно, нравственная энергия должна была понизиться; недаром же постоянно слышали, что для остававшихся в церкви путь к спасению никогда не будет закрыт. Кроме того, резкое разграничение между смертными грехами и более легкими заставило равнодушно относиться к легким проступкам; а к ним безразлично причислялись и самые грубые проявления низости; да и, кроме того, имелись таинства! Строгие нравственные требования, предъявляемые к членам клира и позднее к монахам, толковались мирянами так, что к ним подобные требования предъявлены быть не могут. Посредственность всегда охотно прибегает к опеке, особенно в области нравственности, где новые заповеди с их истолкованиями и казуистика, уже тогда начавшая действовать в области все более и более детальной разработки предписаний для каждого класса и каждого обстоятельства, делали опеку более удобной, чем собственную совесть. Все же церковь успешно боролась с языческими грехами во имя братской любви, смирения и миролюбия. Но ее результаты в области нравственного подъема народа, которыми она больше всего гордилась: безбрачие, отречение от собственности, строгие посты и т. д., представляют слабейшую сторону идеала Павла. Иисус не считал «отсутствие потребностей» совершенством, делающим нас подобными Отцу. Его новые этические

принципы совершенно забыты, церковь не взвешивает дела по их мотивам и целям, а считает их; самарянина, т. е. еретика, она не может себе представить как пример добрых дел. Мысль, что богоугодные поступки, в случае столкновения, должны отступить перед обязанностями любви к ближнему, является в это время непостижимой; казалось, что на месте старого фарисейства появилось новое.

**Религия в церкви (около 325 г.).** В области религии результаты еще печальнее. Единство Бога и освобожденная от иудейской ограниченности идея Божества сохранились; но из объекта любовного доверия Бог, поскольку Он **не** внушал страха, превратился в объект педантических размышлений. Церковь предписывает не то, *как* должен верить ученик Иисуса, а то, *во что* он обязан верить. Вера в Бога — небесного Отца — развилась в ортодоксальное учение, содержание которого вполне исчерпывается корректной формулировкой догмы о Троичности. В центре религиозного интереса стоит спор о верности понимания отношения Иисуса к Богу-Отцу; **не** было ни одной возможной точки зрения в этом процессе, для которой не находилось защитника. Сравнительно далеко держались **от** изысканных тонкостей учения о Троичности миряне; цельный модализм был среди них наиболее популярным: достоинство Христа взвинчивалось особенно высоко тем, что в нем видели лишь другой аспект Того же Самого Единого Бога, которого мы называем как Творца мира — Отцом, как нашего Искупителя — Сыном. Великие теологи Александрии и Африки в своем подчинении Бога-Сына Богу-Отцу (учение о различии Ипостасей) стояли ближе к христологии Павла, но и они не разрешили этой тайны. Процессы еретиков, ознаменовавшие эту борьбу, открывают нам плачевное непонимание различия между теологической гипотезой о Боге и религиозным переживанием. Среди этих мелочных споров почти отрадными являются выражения пресыщения вопросами, где решать могли только чувство и воля, — такие выражения мы встречаем у Тертуллиана в духе формулы «верую, ибо абсурдно» — или ограничение веры учением о воскресении плоти, в сущности даже **не** специфически христианским. Знание и надежда в широких размерах появляются там, где на настоящем своем месте была бы религия — в проповедях, в литературе, предназначенной для высших и низших. Большинство считает непорочное зачатие и веру во второе пришествие главными особенностями христианства. Только мученики проявляют иногда горячую любовь и искреннее стремление к Богу, что трогательно вдвойне, так как идет вразрез с модой.

**Никеийский собор (325 г.).** Преследования были в высшей степени благотворны для церкви; они очистили ее от массы мякины, вновь воспламенили старый энтузиазм и в людях, готовых идти на смерть, обострили понимание великого в религии, несмотря на

мелочную повседневность, их окружавшую. Император Константин положил конец этим временам, сначала в 313 г., окончательно в 324 г. Он даровал церкви полную свободу действий и собрав в Никее в 325 г. гордый вселенский собор, где заседали на государственный счет 300 епископов от всех провинций, приучил ее смотреть на свои внутренние распри как на дела высшей государственной важности.

**Арий.** В то время александрийский пресвитер Арий выставил тезис об отношении Сына к Отцу, возбудивший негодование его епископа Александра. Здесь впервые выступило завистливое соревнование между александрийской и антиохийской школами: Арий получил образование в Антиохии; Арий называл Сына, во избежание всякого смешения с Отцом, творением, имеющим начало во времени, несходным по существу с Отцом и только в воле единым с Ним, творением, обожествленным Отцом еще в предсуществовании. Наиболее непоколебимым борцом на соборе против арианского учения о неполной божественности Сына является состоявший при престарелом Александре молодой диакон, египтянин Афанасий. Мирное соглашение было недостижимо. Большинство присутствовавших на соборе желало сохранить неопределенность библейских формул. Немногочисленные представители западной церкви, за которыми, однако, стоял император с его могущественным влиянием, без долгих совещаний провели символ веры, который был самой резкой противоположностью арианству, выраженной главным образом в определении Сына «единосущным Отцу». Вокруг этого определения кипит отныне битва. Между строгими никейцами, с одной стороны, дело которых с величайшим усердием ведет Афанасий, вскоре после собора сам сделавшийся епископом александрийским, а с другой — радикальными арианами, продолжающими держаться догмы «несходный по существу», появляются промежуточные партии, группирующиеся то вокруг положения «подобный», иногда с прибавлением «по Писанию» или «во всем», то «подобный по существу».

Эти отступники временно достигли могущества в восточной церкви, но никогда не умели внушить доверия к своей правоверности. Никея достаточно твердо провозгласила принцип единосущности как церковное учение, так же ясно, как Павел — уничтожение закона Моисея или Иоанн — воплощение Логоса. И позднейшей церкви было невозможно отказаться от почти единодушных решений в области веры, принятых ее первым вселенским собором, уже по одному тому, что она чувствовала себя в высшей степени обязанной этому собору за одновременное тактическое разрешение практических, в том числе правовых и организационных вопросов. Даже без мужества такого человека, как Афанасий, уже вследствие одного только своего происхождения, Никейский символ веры

остался бы основным для церковного сознания последующих столетий. При мысли о Никее сердца бились сильнее не только благодаря почестям, оказанным императором епископам, т. е. в его лице государством — церкви, но потому, что сама церковь со времени Никее знала, как ей в будущем решать вопросы о правде и заблуждении, о добре и зле: если не удавалось иным путем, то посредством большинства постановлений вселенского собора.

**Приобретение религией Христа светского характера.** Итак, около 325 г. католическая церковь получила свое окончательное устройство. Иисус создал христианскую религию, Павел возвысил ее до религии всемирной и, окончательно освободив ее от иудейства, дал ей теологическое обоснование. Учрежденная им христианская церковь работою следующих поколений выросла к 825 г. в могущественную крепость, хорошо охраняемые валы которой могли противостоять всякому врагу. Успех заключался не только в расширении области действия и увеличении могущества; светский характер, за который упрекают церковь этого века, заключал в себе и жизненный момент. Миллионы не могут надолго удовлетвориться одной религией; заслугой явилось заключение союза с эллинской наукой, стремление удовлетворить различным интересам, особенно интересам разума, и энергичные действия в области создания нормировки в христианском духе всей жизни как отдельных лиц, так и народов. Односторонностей осталось немало, но всемирная религия должна во всех отношениях выказать себя достойной мира. Ни одна из существующих христианских церквей не имеет оснований отказываться от признания этой церкви своею матерью. Она еще была способна к развитию, еще не застыла в мертвых формах, она пережила Августина и перенесла бы Лютера. Лучшие смотрели на иерархические формы и теологические формулы лишь как на средство достижения высших целей, и образ достойного уважения Пафнутия, предостерегавшего в Нике против введения принудительного безбрачия, служит нам порукой в том, что еще продолжало существовать сознание возможности различных способов индивидуально нести свои нравственные обязательства и отвращение к стеснению свободы совести.

**Эллинизация религии Иисуса.** Возможно признать, что развитие христианства от Павла до Афанасия было его эллинизацией, но это не только упрек. Эллинизация, начавшаяся уже при Павле, была так же неизбежна, лишь только христианство завладело эллинским миром, как и германизация в средние века, также не принеся вреда католицизму. Но неизмеримая пропасть отделяла религиозный идеал, олицетворенный Иисусом, от действительности, которую как идеал выставляли отцы церкви в 325 г.; а так как оценка здесь необходима, то можно лишь констатировать прогрессирующее религиозное оскудение церкви. Эту разницу нельзя объяснить, однако, неумением

церковных руководителей, как во II веке; церковь за последние 125 лет насчитывала в своих рядах достаточное количество людей, способных выразить в полном объеме все свои переживания, и у нас достаточно сведений о церковной жизни этого века. Смягчающим обстоятельством для церкви служит то, что она для воспитания больших народных масс не могла не пользоваться сильными средствами и что ввиду практической цели было выгоднее провести в жизнь хотя бы «лучшее», чем упорно настаивать на «совершенном» и этим подвергать опасности все. В этом заключается объяснение совершавшегося процесса: христианство сообразовалось с потребностями средних людей не вполне сознательно, а потому, что высокому полету основателей христианства могли следовать лишь немногие. Опасным становится это снисхождение только потому, что все, стоящее ниже христианства, не выделяется как таковое, а скорее во всех своих формах является предметом удивления и поощрения. На первый план выступает то, что новая религия имела общего с дохристианскими религиями — иудейством и язычеством, и даже то, что совершенно не относится к религии, каковы космогония и учение об ангелах. Здесь мы наталкиваемся на надменность избранных, на примесь юридических взглядов в области религиозных понятий, на слепое доверие к магическому влиянию обрядов, из которых рано развились всевозможные грубые суеверия, на двойственную нравственность, а также и на убеждение, что мученики, исповедники и аскеты могут передавать нам избыток своей благодати, в чем и кроется корень почитания святых. Склонность к этому несомненно существовала уже в первых общинах, и новым в облике церкви около 300 г. является не их существование, а первенствующее влияние. Этого последнего они достигли благодаря признанию принципа большинства и вследствие превращения христианства в церковную организацию.

Для Иисуса и Павла личность является исходным пунктом; церковь Христова может быть только там, но зато и существует везде там, где есть люди, познавшие Бога. Около 300 г. церковь есть основа; благочестивые люди могут быть лишь там, где существует католическая церковь; Бог может быть Отцом лишь тех, матерью которых является церковь. Таким образом, постулируется, впоследствии настойчиво проповедуемое, предсуществование церкви, законом признается гностическая идея, и учреждается новый фактор для достижения спасения. Достигну ли я спасения, зависит на добрую половину от того, насколько хорошо функционируют церковные спасательные аппараты, о магическом действии которых думали, когда говорили о возрождении и о приобретении благодати, и в меньшей степени от моего решения, моего убеждения и моей веры. Это распределение деятельности между двумя силами — с одной стороны, Бог и церковь — дарующие, с другой, церковь и верующий — воспринимающие — есть нечто

специфически «кафолическое», отречение от универсальности в пользу партикуляризма, хотя и не национального, как в иудействе, как раз в тот момент, когда разворачивали пышно знамя кафоличности.

Все это не было непоправимым ущербом, пока духовными руководителями были такие люди, как Ориген и Тертуллиан, как Новатиан и Евсевий. Заслугой церкви в течение этих трех столетий, ради которой можно простить ей некоторое высокомерие, остается то, что она сохранила непрерывность исторического развития и верно сберегла для позднейших веков возвышенные сокровища Евангелия, которые она, правда, сумела использовать только частью. Сберегла она их прежде всего для того века, когда вновь был найден путь от Никеи к Иоанну и Павлу, но также и для следующего за ним века, который только еще зарождается и который именно из этих сокровищ почерпнет силу и смелость для последнего шага, чтобы мог совершиться полный круговорот: от Павла назад к религии Иисуса.

А. С. Тимощук

### Авраамические религии

<http://www.philosophy.ru/edu/vgu/05.htm>

Иудаизм, христианство и ислам принято рассматривать в религиоведении интегрированно. Это справедливо поскольку христианство и ислам генетически близки иудаизму.

#### *Культ Яхве*

Окончательно евреи утвердились в Палестине к концу XIII века до н. э., проведя длительную борьбу с местным народом хананеями и одним из прибрежных «народов моря» — филистимлянами. На рубеже XI—X веков до н. э. в Палестине складывается объединенное царство Израиль и Иуды со столицей в Иерусалиме. Создание этого государства было связано с деятельностью царя Саула, его преемника Давида и сына последнего — Соломона. Однако независимое существование этого единого государства оказалось очень коротким. При незадачливых преемниках Соломона во второй половине X века древнееврейское государство распадается на два небольших самостоятельных царства: на севере — Израиль со столицей в Самарии, а на юге — Иуда со столицей в Иерусалиме. Распад политического единства древнееврейского народа, с одной стороны, и наступление на Палестину соседних крупных государств, с другой, обернулись для иудеев катастрофой. В конце VIII века до н. э. ассирийцы разгромили Израиль — в 722 году ассирийский царь Саргон II разорил Самарию. В начале VI века вавилоняне разгромили Иуду: в 597 году в первый раз, а в 586 году — во второй, когда вавилонский царь Навуходоносор взял и разрушил Иерусалим, причем масса народа была уведена им в плен («вавилонское пленение»).

Разгром персидским царем Киром Старшим Нововавилонского царства и взятие им в 538 году Вавилона открыли некоторые перспективы для возрождения Иудеи. Евреям разрешили вернуться на родину, был заново отстроен Иерусалим и восстановлена святыня древнееврейского народа — Иерусалимский храм. Однако надежды, если таковые и существовали, на полное политическое и национальное возрождение оказались обмануты:

Иудея осталась под властью персов, затем, после разгрома персов Александром Македонским, перешла под власть этого царя, а еще позже стала частью владений одного

из эллинистических государств—державы Селевкидов. Правда, в середине II века до н. э. в результате восстания, поднятого братьями Маккавеями, Иудея вновь обрела независимость, но только на короткое время. В 63 году до н. э., после аннексии римлянами селевкидской Сирии, она также попала под власть Рима. На первых порах номинально римляне сохранили правление царей из местной династии. Но в 6 году н.э. Иудея окончательно была превращена в провинцию с римским прокуратором во главе.

Необходимо отметить, что римская провинциальная политика столкнулась здесь с упорным сопротивлением. На притеснения властей, на финансовый гнет, на бесцеремонное отношение римских наместников к иудейским обычаям и святыням местное население отвечало вспышками протеста. Наиболее крупными выступлениями явились два больших восстания, две так называемые Иудейские войны: первая—при императоре Нероне, в 66—70 годах, а вторая—при Адриане, в 132—135 годах н. э. Римские войска жестоко подавили оба восстания. Многие города были разорены дотла (Иерусалим— еще при подавлении первого восстания), множество людей убито или уведено в полон и продано в рабство, огромное число, спасаясь от репрессий римских властей, выселилось за пределы Палестины, пополнив население иудейской диаспоры—давно уже существовавшей зоны рассеяния иудеев по берегам Средиземноморья. По подсчетам новейших ученых, из 3—4 миллионов человек, составлявших в ту пору еврейское население античного, мира, на долю Палестины осталось около 700 тысяч.

Эта историческая трагедия древнееврейского народа нашла яркое отражение в крупнейшем памятнике его религиозной мысли—Библии. Впрочем, определение Библии как памятника религиозной мысли отражает лишь наиболее существенную ее черту; на самом деле Библия является литературным сводом, включившим в себя самые разнообразные сочинения, созданные еврейским народом в глубокой древности: религиозные предания и трактаты, исторические хроники, религиозно-политические памфлеты, романические повести и т. д. Этот сложный состав находит отчетливое отражение в самом названии: «библия» в переводе с греческого буквально означает «книги», «сочинения», что точно соответствует обозначениям этого памятника в древнееврейском языке.

Библия складывалась на протяжении длительного времени—почти тысячи лет: с XII (песнь Деборы, вошедшая в книгу Судей) по II век до н. э. (книга Даниила в ее теперешнем виде). Вся масса вошедших в Библию книг обычно подразделяется на три больших раздела: Пятикнижие Моисея (или Тора), Пророки (ранние и поздние) и

Писания. История текста также достаточно сложна: еврейский канон окончательно сложился ко II веку н. э., однако еще раньше появился греческий перевод Библии, выполненный, по преданию, в Александрии в III веке до н. э. (так называемый перевод Семидесяти толковников, или Септуагинта). Позднее греческий перевод лег в основу православной Библии, а сделанный с него Иеронимом латинский перевод (на рубеже IV—V веков) был взят на вооружение католической церковью. В новое время, в период реформации, Мартином Лютером с древнееврейского канонического текста был выполнен немецкий перевод Библии, что ускорило ее дальнейший перевод на различные современные национальные языки.

Сложный состав и длительное формирование Библии по-своему отражают различные аспекты исторической жизни древних евреев. В особенности ярко представлены в Библии недолгий период существования древнееврейского царства, созданного Саулом и Давидом, и последующая национальная трагедия, связанная с нашествиями ассирийцев и вавилонян (соответственно в книгах ранних и поздних пророков). Особенно ярко рисует Библия главные религиозные идеи, выработанные древними евреями в первой половине I тысячелетия до н. э.,— идею единобожия, монотеизма, и идею мессианизма.

Иудейский монотеизм связан с темой Яхве—первоначально одного из племенных богов древних евреев, а затем, в связи с консолидацией их в единый народ и государство, их главного божества. Анализ Ветхого Завета показывает, что становление культа единого бога был постепенным процессом среди древних евреев. Первоначально, семитские племена Аравии и Палестины периода поклонялись частным богам. Исключительное почитание Яхве развилось в особенности в позднейший период, в эпоху страшных потрясений, когда культ этого бога стал воплощать в глазах верующих иудеев то единство, которое оставалось для них возможным лишь в духовной сфере. Еще позже, на рубеже старой и новой эры, в трудах писателя и богослова Филона Александрийского (25 г. до н. э.—40 г. н. э.) иудейский монотеизм подвергся существенной философской переработке, вылившись в стройное философско-теологическое учение. В системе Филона бог являет собой абсолютное начало мира, далее следует логос, или божественный разум, частицы которого составляют высший мир идей. Последним выступает мир земной, мир людей, который является лишь бледным отражением божественного мира идей. Организованный в стройную систему отчасти в русле идей Платона, а отчасти в духе, близком гностицизму, иудейский монотеизм усилиями Филона Александрийского превратился в законченную религиозную доктрину.

Тема единобожия в иудаизме могла импонировать религиозным представлениям поздней античности. Но в еще большей степени это относится к другой идее, выработанной религиозной мыслью древних евреев,—идее мессианизма. Она не просто соответствовала уровню религиозного сознания, достигнутому античным миром на исходе старой эры, но и прямо отвечала тем религиозным чаяниям, той потребности в религиозном утешении, которые были столь характерны для народов античного мира в тот момент. В различных книгах Библии появляются отдельные элементы, а затем вырисовываются и общие контуры этой ставшей чрезвычайно популярной идеи. Так, в одном из псалмов Давида (авторство царя Давида, конечно, условно, и скорее мы имеем дело с произведением более позднего времени) мы сталкиваемся с образом некоего страдальца, принявшего на себя муки за особенное служение господу:

«Боже мой! Боже мой! для чего ты оставил меня? Далеки от спасения моего слова вопля моего. Боже мой! я вопию днем,—и ты не внимлешь мне, ночью,—и нет мне успокоения... Я же червь, а не человек, поношение у людей и презрение в народе. Все, видящие меня, ругаются надо мною; говорят устами, кивая головою: «Он уповал на господу,— пусть избавит его; пусть спасет, если он угоден ему»... Я пролился, как вода; все кости мои рассыпались; сердце мое сделалось, как воск, растаяло посреди внутренности моей. Сила моя иссохла, как черепок; язык мой прильнул к гортани моей, и ты свел меня к персти смертной. Ибо псы окружили меня, скопище злых обступило меня, пронзили руки мои и ноги мои. Можно было бы перечесать все кости мои, а они смотрят и делают из меня зрелище; делят ризы мои между собою и об одежде моей бросают жребий» (псалом 21, 2—3, 7—9, 15—19).

Если в этом псалме представлен только один элемент развивающегося представления о мессии, но представлен с потрясающей выразительностью, несомненно оказавшей воздействие на позднейших повествователей о страстях христовых, то в книге пророка Исайи идея и образ мессии выражены уже с большей, почти исчерпывающей полнотой: «Кто поверил слышанному от нас, и кому открылась мышца господня? Ибо он взошел пред ним, как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в нем ни вида, ни величия; и мы видели его, и не было в нем вида, который привлекал бы нас к нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от него лицо свое; он был презираем, и мы ни во что не ставили его. Но он взял на себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, что он был поражаем, наказуем и уничижен богом. Но он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на нем, и ранами его мы исцелились. Все мы блуждали, как овцы, совратились

каждый на свою дорогу; и господь возложил на него грехи всех нас. Он истязуем был, но страдал добровольно, и не открывал уст своих; как овца, веден был он на заклание, и, как агнец пред стригущим его безгласен, так он не отверзал уст своих» (Исайя, 53, 1 слл.).

Если в первом отрывке подчеркнута тема страдания, а во втором—тема искупления грехов людских жертвой и страданиями посланца божьего, то в поздней книге пророка Даниила подчеркивается еще одно качество ожидаемого мессии — его сопричастность миру людей, над которыми ему дано властвовать: «Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы сын человеческий, дошел до ветхого днями и подведен был к нему. И ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили ему; владычество его — владычество вечное, которое не прейдет, и царство его не разрушится» (Даниил, 7, 13—14).

Весь этот комплекс представлений и идей, и прежде всего идея помазанника—мессии, призванного разделить страдания народа, своей жертвой искупить его грехи и тем открыть дорогу к спасению, получил особую популярность в период римского господства над Иудеей. Для некоторых оппозиционно настроенных группировок ожидание мессии стало ключевым моментом.

Социальная и религиозная жизнь в Иудее в пору римского господства отличалась пестротой. Нам необходимо хотя бы вкратце ознакомиться с наиболее важными течениями в иудейском обществе, чтобы иметь представление об истоках мессианского движения. В этом плане особенно ценны свидетельства иудейского историка Иосифа Флавия, как очевидца и участника важнейших религиозно-политических событий I века н. э.

Согласно Иосифу Флавию, в римской Иудее было несколько религиозно-социальных группировок. Наверху общественной пирамиды помещались саддукеи—группа знатных семей, возводивших свой род к древнему первосвященнику Цадоку. Это была высшая знать, богатая, образованная и весьма индифферентная в вопросах веры. Гораздо более многочисленной являлась группировка фарисеев (от еврейского «нерушим»—«отделившиеся»), комплектовавшаяся из средних имущих слоев, включая интеллигенцию, отличавшаяся благочестием и верностью религиозным традициям. Идеология фарисеев характеризовалась культом разумной человеческой воли, сопряженным с верой в промы—л божий, с представлениями о бессмертии души и загробном воздаянии. Фарисеи были достаточно влиятельны в народе и оказывали

воздействие на руководство Иерусалимского храма. Однако их благочестие и верность национальным и религиозным традициям временами оставляли желать лучшего, их оппозиция чужеземному господству не была последовательной. Не случайно слово «фарисей» уже в раннехристианской традиции стало синонимом лицемера.

Для нас особенно интересны другие группировки, которые и были, собственно, носителями оппозиционных, а временами даже революционных настроений. Это, во-первых, ессеи, или ессены (слово происходит то ли от греческого *hosioi*, то ли от еврейского «хасидим», что в обоих случаях означает «благочестивые»), составлявшие не просто группировку, но строго организованную религиозную секту, насчитывавшую в первой половине 1 века до 4 тысяч человек. Сюда входили главным образом представители средних и низших общественных слоев, люди, изверившиеся и удалившиеся от мира буквальным образом в пустыню, где они жили, группируясь небольшими земледельческими общинами вокруг оазисов. Древние авторы—не только Иосиф Флавий, но и Филон и некоторые другие—сообщают интересные подробности жизни этих общин. Иосиф Флавий, сам в молодости прошедший некоторое время в одной из есеевских общин, дает им восторженную характеристику:

«Это наилучшие люди, которые всецело отдаются земледельческому труду. Достойно удивления то чувство справедливости у них, которое они помимо всех прочих народов ставят не ниже добродетели и которого не знают ни греки, ни другие народы. Это столь в них развитое чувство укоренилось у них не со вчерашнего дня, а издревле, и в силу его они не препятствуют никому жить со всеми общею, равною жизнью: имущество у них общее, и богач пользуется у них не большим, чем ничего не имеющий бедняк. Такой образ жизни ведут эти люди, и число их превышает четыре тысячи человек. Они не имеют ни жен, ни рабов, полагая, что женщины ведут лишь к несправедливости, а вторые подают повод к недоразумениям. Живя сами по себе, они услуживают друг другу. Для заведования доходами и произведениями почвы они с помощью голосования избирают наиболее достойных лиц из священнического сословия; последние и должны заботиться о доставлении хлеба и прочих съестных припасов» (*Иосиф Флавий. Иудейские древности, XVIII, 1, 5, пер. Г. Г. Генкеля*).

Примечательна общинная основа общежития ессеев: более всего испытав страданий от имущественного и социального неравенства, эти люди в особенности старались осуществить принципы социальной справедливости и равенства. Вместе с тем не следует забывать, что движение ессеев носило столько же социальный, сколько и

религиозный характер. Жизнь есеевских общин опиралась на совместный земледельческий труд, но своим главным назначением имела постижение высокой божественной истины и потому обрамлялась строгим религиозным ритуалом. Обязательное ежедневное омовение и также ежедневные молитвы составляли главные элементы этого ритуала. Есеевскими разрабатывалась своеобразная религиозная доктрина, которая на свой лад имела в виду утверждение принципа справедливости. «Учение есеев, — свидетельствует тот же Иосиф Флавий,—требуется все предоставлять на волю Божию; они признают бессмертие душ и считают стремление к справедливости высшей целью. В храм они доставляют пожертвования, но сами они не занимаются жертвоприношениями, признавая другие способы очищения более целесообразными. Поэтому им запрещен доступ в общий храм, и они совершают свое богослужение отдельно» (там же).

Воинственный культ справедливости и обусловленный этим фактический разрыв с официальной иудейской религией, с Иерусалимским храмом и его жречеством, по существу, делали есеев духовными оппозиционерами. Но они не чурались и действительной оппозиции: в первой Иудейской войне они принимали участие наряду с такими откровенно радикальными группировками, какими были так называемые zeloty (греч., буквальный перевод еврейского «канаим» — «ревнители») и сикарии («убийцы», от латинского *sica* — «кинжал»), Флавий отдает должное мужеству есеев: «Война с римлянами во всех отношениях проверила силу их духа. Во время этой войны их скручивали, растягивали, жгли, ломали и провели через все орудия пыток для того, чтобы они возвели хулу на законодателя либо отведали запретной пищи. Однако они не согласились ни на то, ни на другое, никогда не заискивали перед притеснителями и не плакали» (Иудейская война, II, 8, 10, пер. М. М. Елизаровой).

Возвращаясь к интересующей нас идее мессии, заметим, что носителями ее были не все вообще оппозиционные религиозно-политические группировки, а именно такие, которые были достаточно оппозиционны, чтобы мечтать о новом, лучшем мире, но недостаточно решительны, чтобы погибнуть в борьбе за этот мир. Такую оппозицию представляла некоторая часть фарисеев и есеев. У них и обнаружилась та особенная тяга к религиозному сектантству и соответствующему писательству, которые так характерны для времени римского господства в Иудее. Что касается литературного творчества этих сектантов, то оно действительно обширно: число созданных ими ветхозаветных апокрифов, то есть сочинений, написанных в библейской традиции, но не включенных позднее в канон, — таких, например, как книги Маккавеев, Бен-Сиры, Юбилеев и т. д., — доходит до семидесяти, из них до нашего времени сохранилось около тридцати. С этим

особенным религиозным движением мы хорошо знакомы теперь благодаря рукописям и другим находкам в районе Мертвого моря.

Случайное открытие в 1945 году пастухом-бедуином Мухаммедом-эд-Дибом в Иудейской пустыне пещеры с глиняными сосудами, в которых были спрятаны древние рукописи, явило нам одну из самых любопытных страниц в культурной истории древнего мира. Открытые тогда первые семь рукописей довольно скоро оказались в поле зрения ученых, а последовавшие публикации Э. Л. Сукеника, М. Барроуза, Дж. Тревера, У. Браунли вызвали всеобщее внимание. Началась большая систематическая работа специалистов-востоковедов. При этом филологи обратили внимание на то, что в Иудейской пустыне, близ западного берега Мертвого моря, подобного рода находки делались давно, еще в позднеантичный и раннесредневековый периоды, о чем свидетельствуют ранний христианский писатель Ориген (III век), митрополит Селевкии Тимофей (рубеж VIII—IX веков), караитский писатель Киркисани (X век) и некоторые другие. Но более всего на первых порах была результативна работа археологов. Вслед за бедуинами они обследовали или заново выявили целый ряд пещер у западного берега Мертвого моря, содержащих тайники с рукописями: в районе Вади-Кумрана и ВадиМураббаата, монастыря св. Саввы у Хирбет-Мирда, древней крепости Масады и др. Кроме того, были обнаружены следы древних поселений в районе Хирбет-Кумрана, Айн-Фешхи и Айн-эль-Кувейра, которые оказались местожительством некой религиозной общины, устроенной наподобие есеевской. И рукописи, и остатки поселений датируются примерно одним и тем же временем — со II века до н. э. по I век н. э. Естественно было предположить, что члены Кумранской общины, как стали называть открытый комплекс по имени центрального поселения, и были теми, кто составил, а затем запрятал в ближайших пещерах драгоценные рукописи.

Конкретный обзор находок, сделанных в районе Мертвого моря, необходимо начать с ознакомления с общим составом обнаруженных рукописей. Уже к 1960 году в распоряжении ученых имелось до 40 тысяч фрагментов из 600 книг на восьми языках и диалектах (древнегреческом, древнееврейском, арамейском и др.). Правда, полностью сохранились лишь тексты на двенадцати кожаных и двух медных свитках. По содержанию найденные тексты относятся к самым разнообразным жанрам: это и библейские тексты, сейчас самые ранние из тех, которыми располагает наука, и комментарии к отдельным библейским книгам, и прочие оригинальные произведения, составленные в Кумранской общине, и, наконец, различные деловые документы, среди которых фигурируют, например, подлинные письма руководителя восстания иудеев в 132—135 годах Симона

Бар-Кох-бы, найденные в одной из пещер Вади-Мураббаата. Все эти письменные материалы представляют огромный интерес и являются ценнейшим источником для изучения духовной и социальной жизни иудейского общества на рубеже старой и новой эры. В сочетании с археологическими материалами, добытыми на местах древних поселений в районе Хирбет-Кумрана, эти тексты дают возможность зримо представить себе жизнь, материальную и духовную деятельность иудейской секты, за которой закрепилось название «Кумранская община».

Эта община была организована и существовала на принципах, весьма схожих с есеейскими: та же строгая проверка и система испытаний для новых членов, тот же строгий распорядок жизни в общине, включая обобществление собственности, общий труд, общие трапезы и молебствия до и после работы, наконец, те же элементы идеологии.

Драгоценные сведения о жизни кумранитов мы находим прежде всего в документе, который условно именуется Уставом общины. В начале сохранившегося текста прокламируется цель создаваемого праведного союза и перечисляются те главные принципы, на которых он основан: [Это написано, установлено] для того, чтобы ввести всех добровольно предавшихся творить законы бога в праведный союз для объединения в совете бога и для хождения перед лицом его непорочно [в течение] всех откровений согласно срокам их свидетельств. И [они должны] любить всех сынов света, каждого сообразно его жребию в совете бога, и ненавидеть всех сынов тьмы, каждого по его преступлению сообразно с отмщением бога. И все побужденные его истиной внесут все свое знание, всю свою силу и все свое имущество в общину бога, дабы очистить свое знание правдой законов бога, а силу свою укрепить сообразно совершенству его путей, а все свое имущество [употребить] по его совету» (пер. К. Б. Старковой).

В идеологии кумранитов отчетливо выступают те главные идеи, которые были характерны для религиозного сознания предхристианской поры: дуализм, то есть представление о двойственной природе мира и извечной борьбе сил добра с силами зла, вера в божественное предопределение, крайние эсхатологические настроения и конечно же мессианизм. О главных началах религиозной философии кумранитов можно судить хотя бы по такому отрывку из Устава общины: «От бога всезнающего все сущее и бывшее. Прежде их бытия он направил всякую их мысль, и в своем бытии они выполняют свои дела ради свидетельства о себе, согласно его величавому замыслу, и [те дела] не подлежат изменению. В руке его законы всему, и он их поддерживает во всех их нуждах. Он сотворил человека для владычества над миром и положил ему два духа, чтобы

руководиться ими до назначенного им срока. Это духи правды и кривды. В чертоге света — родословие правды, и из источника тьмы — родословие кривды. В руке начальника света власть над всеми сынами праведности, путями света они будут расхаживать. В руке ангела тьмы вся власть над сынами кривды, и путями тьмы они будут расхаживать... Но бог в тайнах своего разума и в своей славной мудрости дал конец бытию кривды и в назначенный срок уничтожит ее навеки. И тогда навсегда выйдет правда мира, ибо она запятналась на путях нечестия при владычестве кривды до срока постановленного суда. Тогда бог прокалит своей правдой все дела мужа и обелит себе из сынов человеческих плоть, принадлежащую ему, чтобы покончить со всяким духом кривды среди них и чтобы очистить их своим святым духом от всех нечестивых дел...».

Что касается мессианских настроений кумранитов, то они отчетливо выражены в свидетельствах о некоем учителе справедливости, упоминания о котором встречаются в целом ряде кумранских документов. Особенно информативны упоминания в комментарии на книгу пророка Хабаккука (Аввакума), откуда мы узнаем, что учитель справедливости воспринял истину «из уст бога», что «бог поведал ему все тайны слов его пророков-рабов», что те, кто верит в учителя справедливости, будут спасены богом «от дома суда». Упоминается здесь и антипод учителя справедливости — некий нечестивый жрец, который «оставил бога и изменил законам из-за богатства» и вообще «путями мерзости действовал по всей скверне нечистоты». Этот нечестивый жрец повинен был также и в том, что «преследовал учителя справедливости, чтобы поглотить его в гнев своего пыла». Преследовал он и почитателей учителя справедливости, людей бедных, как иногда называли себя кумраниты. Автор комментария убежден в том, что нечестивого жреца постигнет божья кара за все им содеянное: «Бог осудит его на уничтожение за то, что он замыслил истребить бедных» (пер. И. Д. Амусина).

В научной литературе нет недостатка в попытках идентифицировать учителя справедливости и нечестивого жреца с какими-либо соответствующими историческими персонажами. Однако надо признать, что все эти попытки оказались неубедительными. Образы учителя справедливости и его антипода достаточно туманны и абстрактны, и в них надо видеть, скорее, некие типические фигуры, отвлеченные воплощения добра и зла. Неясно даже, пострадал ли уже учитель справедливости, или страдание и гибель его только предполагаются. Надо согласиться с теми исследователями, которые усматривают в кумранском учителе справедливости одну из ипостасей мессии, одного из предтеч новозаветного Христа.

Оценивая место Кумранской общины в религиозном движении в Иудее на рубеже старой и новой эры, надо еще раз подчеркнуть очевидную близость кумранитов с ессеями, близость, доходящую до тождества (многие поэтому считают Кумранскую общину одним из ответвлений ессейства). Выше мы уже отмечали принципиальное сходство организации и принципов существования общин кумранитов и ессеев, главных элементов их идеологии. Добавим к этому и такую весьма существенную подробность ритуала, как обязательное каждодневное омовение. Сложнее обстоит дело с отношением Кумранской общины к христианству. Здесь также очевидна их большая близость, что подтверждается самоназванием кумранитов—таким же, как у христиан: община, новый завет (или союз), сыны света и т. п. Так или иначе, можно утверждать, что Кумранская община, подобно ессеям, была одной из непосредственных предшественниц христианства.

В дальнейших лекциях мы увидим, как идеи иудаизма оказались привлекательными для многих народов (вера в мессию, линейный ход времени, имманентная эсхатология). Иудаизм также обладал неоспоримыми литературными достоинствами Ветхого завета.

### *Христианские евангелия*

Слово «евангелие» происходит из греческого языка. В дословном переводе оно означает доброе известие. Поэтому в синодальном переводе четыре книги Нового завета (от Матфея, Марка, Луки и Иоанна) называются благовествованиями. В отличие от трех других жанров раннехристианской литературы (посланий, деяний и откровений) евангелия имеют свою специфическую тематику: в них повествуется о жизни, проповеди, чудесах, смерти и воскресении Иисуса Христа. Поэтому в представлениях верующих, а особенно ранних христиан, слово «евангелие» сочеталось всегда с дополнением: «Иисуса Христа»<sup>[3]</sup>.

Это дополнение можно понимать, и оно действительно понималось, в двух смыслах. Когда мы, например, говорим «критика Пушкина», для слушателя не совсем ясно, что мы имеем в виду: критику, которой подвергался Пушкин, или ту, которой он подвергал других. В первом случае Пушкин является объектом, во втором — субъектом критики. Такая неясность имела место и относительно выражения «евангелие Иисуса». Речь могла идти равным образом о евангелии, провозглашенном Иисусом, как и о евангелии об Иисусе. В последующем церковь признала правильным второе толкование.

Таким образом, оборот «евангелие Иисуса Христа» понимают как «добрая весть об Иисусе Христе».

Термин «евангелие» встречается в сочинениях древнегреческих и римских писателей, а также в надписях задолго до возникновения христианства. Сначала он не имел религиозного оттенка. Например, в «Одиссее» Гомера (песнь XIV, ст. 152 и 166) слово «евангелион» означает: подарок за приятное сообщение (о скором возвращении Одиссея домой после многолетнего отсутствия). Религиозный оттенок, однако еще без связи с христианством, приобрел этот термин на рубеже нашей эры. В датируемой 9 годом до н. э. надписи на мраморе из города Приены в Малой Азии говорится, что день рождения императора Августа, как спасителя мира, осуществил чаяния предков, а рождение бога (то есть Августа) воплотило относящиеся к нему евангелия <sup>[4]</sup>. Здесь значение анализируемого термина почти полностью совпадает с христианским его пониманием. Отсюда следует, что ранние христиане заимствовали термин для обозначения благой вести о пришествии Иисуса из окружавшей их языческой среды. Это показывает, что терминология раннего христианства восходит к словоупотреблению тогдашней эллинизированной среды иудеев. Существует мнение, что как только христианское учение зазвучало на греческом, оно стало разновидностью философии эллинов.

Ныне под словом «евангелия» обычно понимают первые четыре новозаветных писания: от Матфея, Марка, Луки и Иоанна. Такое представление возникло потому, что церковь, пришедшая к власти в IV веке, канонизировала именно эти четыре евангелия, включив их в свод освященного ее авторитетом Нового завета. Все прочие евангелия были сочтены еретическими и подвергались уничтожению. Феодорит, составивший в V веке «Историю церкви», сообщает, что он нашел и уничтожил более двухсот экземпляров евангелия христианского писателя II века Татиана «Диатессарон». В 1946 году в селении Хенобоскион, в Верхнем Египте, была обнаружена целая коллекция гностических рукописей, спрятанная в IV веке, очевидно из опасения перед ортодоксальными церковниками. Среди хенобоскионских рукописей есть еретические евангелия (египтян, Филиппа и Фомы), которые до сих пор были известны только по названиям и скудным цитатам в произведениях церковных писателей, полемизировавших с еретиками.

В литературе кроме четырех канонических засвидетельствовано около трех десятков других евангелий — назореев, евреев, эбионитов, двенадцати апостолов,

египтян, Петра, Фомы, Филиппа, Маркиона, Варнавы, Андрея, Варфоломея, Евы, Марии, Иуды, Никодима, Протоевангелие Иакова и др <sup>[5]</sup>.

Наличие большого их количества признает и Лука, чье евангелие начинается со слов: «Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова; то рассудилось и мне... по порядку описать...» (гл. 1, ст. 1—3). «Повествования» — это и есть евангелия. Из числа «многих» Лука явно исключает «очевидцев и служителей Слова», то есть апостолов. Таким образом, отпадают авторы первого и четвертого евангелия, являвшиеся, согласно традиции, апостолами. Зато в их число, видимо, входит Марк и ряд авторов, евангелия которых не включены в канон.

Насколько можно судить по сохранившимся скудным остаткам утраченных евангелий и по публикуемым ныне текстам из Хенобоскиона, отвергнутые церковью евангелия ничем существенным не отличались от канонизированных. Это относится, например, к хенобоскионскому Евангелию Фомы, текст которого сохранился полностью. Это небольшое евангелие близко по объему и содержанию новозаветному Евангелию от Марка. Более трех четвертей гностического евангелия целиком совпадает с каноническими текстами<sup>[6]</sup>. Лишь небольшая часть включенных в него изречений, приписываемых Иисусу, вызывает сомнения с точки зрения ортодоксальной догмы.

Об отсутствии резких различий между новозаветными и апокрифическими писаниями свидетельствует и следующее обстоятельство. В «Церковной истории» епископа кесарийского Евсевия, являвшегося, согласно мнению переводчиков из Петербургской духовной академии, «опытнейшим и благочестивым святителем», чей труд представляет собой «сокровищницу сведений, драгоценных для всякого христианина»<sup>[7]</sup>, есть два изречения, приписываемые Евсевием Иисусу, хотя они отсутствуют в Новом завете. Это, во-первых, «Возьмите, осяжите меня и видите, что я—не дух бестелесный» (III, 36) и, во-вторых, «Будьте опытными меняльщиками денег» (VII, 7). Первое изречение находит некоторую аналогию у Луки (гл. 24, ст. 39) <sup>[8]</sup>. Второе вообще не имеет параллелей в Библии.

Оба эти изречения цитируются в качестве слов Иисуса не только у Евсевия, но и у некоторых других ортодоксальных церковных писателей; следовательно, они несомненно восходят к какому-то евангелию, достоверность которого не вызывала сомнений у церковников. После установления канона Нового завета — на Востоке он был утвержден

на Лаодикейском соборе в 364 году — ни один из ортодоксальных авторов не цитировал бы изречений Иисуса по отвергнутым евангелиям. Книга Евсевия была написана около 325 года, за несколько десятилетий до Лаодикейского собора, когда различие между канонизированными и прочими писаниями еще не было окончательно установлено <sup>[9]</sup>. Поэтому в нее попали «речения господ» из апокрифических евангелий.

Во время раскопок в Оксиринхе (Египет) найдено много греческих папирусов, в том числе и две группы так называемых логиев — изречений от имени Иисуса. Как и у Евсевия, среди них наряду с каноническими встречаются изречения, не вошедшие в Новый завет. В рассказе об одном из древнейших христианских писателей, Папии (первая половина II века), Евсевий с явным осуждением заявляет: «Тот же писатель рассказывает много и другого, что будто бы дошло до него по неписанному преданию, именно — передает некоторые неизвестные притчи и наставления Спасителя» (III, 39). «Речений господ» очень много в канонических евангелиях, но они лишь в редчайших случаях встречаются в других новозаветных писаниях. Поэтому есть все основания полагать, что отсутствующие в каноне изречения восходят, поскольку речь идет о письменных источниках, к апокрифическим евангелиям. Отсутствие резких различий между теми и другими изречениями свидетельствует о том, что долгое время не было вообще грани между каноническими и апокрифическими евангелиями.

У читателя могут возникнуть два закономерных вопроса: 1) чем же объясняется такое обилие евангелий, коль скоро они в основном повторяли друг друга? 2) почему в таком случае церковь вела ожесточенную борьбу за канонизацию одних и осуждение других евангелий?

Среди различных жанров раннехристианской литературы самым важным в глазах верующих были несомненно евангелия. Послания адресовались обычно одной общине или даже частным лицам. Из семи так называемых соборных, или католических <sup>[10]</sup>, посланий, включенных в Новый завет, по крайней мере пять долгое время, вплоть до Евсевия, подвергались сомнению <sup>[11]</sup> во многих общинах. Деяния описывали жизнь и проповедь апостолов, а иногда и христиан последующего времени. В откровениях речь шла о грядущих событиях, которые, разумеется, весьма волновали верующих, но все же в меньшей степени касались основ вероучения. Другое дело — евангелия. Их темой была жизнь, деяния и чудеса главного персонажа новой религии, они представляли собой главное орудие проповеди среди язычников, а для подкрепления духа верующих требовались и, естественно, придумывались все новые и новые подробности о земной

жизни Иисуса и связанных с ним лиц. В экзальтированной и доверчивой аудитории, которой являлись раннехристианские общины, существовала максимально благоприятная обстановка для мифотворчества.

Предельное легкое верие было вообще широко распространено в античности. Греки верили в божественное происхождение Александра Македонского, римляне считали, что Август происходил от бога. Античный мир был полон рассказней о вознесении смертных на небо, о всяческих чудотворцах и магах. Ранние христиане не представляли в этом смысле исключения.

Здесь достаточно напомнить предостережения новозаветных авторов о всевозможных лжеапостолах. Во Втором послании к коринфянам (гл. 11, ст. 13) говорится: «...лжеапостолы, лукавые делатели, принимают вид апостолов Христовых». Галаты упрекаются в том, что они от истинной веры вскоре перешли «к иному благовествованию» (Галат., гл.1, ст. 6). У Матфея (гл. 24, ст. 4—5) Иисус обращается к ученикам: «Берегитесь, чтобы кто не прельстил вас. Ибо многие придут под именем моим, и будут говорить: «я Христос», и многих прельстят». В Деяниях апостолов (гл. 8, ст. 9—24) рассказывается о некоем Симоне, который прославился в Самарии многими чудесами, но, убедившись в том, что апостолы превосходят его в чудотворении, стал христианином. Согласно тем же Деяниям (гл. 13, ст. 6—11), Павел своим словом ослепил волхва Климину.

Описания всевозможных чудес отвергаются, как правило, либеральными богословами протестантского толка. Католические и православные теологи в наше время обычно пытаются объяснить эти чудеса каким-нибудь естественным образом: гипнозом, шоком, психическим воздействием и т. д. Однако для ранних христиан — и это не подлежит ни малейшему сомнению — истинность их веры доказывалась именно вершимыми ею чудесами. Притом отличительным признаком превосходства христианства над ложными верованиями считалось то, что христиане способны вершить более удивительные чудеса, чем язычники. К тому же жаждавшая чудес аудитория настоятельно требовала дальнейшего расцвечивания евангельского мифа все новыми подробностями.

Появлению все новых и новых евангелий содействовало и то, что каждое из них было рассчитано на определенную аудиторию. Евангелие от Матфея было составлено для проповеди среди иудеев. Божественность Иисуса аргументируется здесь речениями ветхозаветных пророков, его родословная возводится к патриарху Аврааму. Зато Евангелие от Луки максимально сглаживает иудейские корни новой религии. Родословная

восходит уже к Адаму, счет лет ведется в общеимперском масштабе. Язык этого евангелия более литературен. Как мы видели выше, некоторые апокрифические евангелия были адресованы отдельным этническим группам или сектам: евреям, египтянам, эбионитам и т. д.

Кроме того, уже после новозаветных евангелий создавались в качестве дополнений к ним рассказы о детстве Марии, о ее муже Иосифе-плотнике и т. д. Эти евангелия не относились непосредственно к Иисусу. Они были, очевидно, предназначены не для проповеди новой религии среди инаковерующих, а удовлетворяли желание благочестивых христиан получить новые подробности о жизни лиц, упоминаемых в евангелии.

Наконец, борьба различных сект и группировок внутри раннего христианства заставляла каждую из групп составлять свои особые евангелия, в которых защищались взгляды именно этой секты и осуждались ее противники. Разумеется, каждая секта отстаивала достоверность своего, и только своего, евангелия, объявляя подложными все прочие.

Таким образом, все эти обстоятельства предопределили возникновение все новых и новых евангелий. В этих условиях зародившийся во II веке церковный аппарат, возглавляемый епископами, был вынужден положить конец дальнейшему росту числа евангелий. Задачу можно было решить только одним путем: окружить ореолом непререкаемой святости одно или в крайнем случае небольшое число евангелий, отвергая в то же время все прочие, как еретические.

Почему же были канонизированы не одно, а четыре евангелия? Освящение только одного тщательно проверенного текста скорее могло предотвратить возникновение новых ересей и уж во всяком случае сняло бы вопрос о расхождениях внутри канона. Ведь разногласия и противоречия между четырьмя евангелиями вполне четко осознавались уже ранними христианами.

Дело в том, что процесс отбора и канонизации евангелий продолжался вплоть до конца II века. В то время еще не было общепризнанного единого высшего авторитета среди христианских общин. Вселенские соборы епископов, являвшиеся верховной инстанцией в христианстве» стали созываться лишь с начала IV века. Провозглашение тех или иных писаний боговдохновенными зависело от многих обстоятельств. Учитывались такие соображения, как степень распространенности того или иного писания, его древность, мнения различных авторитетов и т. д. К началу IV века христианство

насчитывало уже около трех веков существования, а определенные писания, в частности каноническая «четверица евангелий», уже были признаны всеми христианами. В таких условиях не было возможности отдать предпочтение какому-нибудь одному из четырех евангелий, так как это угрожало бы новыми расколами и ересями.

Наконец, последнее: кем были написаны новозаветные евангелия? Казалось бы, это совсем праздный вопрос. Ведь каждое из них носит имя своего автора. Но, оказывается, есть веские основания сомневаться в достоверности дошедшей до нас традиции.

Возьмем, например, главную часть Ветхого завета, так называемое Моисеево Пятикнижие. Иудейская традиция считает его автором Моисея. Это не вызывало почти никаких сомнений на протяжении двух тысячелетий, пока ученые не обратили внимание на то, что в 34-й главе Второзакония (последней в Пятикнижии) рассказывается о смерти Моисея и о последовавших затем событиях. Разве мог Моисей сам описать свою кончину? В дальнейшем научная критика неоспоримо доказала, что Пятикнижие включает четыре различных источника, причем все они датируются значительно более поздним временем, чем то, когда, согласно традиции, жил Моисей.

Столь же несомненно, что книга Исаии состоит из трех разновременных частей, которые в научной литературе так и называют: Перво-, Второ- и Третье-исаия. Книгу Даниила ученые датируют II веком до н. э., а в ней повествуется, что ее герой (он же и автор) жил при Навуходоносоре, то есть в VI веке до н. э.

В древности вообще было принято приписывать религиозные книги либо богу, либо какому-нибудь знаменитому деятелю. Иудейские апокрифы, написанные в III—I веках до н. э., дошли до нас под именами Моисея, Еноха (сына Каина), Авраама, 12 патриархов и т. д. Одна из хенобоскионских рукописей приписывается Нории, жене Ноя. Никто из теологов не считает авторами хенобоскионских евангелий апостолов Фому и Филиппа. Все согласны, что эти евангелия написаны не в I, а самое раннее во II веке. Когда создавалось какое-нибудь новое евангелие, его нарекали, как правило, именем не числившегося еще в авторах апостола. Это повышало авторитет нового писания в глазах верующих, придавало ему ореол древности и святости.

Все сказанное об авторах ветхозаветных писаний, иудейских апокрифов или гностических евангелий не встречает никаких возражений со стороны даже наиболее ортодоксальных богословов. Однако, как только речь заходит о новозаветных писаниях, немедленно мобилизуются все и всяческие аргументы для того, чтобы отстоять их

традиционных авторов. Евангелия от Матфея и Иоанна действительно, мол, написаны апостолами, а остальные два принадлежат перу учеников Петра и Павла. Оснований для такого рода утверждений не больше, чем для того, чтобы считать апостольскими и хенобоскионские евангелия.

Возможно ли, в частности, чтобы автором первого евангелия был упомянутый в нем (Матфей, гл. 10, ст. 3) Матфей-мытарь? Если стать на почву евангельской традиции, для мытаря Матфея встреча с сыном божьим и дальнейшее апостольство были величайшим переломным событием во всей его жизни. При всей мыслимой авторской сдержанности Матфея, нельзя полагать, что он не обмолвился бы ни единым словом о своей встрече с Иисусом и о дальнейшей своей деятельности. Ниже мы увидим, сколь далеко от этой абсолютно невообразимой скромности самомнение четвертого евангелиста.

Из цитированного выше начала третьего евангелия очевидно следует, что его созданию предшествовало довольно длительное развитие этого литературного жанра. Лука, не причисляя себя ни к «очевидцам и служителям Слова», ни ко «многим» другим составителям евангелий, считает себя представителем по крайней мере третьего поколения христиан.

На настоящий момент признано, что Новый завет не был написан первым поколением христиан, а развивался постепенно, отражая дивергентные взгляды христианских общин. Полагают, что самая первая основа Нового завета восходит к евангелию от Марка, написанному около 70 г. н.э. Именно на нем основывались Матфей и Лука (примерно 80-85 гг. н.э.) Однако поскольку у последних содержатся практически одинаковые наставления Иисуса, которых нет у Марка, ученые считают, что оба этих автора опирались на ныне неизвестный источник речений Иисуса «Q» (от немецкого 'Quelle' – источник). Самое позднее евангелие Иоанна (125 г. н.э.) рассматривается теологами как романизированную версию, где сильно преувеличены гностические и христологические тенденции. Ни одно из евангелий не было написано в Израиле.

По мере упрочения паулинизма <sup>[12]</sup> устанавливались не только канонические евангелия, но и такие догматы как мессианство Иисуса, помазанничество, богосущность и спасение мира своей жертвой. Дидахе, документ иудео-христианской общины второго века н.э. не подтверждает даже тайной вечери. Все эти факты позволяют сделать вывод, что непосредственные последователи Иисуса не были «христианами». Сотериология

(спасение мира через страдающего Христа), христология (Иисус как Бог-Сын, часть Троицы) и кериגма (изначальное возвешение послания церковью) – эти существенно важные теологические концепции христианства оказываются на проверку философской надстройкой над историческим Иисусом.

### *Специфика возникновения ислама*

#### *1. Ханифы и Мухаммед*

В VI в. в южной Аравии широко распространилось движение ханифов, пророков-проповедников, призывавших отказаться от языческого поклонения разным богам и идолам в пользу единого бога. Подробных сведений о ханифах не сохранилось, детали их проповедей неясны. Однако известно, что предлагавшийся ими новый бог отличался и от иудейского Яхве, и от христианской троицы. Есть сведения, что некоторыми из ханифов использовалось слово Аллах (ал или эл — общесемитский корень понятия «бог»). Каждый из ханифов провозглашал себя доверенным лицом нового бога, однако до поры до времени проповедь ни одного из них успеха не имела, хотя деятельность каждого вносила определенный вклад в накопление того нового качества, которое рано или поздно должно было как-то проявиться.

Успех выпал на долю Мухаммеда — человека, вошедшего в историю ислама в качестве его великого и главного пророка. Мухаммед выступил с проповедью, смысл которой сводился к тому, что существует лишь один великий Аллах и что все должны быть покорны его воле («ислам», «мусульмане» — от слова «покорность»). За короткий срок Мухаммед стал полным и общепризнанным повелителем огромной, тесно сплоченной и хорошо организованной общины «правоверных», жаждавших активной деятельности во имя Аллаха и новой религии.

Мухаммед родился в 570 г. в обедневшем клане Хашим могущественного мекканского племени курейш. Рано осиротев, он вначале пас скот своего дяди Абуталиба, а затем поступил на службу к богатой вдове Хадидже и вел ее торговые дела, что способствовало его активному общению с представителями разных народов и религий. Вскоре Мухаммед женился на Хадидже и, несмотря на разницу лет (вдова была на 15—16 лет старше), брак их был счастливым. За 20 лет совместной жизни Хадиджа родила нескольких детей, но только любимая дочь пророка Фатима пережила отца и оставила потомство. После смерти Хадиджи у пророка было много жен, включая и малолетних

(пример пророка в этом смысле — норма ислама и по сей день), но ни одна из них, насколько известно, не оставила ему наследников.

После женитьбы на Хадидже Мухаммед вскоре забросил торговлю (видимо, этому содействовали изменившиеся обстоятельства, о чем уже упоминалось) и целиком ушел в религиозные поиски. Его стали посещать «видения», он начал слышать божественные «голоса». Примерно с 610 г. Мухаммед стал выступать в качестве религиозного проповедника, новоявленного пророка.

## *2. Учение Мухаммеда*

Мухаммед не был глубоко оригинальным мыслителем. Как основатель новой религии он явно уступал в этом плане другим — будь то полулегендарные Будда, Лао-цзы и Иисус или вполне реальный Конфуций — в силе и глубине интеллектуального потенциала. Значимость личности и проповеди Мухаммеда в ином: именно он сумел извлечь из всех знакомых ему религий то главное, что в конкретных условиях Аравии начала VII в. было так необходимо, — призыв арабов к сплочению под знаменем единого бога. Этот-то призыв и создал импульс невиданной силы.

Вначале Мухаммед вообще не настаивал на том, что создает новое учение, новую религию. Он выступил за признание единого бога, в чем-то родственного иудейскому и христианскому, хотя в то же время явно имевшего отношение и к высшему божественному символу Каабы. Всю догматику своего учения, включая пророков от Авраама до Иисуса, он откровенно заимствовал из Библии. Авраам был даже совмещен при этом с «владыкой Каабы» в качестве праотца арабов. Всех евреев и христиан Мухаммед не только охотно приглашал включиться в общину правоверных, но и считал как бы своими духовными братьями. Показательно, что в первые годы распространения нового учения Мухаммед даже молился, обратив лицо к святому городу иудеев и христиан — Иерусалиму. Только после того, как евреи стали открыто высмеивать теологические и догматические ошибки малограмотного Мухаммеда, пророк предписал обращать лицо во время молитвы в сторону Мекки, которая к этому времени превратилась в духовный центр ислама.

Создав культ единого Аллаха, Мухаммед призвал своих последователей ежедневно молиться ему, сопровождая молитву призывом к ней и омовением, а также соблюдать пост и вносить в общую кассу правоверных налог в пользу бедных, закят (вначале примерно 2,5 % общей стоимости имущества). Из Библии Мухаммед заимствовал идею

страшного суда, представление о рае (обогащенном гуриями) и аде, о сатане (шайтане), бесах (джиннах) и многое др. Не чужд Мухаммеду оказался и дух раннехристианского эгалитаризма: по крайней мере на первых порах он активно выступал в защиту бедных, против притеснений («обмериваний») со стороны богатых купцов.

Под стать пророку были и первые его последователи, среди которых оказались Хадиджа, сын Абуталиба Али — двоюродный брат Мухаммеда, женившийся на Фатиме, купец Абу-Бекр, Омар и некоторые другие, менее известные деятели раннего ислама. Все они уверовали в божественность пророка, поддерживали его и ориентировались на связи с иудеями и христианами.

### *3. Мухаммед в Медине. Хиджра*

Число последователей Мухаммеда в Мекке увеличивалось, и это встречало растущее сопротивление со стороны богатых купцов-курейшитов, наиболее влиятельных жителей города. Опиравшиеся на святилище и богов Каабы курейшиты не видели смысла в новой религии и даже опасались усиления ее сторонников. Смерть Хадиджи и Абуталиба (который хотя и не стал мусульманином, но поддерживал племянника) лишила Мухаммеда внутренней опоры в Мекке, и в 622 г. пророк вместе со своими немногочисленными еще последователями отправился в соседнюю Медину (так стал называться Ятриб после переселения туда Мухаммеда), соперничавшую с Меккой.

Враждебные курейшитах мединцы охотно приняли Мухаммеда (его мать была родом из Ятриба), а наличие в Медине большой иудейской общины сделало их более подготовленными к принятию его учения. Вскоре после прибытия Мухаммеда в Медину чуть ли не большинство населения этого города вступило в число правоверных. Это был огромный успех, почти триумф, поэтому 622 год, год переселения, стал считаться первым годом новой мусульманской эры (по-арабски — хиджра).

Мединская община мусульман выработала свой устав, свои организационные формы, первые законы и предписания в области не только ритуала и культа, но также и норм повседневной жизни. Вырабатывая все эти законоположения, Мухаммед заметно углубил отличия между его учением и учениями христиан и иудеев, что вполне естественно: культурные традиции арабов не могли не оказать своего воздействия и на нормы семейной жизни (многоженство, подчиненное положение женщины), и на сферу права (четкое отстаивание интересов частной собственности, естественное для торгового народа), и даже на характер пищевых запретов (не пить вина) и т. п. Все это, вместе

взятое, позволило Мухаммеду в Медине сделать значительный шаг по пути обособления новой религии от других, пусть даже и родственных ей. Этому шагу способствовал и разрыв пророка с иудейской колонией в Медине, выступившей в союзе с Меккой против мусульман.

Вскоре влиянию исламской общины в Медине подчинилась почти вся южная и западная Аравия. Где убеждением, а где и силой последователи Мухаммеда добивались своего. Дольше всего держалась Мекка, хотя мусульманские отряды, воодушевленные идеей джихада (войны за веру), грабили ее караваны и наносили ей один чувствительный удар за другим. Наиболее дальновидные из числа курейшитов стали переходить на сторону пророка. Дни независимой Мекки были сочтены, и в 630 г. Мухаммед торжественно вступил в этот город. Теперь уже курейшиты не только приняли его, но и склонились перед ним. Приняв ислам, они быстро заняли видные места среди ближайших последователей пророка.

Мекка была официально объявлена священной столицей ислама. И хотя Мухаммед не стал жить в ней, а возвратился в Медину, в 632 г. он совершил специальное паломничество (хадж) в Мекку. В том же году он умер и был похоронен в Медине. После его смерти в Аравии некоторые кочевые племена пытались восстать против новых порядков, но безуспешно. Преемники Мухаммеда быстро и решительно пресекли внутренние смуты и основную свою энергию направили на распространение ислама вширь, на завоевания.

#### *4. Первые (выборные) халифы*

Мухаммед сделал главное, в чем нуждались в начале VII в. арабы: он объединил их, дал им спланивавшее их в единое целое учение и указал тот путь, по которому следовало направить нерастроченный после упадка торговли запас сил и энергии. Путь этот был теперь ясен: правоверные должны обратить «неверных», поставить всех под знамя великого учения святого пророка. Этот путь соответствовал и нормам ислама (джихад), и стремлениям к наживе и военной добыче, которая уже при Мухаммеде стала едва ли не первым по важности источником доходов мусульманской общины: четыре пятых ее распределялось между воинами, а одна пятая шла пророку и предназначалась, по крайней мере вначале, для нужд бедных и одиноких.

Смерть пророка поставила вопрос о том, кто теперь возглавит мусульман. При этом речь шла не столько о духовном, религиозном главе, сколько о главе сложившегося к

этому времени большого государства со все увеличивавшимися территорией и населением, с усложнявшейся системой внутренней администрации. В рамках арабской исламской общины обе верховные должности, духовная и светская, слились в одном лице, которое под наименованием халифа («заместителя» пророка) должно было возглавить правоверных.

Хотя ближе других к пророку был его кузен и зять Али, отец двух любимых внуков пророка, Хасана и Ху-сейна (сыновей Фатимы), первым халифом избрали не его, а Абу-Бекра, старейшего сподвижника Мухаммеда. Абу-Бекр правил недолго (632—634), но успел немало: при нем были урегулированы внутренние смуты в Аравии и дан старт знаменитым арабским завоеваниям (походы на Сирию и занятую сасанидским Ираном Месопотамию). После смерти Абу-Бекра вторым халифом стал Омар, которого избрал своим преемником Абу-Бекр. За десять лет власти (634—644) Омар добился огромных успехов. Используя слабость и раздоры внутри сасанидского Ирана, он не только отвоевал у него Месопотамию, но и продвинулся дальше, присоединив к своим владениям Закавказье и территории собственно Ирана. Активно действуя против Византии, арабские полководцы завоевали Сирию и Палестину и дошли до стен Константинополя. В 639 г. к халифату был присоединен и Египет.

В 644 г. Омар был убит рабом-иранцем. Халифом стал Осман — тоже мухаджир (участник хиджры, т. е. ближайший сподвижник пророка), принадлежавший к богатому мекканскому курейшитскому роду Омейядов. Сам Осман был бесцветной личностью, но продолжавшиеся при нем арабские завоевания имели успех. К халифату были присоединены Армения и Малая Азия, ряд североафриканских территорий (Ливия — вплоть до Карфагена, едва откупившегося от подошедших к его стенам арабов). При Османе на передний план стали выдвигаться Омейяды, постепенно прибравшие к рукам все доходные должности, что вызвало недовольство многих, чувствовавших себя обойденными. Это были главным образом сторонники Али, получившие наименование шиитов (шиа — группа, партия, секта).

### *5. Али и шииты*

Шииты считали, что не Осман, а Али, ближайший родственник и сподвижник пророка, должен был занять место халифа. Выдвижение Омейядов послужило толчком для усиления их активности. Пропаганда шиитов, утверждавших, что халифы должны быть из рода пророка, привлекала многих, недовольных возвышением Омейядов. В их

числе оказались не только арабы, но и принявшие ислам жители более отдаленных стран, например Ирана. Шиитов поддерживали и многие племена арабских кочевников-бедуинов. Дело кончилось тем, что в 656 г. толпы шиитов, собравшиеся в Медине под видом паломников из Египта, Месопотамии и других районов халифата, ворвались во дворец Османа и убили его. Халифом был провозглашен Али.

Новый халиф перенес столицу из Медины в Куфу (Месопотамия) и сместил всех назначенных Османом наместников различных районов обширного Арабского халифата. Один лишь из наместников — Муавия из рода Омейядов — отказался подчиниться Али и фактически оторвал возглавлявшуюся им Сирию от халифата. Муавия стал готовиться к войне с Али, а его приверженцы, опираясь на текст Корана, выступили против идеи шиитов о праве на власть лишь потомков Али.

Перевес сил был явно на стороне Али. Но в решающий момент сражения с войсками Муавии Али заколебался и согласился на решение спора о праве на власть третейским судом. Это было ошибкой, которой воспользовались противники Али и шиитов. С одной стороны, нерешительностью Али были недовольны сторонники твердой политики, разочаровавшиеся в новом халифе и переставшие его поддерживать; с другой — в самом лагере шиитов оказалась значительная группа мусульман, склонявшаяся к тому, что халиф не должен быть наследственным правителем, его следует избирать «по воле Аллаха и народа». Эта группа стала именоваться хариджитами (вышедшими). Хариджиты избрали своего халифа, и поэтому именно против них, своих бывших сторонников, Али вынужден был обратить главный удар.

Борьба с хариджитами заняла ряд лет и сильно ослабила позиции Али, который так и не успел решить в свою пользу спор с Муавией. В 661 г. Али пал от кинжала хариджита. Шииты лишились власти. Новым халифом был провозглашен Муавия, ставший родоначальником династии Омейядов, правившей халифатом до 750 г.

#### *6. Омейяды и суннизм*

Вместе с Омейядами, перенесшими столицу в богато отстроенный Дамаск с величественными мечетями, господствующим течением в исламе стал противопоставленный шиизму суннизм. Сунна — это священное предание, состоящее из рассказов (хадйсов) о жизни и деятельности пророка, о его изречениях и т. п. Сложившаяся на протяжении первых двух веков ислама, вобравшая в себя немало исторического материала и еще больше легендарных преувеличений, шеститомная Сунна

стала чем-то вроде комментария и пояснений к Корану. Все, признававшие святость Сунны, стали именоваться суннитами. Начиная с Омейядов, покровительствовавших суннитам и противопоставивших их сторонникам Али, это направление в исламе стало считаться ортодоксальным, по отношению к которому все иные, в первую очередь шииты, были в явной или скрытой оппозиции.

Особенно ярко проявилось это после того, как Муавия, вновь восстановивший единство арабо-исламского мира, выступил против заговорщиков-шиитов. Вначале, сразу же после смерти Али, старший сын покойного Хасан уступил Муавии престол, выговорив себе за это некоторые привилегии. Нейтрализовав таким образом шиитов, Муавия со всей силой обрушился на поднявших восстание хариджитов. Подавив восстание и заставив признать свою власть, Муавия еще при жизни назначил своим преемником сына, положив таким образом начало практике престолонаследия халифов. Однако после смерти Муавии был организован заговор шиитов, во главе которых стал второй сын Али и Фатимы — Хусейн. В битве с войсками халифа Хусейн погиб. Восстание шиитов было подавлено, но в лице захороненного в Кербеле (совр. Ирак) Хусейна шииты получили очень важного для них святого мученика, имя которого и память о котором с тех пор стали лозунгом и знаменем шиитов в их борьбе с ненавистными им суннитами. После гибели Хусейна между шиитами и суннитами разрыв увеличился и стал пропастью: представители обоих направлений в исламе стали непримиримыми соперниками и очень часто — ожесточенными врагами.

### *7. Арабские завоевания*

Сложная внутренняя борьба вокруг престола халифа не ослабила поступательного движения ислама. Еще при Муавии арабы завоевали Афганистан, Бухару, Самарканд, Мерв. На рубеже VII—VIII вв. они подчинили значительную часть Византии, вновь побывав у стен Константинополя. Была завоевана часть Грузии, совершались набеги на Хаза-рию. В начале VIII в. — наместники халифа, подавив ряд восстаний, присоединили к халифату почти всю Среднюю Азию, достигнув рубежей Индии и Китая. В северной Африке к халифату были присоединены Ливия, затем Тунис, Марокко. Перейдя через Гибралтар, арабы завоевали Испанию и, пройдя через Пиренеи, вторглись во Францию, где лишь в битве при Пуатье (732 г.) их победоносное продвижение было остановлено.

Арабские завоевания зиждились на весьма прочной основе, что и позволило халифату просуществовать немало веков. Этой основой был ислам. Дело в том, что

завоевание шло параллельно с исламизацией завоеванных народов. И если вначале, во времена пророка, едва ли не важнейшим побудительным стимулом для завоеваний была погоня за военной добычей, которая одна только могла возместить убытки, что понесли арабские города от упадка торговли, то позже обстоятельства изменились. В условиях халифата, в рамках которого религия была слита с политической администрацией и даже играла ведущую роль в этом симбиозе, на передний план вышла исламизация. Наместники пророка, халифы, считали своим долгом присоединять к империи все новые земли, обращая при этом в мусульманство их население.

Как достигалась основная цель — распространение ислама? В районах близких, где издревле обитало немало арабов или родственных им семитских племен — в Месопотамии, Сирии, Палестине, исламизация практически свелась к арабизации. Местное население с помощью ислама было сравнительно легко ассимилировано и вскоре фактически стало арабским по языку, культуре и основным этническим признакам. Сложнее обстояло дело в Ливане, где сравнительно сильные корни пустило христианство, но и там процесс шел достаточно успешно. Примерно такой же была ситуация в северной Африке — с той лишь разницей, что местное население здесь (особенно в долине Нила) не было семитским. Тем не менее процесс постепенной ассимиляции египтян, ливийцев (берберов) и остальной части местных народов привел к тому же результату, т. е. к арабизации, к ассимиляции местного населения арабами почти без остатка, к замещению местных языков и культур арабским языком и исламской арабской культурой.

Иначе обстояло дело с теми народами и районами, где арабов было немного, — в Иране, Афганистане, Закавказье, Средней Азии, не говоря уже об Испании. Здесь (кроме Испании, где процесс исламизации был ограниченным) исламизация шла не столько путем арабизации, сколько за счет экономических привилегий, которые были установлены для перешедших в ислам. Эти привилегии, во всяком случае вначале (позже они были пересмотрены либо отменены), сыграли очень существенную роль.

Вся земля в халифате была объявлена государственной собственностью, причем от имени государства ею распоряжался халиф, а на местах — его наместники в завоеванных районах, эмиры. Как правило, все земли оставляли их прежним владельцам (за исключением выморочных, шедших в казну и распределявшихся между новыми владельцами на правах икта, т. е. условного должностного владения). Рента-налог почти со всех земель стекалась в казну халифа. Но мусульмане в качестве налога платили ушр — одну десятую часть дохода, а все остальные — харадж, размер которого колебался от

одной до двух третей урожая, а также подушную подать (джизию). Торговая пошлина для мусульман тоже была льготной (2,5 % против 5 % для остальных).

Результаты такого рода экономической политики были очевидны: мощные экономические рычаги создавали безотказный стимул для исламизации покоренных арабами народов, так что этот процесс почти не отставал от быстрого темпа завоеваний и расширения границ халифата. Принятие же ислама завоеванными народами, в том числе и странами высокой и древней культуры (Египет, Иран), влекло за собой резкое изменение исторически складывавшихся культурных традиций. Исламизация сильно трансформировала и унифицировала образ жизни, систему семейных и общественных отношений, этику, право на всей территории халифата. В одних случаях это сопровождалось арабизацией (Египет, Месопотамия), в других—нет (Иран), но повсюду то, что противоречило догматам ислама, не вписывалось в его строгие предписания, постепенно отходило на задний план либо вовсе забывалось. Ислам же во всех районах Арабского халифата выходил на передний план и именно его нормы определяли дальнейшее направление развития культуры исламизированных народов.

### *Заключение*

Таким образом, все три монотеистические религии – иудаизм, христианство и ислам очень тесно связаны друг с другом и генетически восходят к одной и той же ближневосточной зоне. Почвой для христианства и ислама послужила религия древнееврейского народа. Следующие догматы иудазима приобрели на долгие годы характер архетипический для европейской и арабской цивилизации:

1. линейное развитие мира (он однажды сотворен и будет один раз уничтожен после страшного суда);
2. негэнтропийный исход мира (приход Царства Божьего)
3. креационизм по сценарию «ex-nihilo»;
4. дуализм добра и зла;
5. мессианство.

Исторически сложилось так, что в мире существует очень много различных культур, однако все великие религиозные традиции происходят только из двух частей

мира. Называя их великими религиозными традициями я имею в виду, что именно эти религиозные традиции направили направление развития человечества. Три религии пришли с Ближнего Востока и две - буддизм и индуизм пришли из Индии. Мы обнаруживаем, что в одной части мира люди убивали животных, а в другой части мира люди уважали все живые твари и всех животных, считая, что все они наделены душой и не могут быть убиты. И мы можем обнаружить, что традиции, возникшие в той части мира, где люди убивали животных достаточно сектантские. А традиции, которые произошли из той части мира, где люди не убивали животных, в целом, - менее сектантские. В результате, в истории Индии мы не можем обнаружить ничего, что напоминало бы инквизицию, или крестовые походы; ничего такого же масштаба, по крайней мере. С философской точки зрения идея, что мой бог, лучше твоего бога и может поспорить с ним - не очень высока. Даже в "Ригведе", которая является самым древним ведическим писанием сказано, что существует только одна единая Абсолютная Истина, которую описывают различными способами, которой поклоняются по-разному.

---

<sup>[1]</sup> Письменный текст Авесты — достаточно позднего происхождения (видимо, не ранее III в. до н. э.), тем более это относится к ее многочисленным комментариям. Наиболее же древние части священной книги, ее песнопения и гимны Гаты и Ясны, в том числе приписываемые самому Зороастру, датируются примерно XII—X вв. до н. э. В качестве основы Авеста имела индоарийскую «Ригведу».

<sup>[2]</sup> Зороастризм был активен не только на западной периферии Ирана. Не менее ярко проявилось воздействие его на религиозные доктрины и на востоке, в частности в пределах Кушанской империи, существовавшей на рубеже и в первые века нашей эры. Отголоском зороастрийского влияния следует считать некоторые элементы буддизма Махаяны, сформировавшегося в начале нашей эры. Специалисты считают, что кушаны внесли в буддизм Махаяны эсхатологию зороастризма, что своим этическим потенциалом буддизм Махаяны обязан именно зороастризму, а сам будда грядущего Майтрея в системе Махаяны — это ипостась все того же Митры.

<sup>[3]</sup> Евангелие от Марка, например, начинается так: «Начало евангелия Иисуса Христа, сына божия».

<sup>[4]</sup> W. Dittenberger. *Orientis Graeci inscriptiones selectae*, II, Leipzig, 1905, № 458, II, 40—41. Цит. по: Ленцман Я.А. Сравнивая евангелия. М., 1967. С. 11.

<sup>[5]</sup> Об апокрифических евангелиях см. И. С. Свенцицкая. Запрещенные евангелия. М., Политиздат, 1965.

<sup>[6]</sup> См. М. К. Трофимова. Из истории идеологии II века н. э. «Вестник древней истории», 1962, № 4, стр. 67—90.

<sup>[7]</sup> Евсевий Памфил. Соч., т. I. Спб., 1853, стр. XI и X. Цит. по: Ленцман Я.А. Сравнивая евангелия. М., 1967. С. 12.

<sup>[8]</sup> «...Осяжите меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у меня».

[9] Подробнее об этом см. Я. А. Ленцман. Как утверждалась святость Нового завета? «Наука и религия», 1962, № 8, стр. 19—23.

<sup>[10]</sup> Слово «католический» греческого происхождения. Первоначальное его значение — относящийся ко всем, всеобщий, вселенский. После раскола в XI веке церковь, возглавленная римскими папами, приняла название католической, дабы отметить свой всеобщий характер. Вторая группа, желая подчеркнуть свою верность древнему благочестию, назвала себя ортодоксальной, что в буквальном переводе значит: православная.

<sup>[11]</sup> Ср. Евсевий. Указ. соч., т. III, 25: «К писаниям же, в рассуждении которых есть противоречия и которые, однако же, приняты многими, относятся послания, называемые Иаковлевым и Иудиным, также второе послание Петра и именуемое вторым и третьим Иоанна».

<sup>[12]</sup> Это версия христианства апостола Павла. Он выдвигал идеи на прирожденной греховности человека; божественном Логосе-слове; необходимости покаяния; единстве Бога по существу и троичности в лицах; единения церкви и государства. Здесь также был введен обряд вечери Господней. Наряду с паулинизмом существовали какое-то время иудео-христианство, антитринитаризм, маркианизм и др. течения.

**НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ****О МИРЕ ВЕРЫ****Вопросы философии, 1992, № 5.****I**

1. Сообщение о свирепых деяниях, совершенных недавно в Константинополе правителем турок, зажгло ревностью Божией некоего мужа, когда-то посещавшего те места, и он в долгом стенании молил Творца всего утишить своей милостью преследования, сверх обычного свирепствующие из-за различия религиозных обрядов. Случилось так, что спустя несколько дней, возможно, через продолжительную неотступную медитацию этому ревностному христианину предстало некое видение, из которого следовало, что несколько мудрых мужей, изобильных опытом всех тех различий, какие наблюдаются в религиях земного круга, способны отыскать способ некоего единого соглашения и так удобным и правым путем учредить в религии вечный мир. Поэтому он подробно, насколько сохранила память, записал свое видение, чтобы оно когда-нибудь дошло до сведения тех, кто предводительствует в главных религиях.

2. Итак, он был восхищен на некую умопостигаемую высоту, где как бы среди мужей, отрешившихся от земной жизни, шел разбор названного дела в Совете всевышних сил под председательством Всемогущего, следующим образом. Царь неба и земли изрек, что печальные вестники донесли до него из области земного мира стоны угнетенных: по причине религии многие взаимно подняли друг на друга оружие и либо силой понуждают людей к отречению от давних обычаев и убеждений, либо причиняют им смерть. Были там и принесшие эти жалобы со всей земли, и Царь среди полного собора святых повелел им выступить вперед. Казалось бы, все они были известны небожителям, ибо от начала самим Царем вселенной были поставлены над отдельными областями мира и вероисповеданиями; видом своим они походили не на смертных, а на умные силы.

3. От лица всех посланцев один из предводителей произнес такие слова: "Господи, Царь вселенной, что из всего, чем владеет тварь, дано ей не тобою? Ты соблаговолил вдохнуть разумный дух в человеческое тело, слепленное из земной глины, и в нем воссиял образ Твоего несказанного достоинства. От единого человека размножился многий народ, занимающий поверхность суши. И хотя умный дух, посеянный на земле, будучи поглощен мраком, не видит Свет, место своего истока, однако Ты сотворил вместе

с ним все то, посредством чего, разбуженный удивлением перед чувственно постигаемыми им вещами, он смог бы со временем к Тебе, Творцу всего возвысить око ума и с Тобой соединиться в высшей любви, чтобы так вернуться потом в место своего начала с добрым плодом.

4. Но Ты знал, Господи, что среди великого множества не может не быть многого различия и что почти все люди принуждены вести жизнь трудную, полную бедствий и нищеты, сгибаясь в рабском подчинении у царей и властителей. Из-за этого получается, что немногие из общего числа имеют достаточно досуга, чтобы, пользуясь собственной свободой суждения, достичь знания самих себя, Множество телесных забот и служб отвлекает их, так что Тебя, Бога сокровенного, искать они не в силах. Поэтому Ты поставил над народом Твоим разных правителей и провидцев, именуемых пророками; из них многие, исполняя долг Твоих посланцев, учредили именем Твоим обряды и законы и наставили в них грубый народ. Законы эти люди приняли так, словно Ты Сам, Царь царей, говорил с ними лицом к лицу; уверовали, что не пророков, но Тебя в них слышали. Разным народам, однако, Ты послал разных пророков и учителей, и одних — в одно, других — в другое время. А земное (человеческое) состояние таково, что давнюю привычку, превращающуюся, как говорят, в натуру, люди защищают, словно саму истину. Так возникают немалые разногласия, когда всякая община предпочитает свою веру чужой.

5. Так помоги Ты, Кто один можешь. Ведь Тебя ради, Единственного почитаемого во всем том, что все кажутся чтущими, разгорается это ревнование. Во всем том, к чему каждый явно стремится, никто не стремится ни к чему, кроме Блага, которое есть Ты; и никого другого не ищет ни одно разумное искание, кроме Истины, которая есть Ты, К чему стремится живущий, если не к жизни? К чему — существующий, если не к бытию? Поэтому Ты, даритель жизни и бытия, и есть Тот, к Кому, несомненно, по-разному стремятся различные веры и Кого именуют всевозможными именами: ибо таков, каков есть, Ты для всех остаешься неведомым и несказанным. В самом деле, будучи бесконечной силой, Ты не есть ничто из сотворенного Тобой; и не в силах тварь обнять понятие Твоей бесконечности, потому что между конечным и бесконечным никакой соизмеримости нет. Но Ты, Бог всемогущий, можешь Себя, никакому уму невидимого, кому хочешь явить зримо, насколько тебя можно вместить. Так не таись же более, Господи; будь милосерден, яви Свое лицо, и будут спасены все народы, которые не хотят уже отдаляться от источника жизни, как ни мало удалось им вкусить его сладости. Ибо от Тебя не отпадают, разве что не знают Тебя.

6. Если соблаговолишь сделать так, прекратится резня и черная ненависть и всякое зло; и узнают все, что одна единая религия существует в разнообразии обрядов. И если это различие обрядов отменить, пожалуй, невозможно или бесполезно, так что пусть разнообразие служит возрастанию благочестия, когда всякая область своим обычаем служения, как бы более Тебе угодным, будет воздавать Тебе, Царю, более ревностные почести, то по крайней мере как Ты един, так будут едины религия и вероисповедание. Смилуйся же, Господи, ибо гнев Твой есть милость, правосудие — сострадание; пощади немощное Твое создание. Так мы, Твои доверенные, которым Ты позволил быть стражами Твоему народу и которых здесь видишь, просительно молим Твое величие всеми возможными для нас способами моления.

## II

7. Когда при этом молении архангела все небожители одинаково преклонились перед Всевышним Царем, Восседавший на троне сказал, что предоставил человека его свободной воле, ибо сотворил его в этой свободе воли способным к соцарствию с Собой. Но поскольку животный и земной содержится князем мрака в незнании, поступая применительно к условиям чувственной жизни, которая от мира князя тьмы, а не по внутреннему умному человеку, жизнь которого — от области его истока, то, сказал Царь, Он с великой заботой и тщанием через разнообразных пророков, которые в сравнении с прочими умели видеть, призывал отклонившегося человека. Наконец, когда даже все эти пророки не смогли достаточным образом одолеть князя тьмы, Он послал Слово Свое, коим и веки сотворил. Оно облеклось в человечество, чтобы по крайней мере так просветить человека, следующего своей вполне свободной воле, и он увидел бы, что надлежит поступать не по внешнему» а по внутреннему человеку, если он надеется вернуться когда-то к наслаждению бессмертной жизнью. Поскольку же Слово Его облеклось в смертного человека, Оно и кровию Своей засвидетельствовало ту истину, что человек способен к жизни вечной, ради достижения которой животную и чувственную жизнь, должно почитать ни во что, и что вечная жизнь и есть не что иное, как высшее желание внутреннего человека, т.е. истина, к которой единственно стремится и которою, вечной, вечно питается ум. Эта питающая ум истина и есть само Слово, в котором собрано все, через которое все разворачивается и которое облеклось в человеческую природу, чтобы всякий человек не сомневался в возможности по выбору свободной воли в своей человеческой природе, в том Человеке, который есть и Слово, стяжать бессмертную пищу истины. А коль скоро все это совершено, — добавил Он, — что еще могло бы быть сделано, но не сделано.

## III

8. На этот вопрос Царя царей Слово, ставшее плотью, главенствуя над всеми небожителями, ответило от имени всех:

«Отец милосердия, хотя деяния Твои совершенны и для их полноты не остается ничего добавить, однако, поскольку Ты искони положил человеку пребывать в свободе волн, а в чувственном мире ничто не пребывает постоянным и мнения и текучие предположения изменяются со временем, равно как языки и истолкования, то человеческая природа нуждается в частом посещении, чтобы заблуждения, которых больше всего вокруг Твоего Слова, искоренялись, и непрестанно воссияла истина. Коль скоро истина едина и свободный ум не может не понять ее, все разнообразие религий будет приведено тогда к единой истинной вере».

9. Царь согласился и, призвав ангелов, предводительствующих в каждом народе и языке, предписал каждому из них привести к Слову, сделавшемуся плотью, по одному опытнейшему мужу. И как только они, мудрейшие мужи сего мира, как бы восхищенные в исступлении, явились перед лицом Слова, Слово Божие обратилось к ним так:

«Услышал Владыка, Царь неба и земли, стенания убиваемых и заковываемых в кандалы и уводимых в рабство, страдающих из-за различия религий. И поскольку все, и творящие, и претерпевающие это гонение, движимы не чем иным, как уверенностью, что таким путем они помогают спасению и ублажают своего создателя, то Господь сжалился над народом и пожелал, чтобы все религиозные различия по общему соизволению всех людей были согласно сведены к одной религии, в дальнейшем нерушимой. Этот труд Он поручил вам, избранным мужам, дав вам в помощь из Своей свиты служебных ангельских духов, которые будут вас хранить и направлять, и назначив для него удобное место святой Иерусалим».

10. На это один, старейший из всех и по виду Грек, поклонившись, отвечал:

«Возносим хвалу нашему Богу, чье милосердие во всех делах Его; Кто один может сделать, чтобы столь великое различие религий пришло к единому согласию; и Чьему предписанию мы, его создание не можем не повиноваться. Но просим теперь наставить нас, каким способом это единство религии может быть нами введено. Ведь чтобы народ принял иную веру, чем та, за которую он до сих пор даже проливал кровь, едва ли достанет наших увещаний».

Ответствовало *Слово*: Вы увидите, что во всех религиях предполагается не иная, но одна и та же единая вера. Ведь вы, стоящие здесь, среди сотоварищей по вашему языку зоветесь мудрецами или по крайней мере философами, т.е. любящими премудрость.

«Так», — сказал Грек.

«Если же вы все любите премудрость, не предполагается ли вами, что премудрость существует?»

Все сообща воскликнули, что никто не сомневается в ее существовании.

11. *Слово* продолжало: Премудрость может быть лишь одна. Ведь если бы оказалось возможным существование многих премудростей, они обязательно происходили бы из одной, ибо единство прежде всякого множества.

*Грек*: Никто из нас не сомневается в том, что существует единая премудрость, которую мы все любим, ради которой именуемся философами и благодаря причастности которой многие считаются мудрецами, хотя сама премудрость пребывает в себе простою и неделимой.

*Слово*: Итак, вы все сходитесь в том, что существует единая премудрость, сила которой неизъяснима. И при развертывании ее силы каждый познает на опыте действие этой невыразимой и бесконечной силы. Например, когда зрение, обращаясь к тому, что видимо, замечает, что видение чего бы то ни было происходит от силы премудрости, — и так же о слухе и прочих чувственных восприятиях, — оно подтверждает, что невидимая премудрость превосходит и опережает все.

12. *Грек*: И, предаваясь этому занятию философией, мы начинаем любить сладость премудрости, не иным путем, как предвкушая ее в нашем удивлении перед вещами, подлежащими чувствам. Кто не положит жизнь, чтобы приобрести эту премудрость, из которой лучится вся красота, вся сладость жизни и все желанное? И какая сила премудрости светится в человеческом устройстве, в членах, порядке членов, одушевляющей их жизни, гармонии органов, движении, а затем и в разумном духе, который способен к чудному искусничеству и есть как бы напечатление премудрости; в нем ярче всего, словно в похожем изображении, сияет вечная премудрость, как истина в близком подобии. Но что всего удивительнее, это свечение премудрости разгорается при пылком обращении души все больше и больше, пока живое ее отражение, оставляя омраченность отображения, постепенно не делается более истинным и сообразным истинной премудрости, хотя сама абсолютная премудрость как она есть никогда не достижима в ином, так что вечная неисчерпаемая премудрость оказывается постоянным и неиссякаемым умным питанием.

*Слово:* Вы идете правым путем к намеченной нами цели. Итак, всеми вами, хотя вы и зоветесь принадлежащими к разным религиям, при всем их разнообразии предполагается нечто единое, что вы называете премудростью. Скажите только, не обнимает ли единая премудрость все, что может быть сказано?

13. Отвечал *Италиец:* Поистине, нет слова вне премудрости. Слово премудрого Владыки в премудрости, и премудрость в слове, и нет ничего вне ее; премудрость охватывает всю бесконечность.

*Слово:* Так если кто-то скажет, что все премудростью сотворено, а другой — что все сотворено Словом, скажут ли они одно и то же или разное?

*Италиец:* Хотя выражение здесь предстает различным, однако по смыслу это одно и то же. Ведь Слово Творца, в Котором Он все сотворил, не может быть не чем иным, как Его премудростью.

14. *Слово:* А как вам кажется: эта премудрость есть Бог или тварь?

*Италиец:* Поскольку творец Бог творит все премудростью, Он необходимо есть Премудрость сотворенной премудрости. Ведь прежде всякого творения та Премудрость, благодаря которой все сотворенное есть то, что оно есть.

*Слово:* Стало быть, премудрость вечна, ибо она прежде всего начавшегося и сотворенного.

*Италиец:* Никто не может отрицать вечность того, что мыслится предшествующим всему, имеющему начало.

*Слово:* Итак, премудрость есть начало.

*Италиец:* Так.

*Слово:* Значит, она — нечто простейшее. Ведь все сложное имеет начало, потому что сложившееся не может быть прежде слагающих частей.

*Италиец:* Согласен.

15. *Слово:* Так что премудрость есть вечность.

*Италиец:* Иначе и не может быть.

*Слово:* Опять же невозможно существование многих вечностей, ибо всякому множеству предшествует единство,

*Италиец:* И с этим никто не станет спорить.

*Слово:* Итак, Премудрость есть Бог единый, простой, вечный, начало всего.

*Италиец:* Необходимо так.

*Слово:* И значит вы, философы разных учений, согласны в почитании единого Бога, коего предполагаете уже тем самым, что признаете себя любящими премудрость.

## VI

16. Здесь, поднявшись, откликнулся *Араб*: «Нельзя сказать яснее и истиннее».

*Слово*: Теперь, исповедуя абсолютную Премудрость уже тем, что вы — любомудры, не полагаете ли вы, что премудрость любят и все вообще люди, поскольку живут разумом?

*Араб*: Полагаю, что поистине все люди от природы стремятся к премудрости; ведь премудрость есть жизнь ума, который не может поддержать свою жизнь иною пищей, чем истиной и словом жизни, своим умным хлебом, который и есть премудрость. Как все существующее стремится к всему тому, без чего не может существовать, так умная жизнь — стремится к премудрости.

*Слово*: Следовательно, вместе с вами все люди исповедуют единую совершенную Премудрость, существование которой предполагают<sup>6</sup>. А эта Премудрость есть единый Бог.

*Араб*: Это так, и ни один разумный человек не в силах представить дело иначе.

*Слово*-. Стало быть, едино богочитание и едина религия всех живущих разумом существ, предполагающаяся во всем разнообразии обрядов.

17. *Араб*: Ты есть Премудрость, ибо Ты Слово Бога. Скажи, как почитатели многобожия сойдутся с философами на том, что Бог един? Ибо философы во все времена твердо стояли на том, что невозможно быть многим богам, над которыми не было бы единого превознесшегося над ними Бога, единственного начала, от которого прочие имеют все, что имеют, и которое много превосходнее, чем единица, начало числа.

*Слово*-. Все люди, когда-либо чтившие многих богов, предполагают существование божественности. Они поклоняются ей во всех своих богах как причастных одной и той же божественности. Ведь как без существования белизны нет белых вещей, так без существования божественности нет богов. Почитание богов есть таким образом признание божественности. И кто утверждает многих богов, тот заранее утверждает единое начало всех их, как тот, кто признает многих святых, допускает единого Святого святых, по причастности которому святые все прочие. Никогда ни один народ не был настолько туп, чтобы верить во многих богов, из которых каждый был бы первопричиной, началом и творцом вселенной.

*Араб*-. Так полагаю. Существование многих первых начал самопротиворечиво. Поскольку начало не может начаться, — ибо тогда оно начиналось бы само от себя и было бы прежде, чем ему быть, а это нелепо, — то начало вечно. Но невозможно, чтобы вечных вещей было много, ибо единство прежде множества, и начало и причина вселенной таким образом оказывается единым. Оттого до сих пор и не было ни единого народа, который отклонился бы здесь от пути истины.

18. *Слово:* Поэтому если все почитатели многобожия обратятся к тому, что предполагается их почитанием, а именно к божественности, основе всех богов, и, как велит сам рассудок, возвысят ее в предмет явного почитания, как неявно они уже почитают ее во всех тех, кого называют богами, то спор разрешится.

*Араб:* Это, пожалуй, окажется и не трудным; но тяжело будет отменить поклонение богам. Ведь народ уверен, что таким поклонением снискивает себе милости, потому тяготеет к своим богам ради собственного спасения.

*Слово:* Если и о спасении тоже научить народ вышесказанным способом, он будет искать спасения в Подателе бытия, Который Сам есть спаситель и бесконечное спасение, а не в богах, не имеющих от себя ничего, кроме дарованного им Спасителем. Впрочем, если народ, единодушно считая богов святыми, прожившими богоподобную жизнь, прибегает к ним как к общепризнанным заступникам в болезни или в иной нужде или коленопреклоненно молится им и благоговейно чтит их память потому, что они друзья Бога и их жизнь достойна подражания, то он не идет против единой религии, лишь бы только он посвятил все свое богочитание единому Богу; и таким путем народ быстро придет к успокоению.

## VII

19. На это *Индус:* Как тогда в отношении изваяний и изображений?

*Слово:* Образы, ведущие к познанию того, что допускается в почитании единого Бога, не вредят, Но когда они уводят от исповедания единого Бога, как если бы в самих камнях было нечто божественное, вселившееся в статую, то, поскольку они обманывают и отклоняют от истины, их по справедливости надо сокрушить.

*Индус:* Народ трудно отвлечь от укоренившегося идолопоклонства по причине оракулов, которые он получает в ответ на свои вопрошания.

*Слово:* Ответы оракулов редко не измышляются самими жрецами, сообщающими, что божество ответило таким-то образом. Исходя из заданного вопроса, они либо по правилам некоего искусства, через наблюдение светил, либо наугад сочиняют ответ, который приписывается божественной силе, словно ответить таким-то образом велели небо, Аполлон или Солнце. Поэтому ответы бывают обычно или двусмысленными, чтобы нельзя было открыто уличить идолов во лжи, или совершенно лживыми; а если они когда-либо верны, то случайно. И если жрец хороший мастер догадок, он пророчествует лучше и ответы бывают вернее.

20. *Индус:* Известно, что нередко некий дух, вселившийся в изваяние, дает внятный ответ.

*Слово:* Не душа человека, или Аполлона, или Эскулапа, или кого иного, почитаемого вместо Бога, а негодный дух, изначально враждебный человеческому спасению, иногда, но редко прикидывался через человека по его доверчивости вселившимся в изваяние и изрекающим оракулы, чтобы так обмануть; но после обнаружения обмана он умолкал, так что ныне эти духи имеют уста, а не глаголют<sup>9</sup>. После того, как этот обман лукавого соблазнителя был на опыте разоблачен во многих краях, идолопоклонничество почти повсеместно осуждено разумными людьми; и равным образом нетрудно будет также и на Востоке, призывая единого Бога, обнаружить обман идолопоклонничества, чтобы и там люди сообразовались с прочими народами мира.

*Индус:* Если откроется, что обман обнаружен и что на этом основании разумнейшие латиняне, греки и арабы сокрушили идолов, то, надо надеяться, так же поступят идолопоклонники индусы, тем более что они не лишены мудрости и не сомневаются в необходимости почитания единого Бога. Пусть даже, исповедуя, как сказано, единого Бога, они одновременно по-своему почитают идолов, они и таким путем придут к мирному завершению. Но будет крайне трудно достичь согласия о троичности Бога. Повидимому, никто не сможет постичь Троицу без трех, а если в божестве троякость, в нем будет и множественность. Выше было сказано, и это необходимая истина, что есть лишь одно абсолютное божество; следовательно, множественность не в абсолютном божестве, а в причастных ему существах, которые суть не абсолютно

#### 21. Бог, но боги по причастности.

*Слово:* Бог един как Творец; Бесконечный, Он и не троичен, и не един, и не таков, чтобы о нем можно было что бы то ни было высказать. Относимые к Богу имена выводятся из Его творений, поскольку Сам в Себе **Он** невыразим и превосходит все, что можно именовать и высказать. Но далее: поклоняющиеся Богу необходимо поклоняются Ему как началу вселенной, а в единой вселенной мы видим множественность частей, неравенство и раздельность; очевидна множественность звезд, деревьев, людей, камней; начало же всякого множества есть единство, и поэтому начало множественности есть вечное единство. Мы видим в единой вселенной неравенство частей, ибо ни одна часть не похожа на другую, неравенство же есть отпадение от самотождественности единства, и, следовательно, всякому неравенству предшествует вечное равенство. Мы видим в единой вселенной различие, или раздельность, ее частей; но всякому различию предшествует связь единства и равенства, отпадением от каковой связи является различие, или раздельность; и следовательно, эта связь вечна. Однако не может быть многих вечностей. Итак, в одной и той же вечности оказываются единство, равенство единству и единение, или связь, единства и равенства. Простейшее начало вселенной, таким образом, триедино. В самом деле, начавшееся должно

свернуто заключаться в своем начале; но все начавшееся показывает, что оно свернуто в своем начале именно таким образом, т.е. во всем начавшемся при единстве сущности обнаруживается это троякое различие. Поэтому всеобщее простейшее начало будет троичным и единым.

## VIII

*22.Халдей:* Если мудрецы и могут это отчасти понять, однако простой толпе такое недоступно. Насколько я вижу, неверно, что богов три: Бог един, каковой Единый троичен. Хочешь ли ты сказать, что этот Единый троичен в своей действенной силе?

*Слово:* Бог — абсолютная сила всех сил, ибо Он всемогущ. И поскольку существует лишь одна абсолютная сила, божественная сущность, назвать эту силу троичной есть не что иное, как признать троичность Бога. Только не понимай силу в смысле чего-то отличного от реальности, потому что в Боге сила есть сама реальность, и то же самое — в отношении абсолютной потенции, которая есть одновременно сила. Никому не покажется нелепым, если сказать, что божественное всемогущество, т.е. Бог, хранит в Себе единство, т.е. сущность, равенство и связь; и что как потенция единства единит или осуществляет все, что обладает существованием (ибо вещь существует постольку, поскольку она есть нечто единое, единое и бытие взаимно обратимы), а потенция равенства уравнивает (=отождествляет) или образует (=формирует) все возникающее (ибо вещь равна самой себе тем, что она ни больше и ни меньше, чем она сама, если же будет больше или меньше, чем то, что она есть, ее не будет, так что без равенства она не может быть), так потенция связи единит или связует. Всемогущая божественная потенция силою своего единства вызывает из небытия, так что несуществовавшее становится способным к существованию, силою равенства формирует, а силою связи связует. Это подобно тому, как в существе любви ты видишь, что любовь связует любящего с любимым. Когда человек вызывается всемогущей божественной силой из небытия, первым по порядку возникает единство, затѐм равенство, потом связь обоих. В самом деле, ничто не может быть, не будучи единым; поэтому единое первично. И, поскольку человек вызывается из небытия, единство человека возникает первым по порядку. Затем возникает равенство этому единству или существованию, ибо равенство есть развертывание в единстве формы» благодаря которой к существованию было вызвано единство человека, а не льва или иной вещи. Однако равенство может возникнуть лишь от единства, ибо не инаковость производит равенство, а лишь единство, или тождество; отсюда, из единства и равенства происходит любовь, или связь, ибо единство от равенства и равенство от единства неотделимы. При этом связь, или любовь, такова, что при

полагании единства полагается 23. равенство, а при полагании единства и равенства полагается любовь, или связь. Но если всякое равенство оказывается равенством единству, а всякая связь — связью единства и равенства, так что связь — в единстве и равенстве, равенство — в единстве, единство — в равенстве, а единство и равенство — в связи, то ясно, что в Троице нет сущностных различий. Сущностно различное таково, что одно может существовать и без существования другого. Поскольку же Троица такова, что при полагании единства полагается тем самым равенство единству и наоборот, а при полагании единства и равенства полагается тем самым связь и наоборот, то очевидно, что единство одно, равенство другое, связь третье не по сущности, но по отношению, Числовое же различие сущностно: два отличаются от трех по существу, потому что с полаганием двух не полагаются три и из существования двух не следует существования трех. Отсюда Троица в Боге — не сумма, не множество и не число, а простейшее единство. Верующие в единство Бога не станут поэтому отрицать Его троичность, когда поймут, что эта троичность не отличается от простейшего единства, а есть само это единство, так что не будь Троицы в единстве, не было бы всемогущего начала для создания вселенной и каждой отдельной вещи. Чем единее сила, тем она крепче, и опять же, чем она единее, тем проще; поэтому чем она могущественнее, или крепче, тем она проще. Так что если божественная сущность всемогуща, то она совершенно проста и троична, ибо без троичности она не была бы простейшим, сильнейшим и всемогущим началом.

*Халдей.* Думаю, никто не сможет разойтись с этим пониманием. Но что у Бога есть Сын, сопричастник Его божественности, это оспаривают арабы и многие с ними.

24. *Слово:* Называют некоторые единство Отцом, равенство Сыном, а связь Святым Духом, потому что пусть эти термины употребляются не в собственном смысле, однако они удобным образом обозначают Троицу. От Отца Сын, и от единства Отца и равенства Сына любовь, или Дух; ибо природа Отца переходит в некое равенство Себе в Сыне, и от единства и равенства возникает любовь, или связь. И если бы можно было найти более простые термины, они были бы еще уместнее, — например, единство, оность и тождество; в самом деле, эти термины, похоже, точнее разворачивают избыточнейшую простоту (божественной) сущности. И обрати внимание: как в природе разумной души есть некая плодотворность, т.е. ум, мудрость и любовь, или воля, — поскольку ум производит из себя понимание, или мудрость, откуда воля, или любовь, и эта троича в единой природе души есть плодотворность, какою она обладает по подобию плодотворнейшей несотворенной Троицы, — так всякая сотворенная вещь несет образ творящей силы и по-своему обладает плодотворностью как близкое или отдаленное

подобие всеплодотворнейшей всетворящей Троицы; так что творение получает от божественного бытия не только бытие, но и, по-своему, троичную плодотворность от божественной триединой преизобильной плодотворности, без каковой плодотворности ни мир не мог бы существовать наилучшим возможным для него способом, ни творение не было бы наилучшим из возможных.

## IX

25. На это ответил *Иудей*: Превосходно объяснена преблагословенная Троица и отрицать ее невозможно. Да и пророк, кратко являя нам ее, говорил о Боге, вопрошающем, как может Он, подающий изобильное плодородие порождения Сам оставаться бесплодным. И как ни избегали бы идеи Троицы, сочтя ее множественностью, однако поняв, что такое простейшая плодотворность, они весьма охотно примирятся.

*Слово*: Арабы и все мудрецы тоже без труда поймут отсюда, что отрицать Троицу значит отрицать божественную плодотворность и творящую силу и что признать Троицу значит отвергнуть множественность и сосуществование богов; ведь божественное изобилие, каковым является Троица, делает ненужным соучастие многих богов в сотворении вселенной, потому что для сотворения всего, что может быть сотворено, достаточно единой бесконечной плодотворности. И арабы много лучше смогут схватить истину этим способом, чем говоря, как это делают они, что у Бога есть сущность и душа, и добавляя, что у него есть слово и дух. В самом деле, когда говорят, что у Бога есть душа, эта душа может пониматься лишь как Логос, или Слово, Которое есть Бог, ибо Логос есть не что иное, как Слово. И что есть тогда 26. Святой Дух Божий, как не любовь, которая есть Бог? Все истинно высказываемое о Боге из-за Его абсолютной простоты есть Он Сам: если истинно, что у Бога есть Слово, истинно, что Бог есть Слово; если истинно, что у Бога есть Дух, истинно, что Бог есть Дух. Что "у Бога есть" нечто, говорится не в собственном смысле, потому что Он Сам есть все, так что "есть у Бога" значит "Бог есть". Араб поэтому не отрицает, что Бог есть ум, от которого рождается Слово, или Премудрость, а от обоих исходит Дух, или любовь; но это и есть изложенная выше Троица, которую допускают и арабы, хотя они большей частью не замечают, что исповедуют Троицу. Точно так же и вы, иудеи, находите у ваших пророков, что небеса созданы Словом Бога и Духом Его. В том смысле, в каком отвергают троичность арабы и иудеи, она вообще должна быть по справедливости отвергнута всеми; но в том смысле, в каком истина Троицы изложена выше, ее необходимо должны принять все.

27. На это *Скиф*: Не может быть никакого сомнения, что следует поклоняться простейшей несоставной Троице; Ей уже и сегодня поклоняются все чтущие Бога. В

самом деле, некоторые философы говорят, что Бог есть творец обоих полов и любви, этим, как могут, раскрывают плодотворнейшую Троичность творца. Другие считают, что превозносящийся над всем Бог изводит из себя ум, или Логос, разумное основание, которое они называют Богом от Бога, полагая его Богом-творцом, коль скоро, говорят они, у всего сотворенного должна быть причина, разумное основание, почему каждое есть это вот, а не то; так что Бог есть единое бесконечное разумное основание всего. Это разумное основание, оно же Логос, или Слово, исходит от произносящего его так, что когда Всемогуший произносит слово, собранное в слове возникает реально; например, если Всемогущество скажет, "Да будет свет" то свернутый в Его слове свет существует тем самым в действительности, т.е. умное Слово Бога таково, что коль скоро существование вещи замыслено в уме, она существует реально. Говорят, далее, и об исходящем на третьей ступени духе связи, который связывает все с Единым, без чего не было бы единства, каково единство вселенной; ибо они вводят душу мира, или всесвязующий дух, через который каждое творение приобщается к всеобщему порядку, становясь частью вселенной<sup>17</sup>. В божественном первоначале этот дух необходимым образом есть само первоначало; связует же любовь; поэтому дух, сила которого разлита во вселенной, может быть назван любовью, каковою является Бог, так что связь, которая связует части с единым, или целым, и без которой немыслимо никакое совершенство, имеет своим началом Бога. Подобным образом ясно, что все философы угадывали нечто троичное в божественном единстве; и поэтому, услышав объяснение, которое услышали мы, они радостно одобряют его.

28 *Галл*: Мне приходилось некогда слышать споры ученых мужей о том, что вечность — либо нерожденная, либо рожденная, либо ни нерожденная, ни рожденная. Усматриваю, что нерожденная вечность на разумном основании именуется Отцом, рожденная Словом, или Сыном, а ни рожденная, ни нерожденная — любовью, или Святым Духом, поскольку он исходит от обоих и, исходя от обоих, ни нерожден, ибо не Отец, ни рожден, ибо не Сын. Итак, едина вечность, и она же троична, и остается без оставления простейшей; едино троичное божество, едина троичная сущность, едина троичная жизнь, едина троичная потенция, едина троичная действенная сила. Теперь я усовершенся в учении этой школы, так что прежде темное прояснилось в явленном здесь свете. Но коль скоро самым большим в мире остается противоречие между теми, кто утверждает воплощение Слова ради искупления вселенной, и защитниками иных мнений, то мы должны знать, как достичь согласия в этом затруднении.

*Слово*: Разъяснение этой части взял на себя апостол Петр. Слушайте его; он сможет ясно показать все, что от вас скрыто.

И Петр, выступив вперед, начал так:

## XI

29. *Петр*: Все расхождения относительно воплощения Слова явно сводятся к следующим видам. Прежде всего, некоторые говорят, что Слово Божие не есть Бог. Это мнение было уже достаточно обличено, когда говорилось о том, что Слово Бога может быть лишь Богом. Это Слово есть разумное основание; "Логос" по-гречески значит Слово, разумное основание, несомненно, что разумное основание у Бога, творца всех разумных душ и духов.' Но этот Логос Бога есть не что иное, как Бог, согласно изложенному выше, ибо "иметь" в Боге совпадает с "быть". Тот, кто Кого все, свертывает в себе все и есть все во всем как формирующее начало всего и, значит форма форм; но форма форм свертывает в себе все формы, какие только могут быть образованы, поэтому Слово, или Логос, бесконечное разумное основание, причина и мера всего, что только может возникнуть, есть Бог. Итак, кто допускает, что воплотилось, или вочеловечилось, слово Бога, необходимо должен признать, что Человек, именуемый Божиим Словом, есть также Бог.

30. Тут заговорил *Перс*: Петр! Слово Бога есть Бог. Как Бог, Который неизменен, может быть не Богом, но человеком, Творец — тварью? Почти все мы это отрицаем, за исключением немногих в Европе. И если некоторые среди нас зовутся христианами, они согласны с нами, что такое дело невозможно, т.е. чтобы бесконечное стало конечным, а вечное — временным.

*Петр*: Это вот, т.е. что вечное бывает временным, я отвергаю вместе с вами. Но поскольку все вы, держащиеся мусульманского закона, говорите, что Христос есть Слово Бога, — и правильно говорите, — вам необходимо признать его и Богом.

*Перс*: Мы признаем, что Христом есть Слово и Дух Бога, в том смысле, что из всех живущих и живших людей никто не обладал таким величием божественного слова и духа, но мы допускаем, что тем самым он был Богом, приобщиться к Коему невозможно. Чтобы не впасть в многобожие, мы, исповедуя его близость к Богу, не считаем его Богом.

*Петр*: Вы верите, что природа Христа была человеческой?

31. *Перс*: Да, и утверждаем, что она была и осталась в нем истинно человеческой.

*Петр*: Прекрасно. Это природа, поскольку она человеческая, не была божественной. И во всем, что вы видели в Христе сообразного с этой человеческой

природой, делавшей его подобным прочим людям, вы видели Христа не богом, но человеком.

*Перс:* Да.

*Петр:* В этом никто с вами не расходится. Человеческая природа в Христе оставалась в своей полноте, через нее он был истинно человеком и смертным, как другие люди; но как раз по этой природе Он не был Словом Божиим. Поэтому скажи мне: признавая его Словом Бога, что вы под этим понимаете?

32. *Перс:* Не природу, но благодать; а именно, что Он стяжал столь исключительную благодать, что Бог вложил в Него Свое слово.

*Петр:* Не вложил ли Он слово сходным образом и в других пророков? Ведь они все говорили по слову Господа и были вестниками слова Бога.

*Перс:* Это так; но из всех пророков величайший Христос, поэтому ему гораздо более пристало называться словом Бога, чем другим пророкам. Многие указы по частным делам в разных провинциях могут содержать в себе слово царя, но лишь один единственный содержит то царское слово, по которому управляется все царство, так как оно содержит закон, или предписание, которому должны повиноваться все.

*Петр:* Ты предложил сравнение, удобное для случая, а именно, царское слово, начертанное на разных бумагах, не изменяет эти листы бумаги в иные природы, после начертания слова их природы остаются, какими были раньше. В этом смысле вы говорите, что у Христа сохранилась человеческая природа.

*Перс:* Да, говорим.

33. *Петр:* Согласен. Но обрати внимание на разницу между указами и наследником царства. В наследнике царства — собственно слово царя, живое, свободное и неограниченное, в указах — никогда.

*Перс:* Признаю. Если царь посылает наследника в свое царство, наследник несет живое и неограниченное слово отца.

*Петр:* Не наследник ли есть собственное слово, а вовсе не гонец, посол, письмо или указ, причем слово наследника свертывает в себе все слова гонцов и указов? Хотя наследник царства не отец, а сын, он не иной для царственной природы, в силу какового равенства он наследник,

34. *Перс:* Понимаю. Но препятствие в том, что царь и сын суть двое; почему мы и не допускаем, что у Бога есть сын. Сын оказался бы иным богом, чем отец, подобно тому как сын царя иной человек, чем отец.

*Петр:* Ты прав, что нападаешь на сравнение; оно не годится, если глядеть на его субстрат. Но если отвлечься от числового разнообразия субстрата и обратиться к

потенции, заключенной в царском достоинстве отца и его наследника сына, ты увидишь, что царская потенция едина и в отце, и в сыне: в отце как нерожденном, в сыне как рожденном, или живом, слове отца.

*Перс:* Продолжай.

*Петр:* Представь теперь, что есть такая абсолютная, нерожденная и рожденная, царская потенция и что как нерожденная она зовет к сообществу с природным преемством рожденной нечто иное по природе, чтобы эта иная природа в единстве с ее собственной одновременно и нераздельно обладала царством. Разве природное преемство не совпадает в едином наследовании с преемством по благодати, т.е. по усыновлению?

*Перс:* Несомненно.

35. *Петр:* И в едином наследовании единого царства соединяются сыновство и усыновление; но субстратом наследования по усыновлению является не оно, а наследование по сыновству. В самом деле, если усыновление, наследующее не по своей природе, все же наследует, при существовании сыновства, то его основание необходимо будет не в нем, но в сыновстве, наследующем по природе. Если же усыновление, вместе с сыновством, преемствуя в обладании простейшим и неделимым наследством, имеет это преемство не само от себя, но от сыновства, то усыновленный преемник уже не будет отличаться от природного преемника, хотя у приемного сына одна природа, у природного другая. Если бы усыновляемый существовал отдельно, а не в одной и той же ипостаси с природным, то как он совпал бы с ним в преемстве наследству, которое неделимо? Потому в Христе человеческую природу надо считать так соединенною со Словом, или божественной природой, что человеческая природа не переходит в божественную, однако прилепляется к ней столь нерасторжимо, что не составляет отдельной личности в себе, но сливается с божественной личностью; в конце концов человеческая природа, призванная к наследованию вечной жизни вместе с божественной природой, может стяжать в божественной природе бессмертие.

## XII

36. *Перс:* Хорошо понимаю это; но поясни сказанное еще на одном внятном примере.

*Петр:* Точных уподоблений придумать невозможно; но вот: премудрость как таковая есть акциденция или субстанция?

*Перс:* Как таковая — субстанция; поскольку случается в ином — акциденция.

*Петр:* С другой стороны, мудрость у всех мудрецов — от той, которая есть премудрость сама по себе, коль скоро она есть Бог.

*Перс:* Это очевидно.

*Петр:* Не бывает ли один человек мудрее другого?

*Перс:* Конечно, бывает.

*Петр:* И кто мудрее, тот ближе к премудрости самой по себе, абсолютно величайшей; а кто менее мудр, тот дальше от нее.

*Перс:* Допускаю.

*Петр:* Но никогда ни один человек в своей человеческой природе не настолько мудр, чтобы нельзя было быть мудрее, ибо между стяженной мудростью, какова человеческая, и мудростью в себе, божественной, максимальной и бесконечной, всегда остается бесконечное расстояние.

*Перс:* И это тоже ясно.

37. *Петр:* То же в отношении абсолютного и стяженного учительства; ибо в абсолютном учительстве бесконечное искусство, в стяженном конечное, Представь теперь, что чей-то ум обладает такой ученостью и такой мудростью, что невозможно иметь большую мудрость или большую ученость; этот величайший ум единится тогда с мудростью самой по себе или учительством самим по себе настолько, что это единство не может быть полнее. Разве такой ум в силу единой величайшей мудрости и единого величайшего учительства, с которыми он единится, не обретет божественную силу и разве человеческая умная природа в обладающем таким умом человеке не соединится непосредственным образом с божественной природой, вечной премудростью, всемогущим словом, или творящим искусством?

*Перс:* Признаю все, но это опять будет пока еще единством по благодати.

38. *Петр:* Когда единение низшей природы с божественной таково, что не может быть полнее, она единится с ней также и единством личности. Пока низшая природа не возвысится до личного и ипостасного единства с высшей, единство может быть полнее. Если же оно полагается величайшим, низшее, прилепившись к высшему, сливается с ним, — не по природе, по благодати, однако эта величайшая благодать, больше которой не может быть, не отстоит от природы, а единится с ней. Так что хотя человеческая природа единится с божественной по благодати, однако поскольку эта благодать не может быть больше, она непосредственным образом смыкается с природой.

*Перс:* Что бы ты ни говорил, оттого, что человеческая природа в каком-либо человеке через благодать может возвыситься до единения с божественной, человек Христос должен называться богом не в большей мере, чем иные святые, хотя среди людей ему нет равных в святости.

39. *Петр:* Если ты обратишь внимание на то, что лишь в Христе верховная высота, выше которой не может быть, и величайшая благодать, полнее которой не может быть, и величайшая святость, и то же в отношении прочего; а потом на то, что невозможна более чем одна величайшая высота, больше которой не может быть, и то же в отношении благодати и святости; если, далее, заметишь, что всякая высота любого пророка, на какой бы ступени он ни стоял, несоизмеримо отстоит от высоты, выше которой не может быть, так что на любой данной ступени его высоты между ним и единым Всевышним могут поместиться бесчисленные ступени, высшие данной и меньшие наивысшей (то же в отношении благодати, святости, знания, мудрости, учительства и прочего), ты ясно понял бы, что может быть лишь один Христос, в Котором человеческая природа в единстве своего основания единится с божественной природой, И арабы тоже признают это, хотя большей частью не до конца осмысливают; ведь арабы только Христа называют высшим в этом и будущем мире и Словом Бога. Те, кто называет Христа Богом и человеком, тоже говорят по существу лишь то, что один Христос — высший человек и Слово Божие.

*Перс:* Хорошо рассмотрев необходимость единения, которое во Всевышнем, арабы явно смогут быть приведены к принятию этой веры, ибо благодаря ей единство Бога, которое они более всего стремятся оградить, никак не ущемляется, но спасается. Однако скажи: как можно понять, что субстратом человеческой природы оказывается не она сама, а божественная, к которой она прилепляется?

40. *Петр:* Разбери пример, хотя и приблизительный. Камень магнит притягивает вверх железо, и, прилепляясь в воздухе к магниту, природа железа пребывает в своей тяжелой стихии — иначе оно не висело бы в воздухе, но упало, следуя своей природе, к центру земли, — но, прилепляясь к магниту, железо пребывает в воздухе в силу природы магнита, а не в силу собственной природы, по которой оно не могло бы там быть. В свою очередь, причина, почему природа железа так восклоняется к природе магнита, в том, что железо несет в себе подобие природы магнита, от которой, говорят, оно берет начало. Точно так же, когда человеческая умная природа теснейшим образом прилепляется к умной божественной природе, от коей приняла бытие, она прилепляется к ней как к источнику своей жизни, нераздельно.

*Перс:* Понимаю.

41. *Петр*: Кроме того, все многочисленные последователи секты арабов признают, что Христос воскрешал мертвых и сотворял из глины пернатых, и исповедуют, что Иисус Христос как власть имущий сделал и многое другое, откуда их еще легче подвести к истине, коль скоро невозможно отрицать, что Он делал это силою божественной природы, с которой человеческая была соединена субстратно: могущество Христа, коим Он повёлел быть тому, что, признают арабы, Он сделал, невозможно по человеческой природе, если эта человеческая природа не усвоена через единение божественной, способной так повелевать.

*Перс*: Да, арабы утверждают в отношении Христа это и еще многое, что записано в Коране. Труднее других, однако, будет привести к такой вере иудеев, потому что они ничего подобного открыто о Христе не допускают.

*Петр*: В их Писаниях о Христе все это говорится, но, следуя буквальному смыслу, они не хотят понимать. Однако упрямство иудеев не мешает согласию, ведь они немногочисленны и возмутить весь мир войною не смогут.

### XIII

42. На это *Сириец*: Петр! Раньше здесь говорилось, что через единство предполагаемого можно обнаружить согласие в любой вообще религии; скажи, как это подтверждается в данном случае.

*Петр*: Скажу. Прежде всего ответь мне: -не един ли Бог вечен и бессмертен?

*Сириец*: Так верю; ибо кроме Бога все имело начало, а имея начало, будет по своей природе иметь и конец.

*Петр*: Не каждая ли почти религия — иудеев, христиан, арабов и большинства остальных людей — держится того убеждения, что смертная человеческая природа каждого человека после временной смерти воскрешается к вечной жизни?

*Сириец*: Такова их вера.

*Петр*: Следовательно, все подобные религии признают, что человеческая природа должна соединиться с божественной и бессмертной; ибо как человеческая природа переходила бы в вечность, если бы не прилеплялась к ней в нераздельном единстве?

*Сириец*: Это с необходимостью предполагается верой в воскресение.

43ю *Петр*: Но если так, то в некоем человеке человеческая природа первую единится с божественной, — в Том, Кто есть Лицо всех людей, высочайший мессия, т.е. Христос, как именуют Христа арабы и иудеи. Именно Он как ближний к Богу по общему убеждению будет там, в ком всечеловеческая природа первую единится с Богом. **Он**

поэтому всеобщий спаситель и посредник; человеческая природа, которая едина и благодаря которой все люди суть люди, единится в Нем с божественной и бессмертной природой так, что всякий человек той же природы достигает воскресения из мертвых.

*Сириец:* Понимаю. Ты хочешь сказать, что вера в воскресение мертвых предполагает единение человеческой и божественной природы, без чего эта вера была бы невозможна; и ты утверждаешь, что это единение существует в Христе, откуда следует, что Христос предполагается верой в воскресение мертвых.

44. *Петр:* Верно понимаешь. И недаром всякое обетование, обещанное иудеям, закрепляется у них верой в мессию, или посредника, коим эти обетования как относящиеся к вечной жизни только и могли и могут быть исполнены.

*Сириец:* А другие секты?

*Петр:* Точно так же. Ведь люди лишь в своей человеческой природе хотят и ожидают вечной жизни, очищение души и священнодействия они учредили для того, чтобы более отвечать вечной жизни в своей природе; они не стремятся к блаженству, какою является вечная жизнь, в иной природе, чем их собственная; человек хочет быть лишь человеком, не ангелом или иной природой. Но он хочет быть блаженным человеком, желает достичь высшего счастья, а это счастье может быть лишь плодом единения человеческой жизни с ее источником, из которого исходит сама эта жизнь, т.е. с бессмертной божественной жизнью. Но как такое возможно для человека, если обще-человеческой природе не будет дано возвыситься к подобному единению в ком-то, через кого как не через посредника все люди смогут прийти к вершине своих желаний? Христос есть путь именно потому, что он человек, через которого каждый человек имеет доступ к Богу, конечной цели желаний. Следовательно, Христос предполагается всеми, кто надеется на достижение высшего счастья.

45. *Сириец:* Совершенно согласен с этим. В самом деле, если человеческий ум верит в свою способность достичь единения с премудростью, в которой он обретает вечную пищу своей жизни, то он предполагает тем самым, что ум какого-то высшего человека в высшей степени достиг этого единства и приобрел то высшее учительство, через каковое учительство он сам тоже надеется когда-то прийти к премудрости. Ведь не верь он в возможность этого по крайней мере для высшего из всех людей, его надежда была бы пустой. Поскольку же все надеются, что когда-то смогут достичь блаженства, и ради этой надежды существует всякая религия, — причем здесь нет обмана, ибо эта общая всем надежда вытекает из врожденного желания, коему следует религия, которая поэтому тоже врождена всем, — то понятно, что Учитель и Посредник, главенствующий в человеческой природе как первенец и вершина ее совершенства, предполагается всеми. Разве что иудеи

скажут, пожалуй, что глава человеческой природы, в котором восполняются все недостатки всех людей, еще не родился, а только еще должен когда-то родиться.

*Петр:* Довольно того, что и арабы, и христиане, как и все другие, признавшие представленной Христовой кровью свидетельство, приводят в свидетельство его пришествия слова пророков о Нем и превышающие человеческую природу дела, сотворенные Им, когда Он был в мире.

#### XIV

46. *Испанец:* Относительно мессии, чье пришествие исповедует большая часть мира, будет, по-видимому, еще одна трудность, касающаяся Его рождения: христиане и арабы утверждают, что Он родился от девы Марии, а другие считают это невозможным.

*Петр:* Все верующие в пришествие Христа исповедуют Его рождение от девы. В самом деле, будучи высотой совершенства человеческой природы, единым Всепревосходным, Сыном какого Отца Он должен быть? Любой отец, рождая, по совершенству природы настолько отстоит от полноты совершенства, что не может сообщить сыну последнее совершенство, выше которого не может быть и которое мыслимо только в одном единственном человеке. Такое может лишь Тот Отец, Который сотворил природу. Поэтому Всесовершенный имеет Отцом Того, от Кого всякое отцовство. Всесовершеннейший зачат божественной силой в девственной утробе, и в ней, деве, сочеталась с девственностью высочайшая плодотворная сила, так что родившийся для нас Христос наиболее связан со всеми людьми: его Отец — Тот, от Кого отец каждого человека имеет свое отцовство, а Его мать — та, которая не сходилась плотски ни с одним человеком, и таким образом каждый человек по теснейшей связи открывает в Христе собственную природу в ее последнем совершенстве.

47. *Турок:* Остается еще немалое расхождение между христианами, утверждающими, что Христос был распят иудеями, и теми, кто отрицает это.

*Петр:* Если некоторые отрицают распятие, говоря, что Христос живет поныне и придет во времена антихриста, то это значит, что им неизвестно таинство смерти. Ожидая Его прихода, они верят тем самым, что Он придет облеченный в смертную плоть, словно иначе Ему невозможно победить антихриста. Отрицая, что Он был распят иудеями, они делают это по видимости из благоговения перед Христом, как бы утверждая, что такие люди не имели над Христом никакой власти. Но услышь, почему достойно верить многочисленным историям и проповеди апостолов, умерших за истину, что Христос принял смерть именно так; то же и пророки предсказали о Христе, что Ему надлежит быть осужденному на позорнейшую смерть, какова смерть на кресте. И вот

основание: Христос был послан от Бога Отца, чтобы благовествовать о Царстве небесном, и поведал о том Царстве такое, что было невозможно доказать вернее, чем свидетельством Его крови. Чтобы до конца быть послушным Богу Отцу и принести всяческое удостоверение в возвещенной Им истине, Он умер, и позорнейшей смертью, чтобы ни один человек не отвергнул принять истину, зная, что Христос в свидетельство о ней добровольно принял смерть. Он проповедовал Царство небесное, благовествуя, что человек способен к Царству, и может достичь его, в сравнении с каковым Царством эта мирская жизнь, которой все так сильно жаждут, должна полагаться ни во что. И чтобы познали, что истина есть жизнь Царства небесного, Он отдал за истину Свою жизнь в мире сем, чтобы таким путем совершеннейше возвестить Царство небесное, избавить мир от незнания, из-за которого люди предпочитают эту жизнь будущей, отдать себя в жертву за многих, и, вознесшись на кресте в виду всех, привлечь таким путем всех к вере, прославить Евангелие, укрепить робких душою, свободно предать Себя для искупления множеств и, словом, наилучшим образом сделать так, чтобы люди обрели веру 48. в спасение, надежду на его достижение и любовь к выполнению заповедей Бога, Если бы арабы обратили внимание на этот плод смерти Христа, на то, что Ему как посланному от Бога надлежало сделать из Себя жертвоприношение, чтобы исполнить желание Своего Отца, и на то, что в Христе нет ничего более славного, чем смерть, и даже через позорнейшую казнь, ради истины и послушания, то они не ставили бы в упрек Христу Его крестную славу, которая превознесла Его и возвысила в славе Отца. Дальше, если Христос возвестил бессмертие, ожидающее людей после смерти при воскресении, то какое лучшее удостоверение тому мыслимо для мира, чем то, что Он Сам умер, и воскрес, и явился живым? Ибо мир удостоверился в этом с последней достоверностью тогда, когда явственно и всенародно услышал, что умерший на кресте человек Христос воскрес из мертвых и жив, по свидетельству многих, видевших Его живым и принявших смерть за верное свидетельство Его воскресения. Таким образом, то было совершеннейшее благовествование, которое Христос явил на Себе Самом, и совершеннее не может быть; а без смерти и воскресения оно всегда позволяло бы ожидать другого еще более совершенного. И кто верует в совершенное исполнение Христом воли Отца, должен признавать все, 49. без чего благовествование не было бы совершеннейшим. Заметить также, что Царство небесное было от всех скрыто вплоть до Христа; Евангелие Христово — возвещение этого неведомого для всех Царства. Поскольку оно было совершенно неизвестно, то не было ни веры, ни надежды на достижение Царства небесного, и ни у кого не могло быть любви к нему. Не было возможности, чтобы какой-то человек стяжал это царство, пока человеческая

природа еще не была поднята до такой высоты, чтобы стать сопричастной божественной природе. Итак, Христос раскрыл Царство небесное всеми способами раскрытия. Никто, однако, не может войти в Царство Божие, не сложив с себя царство мира сего через смерть; в самом деле, смертный должен сложить с себя свою смертность, т.е. способность умереть, а это совершается лишь через смерть; только тогда он сможет облечься в бессмертие. И вот, если Христос, смертный человек, еще не умер, то Он еще не сложил с Себя Свою смертность, и значит, еще не вошел в Царство небесное, в которое не может войти никакой смертный; если же Он, первенец и первородный среди всех людей, не открыл врата Царства Божия, то наша природа еще не введена в Царство, не соединилась с Богом, а коль скоро она еще не введена, соединившись с Богом, в Царство, то и ни один человек в Царстве небесном быть не может. Все верующие в существование Царства небесного утверждают противоположное, поскольку все считают некоторых святых в своей религии достигшими святости; и, таким образом, вера всех, кто исповедует торжествующих в вечной славе святых, предполагает, что Христос умер, воскрес и восшел на небеса.

## XV

50. *Немец*: Все это прекрасно. Но только в отношении блаженства я вижу немалые расхождения. В законе иудеев говорится лишь о мирских обетованиях этого времени, которые заключаются в чувственных благах; арабам по их закону, записанному в Коране, даются тоже лишь плотские, однако вечные обетования; напротив, Евангелие обещает ангелообразность, т.е. что люди будут подобны ангелам, у которых нет ничего плотского.

*Петр*: Что можно помыслить в этом мире, желание чего не притупляется, но постоянно возрастает?

*Немец*: Все мирское надоедает со временем, одно лишь духовное — никогда. Яства, питье, роскошество и все в этом роде иногда приятно, иногда не-приятно, и всегда ненадежно; наоборот, познание, понимание, созерцание истины взором ума всегда приятно; и чем старше человек, тем более он это любит, и чем больше приобретает этого, тем больше стремится иметь.

51. *Петр*: Таким образом, если желанию должно быть постоянным и вкушению — вечным, это будет вкушением не временной и не чувственной, а только духовной жизни. В Коране есть обетование рая, где текут реки вина и меда и где множество девственниц, однако многим такое в этом мире ненавистно; как же они будут счастливы, получив там то, чего здесь не хотят иметь? В Коране говорится, что в раю будут

прекраснейшие черные девственницы с глазами, имеющими огромные светлые белки; в этом мире никакой немец, даже преданный плотским порокам, не возжелал бы таких. Поэтому все это необходимо должно пониматься уподобительно. Ведь в другом месте Коран запрещает в своих храмах, или синагогах, или мечетях совокупление и все прочее, желанное для плоти. Невозможно поверить, чтобы рай уступал в святости мечетям; так как же в мечетях запрещается то, что разрешается в раю? В другом месте говорится, что в раю все это есть потому, что там необходимо быть исполнению всего желанного. Отсюда достаточно ясно, что хочет сказать Коран, утверждая, что там есть подобные вещи, поскольку все это столь желанно в мире сем, то, если только предположить, что в ином мире возникнет равное желание, там по желанию окажутся все изысканные и изобильные удовольствия; иначе, как через это уподобление, он не мог выразить, что райская жизнь есть исполнение желанного; и он не хотел высказывать грубому народу другие, более сокровенные тайны, говоря лишь о том, что представляется блаженнейшим его чувственности, чтобы народ, не имеющий 52. вкуса к духовному, не пренебрег обетованиями, а главной заботой того, кто написал мусульманский закон, как видно, было прежде всего отвлечь народ от идолопоклонства; ради этой цели он и представил подобные обетования. Он не осудил Евангелия, даже наоборот, возвеличил его, дав понять таким образом, что блаженство, обещанное в Евангелии, не меньше этого телесного. Арабские ученые и мудрецы знают, что это так. Авиценна ставит счастье умного видения, или наслаждения Богом и истиной, несравненно выше счастья, как оно описано в законе арабов, хотя сам принадлежал к их вере; то же и прочие мудрецы. Итак, будет не трудно согласить здесь все вероучения. А именно, надлежит утверждать, что оное счастье превышает все, что только можно описать или высказать, будучи исполнением всякого желания, обретением блага в его источнике, и жизни — в бессмертии.

53. *Немец*: А как с иудеями, которые не понимают обетований Царства небесного, а знают только обетование мирских вещей?

*Петр*: Иудеи ради соблюдения закона и благочестия часто отдают себя на смерть. Ясно, что они не умирали бы, если бы не надеялись достигнуть блаженства после смерти за то, что предпочли жизни ревность к закону. Поэтому вера иудеев не в том, что нет вечной жизни и что они не могут ее достичь, — иначе никто из них не умирал бы за закон; только блаженство они ожидают не от дел закона, их законы его не обещают, а от веры, которая, как было сказано выше, предполагает Христа.

54. *Татарин* Я услышал здесь много прежде мне неизвестного. Многочисленные и простые татары, чтущие в своем большинстве единого Бога, удивляются тому, сколь разнообразны обряды иных народов, даже чтущих одного с ними Бога. Так, им кажутся смешными некоторые из христиан, все арабы и иудеи, — одни обрезанные, другие с выжженными на лице знаками, третьи крещенные в купелях. Затем, в супружестве огромное расхождение: эти имеют одну жену, те одну нестоящую, сочетавшуюся с ними браком, но зато многих наложниц, третьи — многих законных жен. И священные обряды тоже настолько различны, что невозможно перечислить, причем среди всего этого разнообразия наиболее отвратительным представляется христианский обряд, когда в жертву приносят хлеб и вино, говорят, что это тело и кровь Христовы, а затем после приношения сами его едят и пьют: пожирают того, кого почитают. Как может установиться единство среди всей этой пестроты, которая к тому же меняется в зависимости от места и времени, не понимаю; а если оно не установится, преследования не прекратятся, ведь различие порождает раскол и вражду, ненависть и войны.

55. Тогда по внушению Слова поднялся и заговорил апостол Павел, учитель язычников.

*Павел:* Должно показать, что спасение дается душе не делами, но верою. Авраам, отец веры всех верующих, будь то христиан, арабов или иудеев, веровал Богу, и это вменилось ему в праведность; а душа праведного наследует вечную жизнь. При таком допущении нас не смутит разнообразие обрядов: они учреждены и приняты как чувственные знаки истинности веры. Знаки подвержены изменению, означаемое — нет.

*Татарин:* Поясни, как вера спасает.

*Павел:* Если Бог обещает нечто из чистой Своей щедрости и милости, не следует ли верить тому, Кто может дать все и истинен?

*Татарин:* Несомненно так. Никто верующий Ему не может обмануться, а неверующий в Него не заслужил достичь какой бы то ни было благодати.

*Павел:* Теперь, что оправдывает человека, достигающего праведности?

*Татарин:* Не заслуги; иначе это была бы не благодать, а долг.

*Павел:* Прекрасно сказано. И поскольку всякий живущий оправдывается перед лицом Бога не делами, а только благодатью — Всемогущий дает кому хочет, все, что хочет, — то если кому-то дано получить обетования, представляемые из чистой благодати, надо, чтобы он веровал Богу. Этим он и оправдывается, потому что получает обетование от одного лишь того, что верит Богу и ждет, что исполнится слово Бога.

56. *Татарин:* Коль скоро Бог обещал, справедливо, чтобы обетования исполнились. Стало быть, верующий оправдывается скорее через данное Богом обетование, чем через веру.

*Павел:* Бог, обещав Аврааму семья, в котором благословятся все народы, оправдал Авраама, иначе тот не мог бы получить обещанного. Но если бы Авраам не верил Богу, он не получил бы ни оправдания, ни обетования.

*Татарин:* Это так.

57. *Павел:* Значит, только вера Авраама сделала то, что исполнение обетования стало оправданным; а без нее обетование не было бы ни оправданным, ни исполненным!

*Татарин:* Что же обещал Бог?

*Павел:* Бог обещал Аврааму, что даст ему единое семья в Исааке, и в этом семени благословятся все народы. Это обетование было исполнено, когда по обычному течению природы его жене Сарре было уже невозможно зачать от него и родить. Он получил сына Исаака только потому, что верил. Затем Бог искушал Авраама, чтобы он принес в жертву и убил отрока Исаака, в котором сбылось обетование семени. И Авраам повинился Богу, однако тем не менее верил в исполнение обетования в будущем даже через мертвого, долженствующего воскреснуть сына. Поскольку Бог обнаружил в Аврааме столь великую веру, Авраам был оправдан, и обетование было исполнено в едином семени, которое пошло от него через Исаака.

*Татарин:* Что это за семья?

*Павел:* Христос. Все народы обретают через него божественное благословение.

*Татарин:* Что это за благословение?

*Павел:* Божественное благословение есть последний предел желаний, или счастье, называемое вечной жизнью, о чем ты достаточно слышал выше.

*Татарин:* Ты говоришь, следовательно, что Бог во Христе обещал нам благословение вечного блаженства?

*Павел:* Да. Поэтому надо верить Богу, как Авраам верил; и верующий так вместе с верным Авраамом оправдывается для получения обетования в едином семени Авраама, Иисусе Христе, каковое обетование есть божественное благословение, свернуто заключающее в себе все блага.

58. *Татарин:* И ты считаешь, что только эта вера оправдывает для восприятия вечной жизни?

*Павел:* Считаю.

*Татарин:* Как ты вложишь в простых татар понимание этого, чтобы они познали, что Христос есть Тот, в Ком они смогут достичь блаженства?

*Павел:* Ты слышал, что не только христиане, но и арабы признают Христа величайшим из всех прежде живших, живущих в этом мире и будущих людей, Лицом всех народов. И если благословение всех народов совершается в едином семени, этим семенем может быть лишь Христос.

*Татарин:* Какой довод представишь?

*Павел:* Представлю свидетельство как арабов, так и христиан, что дух, животворящий мертвых, есть дух Христов. Если в Христе, способном животворить, кого хочет, есть дух жизни, то это есть дух, без которого ни один мертвый не может быть воскрешен и никакая душа — вечно жить. В духе Христове обитает полнота божества и благодати, из каковой полноты все должествующие спастись получают благодать спасения.

*Татарин:* Учитель народов! Мне было радостно услышать это от тебя, потому что вместе со слышанным мною ранее сказанное теперь окончательно проясняет дело. Вижу, что вера необходима Для спасения и без нее никто не спасется. Однако скажи, достаточно ли веры.

*Павел:* Без веры никому невозможно угодить Богу. С другой стороны, необходимо, чтобы вера имела образ, ибо вера без дел мертва.

59. *Татарин;* Какие это дела?

*Павел:* Если веруешь Богу, соблюдай заповеди. Ибо как можешь веровать, что Бог есть Бог, если не заботишься о выполнении его повелений?

*Татарин:* Подобаает соблюдать заповеди Бога. Но только иудеи говорят, что узнали его заповеди через Моисея, арабы — через Магомета, христиане — через Иисуса, а другие народы, возможно, чтут своих пророков, утверждая, что через их руки получили божественные повеления. Как здесь придем к согласию?

*Павел:* Божественные заповеди весьма кратки, прёкрасно известны всем и одинаковы для любого народа. Больше того, являющий их свет сотворен вместе с разумной душой. В самом деле, Бог говорит в нас, чтобы мы любили Того, от Кого получили бытие, и чтобы мы делали другим лишь то, что хотим, чтобы делалось нам. Любовь есть исполнение закона Бога, и все законы сводятся к тому.

60. *Татарин:* Не сомневаюсь, что как спасительность веры, так и закон любви, о чем ты говорил, будут поняты татарами. Только я очень не уверен в том, что касается обрядов; не знаю, как они примут обрезание, над которым смеются.

*Павел:* Принятие обрезания безразлично для истинного спасения. Обрезание не спасает, и возможно спасение без него. Но кто, не веря в необходимость обрезания, допускает совершить над собой обряд обрезания крайней плоти, чтобы также и в этом еще более уподобиться Аврааму и его последователям, тот не проклят из-за своего обрезания, если имеет вышесказанную веру: Христос был обрезан, и многие из христиан после него, равно как до сих пор обрезание существует у яковитов в Эфиопии и у всех, кто не считает его таинством, необходимым для спасения. Более сомнительно только, как между верующими может сохраниться мир, если одни обрезаются, а другие нет. Поэтому, коль скоро преобладающая часть мира не знает обрезания и необходимости в обрезании нет, то ради сохранения согласия я считаю удобным, чтобы меньшая часть сообразовалась с большей, единая с ней в вере. Больше того, если бы ради мира и большая часть захотела сообразоваться с меньшей и принять обрезание, я стоял бы за это, чтобы мир веры стал таким путем прочнее через взаимное общение. Так, если бы прочие народы приняли от христиан веру, а христиане от них, ради мира, приняли обрезание, мир был бы лучше и прочнее. Впрочем, полагаю, это трудно осуществить. Поэтому достаточно достичь мира в вере и в законе любви, относясь тем самым терпимо к обряду.

## XVII

61. *Армянин:* Как, думаешь, надо поступать с крещением, коль скоро этот обряд считается необходимым у христиан?

*Павел:* Крещение есть таинство веры. Кто верит, что в Иисусе Христе можно вообще обрести оправдание, тот верит в очищение через Христа от грехов. Всякий верующий покажет, что омовение крещения есть знак этого очищения. Крещение есть не что иное, как исповедание веры через знак таинства. Не был бы верующим тот, кто не хотел бы исповедовать свою веру словом и какими-либо знаками, учрежденными для этой цели от Христа. Водные омовения из богопочитания существуют как у евреев, так и у арабов, и они без труда могли бы ради исповедания веры принять это учрежденное Христом омовение.

62. *Армянит* Принятие этого таинства, по-видимому, обязательно, потому что оно необходимо для спасения.

*Павел:* Вера необходима у взрослых, которые могут спастись без таинства, когда его нельзя совершить. Конечно, если совершить его возможно, не смогут называться верующими те, кто не хочет показать себя таковыми через таинство возрождения.

*Армянин:* А дети?

*Павел:* С крещением детей согласятся легче. Если ради религии терпят обрезание мальчиков на восьмой день от роду, замена обрезания крещением будет принята с радостью, и будет дан выбор, не хотят ли они довольствоваться крещением.

### XVIII

63. *Чех:* Во всем вышесказанном будет можно найти соглашение, но с жертвоприношениями будет всего труднее. Христиане, мы знаем, не могут ради удовлетворения других отказаться от приношения хлеба и вина в таинстве евхаристии, потому что это таинство учреждено Христом; а трудно поверить, что этот обряд примут прочие народы, у которых не в обычае такое жертвоприношение, и прежде всего потому, что им кажется безумством верить, что хлеб превращается в плоть Христа, а вино — в его кровь, и после этого поедать святыню.

*Павел:* Это таинство евхаристии изображает не что иное, как то, что мы через благодать питаемся в Иисусе Христе хлебом вечной жизни, как в этой жизни питаемся хлебом и вином. Если мы верим, что Христос есть хлеб духовный, то и принимаем его под видом вкушающих от его тела, И если нам надлежит сойтись в той вере, что в Христе мы достигаем вкушения духовной жизни, то почему не показать, что мы верим в это, таинством евхаристии? Надо надеяться, что все вообще верные хотят через веру вкушать в этом мире хлеб, который истинно будет хлебом нашей жизни в ином мире.

64. *Чех:* Как убедить всех нехристиан, что существо хлеба превращается при таинстве евхаристии в тело Христа?

*Павел:* Кто верует, знает, что слово Бога в Иисусе Христе из убожества этого мира перенесет нас к богосыновству и обладанию вечной жизнью, потому что для Бога нет ничего невозможного. Так веруя и надеясь, мы без колебаний говорим, что Слово Бога по определению Христа может изменить хлеб в плоть. Если природа делает то же в живых существах, как не сделать этого Слову, через которое Бог и веки сотворил? Необходимость веры заставляет так думать. В самом деле, если возможно, чтобы мы, созданные из земли сыны Адама, превратились через Христа Иисуса, Слово Божие, в сынов бессмертного Бога, и мы в это веруем и ожидаем, что будем тогда, как Иисус, Слово Бога Отца, то подобным образом нам надлежит верить, что хлеб пресуществляется в плоть и вино в кровь через то же слово, через которое хлеб есть хлеб, и вино — вино, и плоть — плоть, кровь — кровь, и через которое природа превращает пищу в напитавшегося.

65. *Чех:* Это изменение 'существа хлеба трудно понять.

*Павел:* С верой очень легко. Дело в том, что это можно понять лишь умом, который один только видит сущность, что она *есть*, а не *что* она есть. Сущность предшествует всему приходящему. И поскольку сущность не количественна и не качественна, а превращается только она, — так что это уже не сущность хлеба, а сущность плоти, — то превращение совершенно духовно, ибо максимально удалено от всего, что достижимо чувствами. Соответственно, количество плоти от этого превращения не увеличивается и не умножается численно. Тем самым существует лишь одна единая сущность плоти, в которую превращается сущность хлеба, хотя он приносится в разных местах и предлагаемых для причащения хлебов много.

*Чех:* Понимаю твое учение, и оно бесконечно дорого мне. Таинство это есть таинство вкушения хлеба вечной жизни, питаюсь которым, мы получаем в наследство богосыновство через Иисуса Христа, сына Божия. В таинстве евхаристии — подобие того хлеба, и он постигается лишь умом, вкушается и вмещается лишь верой. Но что, если не вместят этих таинств? Возможно, грубых людей оттолкнет не только учение, но сама огромность принимаемого таинства.

66. *Павел:* Это таинство, как оно существует в чувственных знаках, не необходимо так, что без него нет спасения; была бы вера, ибо для спасения довольно верить и тем вкушать хлеб жизни. Поэтому относительно его распределения — должно ли, кому и сколько оно должно даваться в народе — не установлено обязательного закона, так что если кто-то, имея веру, считает себя недостойным приступить к трапезе Всевышнего Царя, то такое смирение скорее похвально. Обычай и обряд совершения таинства евхаристии можно будет учредить так, как по обстоятельствам времени покажется более уместным кормчим Церкви в каждой стране света, чтобы общность закона не позволяла различию обрядов нарушать мир веры.

## XIX

67. *Англичанин:* А что будет с другими таинствами — бракосочетанием, рукоположением, миропомазанием и соборованием?

*Павел:* Надо ко многому снизить ради человеческой слабости, если это не идет против вечного спасения; ведь требовать строгого единообразия во всем значит скорее нарушать мир. Но надо надеяться, что в бракосочетании и рукоположении обнаружится согласие. Видимо, у всех народов так или иначе по закону природы существует бракосочетание, при котором один человек имеет одну истинную супругу, равным образом и священство имеется во всех религиях, так что в этих всеобщих обрядах

согласиться будет легче; причем окажется, что в обоих таинствах христианская религия даже в глазах других соблюдает более похвальную чистоту.

*Англичанин:* А посты, церковные должности, воздержание от пищи и питья, вид молитв и прочее подобное?

*Павел:* Где не может иметь место единообразие способов, да будет позволено народам — при сохранении веры и мира — соблюдать их обеты и обряды. Благочестие, пожалуй, даже возрастет от некоторого разнообразия, когда каждый народ будет стремиться с усердием и тщанием сделать свой обряд более великолепным, желая превзойти тут других и заслужить большего достоинства у Бога и похвалы в мире.

68. После такого советования с мудрецами разных народов были принесены книги тех, кто писал об обычаях древних, причем в каждом языке — превосходнейшие, как у латинян — Марк Варрон, у греков — Евсевий, наблюдавший различие религий, и многие другие. При изучении их выяснилось, что все разнообразие состояло скорее в обрядах, чем в почитании единого Бога, Которого, как показали все сочинения, собранные воедино, все всегда предполагали и во всех обрядах почитали, хотя народная простота, совращенная враждебной властью князя тьмы, часто не понимала, что творила.

Заключено тогда в небе разума согласие религий указанным выше образом. И велено Царем царей, чтобы мудрецы вернулись и привели народы к единству истинной веры, чтобы духи-управители вели их и помогали им и чтобы затем полновластные посланцы от всех народов стеклись в Иерусалим, словно во всеобщее средоточие, и от имени всех приняли единую веру и заключили нерушимый мир навсегда, дабы Творец всего был мирно прославляем, во веки благословенный. Аминь.

ДЖОН ЛОКК

ПОСЛАНИЕ О ВЕРОТЕРПИМОСТИ

В СБ: «ПОСЛАНИЕ О ВЕРОТЕРПИМОСТИ» ДЖОНА ЛОККА: ТОЧКИ ЗРЕНИЯ.  
ЕКАТЕРИНБУРГ, 2002.

достославному мужу Лимборху из Амстердама,  
профессору теологии в коллегии ремонстрантов,  
ненавистнику тирании, от англичанина Джона Локка, друга мира и ненавистника  
угнетения<sup>15</sup>

На твой вопрос, достославный муж, каково мое мнение о взаимной веротерпимости христиан, я отвечу кратко: я считаю его основным критерием истинной церкви. Что бы ни говорили одни о древности мест и имен или о блеске обрядов, другие — о реформации учения, наконец, и те и другие — об ортодоксальности веры, ибо всякий почитает себя ортодоксом, все это и тому подобное может быть важным скорее для людей, стремящихся к власти и могуществу, чем для церкви Христовой. Тот, кто обладает всем этим, но лишен любви, лишен кротости, лишен доброжелательства ко всем людям вообще, не говоря уже об исповедующих христианскую веру, тот еще не христианин. «Цари народов господствуют над ними... А вы не так» (Лук. 22, 25—26), — говорит ученикам своим наш Спаситель. Истинную религию, рожденную не для внешнего великолепия, не ради господства церкви, не для насилия, наконец, но для правого и благочестивого устройства жизни, отличает совсем иное. Тот, кто хотел бы сражаться в рядах церкви Христовой, должен прежде всего объявить войну своим порокам, собственному высокомерию и страстям; в противном случае, если лишен он святости жизни, чистоты нравов, доброты и мягкости душевной, то не заслуживает имени христианина. «И ты некогда, обратившись, утверди братьев твоих» (Лук. 22, 32), — сказал Петру Господь наш. Едва ли поверим мы, что кто-то безгранично печется о чужом спасении, если пренебрегает он своим собственным; ибо никто не может искренне, всеми силами стремиться обратить других в веру Христову, если сам он в душе своей не воспринял еще воистину религии Христа. Ведь если мы хотим верить Евангелию и апостолам, никто не может быть христианином без доброты, без веры, действующей любовью, а не силой. А доброжелательны ли и добросердечны ли те, кто, ссылаясь на религию, мучают, терзают, грабят и убивают

<sup>15</sup> \* Публикуется по: *Локк Дж. Сочинения*: В 3 т. М.: Мысль, 1985—1988. Т. 3.

других, свидетелем тому их собственная совесть; и только тогда, когда я увижу, что эти ревнители веры точно таким же образом направляют на путь истины друзей и близких, открыто прегрешающих против евангельских наставлений, что огнем и мечом обрушиваются они на своих собственных приспешников, погрязших в тлетворных пороках и обреченных, если не исправятся к лучшему, на гибель, я поверю, что любовь свою и жажду спасения души они доказывают всевозможными жестокостями и мучительством. Ведь если они, как они заявляют, из человеколюбия и заботы о спасении души лишают людей их имущества, истязают их тела, гноят в тюрьмах, заковывают в цепи, отнимают, наконец, самую жизнь и все это — чтобы обратить их в правую веру, чтобы спасти их, то почему же позволяют они безнаказанно бесчинствовать среди своих «блуду, лукавству, злобе», что так явно, по словам апостола, отдает язычеством (Рим. 1, 29)? Ведь все это и прочее в том же роде много более противно славе господней, чистоте церкви и спасению души, чем любое сомнение в правильности церковных постановлений или неточность в культовом обряде, если в остальном жизнь безупречна. Почему же, повторяю, это рвение в защите бога, церкви, спасения души, в пылу своем доводящее до сжигания на костре, оставляя безнаказанными и не осуждая эти преступления и моральные пороки, диаметрально противоположные, по общему признанию, христианскому учению, обращено только на исправление взглядов, причем в большинстве случаев на тонкости, превосходящие понимание простого народа, или на совершение церемоний и только на это направляет все свои силы? Какая из сторон, не согласных друг с другом в подобных вещах, более права, кто из них виновен в расколе или ереси — победившая или побежденная, станет ясным только тогда, когда мы оценим причину раскола. Тот же, кто следует за Христом, кто проникся его учением и принимает владычество его, даже если отступится он от отца и матери, от отчих обрядов, если покинет людские сборища и вообще всех людей, тот не еретик.

Поэтому, если расхождения между сектами столь пагубны для спасения души, то уж «прелюбодеяние, блуд, нечистота, непотребство, идолослужение... и тому подобное» не в меньшей степени являются делами плоти, о чем апостол ясно говорит, что «поступающие так Царствия Божия не наследуют» (Гал. 5, 19—21). Следовательно, все это должно искоренять с не меньшим тщанием и энергией, чем секты, если только мы, искренно взыскав царствия небесного, всерьез решили приложить все силы к расширению владений его. Если же кто-то поступает иначе и, оставаясь безжалостным и неумолимым по отношению к инакомыслящим, в то же время будет снисходительным к прегрешениям и нравственным порокам, недостойным имени христианского, то, сколько бы он ни

распространялся о церкви, совершенно ясно, что он ищет чего-то другого, а не царствия божия.

Если кто-то хочет пытками исторгнуть из тела душу, даже еще не обращенную душу, о спасении которой он так страстно печется, это всегда будет удивлять меня и, полагаю, других не меньше; но никто никогда не поверит, что это может исходить от любви, от доброжелательства, от человеколюбия. Если людей приходится огнем и мечом заставлять исповедовать известные догматы и принуждать силою к исполнению чуждых им обрядов и при этом, однако, даже не вспоминают об их нравственности, если кто-то обращает инаковерующих в свою веру, заставляя их исповедовать то, во что они не верят, и позволяет им делать то, чего не разрешает Евангелие христианам, верующим в него, то я не сомневаюсь, что такой человек стремится иметь огромную толпу людей, исповедующих то же, что и он; но кто же поверит, что он хочет христианской церкви? А поэтому не нужно удивляться, когда те, кто вопреки своим утверждениям не сражается за истинную религию и христианскую церковь, прибегают к оружию, недостойному христианского воинства. Если бы, подобно Вождю и Спасителю нашему, они искренне жаждали спасения души, они шли бы по стопам его и следовали бы этому наипрекраснейшему примеру государя мира, который послал служителей своих на покорение народов и объединение в церковь вооруженными не булатом, не мечом, не силою, но Евангелием, но вестью о мире, но примером святости нравов. Если же, однако, оказалось бы необходимым силою оружия обратить неверных, с помощью вооруженных воинов избавить от заблуждений ослепленных или упорствующих, у него нашлись бы более мощные легионы небесного воинства, чем когорты любого церковного прелата, сколь бы могущественным он ни был.

Терпимость по отношению к тем, кто в религиозных вопросах придерживается других взглядов, настолько согласуется с Евангелием и разумом, что слепота людей, не видящих при столь ясном свете, представляется чем-то чудовищным. Я не хочу здесь ставить в вину одним их заносчивость и высокомерие, другим — их несдержанность и фанатизм, не знающий ни человеколюбия, ни мягкосердечия: это пороки, которые, быть может, невозможно отнять у людей, но они, однако, таковы, что никто не хотел бы, чтобы ему явно их приписывали; едва ли найдется хотя бы один, кто стал бы, придавая им некую достойную видимость, искать себе похвалы за них. И пусть никто не пытается прикрыть жестокие преследования, столь чуждые христианству, заботой о государстве и соблюдении законов, и, напротив, пусть никто, прикрываясь ссылкой на иную религию, не ищет для себя моральной вседозволенности и безнаказанности преступлений. Повторяю, пусть никто, ни как верный подданный государя, ни как искренне верующий, не требует

такого права ни для себя, ни для других. Прежде всего я считаю необходимым различать вопросы государственные и религиозные и должным образом определить границы между церковью и государством. Если этого не будет сделано, то невозможно будет положить предел никаким спорам среди тех, для кого спасение души или благо государства либо действительно дорого, либо изображается таковым.

Государство, по-моему, это общество людей, установленное единственно для сохранения и приумножения гражданских благ.

Гражданскими благами я называю жизнь, свободу, телесное здоровье и отсутствие физических страданий, владение внешними вещами, такими, как земли, деньги, утварь и т. д.

Обеспечивать и полностью сохранять как всему народу в целом, так и каждому гражданину в отдельности справедливое обладание этими относящимися к повседневной жизни вещами есть долг гражданского правителя, опирающегося па законы, равно обязательные для всех; если же кто-то вопреки божественному и человеческому праву вознамерится нарушить их, то такая дерзость должна подавляться угрозой наказания, состоящего либо в полном, либо в частичном лишении его тех благ, которыми в ином случае он и мог и должен был пользоваться. А так как никто добровольно не согласен лишиться части своих благ, а тем более свободы или жизни, поэтому правитель вооружен силою, т. е. всей мощью своих подданных, чтобы наказывать нарушителей чужого права.

То, что вся юрисдикция правителя распространяется единственно лишь на эти гражданские блага и что все право и все полномочия государственной власти определяются и ограничиваются заботой о поддержании и приумножении лишь этих благ и ни в коем случае не должны и не могут распространяться на спасение души, ясно покажет, как мне кажется, следующее.

Во-первых, гражданскому правителю забота о спасении души принадлежит не более, чем остальным людям. И бог не поручал ему этого, ибо нигде не сказано, что бог предоставил людям право насильно заставлять других людей принимать чуждую им религию. И люди не могут предоставить правителю такого рода власть, ибо никто не может в такой степени пренебрегать заботой о вечном спасении, чтобы покорно принимать культ или веру, которую предписывает ему другой, будь то правитель или подданный. Ибо никто не может верить по указанию другого, даже если бы и захотел, а ведь именно в вере заключается сила и смысл истинной и спасительной религии. Какие бы молитвы ни произносил ты своими устами, какие бы обряды ни совершал, но, если в сердце своем ты глубоко не убежден, что все это истинно и угодно богу, это не только не помогает спасению души, но, наоборот, приносит вред, поскольку таким образом к прочим грехам,

искупить которые должна религия, присоединяется в довершение и притворство в самой религии, и неуважение самого божества, коль ты чтишь Величайшего и Всемогущего Господа обрядами, которые, как ты знаешь, не угодны ему.

Во-вторых, гражданскому правителю забота о душе не может принадлежать, ибо вся власть его выражается в принуждении. Истинная же и спасительная религия состоит в глубокой внутренней вере души, без которой ничто не имеет силы в глазах Господа; природа человеческого разума такова, что никакая внешняя сила не способна принудить его. Отними все имущество, брось его в темницу, подвергай тело мучениям — напрасно всеми этими пытками ты надеешься изменить суждение, которое ум составил о вещах.

Но ты скажешь: правитель может воспользоваться доводами разума и тем склонить к истине инаковерующих и спасти их. Пусть так, но здесь он ничем не отличается от остальных людей: если он станет поучать, наставлять, доводами разума призывать заблудшего на путь истины, он будет делать то, что подобает всякому порядочному человеку; ведь правитель отнюдь не перестает быть человеком-христианином. Но одно дело — убеждать, другое — приказывать, первое требует аргументов, второе — повелений. Из них второе — дело гражданской власти, первое же — человеческого доброжелательства. Ведь любой смертный имеет право наставлять, убеждать, уличать в заблуждении, доводами разума привлекать на свою сторону, правителю же положено повелевать эдиктами и принуждать мечом. Это как раз то, о чем я говорю, — государственная власть не должна государственным законом предписывать символы веры, т. е. догматы, или то, как именно следует чтить бога. Ведь если вообще не будет наказания, то законы потеряют свою силу, но наказание совершенно неуместно и никоим образом не годится для убеждения. Если кто-нибудь ради спасения души хочет принять какую-то догму или обряд, то необходимо, чтобы он до глубины души верил, что эта догма истинна или что этот обряд угоден богу и будет принят им; но никакая кара не способна внушить душе такого рода убеждение: чтобы изменилось убеждение, сложившееся в душе, нужен свет, а он никогда не может возникнуть из телесных мучений.

В-третьих, забота о спасении души никоим образом не может иметь отношения к гражданскому правителю, ибо если даже допустить, что авторитет законов и сила наказания могли бы быть действенными, способствуя обращению умов, они тем не менее ничем не могли бы помочь спасению души. Ведь коль скоро только одна религия истинна, только одна дорога ведет к вечному блаженству, то разве остается надежда, что к нему придет больше людей, будь им дана лишь одна возможность: вопреки требованиям разума и совести слепо следовать тому учению, которое разделяет государь, и чтить бога так, как установлено это законами предков? При таком многообразии религиозных воззрений

государей эта ведущая на небо дорога неизбежно окажется узкой, а ворота — тесными и открытыми весьма немногим, и притом только из одной страны, и, что особенно абсурдно в этом деле и недостойно бога, в таком случае вечное блаженство и вечные муки предопределены всего лишь случайностью рождения.

Уже одного этого, не говоря о многом другом, что можно было бы сказать еще, мне кажется, достаточно для утверждения, что всякая государственная власть имеет дело с названными выше гражданскими благами, ограничивается заботой о делах этой жизни и не имеет никакого отношения к тому, что касается жизни будущей.

А теперь рассмотрим, что такое церковь. Мне представляется, что церковь есть свободное сообщество людей, добровольно объединяющихся, чтобы сообща почитать бога так, как, по их убеждению, будет ему угодно и принесет им спасение души.

Я повторяю, что это свободное и добровольное сообщество. Никто не рождается членом какой-нибудь церкви, иначе религия отцов и дедов переходила бы по наследственному праву вместе с земельной собственностью и каждый был бы обязан своей верой собственному рождению; ничего абсурднее невозможно даже придумать. Дело обстоит так. Человек, не связанный от природы ни с какой церковью, ни с какой сектой, добровольно присоединяется к тому сообществу, где, как он верит, нашел истинную религию и обряды, угодные богу. Надежда на спасение, которую он там обретает, есть единственная причина вступления в церковь, и она же определяет, оставаться ли ему в ней. Если же он обнаружит вдруг нечто ошибочное в учении или что-то несообразное в культе, то обязательно должен обладать правом в любой момент столь же свободно выйти из нее, как свободно в нее вступил; ибо не может быть никаких нерасторжимых уз, за исключением тех, которые связывают с твердой надеждой на жизнь вечную. Церковь, таким образом, создается из добровольно объединившихся с вышеуказанной целью членов.

Теперь нам необходимо рассмотреть, что представляет собой власть церкви и каким законам она подчиняется.

Поскольку ни одно сообщество, сколь бы свободным оно ни было или по сколь бы незначительному поводу ни было организовано, будь то сообщество образованных людей, собирающихся ради изучения философии, или торговцев, объединяющихся в целях совместного предпринимательства, или просто праздных людей, встречающихся ради взаимных бесед и удовольствия, не может существовать и тотчас же развалится и исчезнет, если не будет связано никакими законами, необходимо и церкви иметь свои законы, чтобы соблюдался определенный порядок относительно места и времени проведения собраний, чтобы были установлены условия, на которых каждый либо

принимается, либо исключается, наконец, чтобы были определены все обязанности и порядок их исполнения и т. п. А так как объединение это добровольное и, как было сказано, свободное от всякого насилия и принуждения, отсюда неизбежно следует, что право создания законов не может принадлежать никому, кроме самого сообщества или, по крайней мере, тех, кому само сообщество по общему согласию поручит это.

Но ты скажешь: не может быть истинной церковь, которая не имеет епископа или пресвитеров, обладающих авторитетом власти, передающимся в непрерывной последовательности от самих апостолов.

Во-первых, я прошу тебя назвать мне тот эдикт, которым Христос установил своей церкви такой закон; и не из пустого любопытства добиваюсь я от тебя в столь важном вопросе точности. Мне кажется, что о чем-то другом гласят эти слова: «Где двое или трое собраны во имя мое, там я посреди них». Недостает ли чего-нибудь собранию, в котором присутствует Христос, для того, чтобы стать истинной церковью, суди сам. Конечно же, там есть все для истинного спасения, а этого достаточно для нас.

Во-вторых, полюбуюсь, пожалуйста, на этих людей, которые хотят, чтобы церковные правители, поставленные самим Христом, непрерывно наследовали друг друга, посмотри, как с самого начала они не могут прийти к согласию между собой! Да и сам этот раздор их естественно допускает свободу выбора, а именно права для каждого человека вступать в ту церковь, которую он сам предпочитает.

В-третьих, ты можешь подчиняться этому, для тебя необходимому, как ты полагаешь, и предопределенному долгой чередой предшественников правителю, но предоставь и мне присоединиться к тому сообществу, в котором я, по моему убеждению, обрету то, что необходимо для спасения души. Именно так для каждого из нас сохранится в неприкосновенности та церковная свобода, которой ты требуешь, и каждый получит себе именно такого законодателя, какого он сам избрал для себя.

Поскольку ты столь обеспокоен вопросом об истинной церкви, да позволено будет мне здесь спросить тебя между прочим, что более подобает истинной церкви Христовой: утверждать условия объединения, содержащие то и только то, что святой дух в Священном писании в ясных и отчетливых выражениях называет необходимым для спасения, или же навязывать собственные выдумки или толкования как некий божественный закон и санкционировать их церковными законоустановлениями как якобы совершенно необходимые для христианского вероисповедания, хотя о них в божественном слове либо вообще ничего не сказано, а если сказано, то, по крайней мере, не столь императивно? Тот, кто требует для церковной общины того, что Христос не требует для жизни вечной, тот, быть может, учреждает сообщество, вполне отвечающее

его убеждениям и пользе, но как назвать Христовой церковь, если она зиждется на чуждых ей основаниях и из нее исключаются те, кого Христос когда-нибудь примет в царствие небесное? Но поскольку здесь не место выяснять отличительные черты истинной церкви, то тем, кто с таким ожесточением дерется за догматы своей веры и непрерывно кричит только о церкви с таким же шумом, а быть может, и с теми же побуждениями, как некогда эфесские ремесленники о своей Диане (Деян. 19), я бы хотел напомнить лишь одно: множество мест в Евангелии свидетельствует, что истинные ученики Христа должны быть и готовыми, и способными переносить притеснения, но я не помню, чтобы мне приходилось читать где-нибудь в Новом завете, что истинная церковь Христова должна преследовать или подвергать гонениям других или силою, огнем и мечом заставлять их принять свою веру и учение.

Цель религиозного сообщества, как было сказано, есть совместное почитание бога и обретение благодаря этому жизни вечной. А посему именно этим должно ограничиться все учение, в этих пределах должны действовать церковные законы. Никогда в этом обществе не идет и не может идти речь о благах гражданских, о владении земными благами; здесь никогда, ни по какой причине не должно применяться насилие, целиком относящееся к компетенции гражданского правителя, равно как подлежит его власти владение внешними благами и пользование ими.

Ты скажешь: какая же санкция обеспечит действенность церковных законов, если не должно быть никакого принуждения? Отвечаю: конечно же, та, которая подобает вещам, формальное исповедание и почитание которых совершенно бесполезны, если не запали они глубоко в душу, если не обрели в ней полного согласия совести, а это значит, что уговоры, проповедь, наставления, поучения — вот то оружие, которое должно удерживать членов этого сообщества в пределах их долга. Если же эти средства не могут исправить провинившихся и вернуть заблудших на путь истины, не остается ничего другого, кроме отлучения от общества и изгнания тех, кто упорствует и сопротивляется и не дает уже никакой надежды на исправление. Это высшее и крайнее проявление насилия церковной власти, не знающей никакого иного наказания, кроме такого, когда, подобно отсеченному члену, утратившему связь с телом, осужденный перестает быть частью данной церкви.

Установив это, рассмотрим далее, каковы обязанности каждого в отношении веротерпимости. Я утверждаю, во-первых, что никакая церковь не обязана на основании принципа веротерпимости сохранять в своем лоне того, кто, несмотря на увещания, упорно нарушает установленные данным сообществом законы; ибо если кому-либо будет позволено безнаказанно попираť их, то сообщество погибнет, потому что они являются и условием его объединения, и единственной его скрепой. Однако же не следует допускать,

чтобы постановление об отлучении сопровождалось оскорбительными словами или насильственными действиями, которые каким-то образом могли бы нанести ущерб или самому отлученному, или его имуществу. Ведь, как было сказано, всякое применение силы принадлежит только правителю и не дано ни одному частному лицу, за исключением тех случаев, когда необходимо защититься от насилия. Отлучение не лишает и не может лишить отлученного ни одного из гражданских благ, которыми обладал он как частный собственник, ибо все они принадлежат его гражданскому статусу и находятся под защитой правителя. Сила отлучения сводится единственно к тому, что по объявлению воли сообщества распадается единение тела и какого-то его члена, а с прекращением этого отношения неизбежно прекращается и единение в некоторых вещах, которые сообщество предоставляет своим членам и на которые не распространяется гражданское право. Например, не наносится никакого гражданского оскорбления отлученному, если церковный служка обносит его во время службы господней вечери хлебом и вином, купленным не на его, а на чужие деньги.

Во-вторых, ни одно частное лицо не должно каким бы то ни было образом покушаться на гражданские блага другого или наносить им ущерб на том основании, что тот отказался от его религии и обрядов. Все человеческие и гражданские права такого человека должны свято соблюдаться, ибо они не имеют отношения к религии: будь он христианином или язычником, никакого насилия и беззакония быть не должно. А меру права должен превзойти долг доброжелательства и человеколюбия. Это повелевает Евангелие, в этом убеждают разум и установленный самой природою союз всего человечества. Если кто-то отступил от правого пути, то это несчастье только для него самого, для тебя же здесь нет никакого вреда, и, следовательно, он не должен терпеть от тебя оскорблений, лишаться благ в этой жизни на том основании, что ты веришь в его погибель в жизни будущей.

То, что я сказал о взаимной терпимости частных лиц, расходящихся друг с другом в вопросах религии, я хочу сказать и об отдельных церквях, которые по отношению друг к другу являются своего рода частными лицами и ни одна не обладает каким-либо правом по отношению к другой даже в том случае, если гражданский правитель принадлежит к этой, а не к другой церкви. Ведь государство не может предоставить церкви никакого нового права, равно как и наоборот, церковь — государству, потому что церковь независимо от того, вступит ли в нее правитель или покинет ее, остается всегда тем же, что и раньше, — свободным и добровольным сообществом; и не обретает со вступлением в нее правителя насильственной власти, и не теряет с его уходом прежней своей прерогативы — поучать и отлучать. Для свободного сообщества всегда останется неизменным право иметь возможность удалять тех из своих членов, кого оно сочтет

нужным, но оно не приобретает со вступлением в него кого бы то ни было никакой юрисдикции над тем, кто не входит в него. А поэтому между различными церквами, как и между отдельными людьми, всегда и в равной мере должны уважаться мир, равенство и дружба без какого-либо правового преимущества.

Чтобы пояснить это на примере, допустим, что в Константинополе существуют две церкви: ремонстрантов и антиремонстрантов. Может ли кто-нибудь сказать, что одна из них имеет право лишать свободы или имущества, наказывать изгнанием или смертью других, несогласных с нею, за то, что они придерживаются другого учения и других обрядов, как мы это видим в других местах? А турок бы тем временем молча посмеивался, глядя, как жестоко и безжалостно христиане терзают друг друга. Если же одна из этих церквей обладает властью жестоко преследовать другую, то я спрашиваю, какая же из двух и по какому праву? Конечно, мне ответят, что ортодоксальная — против заблуждающейся, т. е. еретической. Но ведь эти высокие и красивые слова, собственно, ничего не говорят. Любая церковь для себя ортодоксальная, для других — заблуждающаяся, или еретическая, потому что каждая верит в то, что считает истинным, а противоположные взгляды осуждает как заблуждение. Таким образом, в споре об истинности догматов, о верности обрядов обе церкви имеют равные основания, и судья не может вынести о нем никакого приговора, да и нет такого судьи ни в Константинополе, ни вообще на земле. Решение принадлежит единственно одному верховному судье, вершащему суд над всеми людьми, и только он может порицать заблудшего. А тем временем пусть поразмыслят, насколько тяжелее грех тех, кто к своему если не заблуждению, то уж во всяком случае высокомерию присоединяет еще и беззаконие, бездумно и нагло терзая рабов чужого хозяина, на которых он не имеет никакого права.

Даже если бы можно было твердо сказать, какая из враждующих церквей права в своих религиозных воззрениях, то и это бы не давало ортодоксальной церкви власти грабить другие церкви, ибо у церкви нет никаких прав по отношению к земным вещам, и ни огонь, ни меч не являются самыми подходящими орудиями для изобличения заблуждений и для просвещения или обращения людских умов. Представь, однако, что одной из сторон благоволит гражданский правитель и готов предложить ей свой меч, дабы она с его одобрения могла свободно преследовать инаковерующих. Разве кто-нибудь скажет, что христианская церковь может получить от турецкого султана какое-то право против братьев своих? Неверный, который не может своей властью наказывать христиан за догматы веры, тем более не может предоставить какому-либо христианскому сообществу такие власть и право, которых он сам не имеет. Представь, что так же обстоит дело и в христианском королевстве. Гражданская власть повсюду остается сама собой и не может

предоставить церкви большей власти при христианском государе, чем при языческом, т. е. никакой. Кстати, вот что весьма любопытно: эти отважные служители истины, сокрушители заблуждений, не терпящие раскола, почти никогда не проявляют это свое религиозное рвение, которым они так пылко горят всем своим существом, за исключением тех случаев, когда им благоволит гражданский правитель. Стоит только стать им сильнее благодаря благосклонности к ним правителя и его помощи, тотчас же мир нарушается и исчезает христианское человеколюбие, если же такой поддержки нет — приходится уважать взаимную терпимость. Когда без поддержки гражданской власти они чувствуют себя слабее, они могут терпеливо и безропотно переносить заразу идолопоклонства, суеверия, ереси, которую в других случаях считают опасной и для себя, и для своей религии, и неохотно, без всякого энтузиазма принимаются за изобличение заблуждений, разделяемых правителем и двором; а ведь единственно верный способ распространения истины — соединение веских доводов и доказательств с человечностью и доброжелательством.

Следовательно, ни один человек, ни одна церковь, ни даже государство не могут обладать каким-либо правом покушаться на гражданские блага друг друга и отнимать друг у друга собственность по религиозным соображениям. Кто не согласен с этим, пусть задумается над тем, какой повод для бесконечных споров и войн дают они тем самым человечеству, какой огромный стимул для грабежа, убийств и вечной ненависти; ибо никогда безопасность и мир, а тем более дружба между людьми не смогут быть прочными или просто существовать, если возобладает убеждение, что господство может основываться на милости, а религия должна распространяться силой оружия.

В-третьих, рассмотрим, какие требования предъявляет долг веротерпимости к тем, кто, как они любят говорить, в силу неких своих особых церковных функций отличен от остальных прихожан и от мирской толпы, будь то епископы, священники, пресвитеры, служки и прочие, как бы они ни назывались. Здесь не место выяснять происхождение духовной власти или авторитета; но я все же хочу сказать следующее: каково бы ни было происхождение этой власти, поскольку она церковная, она и должна быть ограничена пределами церкви и никоим образом не может распространяться на дела гражданские, поскольку сама церковь полностью и совершенно отделена от государства и гражданских дел. Пределы и для той, и для другого твердо установлены и нерушимы. Смешивать два этих совершенно различных по своему происхождению, цели и предмету сообщества — все равно что смешивать столь несовместимейшие вещи, как небо и земля. А посему никто, каким бы духовным саном ни был он облечен, не может по религиозным причинам карать лишением жизни, свободы или какой-либо части материальных благ кого бы то ни

было, кто не принадлежит к его церкви и не разделяет его веру. Ведь то, что не дозволено церкви в целом, не может быть дозволено по церковному праву и ни одному ее члену в отдельности.

Для лиц духовных недостаточно воздерживаться от насилия, грабежа и всяческих притеснений; тот, кто объявляет себя наследником апостолов и берет на себя бремя поучения, обязан тем самым наставлять учеников своих о долге миролюбия и доброй воли ко всем людям, как заблудшим, так и православным, как разделяющим его верования, так и чуждым его вере и обрядам, и призывать к человеколюбию, кротости, терпимости всех — и частных лиц, и правителей государства, если таковые окажутся принадлежащими к его церкви, убеждать их сдерживать и смягчать свое отвращение и пылкое негодование по отношению к инаковерующим, зажженное в душе либо собственным необузданным рвением в защиту своей религии и секты, либо чьей-то хитростью. Я не стану говорить о том, сколь прекрасные и великие плоды обретут и церковь, и государство, если с амвонов будет звучать проповедь мира и терпимости, дабы не показаться слишком резким по отношению к тем, чье достоинство мне не хотелось бы видеть униженным никем, даже ими самими. Однако я утверждаю, что именно так и должно это быть, и если кто, объявляя себя слугою слова божия и глашатаем Евангелия мира, учит иному, тот или не понимает возложенного на него дела, или пренебрегает им, за что и дает в свое время ответ государю мира. Коли уж христианам должно воздерживаться от мщения и прощать до семидесяти седмиц, когда их снова и снова вынуждают терпеть обиду, насколько же сильнее должны умерять в себе всяческий гнев и воздерживаться от злобного насилия те, кто не претерпел от другого никакого зла, и как всеми силами должны стремиться не оскорбить как-нибудь тех, от кого они не испытали ни в чем никакой обиды; в особенности же не замышлять никакого зла против тех, кто занят только своим делом и озабочен единственно тем, чтобы почитать бога таким образом, какой, по его убеждению, будет наиболее угоден самому богу, что бы об этом ни думали другие, и исповедует ту религию, которая дает ему наибольшую надежду на вечное спасение! Когда речь идет о домашних делах и имуществе или о телесном здоровье, каждому дано право решать, что ему делать в собственных интересах, и выбирать то, что он сочтет наилучшим; никто же не жалуется на своего соседа за то, что он плохо распоряжается своим имуществом; никто не сердится на того, кто неправильно засекает поле или неудачно выдает дочь замуж; никто не стыдит пропивающего деньги в кабаках; пусть разрушает или строит, пусть тратит деньги как хочет — никто не скажет ни слова; это позволено. Ну а если кто не посещает общественный храм, если не кладет там поклоны по установленному ритуалу, если не отдает детей для посвящения в таинства той или иной церкви, тогда начинаются

разговоры, поднимается шум, слышатся обвинения, каждый готов мстить за такое преступление, и фанатики едва удерживаются от насилия и грабежа, когда влекут человека на суд, когда приговор судьи обрекает его тело на темницу или на казнь, а имущество — на распродажу с молотка. Пусть церковные проповедники любой секты изобличают чужие заблуждения со всей доступной им силой аргументации и ведут с ними бой, но пусть щадят самих людей. Если же не хватает им убедительных аргументов, пусть не прибегают они к средствам, не соответствующим их положению, заимствованным из другой области, неприличным для лиц духовных; пусть не берут в помощь своему красноречию и учености фации и топоры из рук правителя, дабы их рвение, безмерно разгорающееся от огня и меча, не выдало бы того, что, провозглашая свою любовь к истине, они на деле мечтают о господстве. Ибо нелегко убедить разумных людей в своем пылком и искреннем желании спасти в жизни будущей брата своего от геенны огненной тому, кто безжалостно и с готовностью отдает его в этой жизни палачу для сожжения.

В-четвертых, следует, наконец, рассмотреть, какова роль правителя в деле веротерпимости. А она, бесспорно, очень велика.

Выше мы доказали, что к компетенции правителя не принадлежит, если так можно выразиться, «авторитативная» забота о душе, т.е. та, которая осуществляется силою законов, повелевающих и принуждающих угрозой наказания. Что же касается заботы «харитативной», т. е. проявляющейся в убеждении, поучении, наставлении, то в этом праве нельзя отказать никому. Следовательно, каждому принадлежит забота о собственной душе, сам он и только сам должен заботиться о ней. Ты скажешь: а что если он пренебрегает заботой о своей душе? Отвечаю: а что если пренебрегает он заботой о своем здоровье? Или о своем имуществе? Ведь последнее скорее относится к компетенции правителя. Может быть, правитель еще и специальным эдиктом запретит стать бедным или больным? Законы пытаются, насколько возможно, оберегать имущество и здоровье подданных от чужого насилия или обмана, но не от беспечности владельца или от мотовства. Никого нельзя против его желания принудить быть богатым или здоровым. Тех, кто не хочет, не спасет и сам Господь бог. Представь, однако, что государь желает заставить своих подданных приобретать богатства и заботиться о своем здоровье; разве в таком случае будет установлено законом обращаться за советом только к римским врачам и каждый будет обязан жить только по их предписаниям? Неужели нельзя будет принимать никакого лекарства, кроме полученного из женеvской аптеки, никакой пищи, кроме приготовленной в Ватикане? Или, например, чтобы подданным жилось богато и роскошно, закон обяжет всех заниматься торговлей или музыкой? Или каждый сделается трактирщиком либо ремесленником, потому что некоторые благодаря этим занятиям

прекрасно содержат свою семью и богатеют? Но ты скажешь: существуют тысячи способов добывать богатство, путь же к спасению только один. Это, конечно, звучит правильно, особенно в устах тех, кто хочет принудить к тому или иному пути, ибо, будь таких путей несколько, нельзя было бы даже найти и предлога для принуждения. Если я изо всех сил спешу в Иерусалим прямою дорогой, указанной мне священной географией, почему же я подвергаюсь побоям лишь за то, что иду не в котурнах либо омывшись и обрившись определенным образом, за то, что питаюсь в пути мясом или иной пищей, полезной моему желудку и здоровью, за то, что избегаю некоторых обходных путей, которые, как мне кажется, ведут либо в пропасть, либо в непроходимые дебри? Или за то, что из множества разных путей, ведущих в одном направлении, я выбираю тот, который представляется мне наименее извилистым и грязным? Или за то, что одни показались мне слишком нескромными, другие — слишком капризными для того, чтобы я охотно выбрал их себе в спутники? Или за то, что у меня есть в пути проводник, увенчанный митрой или облаченный в белую мантию, или нет его? Ведь, если задуматься серьезно, то именно к такого рода пустякам принадлежит большинство вещей, вызывающих столь ожесточенные распри среди братьев-христиан, согласных между собой в важнейших вопросах религии; тогда как ими вполне можно пренебречь или же принять их без всякого ущерба для религии и спасения души, если только отказаться от суеверия или лицемерия.

Но попробуем согласиться с фанатиками, осуждающими все чуждое их вере, в том, что при таких обстоятельствах возникают различные и в различных направлениях ведущие пути. Чего же в конце концов мы достигнем? Ведь в действительности только один-единственный из них ведет к спасению. Но среди тысяч путей, на которые вступают люди, трудно выбрать истинный; ни власть над государством, ни право издавать законы не открывают правителю более надежный путь, ведущий на небо, чем обыкновенному человеку, — его убеждения. Тело мое немощно и измучено тяжелой болезнью. Предположим, что существует один-единственный и притом неведомый способ ее лечения. Так, значит, правитель должен предписать лекарство именно потому, что оно — одно-единственное, а среди множества различных — неизвестное? И только потому, что остается единственное средство, с помощью которого я мог бы избежать смерти, будет надежным такое, принять которое повелевает мне правитель? То, что каждый должен найти усилиями собственного ума, суждения, размышления, самостоятельной мыслью, не следует отдавать на попечение какому-то одному человеку, как будто он обладает такой привилегией в силу своего положения. Государи от рождения обладают большей властью, чем прочие, но по природе они равны остальным смертным, и ни право, ни опыт властвования не влекут за собой бесспорного знания всего остального, а тем более —

истинной религии. Ведь если бы это было так, то почему бы земным владыкам придерживаться столь противоположных взглядов по религиозным вопросам? Но предположим как вероятное, что государю путь к вечному спасению известен лучше, чем его подданным, или, по крайней мере, для них спокойнее и удобнее в столь неясном и сложном деле повиноваться его указаниям. Ты скажешь: а если бы он приказал тебе добывать средства к существованию торговлей, отказался бы ты сделать это, не будучи уверенным, что именно этим путем ты добьешься выгоды? Отвечаю: торговцем по приказанию государя я бы стал; ведь коли дела мои пойдут плохо, он в состоянии щедро компенсировать мне иным путем потерянное в результате торговли, а если захочет избавить меня от голода и бедности, как он это обещает, то легко сможет сделать это, если все имущество мое погубит злой жребий несчастливой торговли. Но это невозможно, когда дело идет о жизни будущей. Если здесь я неудачно помещу свои средства, если здесь я однажды обманусь в надеждах, правитель никоим образом не сможет возместить мне потерю, облегчить несчастье, восстановить мое положение хотя бы частично, а тем более полностью. Какое поручительство можно дать в обеспечение царствия небесного? Ты, может быть, скажешь: не гражданскому правителю, а церкви предоставляем мы высказывать окончательное суждение о делах веры, и ему все должны следовать. Гражданский правитель требует ото всех соблюдения того, что определила церковь, и властью своей не позволяет кому-либо в религиозных делах действовать или верить иначе, чем учит церковь; так что решение всегда в руках церкви, правитель же и сам являет собой пример повиновения, и требует повиновения от других. Отвечаю: кто не знает, что уважаемое во времена апостолов имя церкви в последующие века нередко использовалось как прикрытие для создания видимости? Во всяком случае, здесь оно ничем не может помочь мне. Я повторяю, что эта единственная и узкая тропинка, ведущая на небо, известна правителю не больше, чем обычным людям, а поэтому я не могу спокойно следовать за проводником, который может, так же как и я, не знать дороги и уж, во всяком случае, меньше озабочен моим спасением, чем я сам. Среди множества царей еврейского народа мало ли было таких, следуя за которыми израильтянин не отклонился бы от истинного почитания Господа и не впал бы в идолопоклонство, в слепом повиновении своем обрекая себя на верную погибель? Ты же, наоборот, призываешь меня к спокойствию, говоришь, что все благополучно, ибо правитель предлагает народу соблюдать в религиозных делах не свои установления, а церковные, укрепляя их санкцией государства. Но я тебя спрашиваю, установления какой церкви? Естественно, той, которая угодна государю. Как будто бы не навязывает свое суждение о религии тот, кто угрозой применения закона, наказания, насилия заставляет меня вступить в ту или иную церковь!

Какая разница, сам ли он ведет меня или приказывает вести другим? Я одинаково завишу от его воли, и в том и в другом случае он в равной мере решает вопрос о моем спасении. Чем отличаюсь я здесь от иудея, который по указу царя начинает поклоняться Ваалу, так как ему было сказано, что царь своей волей ничего не решает в делах религии, ничего не навязывает подданным в религиозном культе, кроме одобренного и признанного божественным на совете священников жрецами этой религии? Если религия, проповедуемая какой-либо церковью, потому истинна, потому спасительна, что ее восхваляют, прославляют и изо всех сил поддерживают своими голосами главы, священники, служители этой секты, тогда какая же религия будет ошибочной, ложной, губительной? Я сомневаюсь в вероучении социниан, у меня не вызывают доверия обряды папистов или лютеран, так неужели для меня вступление в ту или иную церковь по приказанию правителя будет безопаснее только потому, что тот ничего не приказывает, ничего не санкционирует в делах религии, кроме того, что освящено авторитетным решением учителей этой церкви? Впрочем, по правде говоря, большей частью легче приспособляется церковь ко двору, чем двор к церкви, если только можно назвать церковью совет церковников, пишущих постановления. Прекрасно известно, какова была церковь при правоверном государе и какова была она же при государе-арианине. Но если это слишком отдалено от нас, то история Англии дает нам более свежие примеры того, как ловко, как проворно церковники при Генрихе, Эдуарде, Марии, Елизавете приспособляли свои установления, символы веры, обрядность, да и вообще все, к воле государя: ведь эти государи в долах религии придерживались столь противоположных взглядов, издавали столь противоположные указы, что ни один человек, если он не безумец — я чуть было не сказал — безбожник, не осмелился бы утверждать, что какой-нибудь порядочный человек, чтящий истинного Господа, смог бы с чистой совестью, не оскорбляя бога нечестием, подчиняться всем их решениям по делам религии. Нужны ли еще слова? Нет никакой разницы, захочет ли царь навязать чужой религии законы по собственной воле или же подчиняясь авторитету церкви и мнению других. Суждение церковников, чьи разногласия и раздоры слишком хорошо известны, отнюдь не более здраво, не более бесспорно, и их голоса, каким бы путем они ни были собраны, не могут прибавить никакой силы государственной власти. Впрочем, любопытно заметить: государи обычно не придают никакого значения голосам церковников, не поддерживающих их веру и обряды.

Но вот что самое главное и что окончательно решает проблему. Даже когда взгляды правителя на религию предпочтительны и путь, на который он повелевает мне вступить, истинно евангельский, если душою я все-таки не убежден в этом, он не станет для меня

спасительным. Никакой путь, на который вступлю я против своей совести, никогда не приведет меня к блаженству. Я могу разбогатеть способом, который мне противен, я могу исцелиться с помощью лекарств, в которые я не верю, но я не могу спастись с помощью религии, в которую я не верую, через обряды, которые я отвергаю. Неверующий напрасно пытается перенять внешние формы, ибо для того, чтобы быть угодным богу, нужны вера и искренняя внутренняя убежденность. Сколь бы ни было прекрасно лекарство, сколь бы ни хвалили его другие, напрасно давать его, если желудок сразу же извергнет его, да и не следует насильно вливать лекарство, которое в силу идиосинкразии обернется ядом. Сколько бы ни возникало сомнений относительно религии, одно, во всяком случае, бесспорно: никакая религия, в истинность которой я не верю, не может быть для меня ни истинной, ни полезной. А поэтому напрасно правитель ради спасения души своих подданных вынуждает их принять его религию: если они верят, то сами обратятся к ней, если же не верят, то, даже приняв ее, они тем не менее обречены на погибель. Сколько угодно можешь заявлять, что ты желаешь добра ближнему, сколько угодно можешь печься о его спасении, но человека нельзя принудить силою к спасению; в конце концов его нужно предоставить ему самому и его совести.

Итак, наконец, перед нами люди, свободные в делах религии от подчинения чужому господству. Что же станут они делать? Все знают и все согласны, что бога должно почитать сообща. Так зачем же нас еще и побуждать к публичным собраниям? Люди, получившие такую свободу, испытывают потребность вступить в церковное сообщество, чтобы собираться вместе не только для взаимного созидания, но еще и для того, чтобы всенародно засвидетельствовать, что они чтут бога, что оказывают божеству именно такие почести, за которые им самим не стыдно и которые, как они верят, достойны бога и приятны ему, для того, наконец, чтобы чистотою учения, святостью жизни, скромностью и достоинством обрядов вызвать у других любовь к религии и истине и совершать все, что не может быть осуществлено каждым в отдельности.

Такие религиозные сообщества я называю церквами, к которым правитель должен проявлять терпимость, потому что народ, собравшийся на такого рода собрания, делает то же самое, на что имеет неотъемлемое право каждый в отдельности, т. е. заботится о спасении души, и здесь не существует никакого различия между придворной церковью и другими, отличными от нее.

Но так как во всякой церкви особенное внимание привлекают две ее стороны: внешний культ, или ритуал, и догматы, то и о том и о другом следует сказать отдельно, чтобы весь вопрос о веротерпимости стал более ясным.

I. Правитель не может ни в своей, ни тем более в чужой церкви санкционировать государственным законом совершение каких-либо обрядов или церемоний при поклонении богу, и не только потому, что эти сообщества свободны, но и потому, что все преподносимое при поклонении богу оправданно лишь постольку, поскольку, по убеждению исполняющих обряд, будет угодным ему. А все, что совершается без такой веры, и непозволительно, и не угодно богу. Было бы противоречием приказывать тому, кто обладает свободой религии, чья цель — угождать богу, самим исполнением культового обряда не быть угодным богу. Ты скажешь: уж не станешь ли ты таким образом отрицать признаваемую всеми власть правителя над безразличными вещами; ведь если его лишить такой власти, то вообще исчезнет всякая возможность законодательства? Отвечаю: я согласен, что именно безразличные вещи и, пожалуй, только они одни подлежат власти законодателя.

1. Однако отсюда не следует, что правителю позволено выносить любое решение о любой безразличной вещи. Мерой и нормой законодательной деятельности служит общественная польза. Если что-то окажется вредным для государства, сколь бы ни была эта вещь по природе безразличной, она не может быть санкционирована законом.

2. Вещи, сколь угодно безразличные по своей природе, оказываются за пределами юрисдикции правителя, когда они переходят к церкви и становятся частью религиозного культа, ибо в таком употреблении они не имеют никакой связи с гражданской областью. Там, где дело идет лишь о спасении души, ни соседа, ни государства не касается, тот или этот обряд будет исполняться. Соблюдение или несоблюдение определенных церемоний в церковных собраниях не наносит, да и не может наносить, вреда жизни, свободе, достоинству других. Например, омовение только что рожденного младенца водой — вещь по своей природе безразличная. Допустим даже, правителю позволено установить законом такой порядок, но при уверенности, что такого рода омовение полезно для лечения или предупреждения болезни, которой подвержены младенцы, и при убеждении, что это очень важно и потому должно быть предусмотрено в законе. А раз так, заметит кто-нибудь, правитель с равным правом может издать закон о том, чтобы священник купал младенцев в святой воде, дабы очистить их душу, или совершал над ними какие-нибудь другие обряды? Но кто же не понимает с первого взгляда, что это совершенно разные вещи? Представь, что речь идет о сыне иудея, и дело станет ясным само собой. Ведь христианский правитель может иметь среди своих подданных и иудеев. Признавая, что не должно наносить иудею обиду в вещи по своей природе безразличной и принуждать его совершать в религиозном культе то, что противно его убеждению, ты считаешь, что такую обиду следует наносить христианину?

3. Вещи безразличные по своей природе не могут становиться частью религиозного культа по желанию и воле человека именно в силу того, что они безразличны. Ведь коль скоро безразличные вещи не обладают от природы качествами, делающими их пригодными для умиловления божества, то никакое человеческое могущество и никакая власть не способны придать им такие качества и достоинства, чтобы они могли стать угодными богу. В повседневной жизни допустимо свободное использование безразличных по своей природе вещей, если только бог не наложит запрета, и поэтому здесь могут иметь место человеческая воля и власть, но в делах религиозного культа такой свободы нет. В религиозном культе безразличные вещи допустимы лишь постольку, поскольку они установлены богом, и бог своею волей придал им качество, позволяющее стать частью культа, который он в своем божественном величии удостоит одобрения и примет и от малых сих, и от грешников. И на гневный вопрос Господа: «Кто этого потребовал?» — недостаточно будет ответить, что «так приказал правитель!». Если гражданская юрисдикция будет распространяться столь далеко, что же тогда останется в религии недозволенным? С каким смешением обрядов, с какими новыми суевериями, но поддержанными авторитетом правителя, даже вопреки своей совести придется смириться чтущим бога, если все это в своем большинстве состоит в использовании с ритуальными целями вещей по своей природе безразличных и единственным недостатком которых является то, что они не установлены богом? Окропление водой, употребление хлеба и вина — все это суть вещи по своей природе и в повседневном употреблении совершенно безразличные. Так могли ли они войти в сакральное употребление и стать частью религиозного культа без божественного на то соизволения? Если бы это могла сделать какая-нибудь человеческая, т. е. гражданская, власть, то почему бы она не могла также приказать как часть божественного культа есть рыбу и пить пиво на святой трапезе, окроплять храм кровью зарезанных животных, совершать очищение водою и огнем и бесконечное множество других подобных вещей, которые, сколь бы они ни были безразличны вне религии, оказавшись включенными без божественного соизволения в сакральные обряды, так же ненавистны богу, как и заклание собаки. Действительно, чем, собственно, отличаются друг от друга собака и козел в сравнении с божественной природой, бесконечно и равно далекой от родства со всякой материей, кроме того, что один род животных угоден богу в обрядах его культа, а другой не угоден? Ты видишь, таким образом, что безразличные вещи, сколь бы они ни зависели от гражданской власти, не могут тем не менее на этом основании быть включены в сакральную обрядность и навязаны религиозным собраниям, ибо в религиозном культе они тотчас же перестают быть безразличными. Тот, кто чтит бога, чтит его с тем, чтобы быть ему угодным и

сделать его милостивым к себе. Чего, однако, не может сделать тот, кто, уступая чужому повелению, преподносит богу то, что, по его убеждению, не будет приятным ему, ибо он не требовал этого. Это значило бы не умиловать бога, но совершенно сознательно оскорблять его явной дерзостью, несовместимой с самой сущностью культа.

Ты скажешь: если бы в религиозном культе ничего не значила человеческая воля, то каким же образом церковь получила бы власть устанавливать что-то относительно места, времени и т. п.? Отвечаю: в религиозном культе следует различать его органические части и внешние его обстоятельства. Часть — это то, что считается нужным и угодным богу, а потому необходимым. Обстоятельства хотя вообще-то не могут быть отняты у культа, однако точный их вид не определяется, и поэтому они являются безразличными; таковы место и время, одежда молящегося и положение тела, поскольку на этот счет не выражено никакой божественной воли. Но, например, время, место и одеяние молящихся у иудеев являлись не чистыми обстоятельствами, а существенной частью культа, и если случались какие-то упущения или изменения, то нельзя было ожидать, что молитвы будут приятны и угодны богу, тогда как для христиан, которым Евангелие предоставляет свободу, все это относится к чистым обстоятельствам культа, которые каждая церковь может по собственному разумению ввести в обычай, если она считает, что тем или иным образом благодаря тому или иному порядку и убранству лучше всего достигаются цели богослужения; для тех же, кто верит по Евангелию, что день господень предназначен богом для почитания его, время является не обстоятельством, а частью религиозного культа, которая не может ни изменяться, ни оставаться в небрежении.

II. Правитель не может запретить религиозным собраниям любой церкви совершать принятые в ней обряды и культовые церемонии, ибо тем самым он уничтожил бы и самое церковь, цель которой состоит в свободном почитании бога по принятому в ней обычаю. Ты скажешь: а что если они вдруг захотят принести в жертву младенца или, в чем клеветнически обвиняли христиан, вздумают предаться свальному греху, так неужели же все это и тому подобное правитель должен терпеть только из-за того, что это происходит на церковном сходе? Отвечаю: подобные вещи недопустимы ни в частной, ни в общественной жизни, а посему недопустимы также и в религиозном собрании и культе. Если же они захотят принести в жертву теленка, то я полагаю, что это не должно быть запрещено законом. Мелибей, будучи хозяином собственного скота, может у себя дома заколоть своего теленка, может любую его часть сжечь на огне — это никому не наносит обиды, ничего не отнимает от чужой собственности; следовательно, точно так же и в религиозном культе можно зарезать теленка, а угодно ли это богу, им самим виднее; дело же правителя — заботиться, чтобы государство не потерпело какого-либо ущерба, чтобы

не было нанесено вреда жизни или имуществу другого человека; так что дозволенное на пиру позволено и для богослужения. Если же, например, сложится такое положение, когда интересы государства потребуют не забивать скот, чтобы восстановить стада, уничтоженные какой-то эпидемией, то кому же не ясно, что в этом случае правитель имеет право запретить всем подданным убиение телят, с какой бы целью оно ни предпринималось? Но в этом случае издается закон не религиозный, а политический и запрещается не принесение в жертву теленка, а его убой. Теперь ты видишь, в чем состоит различие между церковью и государством. То, что позволено в государстве, не может быть запрещено правителем для церкви; и то, что разрешено подданным в повседневной жизни, никоим образом не может и не должно быть запрещено законом церковному собранию или священнослужителям той или иной секты, желающим использовать это в сакральных целях. Если комуто разрешается у себя дома свободно есть хлеб и пить вино, возлежа или сидя, то государственный закон не должен запрещать совершение того же самого и в ритуале, даже если употребление там вина и хлеба происходит совсем иначе и в церкви обретает культовый характер и мистический смысл. Все, что само по себе вредно для государства в повседневной жизни и запрещено законами, ставящими своей целью общее благо, не может быть позволено и церкви для сакрального употребления и не может оставаться безнаказанным. Однако же более всего правители должны избегать злоупотребления понятием государственной пользы, привлекая его как предлог для подавления свободы какой-нибудь церкви; наоборот, все, что позволено в обычной жизни и вне религиозного культа, не может быть запрещено гражданским законом в религиозном культе и в местах, где он совершается.

Ты скажешь: а что если какая-то церковь оказывается идолопоклоннической? И в этом случае правитель должен терпеть ее? Отвечаю: а можно ли предоставить правителю какое-нибудь право подавлять языческую церковь, которое бы в свое время и в соответствующем месте не обратилось бы и против ортодоксальной? Ибо не следует забывать, что гражданская власть везде одинакова и для каждого правителя его церковь ортодоксальна. Поэтому, если бы в делах религии гражданскому правителю была бы предоставлена власть, подобная той, которая в Женеве кровавым насилием стремится искоренить религию, почитаемую ею за ложную или языческую, то очень скоро он с таким же правом обрушится на ортодоксальную, а в Индии — на христианскую. Гражданская власть либо может изменить все в религии согласно со взглядами государя, либо не может изменить ничего. Если будет позволено что-то вводить в религии силою закона, принуждением, страхом наказания, напрасно тогда искать меру: с помощью того же оружия будет позволено все подводить под ту мерку истины, которую сам правитель

сотворит себе. Ни один человек не должен за свои религиозные взгляды лишаться своих земных благ, и американцы, оказавшиеся подданными христианского государя, не должны лишаться жизни или имущества за то, что они не принимают христианской религии. Если они верят, что, исполняя отчие обряды, они будут угодны богу и обретут спасение, то следует предоставить их самим себе и их богу. Я изложу этот вопрос с самого начала. В языческую страну прибывает маленькая и бессильная горстка христиан, не имеющая ничего; чужестранцы просят у местных жителей, как люди у людей, что вполне естественно, помощи; им дают все необходимое, предоставляют место для поселения, оба племени сливаются в один народ. Христианская религия пускает корни, распространяется, но еще недостаточно сильна; уважаются мир, дружба, верность, сохраняются и равные права; наконец, христиане стали сильнее благодаря тому, что правитель принимает их сторону; и вот тогда-то попираются договоры, нарушаются права, с тем чтобы уничтожить идолопоклонство; ни в чем не провинившиеся против добрых нравов и гражданского закона добродушные и справедливейшие язычники должны лишиться жизни, имущества, дедовских земель, если не согласятся оставить древние свои обряды и перейти к чуждым им и незнакомым. Здесь, наконец, становится совершенно ясным, на что толкает церковный фанатизм, соединенный с жадной властью, и как удобно грабеж и честолюбие прикрываются религией и видимостью заботы о спасении души.

Если ты считаешь, что идолопоклонство где-то должно искореняться законами, страхом наказания, огнем и мечом, то «лишь имя стоит тебе изменить — не твоя ли история это?..». Ибо язычники в Америке лишаются своего имущества ничуть не с большими основаниями, чем в каком-нибудь европейском королевстве христиане, не согласные в чем-то с придворной церковью; ни тут ни там в одинаковой степени по религиозным причинам нельзя попирать или пересматривать право.

Ты скажешь: идолопоклонство есть грех, а потому не должно быть терпимо. Отвечаю: если бы ты сказал, что идолопоклонство есть грех, а поэтому его должно всеми силами избегать, ты бы был совершенно прав, но если — что это грех и поэтому оно должно быть наказано правителем, то ты был бы не прав, ибо не дело правителя наказывать по закону или обнажать меч против всего, что он считает грехом перед Господом. Жадность, нежелание помочь нуждающемуся, безделье и множество других такого же рода вещей суть, по всеобщему убеждению, грехи. Но кто и когда считал, что они должны караться правителем? Поскольку никакого ущерба чужим владениям не наносится, поскольку не нарушается общественное спокойствие, то даже там, где все это признается за грех, они не преследуются законом; о лжецах, мало того — об обманщиках, законы повсюду молчат, за исключением некоторых определенных случаев, когда принимается во внимание не

оскорбление божества, не омерзительность преступления, а неправоые действия, направленные или против государства, или против ближнего. Ну а если, например, какому-нибудь государю, язычнику или магометанину, покажется, что христианская религия является ложной и не угодна богу, разве в таком случае на том же основании и с тем же правом не должны быть уничтожены и христиане?

Ты скажешь: по закону Моисееву идолопоклонники должны быть уничтожены. Это верно, но речь идет о законе Моисея, который никак не связывает христиан. Ведь и ты сам не приводишь в качестве примера всего, что установлено этим законом для иудеев, да и не будет для тебя никакой пользы упоминать это всем известное, но в данном случае совершенно бесполезное разделение на моральный, судебный и ритуальный законы. Ибо закон, каким бы он ни был, не обязывает никого, кроме тех, для кого он установлен. «Слушай, Израиль...» достаточно ясно ограничивает действие закона Моисеева лишь этим народом. Одного этого было бы достаточно, чтобы возразить тем, кто хочет по закону Моисееву установить для язычников смертную казнь. Однако мне хочется несколько подробнее развить это доказательство.

В отношении идолопоклонников иудейское государство поступало двояко. В первом случае это были те, кто, будучи посвящены в таинства Моисеевой религии и получив гражданство этого государства, отказались от почитания бога Израиля. Они подлежали наказанию как предатели и мятежники по обвинению в государственной измене. Дело в том, что государство иудеев сильно отличалось от прочих государств, ибо основывалось на теократии и в нем никогда не было и не могло быть никакого различия между церковью и государством, как это существует после Христа. Законы о почитании единого и незримого божества были частью гражданского и политического управления, где сам бог являлся законодателем. Если ты можешь где-нибудь найти государство, основанное на тех же началах, я готов согласиться, что в таком государстве церковные законы становятся гражданскими, а меч правителя и может и должен отвращать всех подданных от чуждого культа и чуждых обрядов. Но Евангелие не является таким законом ни для одного христианского государства. Я признаю, что есть немало королевств и других государств, принявших христианскую веру и сохранивших без изменения былую форму государственного правления, о которой Христос в своем законе не говорит ничего. Он научил нас, какой верою, какими нравами каждый может обрести жизнь вечную, но он не создал никакого государства, не учредил никакой новой специальной формы гражданского правления для своего народа, ни одного правителя не вооружил мечом, дабы побуждать людей к той вере или к тому культу, которые дал он своим последователям, или отвращать их от установлений другой религии.

Во-вторых, чужестранцы и те, кто не был гражданином государства израильского, никогда не принуждались силой перейти в религию Моисееву; но в том же самом параграфе, который грозит идолопоклонникам смертью (Исх. 22, 20—21), говорится и о том, что закон запрещает кому бы то ни было угнетать и притеснять чужестранца. Я согласен, что семь племен, владевших землей, обещанной израильтянам, были обречены на полное уничтожение, как и произошло, но не потому, что они были идолопоклонниками (ведь будь это так, почему же были пощажены моавитяне и другие народы, которые тоже были идолопоклонниками?), а потому, что бог еврейского народа являлся его царем и не мог потерпеть в своем царстве, т. е. в земле Ханаанской, поклонения другому божеству; ведь это было бы, собственно, преступлением против государства, а такого рода открытое отпадение от веры никоим образом не могло сосуществовать с властью Иеговы, имевшей в тех краях характер чисто политический. Поэтому из пределов государства должно было быть совершенно изгнано всякое идолопоклонство, которое вопреки законам власти признавало другого царя, так как признавало другого бога. Изгнаны должны были быть и жители, чтобы израильтянам достались во владение незанятые и нетронутые земли; именно на этом основании были изгнаны потомками Исава и Лота два народа — эмины и хорреи, а территория их по тому же праву была отдана богом захватчикам, в чем каждый сможет легко убедиться, прочитав вторую главу Второзакония. Таким образом, хотя из пределов земли Ханаанской всякое идолопоклонство было изгнано, однако не все идолопоклонники были наказаны. Иисус [Навин], по договору, пощадил всю семью Раавы, целый народ гаваонитян. Пленные идолопоклонники жили всюду среди евреев. Даже за пределами земли обетованной, вплоть до Евфрата, все области были покорены Давидом и Соломоном и обращены в провинции. И из всей этой массы рабов, из всего множества народов, находившихся под властью евреев, никто никогда, как мы знаем из книг, не был наказан за идолопоклонство, в котором, конечно, их всех можно было обвинить, никто не был принужден силою и угрозой наказания перейти в религию Моисееву и чтить истинного бога. Если же какой-нибудь прозелит желал получить гражданство, то он одновременно принимал и законы государства израильского, т. е. его религию; но делал он это по собственной воле, а не вынужденный силой повелителя, он как бы сам просил себе привилегию, а не получал ее вопреки собственному желанию как свидетельство покорности. И как только становился он гражданином, он обязан был подчиняться законам государства, которые запрещали идолопоклонство в пределах земли Ханаанской. О других же землях и народах, живущих за этими пределами, в этом законе не говорилось ничего.

О внешнем культе сказано достаточно. Теперь следует сказать о вере. Среди догматов церкви одни имеют характер практический, другие — спекулятивный, и хотя те и другие имеют своей целью познание истины, однако вторые ограничиваются областью интеллектуально-мыслительной, первые же имеют отношение к воле и нравственности. Что касается спекулятивных догматов, или, как их называют, символов веры, не требующих ничего, кроме одной только веры, то гражданский закон никоим образом не может вводить их в какую-либо церковь: ибо к чему санкционировать законом то, что невозможно сделать даже при всем желании? Ведь от нашей воли не зависит поверить в истинность того или другого. Но об этом уже сказано достаточно. «Пусть он заявит, что верует!» Значит, нужно, чтобы он солгал богу и людям ради спасения своей души? Поистине великолепная религия! Если правитель хочет таким именно образом спасти души людские, то он, по-видимому, плохо понимает, в чем состоит путь к спасению; если же он делает это не ради их спасения, то почему символы веры столь беспокоят его, что он даже прибегает к силе закона?

Далее. Правитель не должен запрещать ни одной церкви исповедовать любые спекулятивные догматы и учить им, потому что они не имеют никакого отношения к гражданским нравам его подданных.

Если какой-нибудь католик верит, будто то, что другой называет хлебом, в действительности является телом Христовым, он этим не причиняет никакого вреда своему ближнему. Если иудей не верит, что Новый завет есть слово божие, он тем самым не ниспровергает гражданских установлений. Если язычник не признает ни Старого, ни Нового завета, то это не значит, что он должен быть наказан как преступник. Верит во все это кто-нибудь или не верит — в любом случае ни власть правителя, ни имущество граждан не подвергаются никакой опасности. Я охотно соглашаюсь, что это ложные и нелепые взгляды, но законы заботятся лишь об обеспечении и сохранности имущества как каждого гражданина, так и всего государства, а не о том, истинны или нет чьи-либо воззрения. И совершенно не следует жалеть об этом. Для истины было бы хорошо, если бы иной раз ее предоставляли самой себе. Мало пользы принесло ей, да и никогда не принесет, господство власть имущих, которым истина всегда была неведома и неприятна. Правда не нуждается в силе, чтобы проложить путь к умам людей, и слово закона не может повлиять на нее. Помощь заемных и внешних сил нужна только царству заблуждений. Если же истина не может привлечь к себе разум собственным светом, внешняя сила ей не поможет. Однако об этом достаточно. Теперь нам следует обратиться к догматам, имеющим практический характер.

Нравственность (*rectitude morum*), составляющая немалую часть религии и подлинного благочестия, имеет также отношение и к гражданской жизни, и от нее зависят в равной мере и спасение души, и благо государства. Поэтому моральная сторона поступков относится к компетенции двух судов — внешнего и внутреннего — и подлежит власти как гражданского, так и домашнего владыки, т. е. государя и совести. Здесь, следовательно, может возникнуть опасность, как бы одно право не потеснило другое и не возникла бы тяжба между стражами мира и души. Но если правильно оценить все, что было сказано выше о границах власти того и другого, мы легко разрешим всю эту проблему.

Каждый смертный обладает бессмертной душой, которая обретает или вечное блаженство, или вечное страдание и спасение которой зависит от того, совершал ли человек в этой жизни должное и верил ли в то должное, что необходимо для умилоствления божества и предписано самим Господом. Отсюда, во-первых, следует: человек прежде всего обязан соблюдать именно эти требования и должен все свои усилия, все старания, все стремления направлять прежде всего на то, чтобы познать и исполнить их, ибо в нашей смертной природе нет ничего, что могло бы сравниться с бессмертием и вечностью души. Во-вторых, из сказанного следует, что коль скоро человек, следуя ложному культу, никак не нарушает право других людей, коль скоро он не наносит обиды другому за то, что тот не разделяет его правоверных религиозных взглядов, и его погибель не причиняет ущерба благополучию других, то забота о собственном спасении есть только дело каждого в отдельности. Я бы не хотел, чтобы мои слова были поняты так, будто я готов отказаться от всех милосердных увещаний и от стремления порицать заблуждения, что составляет важнейший долг христианина. Каждый имеет право сколько угодно наставлять и убеждать ради спасения ближнего, но необходимо исключить всякое насилие и принуждение, здесь ничего нельзя делать по приказу. Никто в этом деле не обязан повиноваться чужим наставлениям или авторитету в большей степени, чем ему самому представляется нужным. Собственное суждение о собственном спасении является для каждого высшим и окончательным судьей, а так как дело идет только о нем самом, то чужие интересы от этого пострадать никак не могут.

Кроме бессмертной души, человеку в этом мире еще дана жизнь, быстротечная, неведомой продолжительности, для поддержания которой необходимы материальные средства, добываемые трудом и усердием или уже добытые. Ведь то, что необходимо для счастливой и спокойной жизни, не рождается само собой. Поэтому вторая забота у человека — об этом. А так как люди в большинстве своем бесстыдно предпочитают пользоваться тем, что добыто чужим трудом, вместо того, чтобы добывать своим собственным, человек вынужден объединяться с другими ради сохранения того, что

добыто, т. е. богатства и всякого рода средств, и того, благодаря чему это добывается, т. е. свободы и телесного здоровья, дабы с взаимной помощью, объединенными усилиями обеспечить каждому спокойное владение как его частной собственностью всеми этими необходимыми для жизни вещами, предоставив в то же время каждому в отдельности заботу о своем вечном спасении, ибо ни достижение его не станет легче от усилий другого, ни утрата его не причинит ущерба ближнему, ни надежда на него не может быть отнята никакой силой. А так как люди, объединившиеся в государство и договорившиеся о взаимной защите того, что обеспечивает им жизнь, могут тем не менее лишиться своего имущества либо в результате грабежа и обмана, чинимого своими же согражданами, либо в результате нападения внешних врагов, то спасением от этого последнего зла является оружие, мощь и численность граждан, а от первого — законы; попечение же и управление всем этим поручены обществом правителям. Именно таков источник происхождения, такова цель установления, таковы границы законодательной власти, являющейся верховной в каждом государстве. Задачей ее, таким образом, является забота о частной собственности отдельных граждан, а тем самым о всем народе и о его общих интересах, о том, чтобы он процветал и рос в мире и богатстве и чтобы по возможности собственными силами мог защитить себя от иноземного вторжения.

Исходя из сказанного выше, легко понять, какой целью руководствуется правитель в своей законодательной деятельности — только земным, т. е. мирским, общественным, благом, которое в то же время является единственным основанием для организации общества, единственной целью создания государства. Не менее легко понять, с другой стороны, какова та свобода, которая остается для частных граждан в делах, касающихся жизни будущей, а именно право каждого делать то, что, по его убеждению, угодно богу, от воли которого зависит его спасение. Ибо прежде всего должно повиноваться богу, а потом уже — законам. Но ты скажешь: а что если правитель прикажет своим эдиктом делать то, что совести отдельного человека представляется непозволительным? Отвечаю: если государство будет управляться добросовестно и помыслы правителя будут действительно направлены на общее благо граждан, то подобное едва ли случится; ну а если все же случится, в таком случае я считаю, что каждый человек обязан воздержаться от действия, которое по велению его совести представляется ему недопустимым; но ему самому придется подвергнуться наказанию, которое не является незаконным. Ибо любое частное суждение о законе, принятом ради общественного блага и касающемся вопросов государственных, не уничтожает обязательной силы закона и не может быть терпимо. Если бы закон касался вещей, находящихся за пределами компетенции правителя, например, принуждал бы народ или какую-нибудь часть его перейти в другую веру и

принять чуждые обряды, то этим законом инакомыслящие не были бы связаны, поскольку политическое общество создается только ради обеспечения каждому частному лицу владения тем, что необходимо в этой жизни, и ни с какой иной целью; забота же о собственной душе и о царствии небесном, которая не имеет отношения к государству и не может подлежать его власти, есть личное дело каждого отдельного человека. Дело государства — попечение о жизни и обо всем, что к этой жизни относится, и обязанность правителя — сохранение собственности за ее владельцами. Следовательно, эти мирские вещи не могут по произволу правителя быть отняты у одних и переданы другим, и даже по закону не может произойти среди сограждан перераспределение их частной собственности на основании, не имеющем к этому никакого отношения, а именно из-за религиозных взглядов, которые, будь они истинные или ложные, не наносят остальным гражданам никакого ущерба в делах мирских, а только последние и входят в компетенцию государства.

Но ты скажешь: а что если правитель убежден, что это на пользу общественному благу? Отвечаю: подобно тому как чье-либо частное суждение о законе, если оно окажется ложным, не освобождает того от обязательств, налагаемых законом, так и частное, если так можно сказать, суждение правителя не дает ему нового права издания законов для своих подданных, которое не было и не могло быть предоставлено ему самим государственным устройством, и уж тем более, если правитель делает это, желая за счет других обогатить и наградить своих приспешников, принадлежащих к его секте. Ты спрашиваешь: а как быть, если правитель убежден, что его повеления вполне правомочны и полезны для государства, подданные же убеждены в противоположном? Кто будет им судьей? Отвечаю: один только бог, ибо между законодателем и народом нет судьи на земле. Повторяю: только бог в этом случае единственный судья, который на Страшном суде воздаст каждому по делам его, по тому, стремился ли он горячо, по чести и совести к общественному благу, к миру и благолепию. Ты скажешь: так что же делать? Отвечаю: первая забота должна быть о душе, и всеми силами нужно заботиться о мире, хотя и мало найдется таких, которые, видя опустошения, поверят, что это мир. Есть два способа решать спорные вопросы между людьми: или обращаясь к праву, или — к насилию; по своей природе они таковы, что там, где кончается одно, начинается другое. Рассматривать, как далеко простираются права правителя у различных народов, не входит в мою задачу; я знаю только, что обычно происходит, когда в споре нет судьи. Ты скажешь: значит, правитель будет поддерживать то, что сочтет для себя более полезным? Отвечаю: ты прав, но сейчас нас интересует мера справедливости деяний, а не мера успеха.

Чтобы перейти к более частным вопросам, я начну с того, что никакие догматы, враждебные и противные человеческому обществу и добрым нравам, необходимым для сохранения гражданского общества, не должны быть терпимы правителем. Но примеры такого рода в любой церкви редки: никакая секта не может дойти до такого безумия, чтобы проповедовать в качестве догматов своей религии принципы, очевидно подрывающие основания общества и потому осуждаемые всем родом человеческим, ибо это грозило бы ее же собственному благополучию, спокойствию и репутации.

Во-вторых, существует другое, более замаскированное, но и более опасное для государства зло, творимое теми, которые себе и приверженцам своей секты присваивают некое особое преимущество по отношению к гражданскому праву, прикрываемое для видимости соответствующей риторикой. Пожалуй, нигде не найдешь таких, которые грубо и открыто проповедуют, что не нужно соблюдать данного кому бы то ни было слова, что любая секта может низвергнуть государя с его трона, что власть должна принадлежать только им. Подобные вещи, высказанные столь обнаженно и откровенно, сразу бы возбудили гнев правителя и тотчас обратили бы взоры всего государства на это зло, пригревшееся у него на груди, заставив позаботиться о том, чтобы оно не распространилось дальше. Однако находятся такие, которые другими словами говорят то же самое. Ибо что иное имеют в виду те, кто утверждает, что не следует соблюдать честного слова, данного еретикам? Иными словами, они хотят получить привилегию нарушать вообще всякое честное слово, поскольку всех не принадлежащих к их сообществу объявляют еретиками или объявят таковыми, если им представится случай. А что означает требование лишать власти королей, отлученных от церкви? Конечно же, намерение присвоить себе право лишать королей их власти, ибо право отлучать от церкви они хотят оставить только за своей иерархией. Тезис «владение основано на милости божьей» в конце концов приведет к передаче любого владения защитникам этого тезиса, которые до такой степени самоуверенны, что не хотят даже ни доказывать, ни утверждать свое благочестие и свою правоту. Поэтому они и им подобные, которые требуют для людей верующих, религиозных, ортодоксальных, т. е. для самих себя, каких-то привилегий в сравнении с остальными смертными и влияния в делах государства, которые под предлогом религии присваивают себе некую власть над людьми, не принадлежащими к их церковному сообществу и никак с ним не связанными, не могут иметь никакого права на терпимость со стороны правителя, равно как и те, кто отказывается призывать к терпимости по отношению ко всем не разделяющим их собственных религиозных взглядов. Ибо чему иному учат они и все им подобные, как не тому, что при любой представившейся возможности они обрушатся на права государства, на свободу и

достояние граждан? И разве не требуют они только одного от правителя — предоставить им безнаказанность и свободу, пока не наберется у них достаточно сил и средств, чтобы отважиться на подобное?

В-третьих, не может получить право на терпимость к себе правителя та церковь, всякий вступающий в которую самым фактом своего вступления переходит на службу и в подчинение к другому государю. Ведь в таком случае правитель в своей стране, в своих городах предоставил бы место чужеземной власти и сам бы позволил из своих граждан готовить воинов против своего же государства. И ничем не может помочь этому злу то ничтожное и обманчивое различие, которое существует между церковью и двором, потому что оба они равно подчинены абсолютной власти одного и того же человека, который может в религиозных или имеющих к ним какое-то отношение делах под страхом вечных мучений в геенне огненной потребовать от людей своей церкви, более того — навязать им, все, что ему угодно. Напрасно кто-то станет уверять, что он только по религии магометанин, в остальном же — верный подданный христианского правителя, если он признает в то же время, что обязан слепо повиноваться константинопольскому муфтию, который и сам беспрекословно повинуетя оттоманскому султану, изрекая сочиненные ему в угоду оракулы своей религии. Впрочем, иной раз живущий среди христиан турок более откровенно отрекается от христианского государства, признавая, что один и тот же человек возглавляет и церковь его, и государство.

В-четвертых, и, наконец, последнее: те, кто не признает существования божества, не имеют никакого права на терпимость. Ибо для атеиста ни верность слову, ни договоры, ни клятвы, т. е. все, на чем держится человеческое общество, не могут быть чем-то обязательным и священным, а ведь если уничтожить бога даже только в мыслях, то все это рухнет. И кроме того, разве может требовать для себя какой-то привилегии терпимости в делах религии тот, кто вообще своим атеизмом ниспровергает всякую религию? Что же касается остальных практических мнений, даже и несвободных от каких-то заблуждений, но если приверженцы их не требуют себе ни господства, ни безнаказанности в государстве, то не может быть каких-либо оснований отказать в терпимости той церкви, в которой они проповедуются.

Остается сказать несколько слов о тех сборищах, которые обычно считаются главным препятствием для доктрины веротерпимости, поскольку их обычно рассматривают как благодатную почву для мятежей и рассадник заговоров; да иной раз они такими и были, но не в силу каких-то особенных, только им присущих свойств, но из-за того невыносимого положения, к которому приводили подавление свободы или ее недостаточность. Эти обвинения сразу бы прекратились, если бы был закон,

предоставляющий право веротерпимости тем, кому это нужно, закон, который все церкви должны были бы проповедовать и положить в основание своей свободы, закон, который бы гласил, что следует проявлять терпимость к несогласным с тобой в вере, что никто не должен в делах религии испытывать принуждение со стороны закона и вообще подвергаться какому бы то ни было насилию. Если бы такой закон был установлен, то исчез бы всякий повод для раздоров и восстаний во имя свободы совести. А как только исчезнут эти причины волнений и вражды, не останется ничего, что делало бы эти собрания менее миролюбивыми, чем остальные, и мешало бы им быть далекими от всяких политических смут. Но рассмотрим все пункты обвинения.

Ты скажешь: собрания и всякого рода сборища людей опасны для государства и представляют угрозу для гражданского мира. Отвечаю: если бы это было так, то почему же ежедневно собираются на рынке, почему — в судах, почему — в коллегиях, почему собираются толпы в городах? Ты скажешь: так ведь это гражданские собрания, а те, о которых идет речь, — церковные. Отвечаю: так что же, выходит, что эти собрания, более всех прочих далекие от занятий гражданскими делами, более других годятся для того, чтобы возбуждать волнения в государстве? Ты скажешь: гражданские собрания — это собрания людей, придерживающихся различных религиозных взглядов; церковные же — собрания единомышленников. Отвечаю: так что же, придерживаться одинаковых взглядов в делах религии и спасения души означает вступать в заговор против государства? Да и согласие их не уменьшается, а увеличивается по мере того, как уменьшается свобода публичных собраний. Ты скажешь: в гражданское собрание доступ свободен любому человеку, а встречи верующих предоставляют более удобное место для тайных и конспиративных совещаний. Отвечаю: во-первых, не все гражданские собрания, как, например, коллегии, открыты для каждого; а во-вторых, если некоторые устраивают тайные сходки с религиозными целями, то кого же, собственно, нужно здесь винить: тех, кто стремится собраться вместе, или тех, кто запрещает общественные собрания? Ты скажешь: общность религиозных обрядов особенно тесно связывает людские души, а потому особенно опасна. Отвечаю: если так, то почему же правитель не страшится своей церкви и не запрещает ее собраний, как угрожающих ему? Ты скажешь: а потому, что он сам является и участником их, и главой. Отвечаю: а разве он не является также и частью самого государства и главой всего народа? Скажем уж лучше правду: он страшится других церквей и не страшится своей, потому что последней он благоволит и покровительствует, к остальным же суров и безжалостен. Одни для него — дети, которым он прощает все, даже баловство, другие же — рабы, наградой которым за безупречную жизнь чаще всего служат каторга, тюрьма, лишение прав, конфискация имущества; одних он лелеет, других по любому поводу

подвергает побоям. Пусть положение изменится, пусть пользуются они в гражданских делах одинаковыми правами с остальными гражданами, и ты сразу же увидишь, что не нужно больше страшиться религиозных собраний: ведь если люди и помышляют иной раз о заговоре, то к этому побуждает не религия — заговорщиков, а страдание — угнетенных. Власть справедливая и сдержанная повсюду чувствует себя спокойно и не боится опасности; те же, кто угнетен несправедливой и тиранической властью, всегда будут сопротивляться. Я знаю, что часто происходят восстания, и большей частью — во имя религии. Но и во имя же религии подданные обычно подвергаются гонениям и несправедливым преследованиям. Поверь мне, что не в силу каких-то особых нравов, присущих некоторым церквам, как и любым религиозным сообществам; таковы вообще люди, и повсюду они стонут под неправым бременем и стремятся сбросить ярмо, слишком тяжело давящее их. Но оставим на время религию и предположим, что установят дискриминацию людей по телесному облику, и те, у кого волосы черные или голубые глаза, не будут пользоваться равными правами с прочими людьми, не смогут свободно покупать и продавать, им будет запрещено занятие ремеслом, у родителей будет отнято право воспитания детей, им будет или вообще отказано в суде, или суд к ним будет несправедлив. Как ты думаешь, разве в таком случае не придется правителю испытывать такой же страх перед теми, кто объединился перед угрозой преследования только по цвету волос или глаз, какой он испытывает перед теми, кого объединила в сообщество религия? Одних людей объединяться в сообщества побуждают общие расходы и прибыли в каком-то предприятии, других — желание весело провести свой досуг, одних объединяет город и расположенные по соседству дома, других — религия и совместный культ, но только угнетение объединяет людей на восстание. Ты скажешь: так, значит, ты хочешь, чтобы культовые собрания происходили вопреки воле правителя? Отвечаю: почему вопреки? Ведь такие собрания и допустимы, и необходимы. Ты говоришь: «вопреки воле правителя»; но это как раз и есть то, что я осуждаю, это и есть источник зла и наше несчастье. Чем хуже собрание людей в храме, чем в театре или в цирке? Толпа в храме отнюдь не порочнее и не опаснее театральной или цирковой. Все дело, в конце концов, сводится к тому, что эти люди становятся мятежными оттого, что с ними плохо обращаются. Уничтожь несправедливые правовые различия, исправь законы, отмени смертную казнь, и все станет спокойным, и не будет никакой опасности, и те, кто чужд религии правителя, будут тем более считать необходимым стремиться к миру в государстве, чем лучше будет их положение здесь в сравнении с тем, каким оно по большей части является в других местах; и все отдельные и друг с другом несогласные церкви станут, как бдительные стражи общественного спокойствия, внимательно следить

за обычаями друг друга, не допуская никаких мятежных помыслов, никаких изменений в форме правления, ибо они и желать ничего лучшего не могут, чем то, что они уже имеют, — равные права со всеми остальными гражданами, обеспечиваемые справедливой и знающей меру властью. А то, что главнейшей опорой для гражданской власти служит церковь, к которой принадлежит сам государь, происходит, как я уже показал, по той единственной причине, что ей благоволит правитель и благоприятствуют законы. Насколько же спокойнее станет государству, когда увеличится число его помощников, когда не станет никакой дискриминации граждан по религиозным причинам, когда все добрые граждане, к какой бы церкви они ни принадлежали, будут пользоваться равной благосклонностью государя и равным справедливым покровительством законов, чья суровость будет страшна одним лишь преступникам и тем, кто злоумышляет против мира в государстве!

И наконец: мы требуем прав, предоставленных всем остальным гражданам. Разрешается чтить бога по римскому обряду? Пусть будет разрешено и по женеvскому. Разрешается говорить по-латыни в суде? Пусть будет разрешено, кому это хочется, и в храме. Ведь в собственном доме можно преклонять колени, стоять, сидеть, как угодно двигаться, одеваться в белые или черные, длинные или короткие одежды? Так пусть и в церкви не будет недозволенным вкушать хлеб, пить вино, омываться водой и вообще все, что в повседневной жизни по закону можно делать свободно, должно оставаться свободным и в религиозном культе для любой церкви. Пусть ничья жизнь и ничье тело не терпят от этого ни малейшего ущерба, ничей дом и ничье имущество не гибнут. Твоя церковь подчинена власти пресвитеров; почему же церковь не может подчиняться епископам у тех, кому это нравится? Церковная власть, будь она в руках одного или многих, остается повсюду той же самой и не обладает правом по отношению к гражданским делам и никакой силой принуждения: ни богатства, ни годовые доходы не подлежат компетенции церковной власти. Общественная практика оправдывает допустимость церковных собраний и сходов; но если вы разрешаете их одной церкви или секте, то почему же не всем? Если на встречах верующих готовится что-то против общего мира и спокойствия, то это следует подавлять точно таким же образом, как если бы это произошло на рынке. Если во время церковной службы раздаются подрывные речи и призывы к мятежу, за это следует наказывать точно так же, как если бы все эти преступные действия совершались на площади. Такие собрания не должны быть прибежищем для заговорщиков и преступников, и, напротив, собрание людей в храме так же позволительно, как и в судебной палате, и не может быть поставлено в вину одним гражданам больше, чем другим; а ненавидеть или подозревать любого следует только за

его собственную вину, а не за чужие недостатки. Мятежники, бандиты, убийцы, разбойники, грабители, развратники, клеветники, негодяи и им подобные должны подвергаться осуждению и наказанию, к какой бы церкви, придворной или нет, они ни принадлежали. Те же, чье учение миролюбиво, чьи нравы чисты и безупречны, пусть пользуются такими же правами, что и остальные граждане. И если одним разрешаются собрания, торжественные сборища, праздничные церемонии, шествия и публичные богослужения, то с тем же правом все это должно быть разрешено и ремонтранту, и антиремонстранту, и лютеранину, и анабаптисту, и социнанину. Более того, если позволено быть правдивым и открыто сказать о том, что является взаимным долгом людей друг перед другом, то я считаю, что даже язычник, или магометанин, или иудей не должны отстраняться от государственной жизни по религиозным соображениям: ничего подобного не велит Евангелие, этого не желает церковь, которая (1 Коринф. 5, 12—13) не судит тех, кто вне ее; не требует этого и государство, которое принимает и допускает [в свое лоно] людей только порядочных, миролюбивых, прилежных. Или заниматься торговлей ты язычнику позволишь, а молиться богу и почитать его запретишь? Иудеям предоставляется место для проживания и постройки собственных жилищ, почему же отказывают им в синагоге? Или учение их становится более ложным, культ — отвратительнее, согласие — опаснее в публичном собрании, чем в частных домах? А если все это необходимо предоставить иудеям и язычникам, неужели же положение христиан в христианском государстве должно быть хуже? Ты скажешь: именно так, ибо они слишком склонны к заговорам, бунтам и гражданским войнам. Отвечаю: уж не порок ли это самой христианской религии? Если это так, то, конечно же, христианская религия — самая худшая из всех религий и недостойна быть проповедуемой и вообще быть терпимой государством. Ведь если бы именно таков был ее дух, такова была природа самой христианской религии, делающие ее бунтовщической и враждебной гражданскому миру, то и та церковь, к которой благоволит правитель, когда-нибудь тоже стала бы небезопасной. Но да не произнесем мы подобных слов о религии столь далекой от всякой алчности, честолюбия, раздоров, брани, земных страстей, самой скромной и миролюбивой из всех религий, которые когда-либо существовали. Значит, нужно искать иную причину зол, которые ставятся в вину религии. И если мы правильно оценим положение, нам станет ясным, что эта причина целиком сводится к тому, о чем сейчас идет речь. Не различие во взглядах, которого нельзя избежать, но нетерпимость к инакомыслящим, которой могло бы не быть, породила большинство распри и войн, возникавших в христианском мире во имя религии. Церковные прелаты, увлекаемые корыстолюбием и жаждой власти, всячески подстрекали и побуждали правителя, часто охваченного

безудержным честолюбием, и народ, живущий всегда во власти пустых суеверий, против инаковерующих и вопреки заветам Евангелия, вопреки требованиям человеколюбия призывали грабить и уничтожать схизматиков и еретиков, смешивая две несовместимейшие вещи — церковь и государство. А поэтому если люди, как это естественно, не могут больше терпеливо переносить того, что их лишают имущества, добытого честным трудом, что вопреки всякому человеческому и божественному праву делают их жертвой чужого насилия и грабежа, тем более если они вообще ни в чем другом не виновны и речь идет лишь о спасении души (а ведь это не имеет никакого отношения к гражданскому праву и касается лишь совести каждого человека, отчет же в этом должно давать одному лишь богу), то стоит ли в таком случае удивляться, что люди, которым опостылело угнетающее их зло, приходят наконец к убеждению, что на силу должно отвечать силою и любыми средствами отстаивать права, дарованные им богом и природой, права, которые можно потерять только из-за какого-нибудь преступления, но не из-за религиозных убеждений. И действительно, так оно до сих пор и было, как о том более чем убедительно свидетельствует история, а разум говорит, что так будет и в дальнейшем, до тех пор, пока в умах правителей и народа будет сохраняться убеждение, что необходимо преследовать за религиозные взгляды, а те, кому следует быть глашатаем мира и согласия, будут всеми силами взывать к оружию и призывать к войне. Было бы удивительным, что правители терпят такого рода поджигателей и возмутителей гражданского мира, если бы не было ясным, что и они часто, не ограничиваясь участием в дележе добычи, используют произвол и нетерпимость других для приумножения собственного могущества. Ибо кто же не видит, что эти добрые люди являются слугами не столько Евангелия, сколько власти, и что они пресмыкаются перед честолюбием государей и господством власть имущих и всеми возможными средствами стремятся утвердить в государстве то, чего в ином случае они не смогли бы добиться в церкви, — тиранию. Именно в этом главным образом проявилось согласие церкви и государства, между которыми вообще бы не было разногласия, если бы они держались в своих границах и забота одного была бы только о мирских благах граждан, другой — о спасении их души. Но «стыд — оскорбление такое». Да сотворит так всемогущий Господь, что когда-нибудь станут проповедовать Евангелие мира, что гражданские правители будут больше озабочены тем, чтобы их собственная совесть была бы в согласии с божеским законом, и меньше — тем, чтобы чужую совесть связать законами человеческими, подобно отцам отечества направляя все свои усилия и помыслы на приумножение общего гражданского благосостояния всех чад своих, если только те не распущенны, не несправедливы, не зложелательны. А мужи церкви, объявляющие себя последователями

апостолов, пусть, следуя по пути апостольскому, отбросят заботы политические и все усилия мирно и терпеливо устремят только на спасение души! Прощай.

Может быть, нелишне добавить здесь несколько слов о ереси и схизме. Магометанин не является и не может быть для христианина ни еретиком, ни схизматиком, и если бы кто из христианской веры перешел в исламскую, он тем самым не стал бы еретиком или схизматиком, но отступником и неверным. Это бесспорно. Отсюда очевидно, что люди, исповедующие другую религию, не могут быть ни еретиками, ни схизматиками.

Таким образом, необходимо разобраться в том, что значит исповедовать одну и ту же религию. Очевидно, что к одной и той же религии принадлежат те, у кого одинаковы законы веры и культа; те же, у кого нет общего закона веры и культа, принадлежат к разным религиям. Поскольку все, что относится к этой религии, содержится в этом законе, то те, кто сходится на этом законе, естественно, сходятся и на одной религии, и наоборот. Так, турки и христиане принадлежат к разным религиям, потому что одни признают за закон своей религии Священное писание, а другие — Коран. Точно на таком же основании различные религии могут называться христианскими; католики и лютеране, хотя и те и другие вполне христиане, поскольку исповедуют веру во имя Христово, тем не менее не принадлежат к одной религии, потому что последние признают за закон и основание своей религии только Священное писание, первые же к Священному писанию присоединяют и традицию, и папские декреты и все это рассматривают как закон своей религии. Так называемые христиане св. Иоанна и женевские христиане принадлежат к разным религиям, хотя и те и другие называют себя христианами, потому что последние в качестве закона своей религии признают Священное писание, а первые — еще и некоторые традиции. Из вышесказанного следует:

(1) что ересь есть разделение церковного сообщества [communio], которое произошло среди людей одной и той же религии из-за догматов, не входящих в сам закон этой религии;

(2) что у тех, кто признает в качестве закона веры только Священное писание, ересь есть разделение, произошедшее в христианском сообществе из-за догматов, не выраженных в ясных словах Священного писания.

Это разделение может происходить двояко:

1. Когда большая или более могущественная благодаря покровительству правителя часть церкви отделяется от остальных, выбрасывая и исключая этих последних из общества, поскольку они отказываются верить в некоторые догматы, не содержащиеся в словах Священного писания. Ни малочисленность отлученных, ни авторитет правителя не могут сделать кого-либо виновным в ереси, но только тот еретик, кто из-за такого рода

споров раскалывает церковь, изобретает и придумывает поводы для расхождений и самовольно приводит к расколу.

2. Когда кто-нибудь отделяется от церковного сообщества на том основании, что там не допускается открытая проповедь некоторых догматов, не выраженных в ясных словах Священного писания.

В обоих случаях это еретики, ибо они заблуждаются в самых основополагающих вещах, и заблуждаются сознательно и упорно. Ведь те, кто положил в качестве единственного основания своей веры Священное писание, тем не менее кладут еще и иное основание — положения, которых нигде нет в Священном писании; и так как другие не желают признать за необходимые и основополагающие эти выдуманные и привязанные к Священному писанию мнения и опираться на них, они, изгоняя несогласных или отходя от них, приводят к расколу. И ничего не значат слова, будто их убеждения и символы веры согласны со Священным писанием и верую в него; ведь если бы они были выражены словами Священного писания, то не возникало бы и никакого вопроса, поскольку все признают, что такие слова являются боговдохновенными, а потому и основополагающими. А если ты скажешь, что эти твои символы веры, признания которых ты требуешь, суть выводы из Священного писания, ты поступишь справедливо, если веришь и исповедуешь то, что, по твоему убеждению, согласуется с законом веры, т. е. со Священным писанием, но ты поступишь и очень плохо, если хочешь навязать эти символы другим, для которых они не представляются бесспорными догматами Священного писания; и ты — еретик, если из-за того, что не является и не может быть основополагающим, приводишь к расколу. Я не думаю, чтобы кто-нибудь дошел до такого безумия, что осмелится свои заключения и толкования Священного писания выдавать за боговдохновенные и символы веры, сочиненные по узким меркам собственного разума, равнять с авторитетом Священного писания. Я знаю, существуют некоторые положения, столь очевидно согласные со Священным писанием, что никто не мог бы сомневаться в их происхождении из него, и из-за них, следовательно, не может произойти никаких разногласий. Но ты не должен навязывать другому как обязательный символ веры то, что тебе представляется логично следующим из Священного писания только из-за твоей убежденности в согласии этого с законом веры. В таком случае ты сам должен бы признать справедливым, что и тебе с тем же правом будут навязывать чужие мнения, и ты будешь вынужден принимать и исповедовать различные и противоречащие друг другу догматы лютеран, кальвинистов, ремонстрантов, анабаптистов и других сект, навязываемые обычно сочинителями разных символов, систем и исповедей своим последователям и изображаемые ими как обязательные и истинные выводы из

Священного писания. Я не могу не удивляться наглости тех несчастных, которые полагают, что они могут яснее и понятнее сказать о необходимом для спасения души, чем это мог бы сделать в своей вечной и бесконечной мудрости дух святой.

О ереси сказано достаточно; этот термин в общем употреблении применяется лишь к догматике. А теперь нужно сказать о схизме — пороке, родственном ереси. И то и другое слово, как мне кажется, обозначает раскол в церковном сообществе, необоснованно происходящий из-за вещей необязательных. Но так как «обычай, тот, что диктует и меру, и вкус, и закон нашей речи», закрепил употребление слова «ересь» за заблуждениями в вере, а слова «схизма» — за заблуждениями в культе и организации, придется говорить о них, имея в виду это различие.

Таким образом, схизма по вышеуказанным соображениям есть не что иное, как раскол в церковном сообществе, произошедший из-за тех или иных необязательных разногласий в религиозном культе или церковной организации. Ни в культе божества, ни в церковной организации для христианина ничто не может быть обязательным, кроме того, что в ясных словах предписал Христос-законодатель и предписали святые апостолы по внушению духа святого.

Скажу одним словом: тот, кто не отрицает ничего из того, что в ясных словах провозглашает божественный глагол, кто не творит раскола из-за чего-то, что не содержится ясно в священном тексте, не может быть ни еретиком, ни схизматиком, хотя бы и осуждали его любые христианские секты и объявляли бы его или все, или некоторые из них отступником от истинной христианской религии.

Все это можно было изложить и лучше и подробнее, но для тебя при твоей проницательности достаточно и намек.

С. МЕНДУС

**ЛОКК: ТОЛЕРАНТНОСТЬ, МОРАЛЬ И РАЦИОНАЛЬНОСТЬ**  
**В СБ: «ПОСЛАНИЕ О ВЕРОТЕРПИМОСТИ» ДЖОНА ЛОККА: ТОЧКИ ЗРЕНИЯ.**  
**ЕКАТЕРИНБУРГ, 2002.**

Я начинаю с двух цитат:

«Для либералов двадцатого столетия проблема толерантности относится к полной свободе веры и поведения, совместимой с необходимым авторитетом гражданского магистрата или власти. Насколько Локк позволяет нам понять эту проблему? Локк мало говорит, если вообще говорит что-то такое, что может найти здесь применение... та существенная роль, которую играет Божество в рассуждениях Локка о свободе совести и толерантности, исключает их реальное использование в современных спорах о толерантности»<sup>2</sup>.

И:

«[Рассуждение Локка] требует от нас различать те основания, которые он предлагает для своих заключений, и содержание самих этих заключений. И если мы проведем такое четкое различие, оно станет основой понимания той пропасти, которая лежит между следствиями теории Локка для толерантного отношения к разновидностям христианской веры и практики в христианских государствах и обществе, и теми следствиями, которые она имела бы для более широкой свободы мысли и слова в секулярном государстве или в плюралистической религиозной культуре»<sup>3</sup>.

В каждой из этих цитат предполагается, что аргументы Локка в защиту религиозной толерантности, как они даны в его «Послании о веротерпимости», на сегодняшний день мертвы и не содержат практически ничего такого, что имело бы до сих пор значение в философии. Между тем, если первое положение делает упор на личную веру Локка в Бога и на то, как эта вера влияет на существо его выступления против религиозной нетерпимости, последнее сосредоточивается на христианской вере аудитории Локка и на том, каким образом она воздействует на сужение масштабности этого его выступления. Другими словами, первая цитата останавливается на тех аргументах, которые могли бы использовать философы; второй аргумент упирает на тех людей, которых философы могли бы надеяться убедить. С первой точки зрения, теория Локка основана на ложной предпосылке и потому неприменима; со второй, теория Локка адресуется только христианам, а потому неполна. И в том, и в другом случае его выступление против

религиозной толерантности глубоко неадекватно, если проблематизируется само христианство. Таким образом, имеются два аргумента против теории толерантности Локка.

Третий аргумент дает Джереми Уолдрон в своей статье «Локк: толерантность и рациональность гонения». Уолдрон признает тот факт, что теория Локка исторически ограничена своей принципиальной зависимостью от христианской веры. Тем не менее он надеется что-то спасти в ней, рассматривая ее как «практический интеллектуальный ресурс, который можно абстрагировать от его устаревшего контекста и включить в современные споры о либеральных теориях справедливости или политической морали»<sup>4</sup>. Однако, в конце концов, его надежды не оправдываются, и Уолдрон заключает, что если освободить аргумент Локка от его христианского контекста, он может дать нам лишь не совсем оригинальную мысль о том, что интолерантность не рациональна, без всякого сопутствующего представления о ее моральном зле. Результатом этих трех линий мысли является практически одно и то же: сегодня выступление Локка против религиозной нетерпимости или незначимо, поскольку зависит от неприемлемого предположения о существовании Бога, или неполно, поскольку адресовано только тем, кто верит в существование Бога, или неадекватно, поскольку неверно определяет наносимый религиозной нетерпимостью вред, рассматривая ее как попросту нерациональный подход, а не как моральное зло.

Целью этой статьи будет предположение, что *вместе* с тем, о чем говорят данные комментаторы, в выступлении Локка против религиозной нетерпимости есть что-то способное пережить кончину христианской веры, и это что-то весьма важно для современной политической теории. Делая такое предположение, я не буду, по большей части, буквально отрицать утверждения, выдвигаемые цитируемыми мною комментаторами. Я признаю, что теория Локка в своей сущности является христианской теорией в обоих описанных мною смыслах. Я признаю также, что, будучи освобождена от своего христианского контекста, она говорит о нерациональности гонений, а не об их моральном зле, но я стану предполагать также, что в такой защите толерантности есть что-то более глубокое и интересное, нежели это полагается многими современными комментаторами. Моя критика в основном поэтому будет направлена против заявления Уолдрона о том, что аргумент Локка о нерациональности гонений совершенно лишен интереса.

Когда мы лишаем рассуждение Локка его христианских предпосылок (если это в самом деле можно сделать, но я не стану касаться здесь этого вопроса), оно превращается в следующее положение: государство следует определять с точки зрения средств,

находящихся в его распоряжении. А именно: «приказывать посредством законов, и принуждать посредством меча»; «палки и секиры», «сила и кровь», «огонь и меч» суть характерные средства, находящиеся в распоряжении магистрата, но эти средства не просто неэффективны, они не способны насадить подлинную религиозную веру. Дело в том, что средства эти воздействуют на волю, но религиозная вера воле не подчинена, и потому те, кто пытается насадить ее путем применения насильственных средств, находящихся в распоряжении государства, ведут себя, в принципе, нерационально. Как отмечает Уолдрон, в этом аргументе нет и намека на какое-либо моральное зло, связанное с гонениями: выступление против них состоит попросту в том, что они нерациональны и могут рассматриваться как таковые, а показав эту их нерациональность, Локк считает, что он вполне может избавить себя от неприятной обязанности указания причин их морального вреда<sup>5</sup>.

Здесь следует выдвинуть еще два связанных друг с другом тезиса. Во-первых, аргумент Локка есть рассуждение, направленное против определенного рода *оснований* (reasons) религиозной нетерпимости. Как мы видим, нерациональность здесь состоит в попытке насадить религиозную веру насильственными средствами. Тем не менее нет ничего внутренне нерационального в религиозной нетерпимости ради других целей. Во-вторых, этот аргумент против религиозной нетерпимости адресован только возможным виновникам нетерпимости, а вовсе не ее жертвам. Поэтому там, где мы спрашиваем, в чем аморальность нетерпимости, Локк задается вопросом, рациональна ли она; где мы задаем вопрос о следствиях нетерпимости, Локк вопрошает о ее мотивах; где мы, быть может, сосредоточиваемся на правах тех, к кому относятся толерантно (tolerated), Локк фокусирует свое внимание на рациональности тех, кто толерантно проявляет (tolerators). Эти три сферы: моральность и рациональность, следствия и основания, объекты и субъекты толерантности — суть те три области, в которых, как предполагается, Локк сосредоточивается на совершенно ложном аспекте этой проблемы. Кое-что уже говорилось о предполагаемой неадекватности акцента на нерациональности преследования, а не на его аморальности. Что можно сказать о других двух положениях — подчеркивании оснований, а не следствий и сосредоточении на субъектах, а не объектах толерантности? Почему их считают ложным описанием природы этой проблемы? И каковы следствия акцентирования именно этих аспектов вопроса?

Различие между основаниями нетерпимости и ее следствиями подчеркивает важное отличие аргумента в защиту толерантности Локка и доказательства, выдвигаемого Джоном Стюартом Миллем и вообще современными либералами. В произведении Милля «О свободе» делается многое для того, чтобы подчеркнуть важность разнообразия и

необходимость создания общества, содержащего множество различных образов жизни. Милль считает такое разнообразие благом-в-себе и, подчас, тем, чему следует благоприятствовать ради него самого. В целом Милля и современных либералов заботят следствия интолерантности, а именно то, что она может породить скучное единообразие жизни. Локк, напротив, вовсе не привержен ценности различия как такового и не разделяет идеала общества, способного дать пристанище широкому разнообразию различных верований. Его точка зрения поэтому весьма отличается от точки зрения современных либералов. Подобным же образом подчеркивание нерациональности потенциальных гонителей во многом расходится с современным мышлением о толерантности. И не только потому, что этический рационализм сегодня не в моде, но и поскольку центральным понятием современного либерализма является автономия индивида, и, значит, упор здесь делается на права жертв нетерпимости, а не на обязанности гонителей. Там, где современные политические теоретики спрашивают: «Каковы права индивидов иметь свои собственные верования?», Локк задается вопросом: «Каковы причины, которые не позволяют нам запрещать такие убеждения?»

Таким образом, эти три сферы являются теми областями, в которых Локк принимает воззрение на проблему толерантности вполне отличное от точки зрения современной философии. Многие комментаторы считают этот голый факт достаточным доказательством того, что теория толерантности Локка мертва и у него нет для нас ничего интересного. Однако это вовсе не одно и то же: сказать, что Локк сосредоточивается на других аспектах проблемы, и утверждать, что у него нет ничего для нас интересного. (Я не стану оспаривать того факта, что его аргумент менее значим, поскольку предполагает существование Бога. Мой тезис относится лишь к внутренней значимости его философских положений, абстрагированных от их теистической основы.)

И все же то, на что Локк обращает особое внимание, отличается во всех описанных выше сферах от того, на что делают упор современные исследования. Критика этого способа аргументации обычно состоит в следующем: во-первых, Локк ничего не говорит о моральном зле виновников интолерантности; во-вторых, он не выдвигает ничего против интолерантности как таковой, но только против принуждения или насилия, совершаемых в силу определенных частных причин; и, в-третьих, он ничего не говорит о вреде, наносимом жертвам интолерантности. Теперь мне хотелось бы предположить, что основания каждого из этих критических рассуждений неверны и что теория Локка указывает на важные истины, имеющие отношение к проблеме толерантности, на которые обычно не обращает внимания современная философия. И насколько современная

философия игнорирует эти аспекты проблемы, в той мере она и представляется мне неполной.

### Мораль и рациональность

Критика Локка здесь состоит в том, что ему не удастся определить моральное зло интолерантности, поскольку он слишком настаивает на ее нерациональности, по крайней мере, насколько это касается религиозной веры. Этический рационализм Локка определяет тот факт, что его доказательство выстроено в терминах нерациональности, а вовсе не с точки зрения морального зла, — после гибели этического рационализма этот подход кажется нам несколько странным. И все же этот способ рассмотрения проблемы подчеркивает, мне думается, важный тезис, касающийся моральной и религиозной веры, тезис, который сегодня зачастую игнорируют. Если не говорить об этическом рационализме, принципиально важная черта аргумента Локка касается невозможности использовать насильственные методы государства для осуществления единообразия религиозной веры. «Чтобы изменилось убеждение, сложившееся в душе, нужен свет, а он никогда не может возникнуть из телесных мучений», — говорит он. Комментируя этот аргумент, Уолдрон воспринимает его как фатальную трещину, которая, как заявляет он, подрывает все доказательство в защиту религиозной толерантности. Эта трещина становится явной, если рассматривать не само состояние веры и ее иммунитет к вмешательству извне, но «эпистемологический аппарат», окружающий веру и поддерживающий ее.

«Предположим, что религиозные авторитеты знают о существовании книг, которых, если бы их прочитали, было бы вполне достаточно для того, чтобы поколебать веру до этого вполне ортодоксального населения. Тогда, хотя верования людей и не могут напрямую контролироваться насильственными методами, власть имущие могут применить ее опосредованно для усиления веры, запрещая всем под угрозой смерти читать или копировать эти еретические тома. Такие средства могут быть эффективны, даже если они интолерантны и деспотичны; а Локк, которого интересует лишь рациональность гонения, не дает нам аргументов против них»<sup>6</sup>.

Тезис Уолдрона кажется мне здесь вполне безупречным: насилие не может напрямую воздействовать на волю, но его можно использовать для поддержки и продвижения одних верований вместо других, а это, при определенном понимании, может быть опосредованным принуждением к вере. Таким образом, Локк ошибается, и к вере фактически можно принудить, как это хорошо знает всякий гонитель, достойный своего наименования. Поэтому многое здесь кажется мне бесспорно верным, и я даже и не

пытаюсь отрицать этого. И все же меня беспокоит претензия этого рассуждения на исчерпывающую полноту. Мне кажется, что утверждение Локка о том, что нельзя принудить к религиозной вере, содержит некоторое зерно истины, игнорируемое Уолдроном и вообще современной политической и моральной мыслью. Ниже я представлю очень частичное и неполное описание моей точки зрения, но я надеюсь, что этого будет достаточно для предположения существования в этом аспекте философии Локка чего-то до сих пор жизненного и важного.

Аргумент, представленный Уолдроном в подтверждение того, что к вере можно насильственно принудить, упускает из виду две важные характеристики как доказательства Локка, так и наших собственных интуиций. Первая из них состоит в том, что религиозная вера не может считаться подлинной, когда к ней принуждают насильственно, даже если это насилие и является таким опосредованным и тонким, как описанное выше. Возможно, это объясняется тем, что способ веры или история причин веры являются решающим фактором для того, чтобы нечто вообще считать верованием. В своей статье «Решение верить» Бернард Уильямс указывает на четыре условия, которые необходимы для веры<sup>7</sup>. Среди них есть условие принятия, которое определяет, что для любой процветающей веры нам необходимы как возможность сознательной сдержанности (возможность не говорить, во что я верю), так и возможность неискренности (возможность говорить что-то иное, нежели то, во что я верю). Условие принятия заключается в положении, что искреннее выражение не является ни необходимым, ни достаточным условием веры: оно не необходимо, поскольку мы можем выбрать сдержанность по отношению к нашим верованиям; оно недостаточно, поскольку для говорящего должна иметься возможность неискренного выражения, если, конечно, он является верующим в собственном смысле. Далее, в зависимости от того, как насаждаются определенные верования, это условие принятия вполне может не удовлетворяться. Здесь можно сослаться на случаи гипноза или промывания мозгов. Конечно, сценарий опосредованного принуждения к вере, рассматриваемый Уолдроном, не будет столь же драматичным, но эти примеры и само условие принятия, по крайней мере, порождают сомнение в том, что для наличия подлинной веры требуются только искреннее выражение ее и правдоподобная история причин ее обретения. А именно это последнее подразумевается Уолдроном.

Понятие искренности проблематично также и еще в одном смысле: люди, которые не были под гипнозом и не были подвергнуты промыванию мозгов и которые вполне искренни в выражении своей веры, могут, однако, считаться не верующими в некоторое *p*, несмотря на то, что они говорят о своей вере в это *p*. Это очень часто явно проявляется в

исповеданиях религиозной или моральной веры, когда дела человека показывают его «подлинную веру» яснее, нежели его исповедание. Люди, искренне заявляющие об отсутствии у них расовых предрассудков, однако, могут действовать, исходя из своих истинных убеждений, таким образом, что подрывают это исповедуемое ими представление.

Дело здесь, я повторяю, состоит не в том, чтобы опровергнуть заявление Уолдрона о том, что насилие может действовать на основании эпистемологического аппарата, окружающего верования, даже если оно и не может воздействовать на веру саму по себе. Дело попросту заключается в том, чтобы воспрепятствовать движению от этого заявления к утверждению о том, что подлинное верование конституируется только искренним выражением и некоей каузальной историей. Указывая на различие, существующее между подлинной и искренней верой, Локк показывает важное затруднение философии разума, имеющее последствия для моральной и политической философии. Оно состоит в довольно простом утверждении, что одной только искренности недостаточно при выражении ни моральных представлений, ни религиозной веры, ни эмпирических утверждений. Во всех этих случаях может иметься расстояние между искренностью выражения и подлинностью веры. Я не знаю, как можно провести анализ этого различия, но изложенные выше размышления указывают на его существование, а аргумент Уолдрона работает только при условии отрицания этого самого существования.

Далее, здесь возникает проблема, касающаяся отношения между моральными и религиозными верованиями и представлениями о фактах. В предыдущих замечаниях было выдвинуто положение о наличии значимого различия между искренним выражением верования и его подлинностью, а также о том, что это различие равно применяется к религиозной вере и к представлению о фактах. Современная моральная и политическая философия имеет тенденцию преувеличивать различие между этими двумя видами представлений, отчасти, несомненно, в результате гибели этического реализма. Именно поэтому современная моральная философия преувеличивает возможность выбора или принятия решения относительно своего морального убеждения, зачастую представляя этот выбор делом рациональности. Важным аспектом заявления Локка о том, что верование не починено воле, является предполагаемое здесь положение, что моральное и религиозное верование не есть вообще собственный объект выбора.

Уильямс говорит:

«Имеется некоторое сходство между моральными и фактуальными убеждениями; и я подозреваю, что относительно моральных убеждений также истинно то, что истинно для убеждений, касающихся фактов, а именно, что мы не можем принимать их исповедание

всерьез, если нам дается понять, что говорящий только решил принять их. Мы считаем, что подлинные убеждения человека возникают из чего-то более глубокого в нем»<sup>8</sup>.

Здесь необходимо отметить, что такой способ говорить о моральных или религиозных верованиях соединяет их с представлениями о фактах (по крайней мере, частично) и отличает их от простых предпочтений или фантазий. Даже если мы верим, что Бог мертв, мы все же считаем верующего признающим что-то, а не просто выбирающим что-то в выражении своей религиозной веры. Насколько дело обстоит именно так, в моральных и религиозных вопросах мы тоже являемся реалистами, если не рационалистами.

То, что такой способ мышления не является совершенно нам незнакомым, можно увидеть в современном оправдании английского закона о богохульстве. Считается, что причина, по которой религиозные верования заслуживают особой защиты сверх той защиты, которая обеспечивается другим видам убеждений, состоит в том, что религиозная вера является «предельной и обязующей». Она предельна в том смысле, что в исповедании религиозной веры человек заявляет свое самое сильное убеждение, которое только возможно сделать; обязующей же она является в том смысле, что искренне верующий не имеет выбора в этом вопросе. Он просто признает то, что для него является бесспорной реальностью<sup>9</sup>. При таком взгляде на эту проблему здесь так же, как и в теории Локка, господствует понимание того, что нерациональность принуждения к вере сродни нерациональности промывания мозгов: его, конечно, можно осуществить, но оно не приведет к должной вере, или, точнее, оно не породит такой веры, которой будут обладать должным образом.

Очевидно, что здесь имеются сложности, которых я даже не стану касаться. Можно сказать, например, что в некотором смысле нам всем промывают мозги, так как все мы подчинены избирательному восприятию либо другому влиянию, каузально относящемуся к верованиям, которыми мы искренне обладаем. Но одно — сказать, что всякое верование должно быть некоторым образом каузально объяснимо, и совсем другое — утверждать, что любой способ столь же хорош, сколь и всякий другой, и что все искренне выраженные верования равно подлинны.

Однако, даже если признать, что аргумент промывания мозгов здесь не срабатывает, есть и другое рассуждение, которое может бросить тень сомнения на критику Локка. Выше я вкратце излагала точку зрения Джереми Уолдрона следующим образом: к вере можно насильственно принудить опосредованным образом, а значит, Локк ошибался. Гонителям давно известно, что хотя они и не могут буквально вбить в верующих подчинение, они, однако, могут использовать более тонкие средства для насаждения религиозных верований. Хотя это и можно сделать, такая стратегия выглядит более

вероятной, когда имеют дело с детьми или людьми, у которых нет еще вполне сформированных убеждений. Но аргумент Локка относится как раз к нерациональности такой стратегии в случае сильных верований. И здесь не следует недооценивать трудности насильственного принуждения к вере, хотя бы и тонким или непрямым образом. Одно из утверждений о религиозной вере, сделанных выше, состоит в том, что она не только обязует, но и является предельной. Она есть самое сильное убеждение, какое только можно иметь. Здесь скрыто признание того, что она есть убеждение, воздействующее на многие (если не на все) аспекты жизни верующего и что изменение таких убеждений не может быть осуществлено просто путем, например, изъятия Библии или государственным субсидированием издания Ницше. Религиозное верование переживает и уже пережило все это. То, что оно выжило, отчасти есть результат этой предельной и всеохватывающей природы религиозного верования.

Поскольку религиозное верование и глубокое моральное убеждение будут формировать собой практически все, что делает верующий, и руководить всем этим, практически все должно будет разрушиться, если религиозное верование будет разрушено либо радикально преобразовано. Этот аргумент также указывает на те различия, которые существуют между опосредованным насилием в случае религиозной веры и опосредованным насилием в случае простых предпочтений. Для правительства будет вполне рациональной стратегией принудить людей к здоровой пище посредством, к примеру, субсидирования производства хлеба из непросеянной муки либо через введение запретительных налогов на рафинированный сахар. Но это так, поскольку привычки в еде, вообще говоря, не формируют собой всей жизни человека. Задача насильственного введения верующих в состояние неверия хотя бы опосредованным и тонким способом была бы всецело отличным от этого делом, и, мне кажется, хотя я и не могу этого доказать, что такая задача была бы не просто какой-то более сложной версией дела внедрения здоровой диеты, но именно качественно и во всем другим делом.

#### Причины и следствия

Предыдущее рассуждение предполагает два смысла, в которых утверждение Локка о том, что вера не подчинена воле и не есть что-то такое, что может насаждаться насильственно, одновременно и является важным для современных подходов к проблеме религиозной толерантности, и признается ими. Во-первых, оно подчеркивает всепроникающую природу религиозной веры. Во-вторых, оно делает упор на том, что очень неверно говорить о вере как о чем-то таком, что может быть вообще объектом выбора. Здесь подходят термины, проводящие аналогию со зрением: узнавание

(recognizing), видение (seeing), а не выбор (choosing), избрание (opting) или принятие решения (deciding). Это, в свою очередь, показывает реализм, который инкорпорирован в наш собственный институциональный подход к религиозной вере, и подчеркивает опасность попытки смешивать этот подход с обычным воззрением на разнообразие жизни, как это делаем мы.

Это приводит меня ко второй характеристике теории Локка, которая критикуется Уолдроном и другими исследователями, — предположению, что Локка интересовали не следствия, но лишь причины. Другими словами, он сосредоточивает свое внимание на нерациональности мотивов и безразличен к тому, одинаково ли относятся к членам религиозных сект и даются ли им равные возможности в обществе или нет. Таким образом, он не имеет ничего против политических или экономических оснований подавления некоторых сект, но они также эффективно могут служить и религиозными причинами сокращения силы и действенности этих сект. Примером могут служить здесь репрессии или репатриация евреев-иммигрантов не по причине их религии, но по той экономической причине, что страна не способна предложить им свое гостеприимство. Точно так же у Локка не будет аргументов, основанных на толерантности, против подавления определенных религиозных практик, если этим практикам ставят ограничения по нерелигиозным основаниям. Он говорит:

«Если же, например, сложится такое положение, когда интересы государства потребуют не забивать скот, чтобы восстановить стада, уничтоженные какой-то эпидемией, то кому же не ясно, что в этом случае правитель имеет право запретить всем подданным убийство телят, с какой бы целью оно ни предпринималось. Но в этом случае издается закон не религиозный, а политический и запрещается не принесение в жертву теленка, а его убой»<sup>10</sup>.

Уолдрон комментирует:

«Но, конечно, действие экономического запрета на убийство животных может быть точно таким же, что и запрет по религиозным мотивам. Возможно, в обоих случаях, религиозная секта придет в упадок и отомрет, когда ее община, лишенная своих любимых церемоний, сольется с другими верами»<sup>11</sup>.

По причинам, которые я уже упоминала, я сомневаюсь, что упадка секты можно добиться столь легко, и я не думаю, что справедливо описывать лишение членов секты их излюбленных церемоний точно таким же образом, как меня можно лишить моей любимой телевизионной программы, если правительство решит, что это необходимо по экономическим причинам, чтобы, например, навязать снижение потребления электричества. Однако все же остается тот факт, что Локк защищает здесь то, что было

названо «принципом сдержанности», то есть принцип, который (в этом случае) защищает религиозную свободу, рассматривая не действия, позволенные личности, чья свобода находится под вопросом, но мотивы запрещения со стороны той личности, которая способна угрожать свободе. Локк не думает, что имеется право на свободу культа как таковую, но только право не вмешиваться в культ по религиозным причинам. Он поэтому официально безразличен к тому, процветает или вянет религиозная секта. Этот аспект его теории можно четко отделить от современного либерализма и от взглядов Милля в его «О свободе». Как Милль, так и современные либералы рассматривают различие как благо-в-себе, настаивая на много более жестком принципе сдерживания, нежели это делает Локк.

Уолдрон комментирует это различие, не критикуя Локка, но скорее указывая на ту бездну, которая отделяет многое в современном либерализме от политической теории локковского «Послания». Локк не привязан к различию, к какой-либо вере во внутреннюю благодать разнообразия путей жизни или к какому-либо аргументу сохранения религиозных субгрупп как таковых в доминирующей культуре общества. Его тезис просто-напросто состоит в том, что подавлять их было бы нерационально, а не в том, что это морально ошибочно. Рассматривая этот тезис, я буду краткой — не потому, что здесь мне нечего сказать, но потому, что я в основном стану противопоставлять свои собственные предрассудки предрассудкам других, и потому, что я в другом месте подробно рассматривала этого рода соображения<sup>12</sup>.

Говоря вкратце, следует, во-первых, сказать, что аргумент Локка — весьма специфическое доказательство толерантности, или аргумент против гонений (он считает то и другое тождественным). В отличие от Милля и многих современных либералов он не дает аргументов в защиту свободы вообще. Это очень важно, поскольку здесь есть два отдельных самостоятельных вопроса: «Какими правами я обладаю в достижении моих идеалов и следовании моему собственному пути жизни?» Второй вопрос состоит в следующем: «Какие обязанности имеют другие, отказываясь препятствовать мне в достижении моих идеалов и следовании моему собственному пути жизни?» То, что эти два вопроса самостоятельны, я докажу и объясню в следующем разделе; все, что я хочу сделать здесь, — привлечь внимание к тому факту, что там, где Милль аргументирует в пользу свободы, Локк выдвигает доказательства против гонений, и предположить, что один этот факт может внести важные коррективы в нашу оценку их теорий.

Второй тезис состоит в том, что упор Локка на нейтральность по отношению к причинам есть что-то такое, что вплетено в нашу практику в рамках современного общества, по крайней мере, в одной сфере. Это сфера расовых отношений. В актах о расовых отношениях как раз считается, что люди должны быть нейтральны по отношению

к причинам, которые у них есть для того, чтобы препятствовать представителям других рас делать определенного рода вещи, — а именно, что эти причины не должны включать в себя того, что люди принадлежат именно к этой особенной расе. Закон не требует тотального равенства; он требует только нейтральности в отношении причин и делает это, ссылаясь на то, чем по определению является расовая дискриминация — то есть худшее отношение к одному человеку, нежели к другому, на основании его расовой принадлежности. Точно так же дело обстоит с гонениями или религиозной интолерантностью. Она по определению есть худшее отношение к одному человеку, нежели к другому, по причине его религиозных взглядов. Законы, идущие дальше этого, например, законы, требующие равных возможностей, могут быть (и с моей точки зрения, являются) весьма желательными, но они не будут законами о толерантности. Из этого следует, что аргумент в защиту специфически религиозной толерантности, который дается в *Послании о веротерпимости*, не требует с необходимостью от Локка безразличия по отношению к тому, процветают или нет религиозные группы. Он требует только толерантности и ничего больше.

Последнее, что необходимо помнить, прежде чем критиковать концепцию нейтральности Локка, — что современный либерализм слишком часто проявлял свою непоследовательность, и даже лицемерие, защищая широкую нейтральность либо равенство. Сомнительно, возможно ли полагать в качестве цели такой полный агностицизм в отношении блага человека, и еще более сомнительно, верны ли на деле своим устным заявлениям те современные либералы, которые говорят о признании его в качестве идеала<sup>13</sup>. Напротив, Локк в своем *Послании о веротерпимости* защищает разумность организации общества. Это вовсе не тот идеал, как отмечает Крэнстон, которого мы добиваемся сегодня в нашем толерантном отношении к одной вещи и нетолерантности к другой<sup>14</sup>. Возможно, отчасти причиной этого является чрезмерная приверженность недостижимому идеалу нейтральности. И еще одну возможную причину мы исследуем в заключительном разделе этой статьи.

#### Субъекты и объекты толерантности

Последней чертой теории Локка, к которой я обращаюсь здесь, является его стремление к рассмотрению не прав тех, к кому относятся толерантно (tolerated), прав жертв преследования, но обязанностей возможных виновников интолерантности. Критика этого способа рассмотрения состоит в том, что ему не удастся увидеть самое непозволительное в интолерантности, а именно, то, что она зачастую представляет собой нарушение индивидуальных прав. Многие современные политические теории очерчивают права,

которыми люди действительно обладают, и далее настаивают на том, что эти права не должны нарушаться. Локк, конечно, хорошо знаком с понятием индивидуальных прав, но в *Послании о веротерпимости* он сосредоточивается главным образом на обязанностях магистратов и мало говорит о правах объектов толерантности (tolerated). В самом деле, как уже упоминалось, *Послание* не содержит в себе общего доказательства права на свободу культа вообще.

В предыдущем разделе я ссылаюсь на два различных, но относящихся друг к другу вопроса, которые можно задать в этой области: вопрос «Какие права я имею в достижении своих идеалов и следовании своему собственному пути жизни?» и вопрос «Какие обязанности имеют другие, отказываясь препятствовать мне в достижении моих идеалов и следовании моему собственному пути жизни?». Большая часть современных философских исследований сосредоточивается на первом из этих вопросов, и именно неспособность Локка поступать точно так же делает его объектом критики. Однако недавно Онора О'Нейл предположил, что нам следовало бы вспомнить как раз последний вопрос<sup>15</sup>. Причины заявления О'Нейла не слишком благоприятны для теории Локка, но они предупреждают нас об опасности слишком энергично настаивать на теориях прав. Я хочу здесь только сказать, что предположение о том, что все можно объяснить, обратив внимание на права жертв, слишком упрощает дело и что, насколько это предположение является обвинением против Локка, оно не слишком хорошо обосновано. Быть может, лучше принять общую стратегию Локка и сосредоточиться на тех обязанностях, которые у нас есть, нежели на правах, которыми обладают другие.

Сила заявления О'Нейла состоит в том, что, если мы займемся только правами, это ведет к возникновению фундаментального затруднения при рассмотрении вопросов толерантности. Это затруднение состоит в том, что если мы допускаем права на свободы, то мы просто вынуждены говорить, что любая политика хороша, пока не нарушено ни одно из прав. И наоборот, если мы допускаем более широкие права на благосостояние, то сталкиваемся с тем, что нет способа определения одного максимального набора последовательных прав. Поскольку права могут быть исчислены в терминах обязанностей, отсюда следует, что теоретики прав благосостояния станут, как правило, налагать на людей непоследовательные обязанности. Напротив, теоретики прав на свободы вполне последовательны, но платят за это неспособностью объяснить, что плохого в целом ряде действий, которые кажутся очевидно вредными. Средством от этого, по предположению О'Нейла, является напоминание о том, что перспектива прав есть лишь одна из перспектив либеральной политической теории и что альтернативная точка зрения, а именно перспектива обязанностей, может лучше послужить нам в дискуссиях о

толерантности. В основании этой мысли лежит вера в то, что права можно исчерпывающим образом проанализировать в терминах обязанностей, но не наоборот, и потому именно перспектива обязанностей может помочь нам объяснить то, почему определенные действия ошибочны, даже если они и не представляют собой нарушения прав. Собственно вопрос толерантности: «Какие действия допустимы, хотя они и являются ошибочными, и какие действия одновременно ошибочны и недопустимы?» — конечно, является уже следующим вопросом. Все, на что здесь мы указываем, это то, что и для нас, и для Локка имеется мотив обратиться к перспективе обязанностей, если мы осознаем тот факт, что ни права на свободы, ни права на благосостояние не могут адекватно объяснить наш подход к различным формам поведения, на которое мы не согласны.

Это, как мне представляется, и является главной трудностью рассуждения о толерантности Локка: нет общего права на свободу культа, но все же имеется что-то очень ложное в религиозном гонении. (То, что для Локка не существует права на свободу культа, признано всеми комментаторами и подчеркивается различием между утверждениями Поппла в его предисловии к *Посланию* и учением самого *Послания*). По причинам, которые мы уже обсуждали, Локк указывает на ошибочность попытки принуждения к религиозной вере в связи с нерациональностью этой попытки. Все люди обязаны быть рациональными, а гонения такого рода показывают нарушение этой обязанности. Быть может, у нас и должен быть весьма отличный от этого подход, но не следует только по этой причине презрительно относиться к общей форме доказательства, к форме, подчеркивающей обязанности субъектов толерантности (*tolerators*), а не права ее объектов (*tolerated*). До тех пор, пока мы не дадим более приемлемой теории природы и масштаба индивидуальных прав, нам следует быть осторожными и не упускать такие альтернативные объяснения.

### Заключение

Целью этой статьи было выдвижение предположения о том, что, по крайней мере, нечто в трактовке религиозной толерантности у Локка все еще живо (или должно быть живым). В частности, его упор на то, что к религиозной вере нельзя принудить насильственными средствами, указывает на различие между подлинной верой и верой искренней, которое имеет некоторую силу, даже если и не обладает всем тем весом, который приписывает ему сам Локк. Это напоминает нам, что для верующего утверждение веры сродни более утверждению фактуального представления, признанию безысходной истины, нежели выбору или предпочтению. Его упор на причины привлекает

внимание к различию между концепцией толерантности и концепцией свободы или равенства. Точно так же это предостерегает нас от преувеличенного оптимизма в наших попытках достичь официальной нейтральности. И, наконец, его движение от перспективы прав к перспективе обязанностей не является отрицанием вреда, наносимого жертвам интолерантности, но напоминанием о трудностях, сопутствующих как предположению о том, что нам следует стремиться к внутренней последовательности в своих моральных теориях, так и пониманию того, что имеется некоторое зло, не являющееся при этом нарушением каких-то прав. Акцент на рациональность, который Локк делает в своей теории, гораздо больше того, который принят в современной моральной философии, и весьма отличен от последнего. Но нам не следует думать, что последовательность, рациональность и разумность бессильны только потому, что мы считаем их не имеющими всей той силы, которую признавал за ними Локк.

### *Примечания*

<sup>1</sup> Перевод с английского выполнен М. Б. Хомяковым по изданию: *Mendus S. Locke: Toleration, Morality and Rationality* // John Locke. A Letter Concerning Toleration in Focus / Ed. by J. Horton, S. Mendus. L.; N. Y.: Routledge, 1991. P. 147—162. Перевод и издание осуществлены с разрешения автора и издателя.

<sup>2</sup> *Kelly P. J. John Locke: Authority, Conscience and Religious Toleration: MA dissertation* / Univ. of York. 1984. Сокращенный вариант этой диссертации можно найти в кн.: *Kelly P. J. John Locke: Authority, Conscience and Religious Toleration* // John Locke. A Letter Concerning Toleration in Focus / Ed. by J. Horton, S. Mendus. L.; N. Y.: Routledge, 1991. P. 125—146.

<sup>3</sup> *Dunn J. What is living and what is dead in the political theory of John Locke?* // Dunn J. *Interpreting Political Responsibility*. Oxford, 1990. P. 19.

<sup>4</sup> *Waldron J. Locke: Toleration and the rationality of persecution* // John Locke. A Letter Concerning Toleration in Focus. P. 98.

<sup>5</sup> Ibid. P. 120.

<sup>6</sup> Ibid. P. 116—117.

<sup>7</sup> *Williams B. Deciding to believe* // Williams B. *Problems of the Self*. Cambridge, 1973. P. 136—151.

<sup>8</sup> *Williams B. Morality and emotions* // Ibid. P. 227.

- 9 Дискуссию об этом см. в кн.: *Edwards D. S. Toleration and the English blasphemy law // Aspects of Toleration / Ed. by J. Horton, S. Mendus. L., 1985.*
- 10 См.: *Locke J. A Letter Concerning Toleration // John Locke. A Letter Concerning Toleration in Focus. P. 36—37.*
- 11 *Waldron J. Locke: Toleration and the rationality of persecution. P. 113.*
- 12 См.: *Mendus S. Liberty and autonomy // Proceeding of the Aristotelian Society. LXXXVII. 1986—1987. P. 107—120.*
- 13 *Ibid.*
- 14 *Cranston M. John Locke and the Case for Toleration // John Locke. A Letter Concerning Toleration in Focus. P. 94.*
- 15 *O'Neill O. Practices of toleration, unpublished paper. Описание тезиса, лежащего в основе движения от перспективы прав к точке зрения обязанности, см. в кн.: O'Neill O. The maxims of justice and charity // Enlightenment, Rights and Revolution / Ed. by N. MacCormick, Z. Bankowski. Aberdeen, 1989.*

Мартин Лютер

## О СВОБОДЕ ХРИСТИАНИНА

В сб.: Мартин Лютер. Избранные произведения. Санкт-Петербург, 1994.

Многие считают христианскую веру простой вещью и немало людей относят ее к добродетелям. Они делают это потому, что никогда не испытывали ее и не понимают той великой силы, которая заключается в вере. Не может хорошо написать о вере, или же понять то, что уже было о ней написано, тот, кто в то или иное время не испытывал мужества, которое вера дает человеку, сталкивающемуся с бедствиями и притеснениями. Тот же, кто вкусил хотя бы ничтожное количество веры, никогда не сможет написать, высказать, обдумать или наслушаться достаточно о ней. Это живой "источник воды, текущей в жизнь вечную", как Христос называет ее в 4-й главе Евангелия от Иоанна.

Что касается меня, то, хотя я имею и не так много веры, чтобы хвастаться этим, и осознаю, насколько скуден мой запас [веры], тем не менее, я надеюсь, что достиг некоторой веры, хотя и был подвергнут разным великим искушениям; и я надеюсь, что я могу обсудить это, если и не более изящно, то, несомненно, более точно и по существу, чем это уже сделали упомянутые прямодушные писатели и хитроумные спорщики.

Для того, чтобы сделать этот путь более гладким для непросвещенных, — ибо только им я и служу, — я введу две предпосылки о свободе и рабстве духа:

Христианин является совершенно свободным господином всего сущего, и не подвластен никому;

Христианин является покорнейшим слугой всего сущего, и подвластен всем;

Кажется, что два этих тезиса противоречат друг другу. Однако, если обосновать их соответствующим образом, то вместе они могли бы прекрасно служить нашей цели. Оба эти тезиса являются утверждениями самого Павла, который говорит в 1-м Послании к Коринфянам 9 [19]: "Ибо, будучи свободен от всех, я всем поработил себя", и в Послании к Римлянам 13 [8]: "Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви". Любовь, по самой своей природе, готова служить и быть подвластной тому, кто любим. Так и Христос, хотя и будучи Господом всего сущего, "родился от жены, подчинился закону" (Гал. 4, 4), и, таким образом, был одновременно свободным человеком и слугой, "образом Божиим" и "по виду ... как человек" (Фил. 2, 6—7).

Давайте вначале, однако, рассмотрим нечто более отдаленное от нашей темы, но более очевидное. Человек имеет двойственную природу — сущность духовную и сущность физическую. Соответственно своей духовной сущности, на которую люди ссылаются как на душу, он называется духовным, внутренним, или новым [обновленным] человеком. Соответственно своей физической сущности, на которую люди ссылаются как на плоть, он называется плотским, внешним, или ветхим человеком—человеком, о котором апостол пишет во 2-м Послании к Коринфянам 4 [16]: "Но если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется". Из-за этого различия сущностей, в Писаниях приводятся противоречивые утверждения относительно одного и того же человека, поскольку эти два человека, заключенные в одном, противоречат друг другу: "Ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти", согласно (Гал. 5 [17]).

Сначала давайте рассмотрим внутреннего человека, чтобы увидеть, насколько праведным, свободным и благочестивым становится христианин, когда духовный, новый, внутренний человек становится его сущностью. Очевидно, что извне ничто не оказывает никакого влияния на формирование христианской праведности или свободы, или же на формирование неправедности, или рабства. Это утверждение можно доказать, приведя простой аргумент. Какая польза душе от того, что тело находится в добром здравии, свободно и дееспособно, ест, пьет и делает все, что ему угодно? Ибо в этом всем могут преуспевать даже самые безбожные рабы порока. С другой стороны, как плохое здоровье, заключение, или голод, или жажда, или любые другие внешние бедствия могут повредить душе? Даже самые благочестивые люди и люди свободные, потому что имеют чистую совесть, подвержены всем этим вещам. Ничто из перечисленного не затрагивает ни свободы, ни рабства души. Душе не легче от того, что тело украшено священными одеждами проповедника, или обитает в священных местах, или занимается исполнением священных обязанностей, молитв, постов, воздержанием от каких-то определенных разновидностей пищи, или же исполняет какую-то работу, которая может быть сделана телом или в теле. Праведность и свобода души требует чего-то совершенно другого, поскольку все упомянутое может быть исполнено любым порочным человеком. Такие деяния не производят ничего, кроме лицемерия. С другой стороны, если тело одето в светские одежды, живет в неосвященных местах, ест и пьет так, как это делают другие, не молится вслух и пренебрегает исполнением всего того, что делают лицемеры, то душе это не причинит вреда.

Более того, отказ от всевозможных дел, даже от таких, как созерцание, размышление и от всего, что способна делать душа, не приносит облегчения. Одно, только одно необходимо для христианской жизни, праведности и свободы. И это — святейшее слово Божье, Евангелие Христа, как говорит Христос в (Ин. II [25]): "Я есмь воскресение и жизнь; верующий в Меня, если и умрет, оживет" и в (Ин. 8 [36]): "Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете", и в (Мф. 4 [4]): "Не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом, исходящим из уст Божиих". Давайте же будем считать твердо доказанным, что душа может обойтись без всего, за исключением Слова Божьего, и что где Слово Божье отсутствует, там нет никакого облегчения для души. Если она имеет Слово Божье, она богата и не нуждается ни в чем, поскольку это Слово жизни, истины, света, мира, праведности, спасения, радости, свободы, мудрости, силы, милости, славы и всевозможных неисчислимых благословений. Вот почему во всем 118 Псалме и во многих других местах [Писания] пророк жаждет Слова Божьего и воздыхает по нему, используя столь много эпитетов для его описания.

С другой стороны не существует более ужасного несчастья, которое гнев Божий может обрушить на человека, нежели жажда слышания Его Слова, как Он говорит в Книге пророка Амоса [8, 11 ]. И нет большей милости, чем когда Он посылает Свое Слово, как мы читаем в Псалме 106 [20]: "Послал слово Свое и исцелил .их и избавил их от могил их". Христос был послан в мир сей ни для какого другого служения, кроме служения Слова. Более того, все духовное сословие — все апостолы, епископы и священники — были призваны и учреждены только для служения Слова.

Вы можете спросить: "Что же тогда это такое — Слово Божье — и как им пользоваться, ежели существует такое множество слов Божьих?" Я отвечаю: апостол объясняет это в Первой главе Послания к Римлянам. Слово — это Благовестие Божье о Сыне Его, явившемся во плоти, пострадавшем, воскресшем из мертвых и прославленном освящающим Духом [Святым ]. Проповедовать Христа — это значит питать душу, делать ее праведной, освобождать ее и спасать ее, при условии, что она верует в то, что проповедуется. Одна лишь вера является спасительным и действующим применением Слова Божьего, согласно Посланию к Римлянам 10 [9 ]: "Если устами твоими будешь исповедовать Иисуса Господом и сердцем твоим веровать, что Бог воскресил Его из мертвых, то спасешься". Более того: "Конец закона — Христос, к праведности всякого верующего" (Рим. 10, 4). И опять в Послании к Римлянам 1 [17]: "Праведный верою жив будет". Слово Божье не может быть принято и возвращено никакими на свете делами, но только лишь верой. Таким образом, ясно, что как душа нуждается только в Слове Божьем

для своей жизни и праведности, так она оправдывается одной лишь верой и не оправдывается никакими делами. Ибо если бы она могла быть оправдана чем-либо другим, она не нуждалась бы в Слове, а следовательно, она не нуждалась бы и в вере.

Такая вера не может существовать в сочетании с делами, — если вы претендуете на оправдание делами, какими бы они ни были, — то это то же самое, что "хромать на оба колена" (3Цар. 18, 21), как, например, служение Ваалу и целование собственной руки (Иов. 31, 27—28), что, по словам Иова, является великим преступлением. Таким образом, в тот момент, когда в вас зарождается вера, вы узнаете, что все, существующее в вас, целиком и полностью грешно, достойно порицания и проклятия, как апостол говорит в Послании к Римлянам 3 [23]: "Потому что все согрешили и лишены славы Божией" и "Нет праведного ни одного... все совратились с пути, до одного негодны..." (Рим. 3, 10—12). Поняв это, вы узнаете, что вы нуждаетесь в Христе, Который пострадал и снова воскрес для вас, так что, если вы веруете в Него, вы можете этой верой стать новым человеком, поскольку ваши грехи прощены и вы оправданы заслугами Другого, — а именно только лишь добродетелями Христовыми.

Поскольку, таким образом, эта вера может править только во внутреннем человеке, как говорится в Послании к Римлянам 10 [10]: "Потому что сердцем веруют к праведности, а устами исповедуют ко спасению", и поскольку только лишь вера оправдывает, ясно, что внутренний человек не может быть оправдан, освобожден или спасен какими-либо внешними делами, или вообще действиями, и что эти дела, какого бы они ни были свойства, не могут ничего сделать с этим внутренним человеком. С другой стороны, только безбожие и неверие сердца, и никакое другое дело, делают его виновным и достойным проклятия рабом греха. Посему первой заботой каждого христианина должно быть откладывание в сторону всяческой уверенности в [добрых] делах [13] и укрепление одной лишь веры, и через веру — возрастание в познании не дел, но Христа Иисуса, Который пострадал и воскрес для него, как учит Петр в последней главе своего Первого Послания (1Пет. 5, 10). Никакое другое дело не может сделать [человека] христианином. Таким образом, когда иудеи спрашивали Христа, как об этом сказано в Евангелии от Иоанна 6 [28], что им делать, "чтобы творить дела Божий?", Он отмел в сторону то огромное множество дел, которое Он видел, что они делали, и предложил [им] одно дело, сказав: "Вот дело Божие, чтобы вы веровали в Того, Кого Он послал" (Ин. 6, 29); "ибо на Нем положил печать Свою Отец, Бог" (Ин. 6, 27).

Таким образом, истинная вера во Христа — это несравненное богатство, которое приносит с собой полное спасение и избавляет человека от всяческого зла, как говорит Христос в последней главе Евангелия от Марка (16, 16): "Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет". Исаия предвкушает это сокровище и пророчествует о нем в 10-й главе: "Господь пошлет маленькое и всепоглощающее слово на землю и земля будет изобиловать праведностью" [Сравн. с Ис. 10, 22]. Он как бы говорит: "Вера, которая является легким и совершенным исполнением закона, наполнит верующих столь великой праведностью, что они не будут нуждаться более ни в чем для того, чтобы стать праведными". Так Павел говорит в Послании к Римлянам 10 [10]: "Ибо человек верует сердцем своим и потому оправдан" [14].

Если вы хотите спросить, — как это может быть, что лишь вера оправдывает и предлагает нам такое множество великих благ, без дел, и при этом столь многие дела, церемонии и правила предписаны нам в Библии, я отвечаю: Прежде всего, помните, что было сказано, а именно, что одна лишь вера, без дел, оправдывает, освобождает и спасает; мы поясним это позже. Здесь мы должны подчеркнуть, что все Писание Божье разделено на две части: заповеди и обетования. Хотя заповеди и учат тому, что хорошо, то, чему они учат, не исполняется сразу же, ибо заповеди показывают, что нам следует делать, но не дают нам сил делать это. Они предназначены для того чтобы учить человека познавать себя, чтобы через них он мог признать свою неспособность совершать доброе и мог полностью разочароваться в своих способностях. Вот почему они названы Ветхим Заветом и составляют Ветхий Завет. Например, заповедь: "Не пожелай [чужого]" (Исх. 20, 17) доказывает, что все мы грешники, ибо ни один [из нас] не может избежать желания обрести что-то чужое, сколько бы он сам с этим ни боролся. Таким образом, пытаясь не пожелать и исполнить заповедь, человек вынужден прийти в отчаянье от самого себя, и искать помощи, которой он не находит ни в себе, ни в ком-то другом, как [об этом] сказано в Книге Осии (13, 9): "Погубил ты себя, Израиль, ибо только во Мне — опора твоя!". Как мы далеки от [возможности] исполнения [этой] одной заповеди, так мы далеки от них [от исполнения их] всех, ибо для нас одинаково невозможно исполнить любую из них.

Теперь, когда человек изучил заповеди для того, чтобы признать свою беспомощность, и когда он мучается мыслью о том, как же можно исполнить закон, — поскольку закон должен быть исполнен до последней буквы, в противном случае человек обречен на безнадежное проклятие, — теперь, став воистину смиренным и ничтожным в собственных глазах, он не находит в себе ничего, посредством чего он мог бы быть

оправдан и спасен. И вот здесь вторая часть Писания приходит к нам на помощь, а именно — [здесь появляются ] обетования Божьи, провозглашающие славу Его, говоря: "Ежели ты хочешь исполнить закон и 'не пожелать', как заповедует закон, приди, уверуй в Христа, в Котором благодать, праведность, мир, свобода и все [подобное] обетованно тебе. Если вы уверуете, то обретете все; если вы не уверуете, то все потеряете". То, чего вы не можете достичь, пытаясь [самостоятельно] исполнить все дела закона, — которых много и которые все [должны быть ] бескорыстны, — вы быстро и легко достигаете через веру. Бог, Отец наш [Небесный], все поставил в зависимость от веры, так что каждый, кто имеет веру, будет иметь [все], тот же, кто не имеет веры, не будет иметь ничего. "Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать", как сказано в Послании к Римлянам II [32]. Таким образом, обетования Божьи дают то, что заповеди Божьи требуют, они исполняют то, что закон предписывает, чтобы все сущее могло быть только Божьим, — как заповеди, так и исполнение заповедей. Он один заповедует и Он один исполняет. Таким образом, обетования Божьи принадлежат Новому Завету. В самом деле, они являются Новым Заветом.

Поскольку эти обетования Божьи являются святыми, истинными, праведными, свободными и мирными словами, наполненными добродетелью, душа, которая примкнет к ним с твердой верой, будет столь близко слита и поглощена ими, что она не только разделит с ними всю их силу, но они просто насытят и опьянят ее. Если прикосновение Христа целительно, то насколько же это нежное духовное прикосновение, это всепоглощение Слова будет сообщать душе все, что принадлежит Слову. Вот каким образом только через веру и без дел душа оправдывается Словом Божьим, освящается, делается истинной, спокойной и свободной, исполняется всеми благословениями и воистину делается чадом Божьим, как говорится в Евангелии от Иоанна (1, 12): "А... верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими".

Из сказанного легко понять — в каком источнике вера черпает столь великую силу и почему доброе дело или все добрые дела вместе не могут соперничать с ней. Никакое доброе дело не связано со словом Божьим и не живет в душе, ибо в душе правят только вера и Слово Божье. Точно так же, как расплавленное железо пылает, как огонь, потому, что огонь соединен с ним, так и Слово передает свои качества душе. Понятно тогда, что христианин имеет все, что ему нужно в вере, и не нуждается ни в каких делах для оправдания себя; и если ему не нужны дела, то он не нуждается и в законе; а если он не нуждается в законе, то, конечно же, он свободен от закона. Воистину "закон положен не для праведника" (1 Тим. 1, 9). Это [и есть] та самая христианская свобода—наша вера,

которая действует не для того, чтобы побудить нас жить праздно или порочно, но делает закон и дела ненужными для праведности и спасения любого человека.

В этом состоит первая сила веры. Давайте теперь исследуем также и вторую ее сильную сторону. Еще одно свойство веры заключается в том, что она может быть проявлена только по отношению к тому, кому мы доверяем с наибольшим почтением и высшим уважением, поскольку считаем его верным и достойным доверия. Не существует другого такого [т. е. равного вере] признания верности и праведности, которым мы удостоиваем того, на кого полагаемся. Можем ли мы приписать человеку что-то большее, чем преданность, праведность и совершенное великодушие? С другой стороны, мы не можем выразить большего презрения к человеку, чем отнести к нему как к лживому и безнравственному и подозревать его, как мы делаем, когда не доверяем кому-то. Таким образом, когда душа твердо уповает на обетования Божьи, она относится к Нему как к верному и праведному. Более прекрасного отношения к Богу не может быть. Высочайшее поклонение Богу заключается в том, что мы признаем Его верность, праведность и все, что может быть приписано тому, на кого мы полагаемся. Когда это делается, душа подчиняется Его воле. Затем она святит Его имя и позволяет поступать с собой в соответствии с благой волей Божьей, ибо, примыкая к обетованиям Божьим, она не сомневается, что Он, будучи правдивым, справедливым и мудрым, исполнит, совершит и устроит все хорошо.

Разве не такой верой душа проявляет свою покорность Богу во всем? Для исполнения какой заповеди не требуется подобной покорности? Что может быть более полным исполнением [заповедей], нежели повиновение во всех отношениях? Это повиновение, однако, не достигается делами, но лишь только верой. С другой стороны, что может быть проявлением большей непокорности Богу, что является большей безнравственностью и проявлением большего презрения по отношению к Богу, нежели недоверие к Его обетованиям? Ибо что есть неверие, если не объявление Бога лжецом, или сомнение в том, что Он верен? Разве это не приписывание верности себе самому, а лжи и тщеславия Богу? Разве человек, поступающий так, не отрицает Бога и не учреждает себя самого идолом в своем сердце? Тогда что же хорошего от этих дел, совершенных в таких беззакониях, даже если они являются делами ангелов и апостолов? Таким образом, Бог справедливо поставил все в зависимость не от гнева или похоти, но от неверия, чтобы те, кто полагают, что могут исполнить закон, совершая целомудренные и милостивые дела, требуемые законом (человеческие добродетели), не могли быть спасены. Они

подпадают под такой грех, как неверие, и либо должны просить милости, либо будут справедливо осуждены.

Однако, когда Бог видит, что мы считаем Его верным и истинным и верой своего сердца воздаем Ему величайшую честь, которая Ему причитается, Он воздает нам великую честь, считая нас верными и праведными, ради нашей веры. Вера производит истину и праведность, воздавая Богу то, что принадлежит Ему. Таким образом, Бог, в ответ, прославляет нашу праведность. Истинно и справедливо, что Бог верен и праведен, и [следовательно] восприятие и исповедывание Его таковым — равнозначно верности и праведности исповедующего ". Соответственно, Он говорит в 1-й Книге Царств 2 [30]: "...Я прослаблю прославляющих Меня, а бесславящие Меня будут посрамлены". Также и Павел говорит в Послании к Римлянам 4 [3 ], что вера Авраама вменилась ему в праведность, потому что ею [верой] он воздал высшую славу Богу, и что по этой же самой причине наша вера будет засчитана нам в праведность, если мы веруем.

Третья несравненная польза от веры состоит в том, что она объединяет душу со Христом, как невеста объединена со своим женихом. Посредством этого таинства, как учит апостол, Христос и душа [верующего] становятся одной плотью (Ефес. 5, 31—32). И если они одна плоть и между ними [заключен] законный брак, — воистину совершеннейший из всех браков, поскольку браки человеческие есть жалкое подобие этого истинного брака, — за этим следует, что все, что они имеют, становится у них общим — как добро, так и зло. Соответственно, верующая душа может хвалиться всем, что имеет Христос, и славить это, как свое собственное. Христос же считает Своим все, что принадлежит душе [верующего ]. Давайте сравним [то, что они имеют] и мы увидим неопределимую [для себя ] выгоду. Христос исполнен благодати, жизни и спасения. Душа же [человека ] полна грехом, смертью и проклятием. Теперь стоит вере установиться между ними, как грех, смерть и проклятие становятся Христовыми, и, в то время, благодать, жизнь и спасение переходят к душе. Ибо если Христос — Жених, Он должен взять на Себя то, что принадлежит Его невесте и даровать ей то, что принадлежит Ему. Если Он отдает ей Свое тело и Самого Себя, то как же Он может не дать ей всего, что Ему принадлежит? И если Он принимает тело Своей невесты, как же он может не принять того, что принадлежит ей?

Здесь мы имеем прекраснейший образ не только общения, но и благословенной борьбы, победы, спасения и искупления. Христос — Бог и Человек в одной личности. Он не грешил и не умирал, и не был проклят. И он не может грешить, умереть или быть

проклят; Его праведность, жизнь и спасение непобедимы, вечны, всемогущи. Обручальное кольцо веры приносит Ему в собственность грехи, смерть и адские муки, принадлежащие Его невесте. Как само собой разумеющееся Он присваивает их Себе и действует так, как будто они были Его собственностью, — как будто он Сам согрешил; Он пострадал, умер и сошел в преисподнюю для того, чтобы преодолеть всех их. Теперь же, поскольку был Тот, Кто совершил все это, и [поскольку] смерть и ад не могут поглотить Его, они были неизбежно поглощены Им в огромной битве; ибо Его праведность величественнее, чем грехи всех людей, Его жизнь сильнее смерти, Его спасение неуязвимее ада. Таким образом, верующая душа — обетованием веры — свободна во Христе, своем Женихе, свободна от всех грехов, неуязвима для смерти и ада и наделена вечной праведностью, жизнью и спасением Христа, своего Жениха. Таким образом, Он берет Себе славную невесту без пятна и порока, очистив ее банею водною, посредством Слова (Сравн.: Ефес. 5, 26—27) жизни, то есть верой в Слово жизни, праведности и спасения. Так он обручает ее Себе в правде и суде, в благодати, милосердии и верности, как сказано в Книге Осии 2 [19—20].

Кто же тогда может полностью оценить значение этого царственного брака? Кто может осмыслить все богатства славы этой благодати? Богатый и божественный Жених Иисус вступает в брак с бедной, испорченной проституткой, избавляет ее от всех ее пороков и украшает ее всеми Своими добродетелями. Ее грехи не могут теперь уничтожить ее, поскольку они возложены на Христа и поглощены Им. И она имеет эту праведность во Христе, своем муже, которым она может гордиться, как своим собственным, и которого перед лицом смерти и ада она может с уверенностью "предъявить" вместе со своими грехами, и сказать: "Если я согрешила, то мой Христос, в которого я верую, не согрешил. И все, что принадлежит Ему, — [также и] мое, все же, что мое, — принадлежит [также и] Ему", как говорит невеста в Книге Песни Песней Соломона (2, 16): "Возлюбленный мой принадлежит мне, а я ему". Это как раз то, что имеет в виду Павел, когда говорит в 1-м Послании к Коринфянам 15 [57]: "Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом!", то есть победу над грехом и смертью, и как он говорит также: "Жало же смерти — грех; а сила греха—закон" (1 Кор. 15, 56).

Отсюда вы еще раз видите, что многое приписывается вере, а именно — то, что лишь она одна может исполнить закон и оправдать без дел. Вы видите, что первая заповедь, которая гласит: "Да не будет у тебя других богов, кроме Меня", может быть исполнена только верой. Даже если бы вы полностью, с головы до ног состояли бы из

одних добрых дел, вы все равно не были бы праведными, не служили бы Богу и не исполнили бы первой заповеди, поскольку Богу невозможно служить по-другому, кроме как приписывая Ему всю верность и все добродетели, которые принадлежат Ему по праву. Это невозможно исполнить делами, но только лишь верой сердца. Не совершая дел, но веруя, мы прославляем Бога и признаем Его верность и праведность. Поэтому только вера является праведностью христианина и исполнением всех заповедей [Божьих ], ибо тот, кто [таким образом, т. е. верой ] исполняет первую заповедь, без труда может исполнить и все остальные.

Безжизненные же дела не могут прославить Бога, впрочем они могут, при наличии веры, исполняться во славу Божию. Здесь, однако, мы интересуемся не тем, какие дела совершены, что они представляют собой, но тем, что совершает их, — что прославляет Бога и побуждает к совершению этих дел. Это делается верой, обитающей в сердце и являющейся источником и сущностью всей нашей праведности. Таким образом, слепа и ужасна доктрина, которая учит, что заповеди должны быть исполнены делами. Заповеди должны быть исполнены до того, как могут быть совершены любые дела, и дела происходят от исполнения заповедей (Рим. 13, 10), как мы увидим это в дальнейшем.

Для того, чтобы более глубоко исследовать ту благодать, которую наш внутренний человек имеет во Христе, мы должны понять, что в Ветхом Завете Бог посвятил Себе всех первенцев мужского рода. Первородство было предметом высшего вожеления, потому что оно предполагало двойную честь: священство " и царство. Перворожденный брат был священником и господином над всеми остальными, — вроде Христа, — истинного и едиnorodного от Бога Отца и Девы Марии и истинного царя и первосвященника, но не по плоти и миру, ибо Его царство не от мира сего (Ин. 18, 36). Он царствует в небесных, духовных сферах [областях ] и освящает их, — Ему подвластны такие явления, как праведность, истина, мудрость, мир, спасение и т. п. Но это не значит, что все сущее на земле и в преисподней неподвластно ему, — иначе как Он мог бы защищать и спасать нас от всего этого? Но это Его царство не заключается в этом и не включает этого в себя. Так же, как Его священство не состоит во внешнем великолепии одежд и жестов или поз, подобно тому, как это было в человеческом священстве Аарона и в церкви наших дней, но оно состоит в тех духовных вещах, через которые Он, Своим невидимым служением, ходатайствует о нас на Небесах пред Богом, предлагает Себя в жертву и исполняет все, что священник должен делать, как Павел описывает Его, — "Первосвященником по чину Мелхиседека" в Послании к Евреям (Евр. 6—7). Он не только молится и ходатайствует за нас, но Он учит нас духовно, живым наставлением Своего Духа, отправляя тем самым две

истинные функции священника, видимыми разновидностями которых являются молитвы и проповеди человеческих священников.

Как Христос, по первородству Своему, обрел два этих исключительных права, так Он наделяет ими и делится ими с каждым, кто верует в Него, в соответствии с законом вышеупомянутого брака, по которому жена обретает все, что принадлежит мужу. Следовательно, все мы, верующие во Христа, являемся священниками и царями во Христе, как говорится в 1-м Послании Петра 2 [9]: "Но вы — род избранный, царственное священство, народ святой, люди взятые в удел, дабы возвещать совершенства Призвавшего вас из тьмы в чудный Свой свет".

Сущность этого священства и царства заключается как бы в следующем: Во-первых, по отношению к царству, каждый христианин верой [своей] столь превознесен надо всем сущим, что, благодатью духовной силы, он является господином всего без исключения, так что ничто не может причинить ему никакого вреда. Фактически все подчинено ему и вынуждено служить ему в обретении спасения. Соответственно, Павел говорит в Послании к Римлянам 8 [28]: "... Призванным по Его изволению, все содействует ко благу" и в 1-м Послании к Коринфянам 3 [21—23]: "... Ибо все ваше: ... жизнь, или смерть, или настоящее, или будущее, — все ваше; вы же — Христовы...". Это не значит, что каждый христианин поставлен надо всем сущим, владеет и управляет им физически, — это безумие, от которого страдают некоторые церковники, — ибо такая власть принадлежит царям, князьям и другим [подобным] людям на земле. Обычный наш жизненный опыт показывает, что мы повинемся всем, страдаем от многого и даже до смерти. Фактически, чем более зрелым и убежденным христианином является человек, тем больше зла, страданий и смерти выпадает на его долю, что мы видим на примерах Самого Христа, — первородного Князя, — и всего Его братства. Власть, о которой мы говорим, является духовной. Она действует среди врагов и во времена притеснений. Это означает не что иное, как то, что выражено словами: "сила Моя совершается в немощи" (2Кор. 12, 9) и что во всем происходящем я могу найти то, что способствует моему спасению (Рим. 8, 28), так, что даже крест и сама смерть вынуждены служить мне и содействовать моему спасению. Это превосходная привилегия, которой не так легко добиться, истинное всемогущество, духовное владение, в котором не существует таких характеристик, как хорошее" или "плохое", но все содействует ко благу мне, если только я верую. Да, поскольку одной лишь веры достаточно для спасения, я не нуждаюсь ни в чем более, кроме веры, проявляющей силу и суверенное право своей собственной свободы. О, это воистину бесценная сила и свобода христиан!

Мы не только свободнейшие из царей, но также и вечные священники, это еще превосходнее, чем быть царем, ибо как священники, мы достойны предстать пред Богом, чтобы молить о других и учить друг друга божественным истинам. В этом состоят обязанности священников, и они не могут быть поручены неверующему. Таким образом, Христос даровал нам возможность веровать в Него, чтобы мы могли быть не только Его братьями, сонаследниками и царями, подобными Ему, но также и подобными Ему священниками. Таким образом, мы можем смело войти в присутствие Божье в духе веры (Евр. 10, 19 и 22) и с восклицанием "Авва, Отче!" молиться друг за друга и делать все, что существует и предзнаменуется во внешних и видимых делах священников.

Тому же, однако, кто не верует, ничто не служит ". Ничто не содействует ему во благо, но он сам раб всего, и все оборачивается неудачей для него, потому что он порочно и безнравственно использует обстоятельства для достижения собственной выгоды, а не во славу Богу. Таким образом, он не священник, но порочный и развращенный человек, чья молитва становится грехом и который никогда не входит в присутствие Божье, потому что Бог не слушает грешников (Иоан. 9, 31). Кто же тогда может объять своим разумом высокое достоинство христианина? Пользуясь своей царственной властью, он правит над всем: над смертью, жизнью и грехом, и, имея священническую славу, он всемогущ вместе с Богом, потому что он делает то, что просит и желает Бог, как написано: "Желание боящихся Его Он исполняет, вопль их слышит, и спасает их" [19] (сравн. Филипп. 4, 13). Этой славы человек достигает, конечно, не какими-то своими делами, но только лишь верой.

Из этого любой может отчетливо понять, почему [20] христианин свободен от всего и стоит над всем, так что не нуждается ни в каких делах для обретения праведности и спасения, поскольку одна лишь вера обильно дарует все это. Стоит ему, однако, по глупости попытаться стать праведным, свободным, спасенным христианином путем [совершения] какого-то доброго дела, он моментально потеряет веру и все, что она дает ему. Удачная иллюстрация такой глупости — басня о собаке, которая, пробегая мимо ручья с куском мяса в зубах, замечает отражение этого мяса в воде и, впад в заблуждение, открывает пасть, пытаясь схватить это отражение, в результате чего теряет и мясо, и его изображение.

Вы спросите: "Если все, кто в церкви являются священниками, то чем же те, кого мы называем священниками, отличаются от мирян?" Я отвечаю вам: Это несправедливо, когда слова "священник", "церковник", "духовный" или "духовенство" применяются не ко

всем христианам, а лишь к тем немногим, кто сейчас ошибочно и вредно называется "духовенством". Святое Писание не делает различий между ними, хотя оно и дает такие имена, как "служитель", "слуга", "управляющий" тем, кто теперь гордо называет себя папами, епископами и господами и кто должен, в соответствии со своими пастырскими обязанностями, служить другим и учить их вере Христовой и Свободе верующих. Хотя все мы являемся равными священниками, мы не можем все публично служить и учить. Нам не следовало бы делать так, даже если бы мы и могли. Павел пишет об этом в 1-м Послании к Коринфянам 4 [1]: "Итак, каждый должен разуметь нас, как служителей Христовых и домостроителей тайн Божиих".

Эта должность управляющего, однако, теперь превратилась в столь великое проявление власти и столь ужасную тиранию, что никакая языческая империя или другая земная власть не может быть сравнима с ней, как будто миряне не такие же христиане. В результате этого извращения знание о христианской благодати, вере, свободе и о Самом Христе совершенно погибло, а его место было занято невыносимым рабством человеческих дел и законов, пока мы не стали подобными тем, о ком говорит Иеремия в Книге Плача (1),—рабами злейших людей на земле, которые угнетают нас и заставляют служить только своей низкой и порочной воле.

Возвращаясь к нашей цели, я полагаю, что теперь нам ясно, что недостаточно (и во всех отношениях не по-христиански) проповедовать дела, жизнеописание и слова Христа [только лишь] как исторические факты, — как будто знание этого может быть достаточным руководством к жизни. Тем не менее, это совершенно типичное явление среди тех, кто сегодня должен считаться нашими лучшими проповедниками. Еще более недостаточно и не по-христиански не говорить вообще ничего о Христе и учить, вместо этого, законам человеческим и декреталиям отцов [церкви]. Сейчас немало тех, кто проповедует Христа и рассказывает о Нем в таком ключе, что это вызывает у людей сочувствие Христу, гнев против иудеев [за то, что они распяли Его 1 и тому подобные детские, нелепые представления. Скорее следует проповедовать Христа полностью, чтобы вера в Него могла укрепляться, чтобы Он мог быть не просто [абстрактным] Христом, но Христом для вас и для меня, и чтобы то, что сказано о Нем, и то, что заключается в Его имени, могло быть действующей силой внутри нас. Такая вера порождается и поддерживается в нас проповедью о том, зачем Христос пришел, что Он принес и даровал, какая польза нам от принятия Его. Это осуществляется, когда христианская свобода, которую Он дарует, преподается правильно и перед нами раскрывается то, в каком смысле мы, христиане, являемся царями и священниками, а следовательно — господами всего

сущего, и можем твердо верить, что все, что бы мы ни сделали, угодно и приемлемо пред лицом Божиим, как я уже говорил.

Какой человек, услышав все это, не возрадуется всем своим сердцем и, приняв это утешение, не расчувствуется и не полюбит Христа так, как он никогда не смог бы сделать этого посредством любых законов и добрых дел? Кто может повредить такому сердцу или запугать его? Если знание о грехе или страх смерти врываются в него, оно готово уповать на Господа. Оно не пугается, когда слышит дурные вести. Оно не волнуется при виде своих врагов. Все это потому, что оно верует, что ему принадлежит праведность Христова, и что его грех не его, но Христов, и что весь грех праведностью Христовой поглощен. Это, как уже отмечалось выше, является неминуемым следствием веры во Христа. Итак, сердце учится насмехаться над смертью и грехом и говорить вместе с апостолом: "Смерть! где твое жало? ад! где твоя победа?" Жало же смерти — грех; а сила греха — закон. Благодарение Богу, даровавшему нам победу Господом нашим Иисусом Христом!" (1Кор. 15, 55—57). Смерть поглощена не только победой Христа, но также и нашей победой, потому что верой [в Него] Его победа стала нашей, и в этой вере мы также являемся победителями.

Пожалуй, уже достаточно сказано о внутреннем человеке, о его свободе и об источнике этой свободы, — праведности, обретаемой верой. Он не нуждается ни в законах, ни в добрых делах, и даже наоборот, — они вредят ему, если он полагает, что оправдывается ими.

Теперь давайте обратимся ко второй части—к человеку внешнему. Здесь мы ответим всем, кто, будучи задет словом "вера" и всем, что было сказано, спрашивает теперь: "Если вера производит все и ее одной достаточно для обретения праведности, то почему же тогда [нам] заповеданы добрые дела? Мы не будем утруждаться, Оставим все добрые дела и удовлетворимся верой". Я отвечаю: Нет, дорогие мои, так не пойдет. Это действительно было бы правильно, если бы мы были полностью внутренними, совершенно духовными людьми. Но такими мы станем только в последний день — в день воскресения мертвых. Поскольку мы живем во плоти, мы только начинаем делать кое-какие успехи в том, что будет завершено в последующей жизни ". Поэтому апостол в Послании к Римлянам 8 [23] говорит, что мы имеем лишь "начаток Духа", и мы действительно примем больше, — и даже всю полноту Духа, — в будущем. Это же подтверждает и сказанное выше, — а именно то, что христианин является слугой всех и

всему подвластен. Поскольку он свободен, он не совершает дел [закона], но поскольку он слуга, он исполняет все дела. Как это возможно — мы увидим в дальнейшем.

Хотя, как я уже сказал, человек в достаточной мере оправдан верой внутренне, в своем духе, и потому имеет все, в чем нуждается, хотя при этом его вера и все эти богатства должны возрастать изо дня в день, до самой будущей жизни, тем не менее, он живет этой смертной, земной жизнью. В этой жизни он должен управлять своим собственным телом и общаться с [другими] людьми. Здесь и начинаются дела. Здесь человек не может вести праздный образ жизни; здесь он должен действительно заботиться об усмирении своей плоти путем постов, бдений, трудов и других разумных методов и о подчинении ее Духу, чтобы она повиновалась и сообразовывалась с внутренним человеком и с верой, и чтобы она не восставала против веры и не препятствовала внутреннему человеку, что свойственно плотской сущности, если ее не сдерживать. Внутренний человек, который верой создан по образу Божьему, жизнерадостен и счастлив, благодаря Христу, в Котором столь много добродетелей было передано ему; и потому его единственным занятием является радостное и бескорыстное служение Богу, в непринужденной, свободной любви.

В то время, как он делает это, он сталкивается с противодействием в своей собственной плоти, которая стремится служить миру и ищет собственной выгоды. Этого дух веры не может терпеть, но с радостным усердием он пытается подчинить плоть и держать ее в повиновении, как говорит Павел в Послании к Римлянам 7 [22—23]: "Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного", и в другом месте: "Но усмиряю и порабащаю тело мое, дабы, проповедуя другим, самому не остаться недостойным" (1Кор. 9, 27), а также в Послании к Галатам (5, 24): "Но те, которые Христовы, распяли плоть со страстями и похотями".

Однако, творя [добрые ] дела, мы не должны думать, что ими человек оправдывается пред Богом, ибо вера, являющаяся единственной праведностью пред Богом, не выносит этой лжи. Мы должны при этом понимать, что такие дела принижают и подчиняют плоть, очищая ее от ее злых похотей, и наша цель полностью должна состоять в изгнании похотей. Поскольку верой душа очищена и в нее привнесена любовь к Богу, она желает, чтобы все сущее, и особенно ее собственное тело, было очищено, чтобы все это присоединилось к ее любви по отношению к Богу и прославлению Его. Следовательно, человек не может вести праздную жизнь, ибо нужда плоти управляет им и

он вынужден творить множество добрых дел для того, чтобы поработить ее. Тем не менее, дела, сами по себе, не оправдывают человека перед Богом, но он творит дела из непосредственной, естественной любви и покорности Богу, не принимая во внимание ничего, кроме одобрения Божьего, Кому он скрупулезно повинуетя во всем.

Так что каждый может без труда уяснить для себя степень, как говорится, "истязания плоти", потому что он должен поститься, бдеть и трудиться столько, сколько считает достаточным для подавления сладострастия и похотей своей плоти. Те же, кто собираются оправдаться делами, озабочены не умерщвлением своих похотей, но только делами, — делами, самими по себе, — полагая при этом, что если они совершат столько добрых дел, сколько это только возможно (и настолько великих, насколько это только возможно), то они поступят правильно и обретут праведность. Порой они забивают себе этим голову и даже губят себя, или, по меньшей мере, напрасно тратят физические силы на свои бесполезные дела. Когда человек пытается оправдаться и получить спасение делами без веры — это величайшая глупость и проявление полнейшего невежества в христианской жизни и вере.

Для того, чтобы было легче понять сказанное, рассмотрим следующие аналогии. Нам следует относиться к делам христианина, который оправдан и спасен верой по милости Божьей, точно так же, как мы относились бы к делам, совершаемым Адамом и Евой, а также их потомками в Едемском саду, если бы они не согрешили. В Книге Бытие 2 [15] мы читаем, что "взял Господь человека, и поселил его в саду Едемском, чтобы возделывать его и хранить его". Бог сотворил Адама праведным, честным и безгрешным, и Адам не нуждался в оправдании путем возделывания и хранения сада; но он не мог бездельничать, Господь поставил перед ним задачу — он должен был возделывать и хранить сад. Эта работа воистину была самой свободной из всех, когда-либо существующих работ, она исполнялась только для того, чтобы угодить Богу, а не для обретения праведности, которую Адам уже имел в полной мере и которая могла бы стать первородным правом для всех нас.

Дела верующего подобны этому. Через свою веру он был восстановлен в Раю и рожден заново [23], он не нуждается в таких делах, которые сделали бы его праведным, или поддерживали бы в нем праведность; но, для того, чтобы он не мог вести праздную жизнь, чтобы он обеспечивал потребности своей плоти, он должен совершать эти дела добровольно — с единственной целью — угодить Богу. Поскольку, однако, мы не

восстановлены полностью и наша вера и любовь пока еще не совершенны, они должны укрепляться и возрастать, но не внешними делами, а сами.

Второй пример: епископ, во время освящения церкви, конфирмации детей или исполнения других своих обязанностей, не становится епископом потому, что он делает все эти дела. В самом деле, если бы он сначала не был посвящен в епископский сан, то ничто из того, что он делает, не было бы действительным. Все это было бы глупостями, ребячеством и фарсом. Так и христианин, который освящается своей верой, творит добрые дела, но эти дела не делают его более святым, и он не становится более зрелым христианином, потому что эту работу выполняет только вера. И если бы человек прежде не стал верующим и христианином, все его дела не привели бы ни к чему и действительно являлись бы порочными и достойными проклятия грехами.

Таким образом, истинны следующие утверждения: "Добрые дела не делают доброго человека, но добрый человек творит добрые дела; злые дела не делают злого человека, но злой человек творит злые дела". Следовательно, всегда необходимо, чтобы сам человек, по сущности своей, был добрым, прежде чем смогут появиться какие-то добрые дела, и эти добрые дела следуют после того, как человек стал добрым, и происходят от него, как и Христос говорит: "Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые" (Мф. 7, 18). Ясно, что не плоды "приносят дерево" и что дерево не растет на плодах, но напротив — дерево приносит плоды и плоды растут на деревьях. Таким образом, как необходимо, чтобы деревья существовали до того, как у них появятся плоды, и как плоды не делают деревья ни плохими, ни хорошими, но скорее наоборот, — каковы деревья, таковы и приносимые ими плоды, так и человек должен быть сначала добрым или злым, прежде чем он творит добрые или злые дела, и эти дела человека не делают его ни хорошим, ни плохим, но он сам делает их хорошими или плохими.

Иллюстрации этой истины можно найти повсеместно. Хороший или плохой дом не делает хорошего или плохого строителя; но хороший или плохой строитель строит соответствующий дом. Или, говоря в общем, работа никогда не делает работника по своему подобию, но работник делает работу в соответствии с тем, каков он сам. Так же все обстоит и с делами человека. Каков человек — верующий или неверующий, — таковы и его дела — добрые, если они совершены в вере, либо порочные, — если они совершены в неверии. Обратное, — то есть утверждение о том, что дела, мол, формируют человека, делая его верующим или неверующим, — ошибочно. Как от дел человек не становится

верующим, так от дел он не становится и праведным. Но как вера делает человека верующим и праведным, так вера и творит добрые дела. Тогда, поскольку дела никого не оправдывают, и человек должен стать праведным до того, как он совершает какое-то доброе дело, совершенно очевидно, что только вера, по милости Божьей, через Христа и Слово Его, подобающим образом оправдывает и спасает человека. Христианин не нуждается ни в каких делах и законах для того, чтобы обрести спасение, поскольку через веру он свободен от всякого закона и делает все добровольно и свободно. Он не ищет ни выгоды, ни спасения, поскольку он уже обладает всем и спасен по милости Божьей, благодаря своей вере, и теперь он стремится лишь только угодить Богу.

Более того, никакое доброе дело не способствует оправданию или спасению неверующего. С другой стороны, никакое порочное дело не приносит ему проклятия и не делает его злым, но неверие порождает то, что человек творит злые дела, заслуживающие всяческого осуждения. Следовательно, то, что человек хорош или плох, не является результатом его дел, но является следствием веры или неверия, как говорит мудрец: "Начало гордости — удаление человека от Господа... начало греха — гордость", и это происходит от неверия. И Павел говорит в Послании к Евреям 11[6]: "... Ибо надобно, чтобы приходящий к Богу веровал...", и то же самое говорит Христос: "Или признайте дерево хорошим и плод его хорошим; или признайте дерево худым и плод его худым..." (Мф. 12,33), говоря как будто: "Пусть тот, кто хочет иметь добрый плод, сначала посадит хорошее дерево". Итак, пусть те, кто хотят творить добрые дела, начнут не с дел, а с того, что уверуют, ибо ничто не делает человека хорошим, кроме веры, и ничто не делает человека плохим, кроме неверия.

Действительно, в глазах людей человек считается хорошим или плохим — по своим делам; но это означает лишь то, что в человеке узнают хорошего или плохого по тому критерию, какие дела он совершает, как Христос говорит в Евангелии от Матфея 7[120]: "Итак по плодам их узнаете их". Все это, однако, остается на поверхности, и очень многие обманулись этой внешней наружностью, бросились писать и учить о добрых делах, которыми мы, мол, можем быть оправданы, безо всякого даже упоминания о вере. Они идут этим путем, заблуждаясь и вводя в заблуждение других (2 Тим. 3, 13), добиваясь успехов,—правда, в худшую сторону, —слепые вожди слепых, обременяющие себя многими делами и, тем не менее, так и не достигшие истинной праведности (Мф. 15, 14). О таких людях Павел говорит во 2-м Послании к Тимофею 3 [5, 7]: "Имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся..." и: "... всегда учащихся и никогда не могущих дойти до познания истины".

Таким образом, всякий, кто не хочет блуждать вместе с этими слепцами, должен смотреть глубже на то, что стоит за делами, за законами и доктринами о добрых делах. Отвернувшись от дел, он должен взглянуть на человека и спросить — чем он оправдывается. Ибо человек оправдывается и обретает спасение не делами или законами, но Словом Божиим, то есть обетованием Его милости, и верой в то, что вся слава принадлежит Богу, Который спасает нас не по делам праведности, которые бы мы сотворили (Тит. 3, 5), но добродетелью Его милости, словом Его благодати, когда мы уверовали (1 Кор. 1, 21). Отсюда легко понять, насколько следует отвергать или признавать добрые дела, и по каким критериям должны оцениваться все человеческие учения о добрых делах. Если дела представляются как некое "средство достижения" праведности, обременены этим "превратным левиафаном" [24] и исполняются с намерением оправдаться ими, то этим они возводятся в ранг необходимости и в таком случае свобода и вера разрушены. И это приводит к тому, что они перестают быть добрыми, превращаясь в порочные, достойные порицания деяния. Они [тогда] не являются свободными и порочат благодать Божью, поскольку прерогатива оправдывать и спасать верой принадлежит только благодати Божьей. Дела в этом случае — по нашей самонадеянной глупости — претендуют на исполнение того, что они не имеют силы делать, присваивая себе тем самым славу и благодать. Мы не отвергаем всем вышеперечисленным добрые дела, наоборот, мы лелеем их и учим им, насколько это только возможно. Мы не осуждаем их сами по себе, но отвергаем извращенное представление о том, что следует добиваться праведности через них, ибо это извращает и делает порочной сущность дел, как бы хорошо они ни выглядели при этом внешне. Они вводят людей в заблуждение и заставляют их обманывать друг друга, подобно волкам в овечьей шкуре (Мф. 7, 15).

Но этого левиафана — это извращенное понятие о делах, — нельзя победить там, где нет веры. Эти "святые по делам" не могут избавиться от своего ошибочного мнения до тех пор, пока вера — его разрушитель — не приходит и не начинает править их сердцами. Плоть не может избавиться от этого и даже признать это, она скорее рассматривает это как признак святейшей воли. Если к этому извращенному понятию, с "помощью" заблуждающихся учителей, добавляется еще влияние традиций и обрядов, подтверждающее и укрепляющее его, то оно превращается в неискоренимое зло и вводит в заблуждение бесчисленное множество людей, причиняя им огромный ущерб и лишая их всякой надежды на возрождение. Таким образом, хотя это и хорошо — проповедовать и писать о покаянии, исповедании и искуплении грехов —, наше учение несомненно

ошибочно и происходит от дьявола, если мы останавливаемся на этом и не продолжаем учить о вере.

Христос, подобно своему предтече Иоанну Крестителю, сказал не только "Покайтесь" (Мф. 3, 2; 4, 17), но добавил слово веры: "Приблизилось Царство Небесное". Мы не должны останавливаться на одном из этих слов Божьих, но проповедовать их оба; мы должны провозглашать и то старое и то новое, что имеется в нашей сокровищнице: как голос закона, так и слово благодати (Мф. 13, 52). Мы должны провозглашать голос закона для того, чтобы люди могли исполниться страха и прийти к осознанию своих грехов, и, таким образом, обратиться к покаянию и лучшей жизни. Но мы не должны останавливаться на этом, ибо в противном случае это будет подобным ранению без перевязки раны, поражению без исцеления, убийству без воскрешения, схождению в преисподнюю без обратного восхождения, уничтожению без превознесения. Таким образом, мы должны также проповедовать слово милости и обетование о прощении, которым воздвигается вера. Без этого слова милости, все дела закона, сокрушение, раскаяние и все остальное, что делается и чему учат, — все это тщетно.

Проповедники покаяния и милости сохранились и до наших дней, но они не объясняют закон Божий и обещают при этом, что человек может познать от них источник покаяния и милости. Покаяние происходит от закона Божьего, но вера и благодать — от обетования Божьего, как сказано в Послании к Римлянам 10[17]: "Итак вера от слышания, а слышание от слова Божия". Соответственно, человек утешен и возвышен верой в божественное обетование после того, как он был уничижен и приведен к познанию себя путем угроз и страха пред божественным законом. Таким образом, мы читаем в Псалме 29 [6]: "Вечером водворяется плач, а на утро радость".

Пожалуй, этого достаточно о делах вообще и о делах, которые христианин творит для себя. В заключение давайте поговорим также о делах, которые христианин творит ради ближнего своего. Человек живет не только для себя одного и не только для своего смертного тела, он живет также для всех людей на земле; скорее даже, он живет только для других, а не для себя. Он подчиняет [смиряет] свою плоть с тем, чтобы иметь возможность более искренне и свободно служить другим, как Павел говорит в Послании к Римлянам 14 [7—8]: "Ибо никто из нас не живет для себя и никто не умирает для себя, а живем ли—для Господа живем, умираем ли—для Господа умираем". Он не может в этой жизни бездействовать по отношению к ближним своим, — ибо он непременно будет говорить с людьми, общаться или обмениваться с ними представлениями, подобно

Христу, Который, по виду став как человек (Филипп. 2, 7), "явился на земле и общался между людьми", как об этом сказано в Книге Варуха 3 [38].

Человек, однако, ни в чем этом не нуждается для своей праведности и спасения. Таким образом, он должен направляться во всех своих делах этой мыслью и иметь в виду только то, что он может служить и приносить пользу другим во всем, что делает, не принимая во внимание ничего, кроме нужды ближнего своего и пользы для него. Соответственно, апостол заповедует нам трудиться, "делая своими руками полезное" так, чтобы мы могли дать нуждающимся, хотя он мог бы сказать, что нам следует работать для того, чтобы обеспечивать себя. Он говорит, однако: "чтоб было из чего уделять нуждающемуся" (Ефес. 4, 28). Это то, что составляет основу христианских дел, чтобы, имея утешение, мы могли трудиться, обретать и откладывать средства, помогая тем, кто нуждается, чтобы таким образом сильные члены могли служить слабым, и мы могли быть сынами Божиими, каждый заботясь о другом и трудясь для него, нося бремена друг друга и исполняя тем самым закон Христов (Гал. 6, 2). В этом заключается истинная Христианская жизнь. Здесь вера действительно действенна через любовь (Гал. 5, 6), то есть она находит выражение в делах свободнейшего служения человека другому, служения добровольного, с радостью и любовью, без всякой "задней мысли" о вознаграждении, удовлетворяясь при этом полнотой и богатством своей веры.

Поэтому Павел, после наставления Филиппинцев о том, насколько они богаты через веру во Христа, — веру, в которой они обрели все, — говорит им: "Итак, если есть какое утешение во Христе, если есть какая отрада любви, если есть какое общение духа, если есть какое милосердие и сострадательность, то дополните мою радость: имейте одни мысли, имейте ту же любовь, будьте единомысленны и единомысленны; ничего не делайте по любопрению или по тщеславию, но по смиренномудрию, почитайте один другого высшим себя. Не о себе только заботься, но каждый и о других" (Филипп. 2, 1—4). Здесь мы отчетливо видим, что апостол заповедует это в качестве правила христианской жизни; то есть мы должны творить все наши дела во имя благополучия других, поскольку каждый имеет столь огромные богатства в своей вере, что все его остальные дела и вся его жизнь являются просто остатком, или излишком, которым он добровольно и великодушно делится с ближним своим, — т. е. служить ему и делать ему добро.

В качестве примера апостол приводит Христа: "Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но унижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись

подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти..." (Филип. 2, 5—8). Это благотворное апостольское слово было затуманено для нас теми, кто вовсе не понимает таких его слов, как: "образ Божий", "образ раба", "подобный человекам", "по виду как человек" и применено ими к божественной и человеческой природе. Павел имеет в виду следующее: хотя Христос был исполнен образа Божьего и обладал в достатке всеми благодетелями, не нуждаясь ни в делах, ни в страданиях для обретения праведности и спасения (ибо Он имел все это извечно), тем не менее Он не возгордился этим и не превознесся над нами, и не стал высокомерным по отношению к нам, хотя Он по праву мог бы это сделать. Но, напротив, Он жил, трудился, страдал и умер так, чтобы уподобиться другим людям, — и по виду и по поступкам быть просто человеком — так, как будто Он имел нужду во всем этом и как будто Он не имел в Себе образа Божьего. Но Он делал все это ради нас, чтобы послужить нам, и чтобы все, чего Он достиг в этом облике раба, могло стать нашим.

Так и христианин, подобно Христу, своему главе, исполнен и обогащен верой и должен быть удовлетворен тем образом Божиим, который он получил через веру. Но при этом, как я уже говорил, он должен усиливать свою веру, пока она не станет совершенной. Ибо его вера — это его жизнь, его праведность и его спасение: она спасает его и делает его приемлемым [для Бога ], и дарует ему все, что принадлежит Христу, как уже было сказано выше и как утверждает Павел в Послании к Галатам 2 [20]: "А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия". Хотя христианин, таким образом, свободен от всех дел, ему следует в этой свободе опустошать себя, принять образ раба, сделаться подобным человекам и по виду стать как человек, и служить, помогать и всячески соотноситься с ближними своими, по примеру Бога, Который через Христа соотносился и по сей день соотносится с ним. Это он должен делать свободно, не принимая во внимание ничего, кроме одобрения Божьего.

Он должен размышлять так: "Хотя я и недостойный, подлежащий осуждению человек, мой Бог даровал мне во Христе все богатства праведности и спасение, без всяких заслуг с моей стороны, исключительно из милости Своей, так, что теперь я не нуждаюсь ни в чем, кроме веры в то, что это истинно. Почему бы мне тогда с радостью и охотой, от всего сердца не делать то, что, как я знаю, угодно и приемлемо для такого Отца, Который столь обильно наделил меня Своими бесценными богатствами? Тогда я посвящу себя ближнему своему, как Христос предложил Себя мне; я не буду делать в этой жизни ничего, кроме того, что, как я вижу, необходимо, полезно и благотворно для ближнего моего, поскольку через веру я имею изобилие всех благ во Христе".

Таким образом, от веры проистекают любовь и радость в Господе, а от любви — радостное и свободное состояние разума, которое обуславливает охотное служение человека ближнему своему и не считается с такими явлениями, как благодарность или неблагодарность, хвала или порицание, обретение или потеря. Ибо человек служит не для того, чтобы чем-то обязать других. Он не делает различий между друзьями и врагами и не думает о том, останутся ли они ему благодарны или нет, но он безвозмездно и охотно отдает себя и все, что он имеет, независимо от того — заслуживает ли он этим награду, или же исполняет неблагодарную работу. Как Отец распределяет все блага обильно и безвозмездно, повелевая "солнцу Своему восходить над злыми и добрыми" (Мф. 5, 45), так и сын исполняет и сносит все с той бескорыстной радостью, которая доставляет ему удовольствие, когда через Христа он видит это в Боге — в Том, Кто дарует столь великие блага.

Таким образом, если мы признаем те великие и драгоценные дары, которые даны нам, наши сердца, как говорит Павел в Послании к Римлянам (5, 5), будут исполнены Духом Святым любовью, которая делает нас свободными, радостными, всемогущими тружениками и победителями над всеми скорбями, рабами ближних наших, и, при этом, все же, господами над всем сущим. Для тех же, однако, кто не признает даров, приносимых им через Христа, Христос родился напрасно; они идут своим путем, исполняя свои дела, и никогда не испытают ничего этого. Точно так же, как ближний наш пребывает в нужде и недостатке того, что мы имеем в изобилии, так и мы были в нужде пред Богом, испытывая нехватку Его благодати. Следовательно, как наш Небесный Отец, во Христе, бескорыстно пришел к нам на помощь, так же и мы должны бескорыстно помогать ближнему своему, используя свою плоть и ее дела, и каждый должен стать как бы Христом для другого, чтобы мы могли быть Христами друг для друга и Христос мог быть един во всех, то есть чтобы мы могли быть истинными христианами.

Кто же тогда может объять разумом своим богатства и славу христианской жизни? Она может все, и все имеет, и не нуждается ни в чем. Она господствует над грехом, смертью и адом, и тем не менее, в то же время она служит и приносит пользу всем людям. Но, увы, в наши дни такая жизнь неизвестна в мире. Она не проповедуется и к ней, не стремятся. Нам ничего не известно о нашем собственном имени и мы не знаем, почему мы христиане или носим имя христиан. Конечно, мы названы в честь Христа не потому, что Он отсутствует среди нас, но потому, что Он обитает в нас, то есть мы веруем в Него и являемся [как бы] Христами друг для друга, поступая по отношению к ближнему нашему так, как Христос поступает с нами. Но в наше время человеческие доктрины не учат нас

стремиться к обретению чего-то иного, кроме как собственной выгоды и наград. Из Христа же мы сделали такого "надзирателя", еще более сурового, чем Моисей.

Выдающийся пример веры мы имеем в благословенной Деве. Как написано в Евангелии от Луки 2 [22], она была очищена, по закону Моисееву, в соответствии с обычаем, по которому очищались все женщины, хотя она и не была связана тем законом и не нуждалась в очищении. Исключительно из бескорыстной любви, однако, она покорилась закону, подобно другим женщинам, чтобы не нанести им оскорбления и не отнестись к ним пренебрежительно. Она не была оправдана этим делом, но, будучи праведной, исполнила его охотно и бескорыстно. Так же должны исполняться и наши дела, не потому, что мы можем оправдаться ими, поскольку, будучи еще до того оправданы верой, мы должны исполнять все бескорыстно и радостно, ради других.

Св. Павел также обрезал своего ученика Тимофея, не потому что обрезание было необходимо для его праведности, но чтобы он не нанес оскорбления и не отнесся пренебрежительно к Иудеям, которые были немощны в вере и не могли пока еще осмыслить свободы веры. Но, с другой стороны, когда они презрели свободу веры и стали настаивать на том, что обрезание необходимо для обретения праведности, он противостоял им и не позволил совершить обряд обрезания Титу (Гал. 2 [3]). Как он не желал оскорбить или презреть немощную веру кого-либо и временно уступал воле этого человека, точно так же он не желал того, чтобы свобода веры презиралась или ущемлялась людьми, отстаивающими необходимость добрых дел для обретения праведности. Он выбрал компромисс, бережно относясь к немощным, но всегда противостоя упрямым, для того, чтобы всех обратить в свободу веры. Мы также должны усердно поддерживать немощных в вере, как сказано в Послании к Римлянам 14 [1]. Однако нам следует твердо противостоять учителям, упрямо отстаивающим добрые дела как средство спасения. К этому мы вернемся позже.

Также и Христос, в Евангелии от Матфея 17 [24—27], когда от Его учеников потребовали дань [26], спросил у Петра — не свободны ли царские сыны от уплаты податей, и Петр согласился с Ним, что действительно свободны. Тем не менее, Христос велел Петру пойти на море и сказал: "Но чтобы нам не соблазнить их, пойдя на море, брось уду, и первую рыбу, которая попадется, возьми; и, открыв у ней рот, найдешь статир; возьми его и отдай им за Меня и за себя". Этот случай прекрасно иллюстрирует рассматриваемый вопрос, потому что Христос называет здесь Себя и тех, кто является чадами Его, царскими сынами — людьми, ни в чем не нуждающимися; и, тем не менее, он

добровольно подчиняется и платит дань. Насколько необходимо это дело было для праведности Христовой или Его спасения, столько же все остальные Его дела или дела Его последователей способствуют достижению праведности, поскольку все они следуют за праведностью, добровольны, бескорыстны и совершаются только для того, чтобы служить другим и подавать им пример добрых дел.

О том же гласят и назидания, которые Павел дает в Послании к Римлянам 13 [1—7], а именно, что христиане должны быть покорны властям и готовы исполнять любое дело, не для того, чтобы таким образом оправдаться, поскольку они уже праведны верой, но для того, чтобы в свободе Духа они, делая так, служили другим, в том числе и властям, и повиновались их воле добровольно и из любви. Дела всех духовных объединений, монастырей и священников должны быть именно такими. Каждый должен совершать добрые дела в соответствии со своим вероисповеданием и положением не потому, что ими он может добиваться праведности, но потому, что ими он может сдерживать свою плоть, быть примером для других, кто также нуждается в сдерживании своей плоти, и, наконец, чтобы такими делами он мог покорить свою волю воле других в свободе любви. Но всегда нужно проявлять исключительную осторожность, чтобы никто не вообразил, что может быть оправдан этими делами, или обрести какие-то заслуги, или спастись, ибо это работа веры и только веры, как я уже многократно говорил.

Любой, кто знает это, может без труда разобраться в бесчисленных документах и предписаниях папы, епископов, монастырей, церквей, князей и должностных лиц— документов, о которых некоторые пасторы утверждают, что они необходимы для обретения праведности и спасения, называя их "предписаниями церкви", хотя они не имеют с этим ничего общего. Потому что христианин, будучи свободным человеком, скажет: "Я буду поститься, молиться, делать все, что велят люди, не потому, что это необходимо для моей праведности и спасения; но чтобы проявить должное уважение по отношению к папе, епископу, общине или ближнему своему и показать им пример. Я буду исполнять все и все перенесу, как Христос, который сделал и пострадал гораздо больше для меня, хотя Он и не нуждался ни в чем этом для Себя Самого, и подчинился закону ради меня, будучи неподвластен закону". Хотя тираны совершают насилие или выдвигают несправедливые требования, тем не менее это не причиняет никакого ущерба до тех пор, пока они не восстанут против Бога.

На основе сказанного каждый может выработать надежное суждение о всех делах и законах и верно отличить слепого и невежественного пастора от доброго и истинного.

Любое дело, совершаемое не для того, чтобы только смирить свою плоть, или не для того, чтобы послужить ближнему своему, если он не просит чего-то такого, что направлено против Бога, не является добрым или христианским. По этой причине я боюсь того, что в наше время существует очень мало или вообще не существует школ, монастырей, алтарей и церквей, которые действительно являются христианскими, а также [настоящих] постов и молитв в дни святых. Я боюсь, что во всем этом мы ищем только выгоду для себя, думая, что через это мы избавляемся от наших грехов и что в них мы находим спасение. Таким образом христианская свобода полностью погибает. Это следствие нашего невежества в христианской вере и свободе.

Очень многие [духовно] слепые пасторы прилагают массу усилий, чтобы поддержать это невежество и подавление свободы. Они всячески побуждают людей к подобным действиям, восхваляя такие дела, раздувая их своими индульгенциями и никогда не учат о вере. Однако, если вы хотите молиться, поститься или же положить основание в церкви, я советую вам быть осторожными, чтобы не делать этого с мыслью о том, что вы получите какую-то выгоду, будь она преходящая или вечная, ибо в этом случае вы повредите своей вере, которая лишь одна предлагает вам все это. Единственная ваша забота должна заключаться в том, чтобы вера могла возрасть — будь это в делах или в страданиях. Делайте бескорыстные дары, чтобы другие могли получить пользу от них и процветать благодаря вам и вашей доброте. В этом случае вы действительно будете добропорядочным христианином. Какая польза вам от тех добрых дел, в которых вы не нуждаетесь для смирения своей плоти? Вам вполне достаточно веры, через которую Бог даровал вам все.

Итак, согласно этому правилу, все хорошее, что мы имеем от Бога, должно происходить от одного к другому и быть общим для всех, так, чтобы каждый мог как бы "облачиться" в ближнего своего и таким образом, служить ему, как будто это он сам находится на его месте. От Христа все доброе произошло и по сей день происходит к нам. Он так "облачился" в нас, как будто это мы в самом деле были на Его месте. От нас же это происходит к тем, кто в этом нуждается, так что я могу как бы предъявить Богу свою веру и свою праведность, чтобы покрыть и ходатайствовать ими за грехи ближнего моего, которые я беру на себя, и чтобы они могли так действовать по отношению к этим грехам, как будто эти грехи — мои собственные. Это то, что Христос совершил для нас. Это истинная любовь и истинное правило христианской жизни. Любовь является истинной и искренней там, где существует истинная и искренняя вера. Следовательно, апостол говорит о любви в 1-м Послании к Коринфянам 13:15], что она "не ищет своего".

Мы заключаем, таким образом, что христианин живет не в себе самом, но во Христе и в ближнем своем. В противном случае, он не христианин. Он живет во Христе верой, в ближнем же своем — любовью. Верой он восходит к Богу через себя. Любовью он через себя нисходит к ближнему своему. И все же он всегда остается в Боге и в Его любви, как сказал Христос в Евангелии от Иоанна 1 [51]: "Истинно, истинно говорю вам: отныне будете видеть небо отверстым и Ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому".

На этот раз достаточно о свободе. Как видите, это духовная и истинная свобода, и она делает наши сердца свободными от всех грехов, законов и заповедей, как Павел говорит в 1-м Послании к Тимофею 1 [9]: "... закон положен не для праведника". Она превосходней, чем любая другая, внешняя свобода, подобно тому, как Небеса превосходней земли. Да дарует нам Христос эту свободу, чтобы мы могли ее понять и сохранить. Аминь.

Наконец, необходимо добавить еще кое-что ради тех, о ком ничего невозможно сказать настолько хорошо, чтобы они поняли это не извращенно. Сомнительно, поймут ли они даже то, что будет сказано здесь. Очень многие, услышав об этой свободе веры, немедленно обращают ее в повод для плоти, полагая, что теперь им все позволено. Они стремятся показать, что теперь они свободные люди и христиане только лишь тем, что презируют и не исполняют обряды, традиции и человеческие законы; как будто они являются христианами потому, что не постятся или едят мясо в установленные дни, когда другие постятся, или потому, что они не используют традиционные молитвы и, отвернувшись, презрительно насмехаются над человеческими предписаниями, хотя при этом они неуважительно относятся и ко всему остальному, что [действительно] относится к Христианству. Их полной противоположностью являются те, кто для своего спасения всецело полагаются на соблюдение обрядов, как будто они могут быть спасены потому, что в установленные дни они постятся, или воздерживаются от мяса, или произносят определенные молитвы. Они превращают предписания церкви или [ее] отцов в предмет гордости и ни в малейшей степени не заботятся о том, что составляет сущность нашей веры. Ясно, что и те и другие заблуждаются, потому что упускают то, что является намного более существенным для спасения, и поднимают столько шума о второстепенных и малозначительных вещах.

Насколько же лучше учение апостола Павла, который побуждает нас выбрать "золотую середину" и осуждает обе крайности, говоря: "Кто ест, не унижай того, кто не

ест; и кто не ест, не осуждай того, кто ест" (Рим. 14, 3). Здесь вы видите, что те, кто неуважительно относятся к обрядам не по вере и убеждению, а лишь из чистого презрения, осуждаются, поскольку апостол учит не относиться к ним пренебрежительно. Такие люди превозносятся над другими, выставляя напоказ свое знание. С другой стороны, он учит тех, кто настаивает на исполнении обрядов, не судить других, ибо ни одна из этих сторон не поступает по отношению к другой по любви, которая назидает. По этой причине нам следует слушать Писание, которое учит, что мы не должны отступать ни направо, ни налево (Втор. 28, 14), но исполнять "повеления Господа", Который праведен,—повеления, которые "веселят сердце" (Пс. 18, 9). Как человек не становится праведен потому, что творит [добрые ] дела и исполняет обряды, точно так же он не становится праведен только лишь от того, что пренебрегает ими и презирует их.

Наша вера во Христа освобождает нас не от дел, но от ложного отношения к делам — от глупой предпосылки о том, что оправдание достигается делами. Вера избавляет, исправляет и сохраняет наше сознание, так что мы знаем, что праведность не состоит в делах, хотя дела не могут и не должны отсутствовать, точно так, как мы не можем обходиться без пищи и питья и всех дел, свойственных этому смертному телу, хотя наша праведность заключается не в них, но в вере. И тем не менее, этими делами плоти не следует пренебрегать. В этом мире мы связаны потребностями своей плотской жизни, но мы не становимся праведными благодаря им. "Царство Мое не от мира сего" (Ин. 18, 36),—говорит Христос. Но Он не говорит, однако, что "Царство Мое не здесь, то есть не в этом мире". И Павел говорит: "Ибо мы, хотя во плоти, не по плоти воинствуем" (2 Кор. 10, 3), а также в Послании к Галатам 2 [20 ]: "А что ныне живу во плоти, то живу верою в Сына Божия". Таким образом, то, что мы делаем, — вся наша жизнь, все дела и обряды, — все это является потребностями этой жизни и обусловлено попыткой смирения своей плоти. Тем не менее, мы праведны не по всему этому [27], но по вере в Сына Божьего.

Следовательно, христианин должен выбрать компромиссный путь и поставить "лицом к лицу" приверженцев двух этих крайностей. Сначала он встретит несговорчивых и упрямых исполнителей обрядов, которые, подобно "глухим аспидам", не желают слушать освобождающую истину (Пс. 57, 5), но, не имея веры, бахвалятся своими церемониями, предписывают их [всем] и настаивают на их исполнении, считая их средством оправдания. Таковы иудеи прошлого, не желавшие слушать о том, как поступать правильно. Этим [людям] он должен противостоять, поступая не так, как они требуют, но наоборот, и дерзко и открыто критиковать их, иначе они своими безбожными воззрениями втянут многих в заблуждение. В присутствии таких людей даже полезно есть

мясо, нарушая посты, и, ради свободы веры, совершать то, что они считают великими грехами. О таких мы должны сказать: "Оставьте их, они слепые вожди". Действуя именно из таких соображений, Павел не совершил обряда обрезания над Титом, когда иудеи настаивали на этом (Гал. 2, 3), и Христос оправдал Своих учеников, когда они в субботу "взламывали и начали срывать колосья и есть" (Мф. 12, 1—8). Подобных примеров много. Другая разновидность людей, с которой сталкивается христианин,—это бесхитростные, невежественные люди, немощные в вере, — как их называет апостол, которые не могут пока еще осмыслить свободу веры, даже если бы они и захотели это сделать (Рим. 14, 1). К таким людям нужно подходить осторожно, чтобы не оскорбить их чувств. Следует уступать их слабостям до тех пор, пока они не укрепятся в вере. Поскольку они думают и поступают по-своему не от того, что упрямятся в своих пороках, но лишь только потому, что их вера слаба, посты и все другое, что они считают необходимым, должны соблюдаться, чтобы не оскорбить их. Это заповедь любви, которая никому не повредит, но может послужить всем людям. Эти люди слабы не по своей вине, но по вине своих пасторов, которые повергли их в рабство обрядов и недостойно использовали эти обряды в качестве "розги" для их избиения. Они должны быть избавлены от этих пасторов путем преподавания им веры и свободы. Так и апостол учит в Послании к Римлянам 14: "Лучше не есть мяса, не пить вина и не делать ничего такого, от чего брат твой претывается..." (Сравн. Рим. 14, 21 и 1 Кор. 8, 13), и еще: "Я знаю и уверен в Господе Иисусе, что нет ничего в себе самом нечистого; только почитающему что-либо нечистым, тому нечисто" (Рим. 14, 14).

По этой причине, хотя мы и должны решительно противостоять "учителям обрядов" и подвергать тщательному пересмотру законы пап, которыми они грабят народ Божий, тем не менее, мы должны щадить то робкое множество [людей], которое эти безбожные тираны держат в рабстве подобными своими законами, — щадить их до тех пор, пока они не освободятся. Таким образом, усердно сражайтесь против волков, но за стадо, а не против него. Это вы будете делать, если будете яростно нападать на законы и законодателей и в то же время соблюдать законы вместе со слабыми, чтобы не оскорбить их чувств, до тех пор, пока они также не распознают тиранию и не поймут своей свободы. Если вы хотите использовать свою свободу, делайте это в тайне, как Павел говорит в Послании к Римлянам 14 [22]: "Ты имеешь веру? имей ее сам в себе, пред Богом"; но будьте внимательны, чтобы не использовать свою свободу перед слабыми. С другой стороны, используйте свою свободу постоянно и настойчиво перед тиранами и упрямыми

— наперекор им, — чтобы они также могли познать, что они нечестивы, что их законы ничего не дают для праведности и что они не имеют права устанавливать их.

Поскольку мы не можем прожить свои жизни без обрядов и дел, и капризная, испорченная и необученная молодежь нуждается в этих узах для обуздания и сохранения от пороков, и поскольку каждый [человек] должен обуздывать свою плоть такими делами, необходимо, чтобы слугитель христов был дальновидным и верным. Ему следует так управлять христианами и так их учить всему этому, чтобы не оскорбить их сознание и веру, и чтобы в них не произросли подозрение и горький корень, и чтобы все это не осквернило их, как Павел увещевает нас в Послании к Евреям (12, 15). То есть чтобы они не потеряли веры и не осквернились ложным представлением о значении дел, думая, что им надлежит оправдаться делами. Если вера не преподается постоянно, то такое случается очень легко и оскверняет очень многих, что происходило до сих пор через пагубные, безбожные, губящие душу обряды наших пап и воззрения наших теологов. Всем этим несчетное множество душ было затянута в ад, так что вы можете видеть в этом деяния антихриста.

Говоря кратко, как богатством испытывается бедность, выгодной сделкой испытывается верность, почестями испытывается униженность, празднествами испытывается умеренность, удовольствиями испытывается целомудрие, так обрядами и церемониями испытывается праведность веры. "Может ли кто, — спрашивает Соломон, — взять себе огонь в пазуху, чтобы не прогорело платье его?" Да, как человек должен жить в богатстве, почестях, удовольствиях, как он должен участвовать в выгодных сделках и празднествах, так он должен жить и среди обрядов, то есть среди опасностей. В самом деле, младенцы, чтобы не погибнуть, должны быть выношены в утробе и вскормлены в руках сиделок, однако их жизнь ставится под угрозу, если, после того как они подросли, их оставляют на попечение все тех же сиделок. Точно так же неопытная и упрямая молодежь нуждается в сдерживании и обучении "железными прутьями" обрядов, иначе необузданный пыл поведет их от одного порока к другому. С другой стороны, если постоянно держать их в рабстве обрядов, утверждая, что это принесет им оправдание, то это также окажется смертью для них. Скорее их следует учить так, чтобы они исполняли обряды не для того, чтобы стать праведными или обрести таким путем великие достоинства, но чтобы эти обряды сдерживали их от зла, чтобы их можно было легче наставить в праведности веры. Это невозможно сделать, если ничем не ограничивать импульсивность их юношеского характера.

Таким образом, обрядам должно уделяться такое же место в жизни христианина, какое модели и чертежи занимают в жизни строителей и ремесленников. Они создаются не в качестве постоянной, окончательной конструкции, но лишь потому, что без них ничего невозможно построить или создать. Когда строительство [основной] конструкции завершено, модели и чертежи откладываются в сторону. При этом отношение к ним не становится презрительным, скорее их просто перестают замечать; но если мы относимся к ним с презрением, то это неверная оценка их роли, поскольку никто не считает их настоящей и окончательной конструкцией.

Если какой-нибудь человек настолько глуп, что на протяжении всей своей жизни не заботится ни о чем, а лишь настойчиво разрабатывает дорогостоящие планы, модели и схемы, и никогда не задумывается о самой конструкции, и удовлетворен такой своей работой по производству этих планов, и гордится и хвастается ими, то разве все люди не испытывают жалости к нему, считая его душевно больным, и не думают, что из всего этого можно было бы построить нечто значительно большее? Таким образом, мы не относимся пренебрежительно к обрядам и делам и придаем им огромное значение; но мы презрительно относимся к ложной оценке дел, для того, чтобы никто не мог думать, что они являются истинной праведностью, как полагают те лицемеры, которые тратят и теряют целые жизни свои в усердных делах и никогда не достигают цели, ради которой все эти дела должны исполняться, о которых апостол говорит, как о "всегда учащих и никогда не могущих дойти до познания истины" (2 Тим. 3, 7). Кажется, что они собираются строить, готовятся к этому, но тем не менее они никогда не строят. Таким образом, они "имеют вид благочестия", силы же его не имеют (2 Тим. 3, 5). Делая это, однако, они удовлетворены своими стараниями и даже смеют судить других — тех, от которых, как им кажется, "не исходит подобного сияния" добрых дел. Однако те дары Божьи, которые ими расточаются понапрасну, они могли бы использовать, будучи исполнены верой, для многих великих достижений, к своему спасению и спасению других.

Поскольку человеческая природа и человеческий разум склонны к предрассудкам, то, когда людям предписывается исполнение добрых дел и законов, они легко воображают себе, что праведность должна достигаться таким путем. И далее, поскольку земные законодатели учат их тому же, для них становится невозможным спасение собственными силами от рабства дел, и они не могут сами прийти к познанию свободы веры. Таким образом, нужно молиться о том, чтобы Господь сделал нас *theodidacti*, то есть "наученными Богом" (Ин. 6, 45), и Сам, в соответствии с обетованием Своим, написал

закон Свой в наших сердцах; в противном случае у нас нет надежды. Если Он Сам не учит нас этой сокровенной премудрости (1 Кор. 2, 7), то плоть может лишь осуждать это и считать это еретическим, потому что плоть оскорбляется этим и почитает это глупостью. И мы видим, что это происходило в древние времена с апостолами и пророками, и безбожные и слепые папы, вместе со своими льстецами так же поступают в отношении меня и подобных мне. Да будет Бог, наконец, милостив к ним и к нам, и осветит нас лицом Своим, чтобы мы познали на земле путь Его (Пс. 66, 2—3), спасение Его среди всех народов, да будет Он благословен во веки (2 Кор. II, 31). Аминь.

**М. ХОМЯКОВ**

**ПРОБЛЕМА ВЕРОТЕРПИМОСТИ В ФИЛОСОФИИ**

**ДЖ. ЛОККА И Р. УИЛЬЯМСА**

**В СБ.: ПОСЛАНИЕ О ВЕРОТЕРПИМОСТИ ДЖОНА ЛОККА: ТОЧКИ ЗРЕНИЯ.**

**ЕКАТЕРИНБУРГ, 2002.**

Большинство исследователей проблемы толерантности рассматривают религиозную веротерпимость как результат философской мысли в эпоху Просвещения XVII—XVIII веков. Они чаще всего говорят о Дж. Локке, Д. Юме и М. Монтене как главных защитниках веротерпимости в это время<sup>1</sup>. Таким образом, и английское, и французское Просвещение подробно разрабатывало эту тему. С другой стороны, некоторые историки отмечают преимущественное значение эпохи Реформации как «поворотной точки истории европейской мысли в развитии проблемы толерантности»<sup>2</sup>. Здесь они ссылаются на поставившую проблему веротерпимости предреформационную мысль прежних веков в лице таких мыслителей, как Николай Кузанский, Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола и др. Согласно этим авторам, проблема веротерпимости через Эразма Роттердамского и Себастьяна Кастелльо в XVI веке достигла своего расцвета в веке XVII у Дж. Милтона, Роджера Уильямса и Дж. Локка. Кроме того, можно сослаться здесь и на давно забытые имена Давида Йориса, Якоба Аконтя и Бернарда Очино. Но и эти весьма расширяющие хронологические рамки проблемы толерантности исследователи все же полагают, что «принцип религиозной веротерпимости... был твердо установлен в конце XVIII века, когда были выдвинуты аргументы и сделано главное»<sup>3</sup>.

Кроме того, конечно, при оценке учений о толерантности, особенно в среде различных протестантских деноминаций, следует четко понимать факт, засвидетельствованный Дж. М. Гафом, что «во многих сектах требование толерантности было результатом обстоятельств их существования: они оказались в положении преследуемого меньшинства, и, будь они достаточно многочисленны для того, чтобы навязывать свои взгляды другим, они, вероятно, были бы столь же нетерпимы, сколь и их преследователи»<sup>4</sup>. Локка и Уильямса, во всяком случае, вполне можно освободить от обвинений подобного рода. Поэтому, на наш взгляд, изучать новоевропейский принцип религиозной веротерпимости следует, обращаясь прежде всего к текстам английских и американских мыслителей XVII—XVIII веков, хотя бы потому, что они совмещают

реформационный пафос протестантизма с утверждением религиозной свободы и толерантности. Тем самым, начиная именно с такого варианта философии веротерпимости, мы объединяем в своем подходе указанные выше точки зрения исследователей, поскольку рассматриваем в одно и то же время пореформационную философию (и, как мы покажем, существенно протестантскую) и учения, принадлежащие Просвещению.

Согласно Дж. Локку, толерантность принадлежит к самой сущности истинной христианской Церкви. Это, конечно, вовсе не означает, что здесь никогда не было преследований за веру. Но если уже случилась Варфоломеевская ночь, если казнен Сервет в Женеве и святая инквизиция сожгла Дж. Бруно — все это для Локка лишь свидетельство ложности церковей, ответственных за эти деяния, ведь именно терпимость — «основной критерий истинной Церкви»<sup>5</sup>. Религия невозможна без различия во мнениях о способе почитания Божества, но под прикрытием этого различия, по мнению английского философа, уже совершено было немало преступлений. Между тем «не различие во взглядах, которого нельзя избежать, но нетерпимость к инакомыслящим, которой могло бы не быть, породила большинство распрей и войн, возникавших в христианском мире во имя религии. Церковные прелаты, увлекаемые корыстолюбием и жаждою власти, всячески подстрекали и побуждали правителя, часто охваченного безудержным честолюбием, и народ, живущий всегда во власти пустых суеверий... вопреки заветам Евангелия, вопреки требованиям человеколюбия призывали грабить и уничтожать схизматиков и еретиков, смешивая две несовместимейшие вещи — Церковь и государство»<sup>6</sup>. Другими словами, нетерпимость и инквизиция вовсе не являются сущностными характеристиками Церкви, скорее они вызваны к жизни некоторыми привходящими обстоятельствами, коих «могло бы не быть». Эти последние не зависят от религии, они — чисто личного свойства. А именно, по мнению Локка, власть и суеверие — две главные причины религиозной нетерпимости. На все так называемые религиозные гонения преследователей толкает не что иное, как «церковный фанатизм, соединенный с жаждой господства»<sup>7</sup>. Или иначе — нетерпимость в христианстве вообще не может быть религиозной, но только политической. Поэтому «что бы ни говорили одни о древности мест и имен или о блеске обрядов, другие — о реформации учения, наконец, те и другие — об ортодоксальности веры, ибо всякий почитает себя ортодоксом, все это и тому подобное может быть важным скорее для людей, стремящихся к власти и могуществу, нежели для Церкви Христовой»<sup>8</sup>.

Итак, первая и главная причина нетерпимости, а значит, вражды и преступления «против законов божественных и гражданских» — ненасытная жажда власти деятелей Церкви. Именно она исказила лик христианства в Средние века, превратив его из соборной религии в «папизм», именно она ответственна за женевскую инквизицию Кальвина. Для того, чтобы раз и навсегда избавиться от этого, по Локку, необходимо провести четкую границу между небом и землею вообще и Церковью и государством в частности. «Если этого не будет сделано, то невозможно будет положить предел никаким спорам среди тех, для кого спасение души или благо государства либо действительно дорого, либо изображается таковым»<sup>9</sup>. О том же, в сущности, говорил и Лютер, обличая «вавилонское пленение Церкви (*captivitas babylonica ecclesiae*)» в католицизме.

Следуя по проторенной предшественниками колее<sup>10</sup>, Дж. Локк определяет государство как «общество людей, установленное единственно для сохранения и приумножения гражданских благ»<sup>11</sup>. Чтобы доказать этот тезис, английский философ использует здесь теорию происхождения государства как средства против насилия из общественного договора. Дело в том, что средневековые концепции права, начиная с XII века, основывались на учении Аристотеля о естественном происхождении государства (в отличие от Августина, который считал его результатом грехопадения). Для мыслителей Средних веков именно «Политика» Стагирита помогала в деле освобождения государства как естественного установления от власти Церкви (института, имеющего сверхприродную цель и основания). Эта теория не разделяется Локком, ибо, утверждая в качестве естественной монархию, она неизбежно ставит под сомнение Великую хартию вольностей Иоанна Безземельного, то есть все конституционные традиции его родной Англии. С другой стороны, он не может, как протестант и защитник толерантности («друг мира и ненавистник угнетения», как характеризует Локк себя сам), выступать на стороне теократии, то есть рассуждать о сверхестественном происхождении государства. Но если оно не есть результат непосредственного дара Божия и не вытекает с необходимостью из природы, поскольку внутренне связано с насилием<sup>12</sup>, то оно может быть только искусственным творением человека, результатом добровольного соглашения людей, не желающих жить в состоянии *belli omnium contra omnes*.

Человек обладает бессмертной душой и быстротечной земной жизнью. Для заботы о первой люди объединяются в Церковь, для поддержания последней — стремятся к добыванию хлеба насущного. Это — «вторая забота» человека (после заботы о бессмертной душе). Но «так как люди в большинстве своем бесстыдно предпочитают пользоваться тем, что добыто чужим трудом, вместо того, чтобы добывать своим

собственным, человек вынужден объединяться с другими ради сохранения того, что добыто...»<sup>13</sup>. Лишиться же своего имущества люди могут в результате либо действий своих сограждан (соседей), либо внешних врагов. Против первого государство создает закон, против второго — армию. Итак, задачей государственной власти, по мнению Локка, должна быть «забота о частной собственности отдельных граждан, а тем самым о всем народе и о его общих интересах, о том, чтобы он процветал и богател и чтобы по возможности собственными силами мог защитить себя от иноземного вторжения»<sup>14</sup>. Государство, насаждающее веру, поэтому далеко выходит за свои пределы. Нужно заметить, что за 19 лет до написания «Послания о веротерпимости», в своем «Опыте о веротерпимости» Локк все же не отрицал еще теократическую теорию, по которой монарх есть наместник Бога на земле, а государственная власть — прямое божественное установление. Однако сама эта теория в его устах превращается в свою противоположность: «Бог назначил правителя своим наместником в этом мире и предоставил ему распорядительную власть; но, подобно прочим заместителям, он может распоряжаться делами лишь своего наместничества»<sup>15</sup>. Как таковая, теократия совершенно утрачивает свой смысл.

Поэтому в «Послании о веротерпимости» Локк уже очень четко разделяет не только задачи Церкви и государства, но и законы божественные и гражданские. Подобно тому, как государство является добровольным объединением граждан с целью защиты от насилия, Церковь есть «свободное сообщество людей, добровольно объединяющихся, чтобы сообща почитать бога так, как это, по их убеждению, будет ему угодно и принесет им спасение души»<sup>16</sup>. Так как Церковь — сообщество, наподобие излюбленных англичанами клубов<sup>17</sup>, организующееся совершенно добровольно, то каждый член ее должен обладать правом столь же добровольного и свободного выхода из сообщества, «если он обнаружит вдруг нечто ошибочное в учении или что-то несообразное в культе...»<sup>18</sup>.

Как всякое сообщество, Церковь имеет законы, но это не делает ее государством. Дело в том, что законы государства и церковной организации суть *разные* по существу установления. Законы государства обеспечиваются насилием, законы же Церкви вообще не могут быть принудительны. Ведь всякое принуждение лишает веру характера свободного акта, а потому препятствует ей стать действенным средством спасения бессмертной души. Спасение может быть только добровольным и свободным, а значит, всякое принуждение мешает истинной Церкви в выполнении ее миссии. Следовательно, только «уговоры, проповедь, наставления, поучения — вот то оружие, которое должно

удержать членов сообщества в пределах их долга. Если же эти средства не могут исправить провинившихся... не остается ничего другого, кроме отлучения от общества и изгнания...»<sup>19</sup>. При этом понятно, что отлучение никак не может сказываться на гражданском состоянии виновного.

Итак, государство и Церковь имеют разные задачи, а потому они различаются и по самому характеру их организации<sup>20</sup>. Мы можем встретить этот аргумент и в мысли гораздо более ранней — у Лютера и Кастеллиона. Это защита толерантности исходя из *невозможности* и *бессмысленности* нетерпимости. Преследования не могут изменить веры, а потому существенно утопичны. Однако Локк утверждает здесь не только невозможность, но и вред интолерантности, поскольку преследования ошибочны не просто потому, что они не достигают своих целей, а прежде всего потому, что они *внутренне несправедливы* — ибо портят саму веру и уклоняют христианина от его цели. Следовательно, толерантность у Локка уже не просто инструмент, но именно существенное условие реализации истинной христианской Церкви, и если еще и не моральная добродетель, то, по крайней мере, ее *conditio sine qua non*.

Очевидно далее, что теория Локка строится на совершенно определенном понимании Церкви. Прежде всего всякое суждение о церковной организации должно быть основано для него только на том, «что Святой Дух в Священном писании в ясных и отчетливых выражениях называет необходимым для спасения...», а не «навязывать собственные выдумки или толкования как некий божественный закон и санкционировать их церковными законоустановлениями как якобы совершенно необходимые для христианского вероисповедания, хотя бы о них в божественном слове... вообще ничего не сказано»<sup>21</sup>. Далее становится совершенно очевидно, что английский философ понимает под этими самыми «выдумками», то есть суевериями, ответственными, как мы видели выше, за нетерпимость и вражду между христианами. Прежде всего, это учение о хиротонии, рукоположении, по которому священники обладают «авторитетом власти, передающимся в непрерывной последовательности от самих апостолов»<sup>22</sup>. Этому последнему он противопоставляет слова Христа: «Где двое или трое собраны во имя Мое, там и я посреди них» (Матф., 18:20). Доказательством того, что хиротония не предохраняет епископов и пресвитеров от заблуждений, а потому и Церковь — от неистинности, Локк считает сам факт отсутствия внутреннего согласия в католицизме: «...посмотри, как с самого начала они не могут прийти к согласию между собой! Да и сам этот раздор их естественно допускает свободу выбора, а именно права для каждого человека вступать в ту церковь, которую он сам предпочитает»<sup>23</sup>.

Такая концепция Церкви, видимо, долго продумывалась Локком, ибо еще в начале 1660-х годов в своей записной книжке, под заголовком *Ecclesia*, он развивает идею о том, что Церковь является добровольным, но сверхъестественным сообществом. Характерно далее, что эту сверхъестественность он видит только в том, что «часть уз их сообщества есть откровенный закон о том, какой культ Бог установил для обращения к Нему, закон, который не может открыть естественный разум»<sup>24</sup>. Это — политическая концепция, и она была нужна Локку прежде всего для того, чтобы отделить ту часть, которой не может касаться власть правителя (сверхъестественное), от той, которая ему подвластна (добровольная). И несмотря на то, что Локк отказывается в дальнейшем от утверждения возможности для светского правителя вмешиваться во что-либо в религии вообще, если только такое вмешательство не диктуется соображениями безопасности, гражданского порядка и мира, сама эта концепция Церкви все же остается у него неизменной.

Поскольку основание Церкви лежит лишь в Священном Писании, то все символы веры, все обряды и догматы должны быть согласны с ним. «Я не думаю, — утверждает Локк, — чтобы кто-нибудь дошел до такого безумия, что осмелится свои заключения и толкования Священного писания выдавать за боговдохновенные и символы веры, сочиненные по узким меркам собственного разума, равнять с авторитетом Священного Писания»<sup>25</sup>. Между тем именно так поступают католики, ставящие предание, традицию рядом с Библией.

Далее, большинство спорных вопросов в христианстве, по мнению Локка, принадлежит к «пустякам», не имеющим к спасению души никакого вообще отношения. Все они подобны спорам о том, какой дорогою, прямой или обходной, нужно идти в Иерусалим; следует ли питаться по пути мясом или рыбой; идти с проводником, увенчанным митрой, или без него. «Ведь, если задуматься серьезно, то именно к таким вещам принадлежит большинство вещей, вызывающих столь ожесточенные распри среди братьев-христиан, согласных между собой в важнейших вопросах религии; тогда как *ими можно вполне пренебречь*... без всякого ущерба для религии и спасения души, если только отказаться от суеверия или лицемерия»<sup>26</sup>. Таким образом, Локк, в сущности, разделяет «религию», то есть то, что необходимо для спасения души, и Церковь — сообщество верующих. Церковь может иметь некоторые законы и традиции, но исполнение их вовсе не обязательно для стяжания райского блаженства за гробом. Крайний вариант подобного экуменизма, основанного на разделении религиозно существенного, субстанциального, и «пустякового», акциденциального, можно найти во многих долокковских теориях, и особенно в концепции Кастеллиона. Локк следует здесь той же логике, хотя и в значительно более умеренном варианте.

Нужно сказать, что в теории самого английского философа данное утверждение — реликт более сильной (и более ранней — начала 1660-х годов) его теории, разделяющей в религии то, что существенно для нее и является заповедью Божией, и то, что представляет собой «безразличное» (*indifferent things, res adiaphoras*). Локк посвятил этой теме два трактата — один английский, другой латинский<sup>27</sup>, между которыми, несмотря на сходство названий, существует некоторое (и, в общем, значительное) различие. В обоих трактатах проводится мысль о том, что морально верное и морально неправильное определяется законом природы или волей Бога, но безразличное (то, что не является ни добрым, ни злым) должно попадать под юрисдикцию гражданского правителя, поскольку тот ответствен за сохранение общественного порядка. В латинском же трактате к этому добавляется странная мысль о том, что, когда правитель что-либо приказывает о «безразличном», подданные должны повиноваться ему, но при этом они вовсе не обязаны иметь согласных с этим убеждений, ибо суждения их должны оставаться свободными. Иначе говоря, Локк стремился сохранить здесь свободу слова и вместе с тем утвердить концепцию «ограниченной» государственной толерантности. В результате получилась проповедь лицемерия, от которой Локк сам в конечном итоге был вынужден отказаться. Действительно, «в более поздний период своей жизни Локк перестал выдвигать подобные доказательства и пришел к убеждению, что в религии не существует безразличного; и все же он продолжал утверждать, что светский правитель всегда может требовать полного повиновения, когда это необходимо для мира и безопасности»<sup>28</sup>.

Признание того, что люди вообще (а не только правители) должны терпимо относиться к различиям в христианском богослужении, поскольку эти различия попросту не существенны, не важны для спасения души, вообще говоря, значительно подрывает теорию толерантности Локка. В самом деле, в современных определениях этого понятия в основном признается, что толерантность — это отношение именно не к безразличному, к тому, что *морально важно* для человека, что трогает его и ни в коем случае не является тривиальным. Если бы Локк стремился обосновать толерантность, только заявляя, что большинство разногласий происходят «по пустякам», это не была бы теория толерантности в собственном смысле этого слова, как не являются таковыми многие протестантские концепции более раннего времени.

Этот же аргумент, в принципе, можно применить и к другому аргументу Локка, на котором сосредоточивается большинство исследователей, — к его учению о *невозможности* оказать влияние на веру другого. В том же строгом смысле слова здесь идет речь вовсе не о толерантности, а о *бессилии*. Толерантность актуально наличествует, только когда у человека имеется возможность оказать существенное воздействие на

морально важное для него отклонение. Или, иными словами, *нерациональность интолерантности* не означает еще рациональности толерантности. Если обращать внимание только на аргумент невозможности у Локка, всякая теория толерантности попросту исчезает, а остается по-своему важная, но практически не имеющая отношения к концепции толерантности идея нерациональности гонений в силу невозможности для них достичь того, ради чего, собственно говоря, они предпринимаются.

Сказанное принципиально важно. Конечно, Локк гораздо более сложен. У него, как мы показали выше, *действительно есть* теория толерантности как внутреннего морального достоинства христианина. Но именно христианина и причем христианина-протестанта. Если освободить его концепцию от этой христианской составляющей, останется лишь негативное утверждение о нерациональности преследования в силу бессилия последнего, что, как мы выяснили, к толерантности как таковой вообще отношения не имеет. С этим согласны и Джереми Уолдрон, и критикующая его Сьюзен Мендус<sup>29</sup>. Поэтому нам и представляется, что раз уж мы говорим именно о теории толерантности, то и выяснять следует как раз религиозные ее основания, несмотря на то, что, быть может, такое исследование станет приговором использованию теории Локка в современных спорах о толерантности. Поэтому вернемся к рассмотрению религиозных ее оснований.

Религия Локка — это секулярная религиозность, считающая все мистическое и чудесное «пустяками»; его понимание Церкви — вполне протестантское. Действительно, проблема состоит в том, что для католиков и православных христиан подобные вещи никак не могут быть признаны «пустяками», но имеют прямое отношение к спасению души. Локк говорит о терпимости как о достижимой «посредством принятия и соблюдения строгих законов о добродетели и пороке и расширения сколь возможно условий принадлежности к церкви; т.е. догматы спекулятивных мнений должны быть немногочисленны и широки, а обряды богослужения — немногочисленны и легки, что и есть широта взглядов»<sup>30</sup>. Нетрудно заметить, что эта «широта» не что иное, как протестантская секулярная религиозность. Английский философ здесь совершенно безапелляционно заявляет: «Ни в культе божества, ни в церковной организации для христианина ничто не может быть обязательным, кроме того, что в ясных словах предписал Христос-законодатель и предписали святые апостолы по внушению духа святого»<sup>31</sup>. Толерантность у Локка основана на протестантизме и может распространяться только на протестантов — в этом смысл его учения об «истинной Церкви».

Такая Церковь вовсе не мистическое тело Христа. Ее евхаристия недействительна, есть лишь воспоминание о Тайной вечере, а не действительное освобождение от грехов и

смерти. Ее святые не спасают молящихся им, ибо путь к Царству Божию «каждый должен найти усилиями собственного ума, суждения, размышления, самостоятельной мыслью...»<sup>32</sup>. Это религиозный индивидуализм и экклезиологический номинализм. Церковь — лишь собрание индивидов, связанных между собою чисто правовыми отношениями. Локк настолько стремится придать Церкви чисто юридический характер, что всерьез рассуждает о значительности того, на чьи деньги куплены Священные Дары для евхаристии. Так, говоря об отлучении еретика от Церкви, он замечает, что «не наносится никакого гражданского оскорбления отлученному, если церковный служка обносит его во время службы господней вечери хлебом и вином, купленным не на его, а на чужие деньги»<sup>33</sup>. Только это и важно в евхаристии для английского философа. И хотя Локк признает, что вера католика «будто то, что другой называет хлебом, в действительности является телом Христовым...» не причиняет никакого вреда ближнему, он тут же заявляет о ложности и нелепости подобных взглядов, выступая лишь за то, чтобы государство не преследовало за ложные убеждения. Ведь «правда не нуждается в силе, чтобы проложить путь к умам людей, и слово закона не может повлиять на нее»<sup>34</sup>. Эта идея, в свою очередь, тесно связана с протестантским рационализмом, а значит, с утверждением непосредственной ясности Писания всякому человеку. Если каждый может толковать Писание, то, вообще говоря, отпадает необходимость в посредничестве Церкви: каждый спасается индивидуально, а церковная организация есть лишь добровольное сообщество верующих. Поэтому можно согласиться с Дж. М. Гафом в том, что «если толерантность в конечном счете была вызвана ... множественностью и различием сект, религиозная свобода была логическим результатом протестантского представления о том, что каждый индивид (с Божией помощью) может сам интерпретировать Писание»<sup>35</sup>. Существует, таким образом, прямая связь между протестантской экзегетикой и религиозной свободой, с одной стороны, и религиозной свободой и толерантностью, с другой. Тем самым идея толерантности XVII столетия есть продукт протестантизма.

Богословским основанием как этой концепции Церкви, так и разделения Церкви и государства является теория всецело трансцендентного Бога, идущая, как мы видели, еще от Лютера, который выводил ее, помимо прочего, из произведений позднего Августина. Согласно этой теории, смешивать Церковь и государство — эти «два совершенно различных по своему происхождению, цели и предмету сообщества — все равно, что смешивать столь несовместимейшие вещи, как небо и земля»<sup>36</sup>. То, что небо и земля несовместимы, как раз и означает, что Бог не имеет энергий, воздействующих на земную реальность, что вообще действительность не может быть освящена Божественным

действием. Теория Локка — теория спасения внутренним убеждением и верою, а вовсе не стремление к освящению всего дольного, земного. Действительно, если Бог — имманентен и трансцендентен одновременно, то разум человека не способен вообще к какому-либо познанию Бога (ведь трансцендентно-имманентное Божество не укладывается в жесткие структуры формальной логики). С другой стороны, если Бог присутствует в мире, то вполне возможно соединение с Ним, познание Его, но уже не формально-логическим, а мистическим образом — посредством энергийного слияния с Его Существом. Для Локка же признание присутствия Бога в мире означало бы возможность теократии, своеобразного «прямого Божественного правления», что повлекло бы за собою отрицание всякой веротерпимости. Теократия абсолютно неприемлема в христианстве, это прерогатива Ветхого иудаизма. Здесь, где Бог Сам был законодателем, «законы о почитании единого и незримого божества были частью гражданского и политического управления... Если ты можешь где-нибудь найти государство, основанное на тех же началах, я готов согласиться, что в таком государстве церковные законы становятся гражданскими, а меч правителя и может и должен отвращать всех подданных от чуждого культа и чуждых обрядов. Но Евангелие не является таким законом ни для одного христианского государства»<sup>37</sup>.

Помимо богословских и чисто экклесиологических оснований, теория разделения Церкви и государства у Локка, конечно, имеет и политическую подоплеку. В конце концов, именно прежде всего политические, а не только (и, в общем, не столько) религиозные соображения движут английским философом в его концепции толерантности. Религиозные основания, отмеченные нами здесь, суть именно основы, не проговариваемые и часто даже не осознаваемые самим Локком. Так, при утверждении пропасти, непроходимой границы между небом и землею английский философ следует политической доктрине вигов и противостоит «догматическому самодержавию, которое проповедовали тори при поддержке государственной Церкви. Вместо их концепции церкви и государства как столь неразрывно связанных вместе в одном по божественной воле (*divinely*) организованном обществе, что членство в одном, в сущности, подразумевало и членство в другом, он рассматривал государство как добровольный союз индивидов для особенных и ограниченных целей разрешения споров, сохранения порядка и защиты свободы и собственности»<sup>38</sup>. Но вместе с тем, хотя повод и был политическим, сама концепция раздельных государства и церкви, конечно, подразумевает некое особенное богословие и еще больше — особенную экклессиологию, что мы и стремились показать выше.

Итак, небо и земля, человек и Бог, культура и культ раздельны и неслиянны. И хотя в «Опытах о человеческом разумении» Локк и не отрицает того, «что Бог может озарить и иногда действительно озаряет человеческий ум постижением некоторых истин...», последним судьей этого озарения оказывается у него разум. Неразумное, согласно Локку, просто не может исходить от Бога<sup>39</sup>. И вновь к этому «неразумному» английский философ относит не что иное, как «религиозное исступление» (enthusiasm), то есть мистическое слияние с Богом. «Оно, устраняя разум, стремится установить откровение без его помощи. Но на деле оно устраняет этим и разум, и откровение и ставит на их место беспочвенные фантазии человеческого мозга и выдвигает их как основание мнения и поведения». Это и есть то, что Локк именует «фанатизмом» и «суеверием», то есть то, что, наряду со стремлением к власти, является важнейшей причиной нетерпимости<sup>40</sup>. Истинное почитание Бога совершается только с целью спасения собственной своей души. Описание Локком религии удивляет своим прагматизмом. Так, по нему, «тот, кто чтит бога, чтит его с тем, чтобы быть ему угодным и сделать его милостивым к себе»<sup>41</sup>. Здесь нет и речи даже о традиционной христианской добродетели любви к Богу, нет ни слова о стремлении познать Божество в Его Существо, нет вообще и следа того платонического Эроса, который столь характерен для средневековых как восточных, так и западных учений.

Неудивительно в таком случае, что толерантность, по Локку, оказывается применимой лишь к протестантам. Католицизм не может пользоваться правом на веротерпимость, «потому что там, где они владеют властью, они считают своей обязанностью отрицать ее за другими». И, обращаясь к правителю Англии, Локк добавляет: «Поскольку ни снисходительностью, ни суровостью невозможно превратить папистов, покуда они остаются таковыми, в сторонников вашего правительства, ибо они враждебны ему как по своим принципам, так и по своим интересам, и потому должно рассматривать их как непримиримых врагов, в чьей верности вы никогда не можете быть уверены, пока они обязаны слепо повиноваться непогрешимому папе, который носит на поясе ключи от их совести... в отличие от пресечения терпимость не поможет сократить их численность или хотя бы сдержать ее рост, как это обычно бывает с последователями других мнений...»<sup>42</sup>. Кроме того, католицизм претендует на светскую власть, поскольку стремится к теократическому государству. Их тезис о том, что всякое владение основано на милости Божией, по мнению Локка, рано или поздно приведет «к передаче любого владения защитникам этого тезиса... Поэтому они и им подобные, которые требуют для людей... ортодоксальных, то есть для самих себя, каких-то привилегий... не могут претендовать на

терпимость правителя, равно как и те, кто отказывается призывать к терпимости по отношению ко всем не разделяющим их собственных религиозных взглядов»<sup>43</sup>. Этим осуждается всякий «фанатизм» и любое «суеверие», уверенное в собственной истине, отдается «терпимым» Локком в руки протестантского государства. На словах английский философ осуждает католиков лишь за их нетерпимость, а не за «спекулятивные догматы», не мешающие ближнему в его жизни, однако на деле у него оказывается, что догматы папизма совершенно невозможно отделить от их фанатизма и нетерпимости. Поэтому исповедание католического догмата уже является вполне достаточным основанием для преследования со стороны правителя — не за догмат и убеждение сами по себе, но за неразрывно связанную с ними нетерпимость. Характерен тот факт, что, утвердив вначале толерантность как моральную норму, *добродетель*, свойственную истинному христианину, рассуждая о католиках, Локк вновь срывается в прагматическое, инструментальное ее понимание. Так, из приведенных выше слов Локка следует, что толерантность необходима *для того, чтобы* избежать распространения нежелательных мнений, а вовсе не представляет собой ценности-в-себе. Отсюда следует, что, если эти пагубные мнения не могут быть *искоренены* толерантностью, в силу вступает государственное преследование. Аргументация Локка здесь мало чем отличается от утверждения Фомы Аквинского, что толерантность как меньшее зло помогает избежать зла большего. Этот аргумент в принципе отличается от доказательства из невозможности тем, что подразумевает именно *возможность* искоренения нежелательных верований посредством насилия. Как таковое это доказательство есть аргумент эффективности. Толерантность практична; если же она перестает быть таковой, то перестает быть оправданной. В этом все дело, весь парадокс этого аргумента, да и вообще понимания толерантности как меньшего зла, чего-то второсортного. Если меньшее зло перестает быть меньшим, то его место вполне может занять гонение, преследование. Лишь утверждение толерантности как *ценности* и *добродетели* способно преодолеть эту парадоксальность. У Локка же здесь толерантность как средство *искоренения* пагубных заблуждений есть орудие, с помощью которого протестантизм стремится достичь господства.

Нужно подчеркнуть, что у Локка это отрицание за католиками права на веротерпимость имеет вовсе не случайный и не конъюнктурный характер, но составляет *существенную часть* его убеждений. Так, еще в 1660 году в письме, адресованном некоему S. H. (это имя было расшифровано как Henry Stubbe, а письмо Локка, в этом случае, касалось его *An Essay in Defence of the Good Old Cause; or a Discourse concerning the Rise and Extent of the Power of the Civil Magistrate in Reference to Spiritual Affairs...*), Локк сомневается в необходимости защиты всеобщей веротерпимости. S. H. в своей книге считает

государство обязанным проявлять толерантность ко всем религиям, включая и католицизм. Локк же весьма строго возражает на это, и причину необходимости ограничения толерантности видит именно в нетерпимости католиков. «Локк никогда не переставал считать небезопасным распространять толерантность на римокатоликов ... поскольку римо-католики не только учат, что вера не должна терпеть еретиков, но и сохраняют лояльность иностранному властителю, который притязает на то, чтобы короли лишались короны, если он отлучает их»<sup>44</sup>.

То же самое касается магометан и атеистов. Ведь исповедующие ислам беспрекословно подчиняются султану, являющемуся главою и религии их, и государства. А потому исповедание магометанства является прямой государственной изменой. Магометанство нетерпимо в европейском мире именно по политическим, а вовсе не по религиозным причинам. Ведь, по Локку, «напрасно кто-то станет уверять, что он только по религии магометанин, в остальном же — верный подданный христианского правителя, если он признает в то же время, что обязан слепо повиноваться константинопольскому муфтию, который и сам беспрекословно повинуетсЯ оттоманскому султану, изрекая сочиненные ему в угоду оракулы своей религии»<sup>45</sup>. Атеизм же неприемлем, поскольку договоры, клятвы, обязательства, то есть «все, на чем держится человеческое общежитие», не может быть для него нерушимым. Договоры исполняются, по Локку, только поскольку они освящены божественным авторитетом. Государство же есть результат именно договора. Следовательно, отрицать существование Бога означает не признавать никаких обязательств и законов, действовать лишь по собственному произволу. Организация общества основана на договорных началах, и если «уничтожить бога даже только в мыслях, то все это рухнет»<sup>46</sup>. Кроме того, атеизм, ниспровергающий всякую религию, не может требовать для себя терпимости в делах религии.

Таким образом, толерантность может быть применима только к протестантам, язычникам и иудеям. Если же учесть тот факт, что язычники и евреи в Европе вовсе не составляют сколько-нибудь значительной общественной силы, требование толерантности у Локка, по сути дела, превращается в свободу протестантизма. Учение о веротерпимости оказывается идеологией, позволяющей протестантизму добиться господства. Отрицание власти у английского философа оборачивается своей противоположностью — утверждением власти для единоверцев, а протестантская толерантность становится внутренне противоречивым понятием. Не удивительно, что учение о веротерпимости было с восторгом принято в протестантизме, но вызвало вполне законные опасения со стороны католиков и православных.

До сих пор речь шла о *богословских* основаниях концепции толерантности в философии XVII века. Теперь следует рассмотреть ее *философскую* базу. Учение о веротерпимости Локка, несомненно, имеет в качестве таковой его концепцию познания, изложенную английским философом в «Опыте о человеческом разумении». Не входя в подробности, скажем только, что основанием толерантности здесь оказывается разделение первичных и вторичных качеств вещей. Первичные качества — «объем, форма, число, расположение и движение или покой... Эти качества находятся в телах, воспринимаем мы их или нет. Если они такого размера, что мы можем обнаружить их, мы получаем через них идею вещи, как она есть сама по себе...». Вторичные же качества принадлежат нашим органам чувств и принимают от вещей лишь аффицирующую силу воздействия на них. Это «содержащаяся во всяком теле способность воздействовать особым образом на какое-либо из наших чувств благодаря незаметным первичным качествам тела и в силу этого вызывать в нас различные идеи разных цветов, звуков, запахов, вкусов и т. д.»<sup>47</sup>. Таким образом, есть что-то в нашем познании вечное и для всех одинаковое — идеи первичных качеств вещей. Но подавляющее большинство идей — вторичны, а значит, в большей мере есть состояния органов чувств, нежели образ реально существующего свойства. Отсюда и следует, что о вторичных идеях всеобщее согласие просто невозможно, ибо, несмотря на единообразие органов чувств у всех людей, их *состояния* могут значительно различаться между собою.

Нетрудно заметить, что эмпиризм Локка имеет своим пределом скептицизм или агностицизм. Действительно, **во-первых**, первичных качеств, нам доступных, весьма мало и они имеют самый общий, абстрактный характер. Следовательно, истинность, понимаемая в традиционно-аристотелевском смысле (как соответствие интеллекта вещи), свойственная только этим идеям, также весьма редка и предельно абстрактна. Локк чувствует это и явно изменяет такому пониманию. Истинность для него в смысле соответствия идей вещам есть соответствие идеи аффицирующей ее силе. Но тогда истинны все «простые» идеи, что, в сущности, есть уничтожение эпистемологического значения самого понятия истины. Ведь «наши простые идеи являются тем, чем они и должны быть, — истинными идеями. Они не становятся ложными от того, что ум полагает... будто эти идеи находятся в самих вещах. Бог в своей мудрости установил эти идеи как знаки различения вещей, по которым мы могли бы отличать одну вещь от другой... И природа нашей простой идеи не изменяется от того, думаем ли мы, что идея голубого находится в самой фиалке или что она находится только в нашем уме...»<sup>48</sup>. То есть совершенно безразлично, по Локку, являются ли идеи истинными в традиционном

смысле этого слова. *Истина не значима, не важна — вот первое философское основание для веротерпимости.*

**Во-вторых**, по Локку, «таких существ, о которых мы не имеем никаких идей, значительно больше, чем таких, о которых мы имеем идеи», из чего уже епископ Вустерский в письмах своих к философу сделал вывод, с коим, кстати, вполне был согласен и сам философ, — что «нам отказано в познании преобладающей части вселенной»<sup>49</sup>. Но во все недоступное разуму можно только верить. Значит ли это, что вера есть основание познания? По Локку получается, что нет. Тот самый разум, который не способен познать большинство вещей во вселенной, который немощен и слаб, именно этот человеческий разум один только и может судить о том, достойно какое-либо положение веры или нет. Всякое Божественное Откровение должно быть проверено разумом. Ведь «очевидность божественного происхождения какого-либо передающегося по традиции откровения в тех словах, как мы его получаем, и в том смысле, как мы его понимаем, никогда не может быть так ясна и так достоверна, как очевидность принципов разума. Поэтому ничто противное ясным и самоочевидным предписаниям разума... не имеет права быть предложенным в качестве предмета веры...»<sup>50</sup>. Но, значит, вера несколько не шире разума — она еще более абстрактна и еще менее богата. *Формально-логическая широта мысли, то есть ее пустота, — вот второе основание для толерантности.* Именно утверждению могущества веры против разума человечество обязано суевериями, предрассудками и фанатизмом, а значит, нетолерантностью. Именно отрицание роли разума в религии вело к тому, что «люди давали волю своей фантазии и естественному суеверию... вследствие этого именно в религии, которая должна была бы всего более отличать нас от зверей и особенно поднимать нас, как существа разумные, выше животных, — именно в религии люди часто бывают всего неразумнее и бесчувственнее самих зверей»<sup>51</sup>.

**В-третьих**, внутренне противоречива сама концепция первичных качеств. Действительно, если первичное качество вещи отличается от вторичного тем, что «похоже» на вещь саму по себе, то реально нет никакой возможности отличить первичное от вторичного. Ведь все, с чем имеет дело человек, — факты его сознания. В рамках эмпиризма оказывается невозможным различить в нем имеющее онтологическое, бытийственное содержание и не имеющее такового. Или иначе: как можем мы судить о «подобии» идеи качества самому качеству в «вещах самих-по-себе», если человек не может знать вещи сами по себе просто по определению. В Локке, таким образом, уже заключен Беркли. Именно последний, поняв невозможность различения первичных и вторичных качеств, утвердил все идеи как вторичные, то есть являющиеся по существу

своему состояниям сознания субъекта. Далее, если все качества вторичны, то не имеет смысла вообще говорить об истине, ибо идеи субъекта вовсе не отражают чего-то вне его существующего. У Беркли есть единственное и последнее средство против скепсиса — концепция Бога как Вечного Наблюдателя вещей. Истина в таком случае оказывается соответствием идей в сознании человека идеям в Божественном Уме. Однако стоит только отказаться от этой, изобретенной *ad hoc*, теории, и мы оказываемся на пороге позитивизма с его миром единичных фактов и с его принципиальным отказом от любых суждений метафизического характера. Таким образом, *толерантность* оказывается основанной *на признании равной действительности всех фактов сознания, на отказе от метафизической концепции истины и, в силу последнего, — на позитивизме.*

И, наконец, **последнее**. Всякое стремление к вечной и неизменной истине у Локка оказывается внутренне связанным со стремлением к власти и политическому господству. Поэтому стремление к постижению божественной истины английскому философу представляется не только ненужным и безосновательным, но и вредным. Именно любовью к истине очень часто оправдываются самые жестокие, бесчеловечные преступления. Поэтому «для истины было бы хорошо, если бы иной раз ее предоставляли самой себе. Мало пользы принесло ей, да и никогда не принесет, господство власть имущих, которым истина всегда была неведома и неприятна. Правда не нуждается в силе...»<sup>52</sup>. Между тем английский философ хорошо понимает, что до тех пор, пока существует вообще стремление человека к истине, оно будет использоваться этими самыми «власть имущими» в своих целях, а значит, будет вечным камнем преткновения на пути веротерпимости. И Локк всячески стремится ослабить уверенность человека в том, что высшая истина доступна какому бы то ни было — разумному или неразумному — познанию.

Относительно мистического, откровенного познания истины было уже сказано выше. Суждение о том, истинно ли Божественным является Откровение, должно, по Локку, принадлежать человеческому разуму, а значит, даже вера как «обличение вещей невидимых» имеет в качестве последнего своего основания самостоятельное разумное исследование. И точно так же мы уже видели, насколько истина конкретных вещей доступна этому самому разуму. Таким образом, остается выяснить, в какой мере разум может познать абсолютную вечную божественную истину, а потому насколько человек может претендовать на обладание истиною религиозной, ведь именно она чаще всего становится поводом к церковным раздорам.

Учение о познании Божества основано у Локка все на том же протестантском утверждении трансцендентности Бога миру. Бог превосходит все существующее, а потому

невместим ограниченным человеческим разумом. А что разум человека ограничен, то есть «что человек не в состоянии повелевать собственным разумением или положительно определить сегодня, какого мнения он будет завтра, с очевидностью явствует из опыта и природы разума, которое не может постигнуть вещи иначе, чем они ему представляются, как глаз видит в радуге только те цвета, какие видит, независимо от того, там ли они на самом деле или нет»<sup>53</sup>. Таким образом, если в гносеологии Локк выделяет «первичные» качества, относительно которых возможно общее согласие, то в учении о веротерпимости он уже склоняется к полному скептицизму. Поэтому даже если Бог даст человеку Откровение Истины, то нельзя будет с достоверностью определить степень его Божественности. Или иначе: даже если истина постижима (благодаря Божией), то невозможна никакая претензия на обладание истиной. Поэтому если «одна из... церквей обладает властью жестоко преследовать другую, то я спрашиваю, какая же из двух и по какому праву?... мне ответят, что ортодоксальная — против заблуждающейся... Но ведь эти высокие слова, собственно, *ничего не говорят* (здесь и далее курсив мой. — М. Х.). Любая Церковь для себя ортодоксальная, для других — заблуждающаяся... потому что каждая верит в то, что считает истинным, а противоположные взгляды осуждает как заблуждение. Таким образом, в споре об истинности догматов, о верности обрядов обе церкви имеют *равные основания... Решение принадлежит единственно одному верховному судье, вершащему суд над всеми людьми, и только он может порицать заблудшего*»<sup>54</sup>. Итак, даже если истина познаваема, она недоказуема, а значит, есть результат свободного выбора человека. Поэтому свобода лежит в самой сущности религии. Свобода же немыслима без толерантности.

Еще менее суждение о религиозной истине может быть предоставлено светскому правителю. Ведь *как правитель* он имеет перед собою совершенно другие задачи. В остальном же монарх ничем не отличается от прочих людей. Ибо «среди тысяч путей, на которые вступают люди, трудно выбрать истинный; ни власть над государством, ни право издавать законы не открывают правителю более надежный путь, ведущий на небо, чем обыкновенному человеку — его убеждения». Следуя традиции, идущей от Марсилия Падуанского, Локк сравнивает путь истинной религии к Царству Божию с лекарством от смертельной болезни. Даже если от смерти избавляет одно лишь лекарство (ибо узок путь на небеса), оно неизвестно среди многих медикаментов, предлагаемых квалифицированными врачами. И разве «правитель должен предписать лекарство именно потому, что оно — единственное, а среди множества различных — неизвестное? И только потому, что остается единственное средство, с помощью которого я мог бы избежать смерти, будет надежным такое, которое повелевает мне правитель? То, что каждый

должен найти усилиями собственного ума, суждения, размышления... не следует отдавать на попечение какому-то одному человеку... Государи от рождения обладают большей властью...но...ни право, ни опыт властвования не влекут за собой бесспорного знания всего остального, а тем более — истинной религии»<sup>55</sup>.

Итак, невозможно достоверно знать о религиозной истине, что она — истина, а значит, все претензии на такое знание — лишь обман и маскировка стремления к господству. «...Эти отважные служители истины, сокрушители заблуждений, не терпящие раскола, почти никогда не проявляют это свое религиозное рвение, которым они так пылко горят всем своим существом, за исключением тех случаев, когда им благоволит гражданский правитель. Стоит только стать им сильнее благодаря благосклонности к ним правителя и его помощи, тотчас же мир нарушается и исчезает христианское человеколюбие, если же такой поддержки нет — приходится уважать взаимную терпимость»<sup>56</sup>. Это очевидный показатель того, что «провозглашая свою любовь к истине, они на деле мечтают о господстве»<sup>57</sup>. Итак, *претензия на обладание истиной связана с властью и есть одна из главных причин нетерпимости.*

Таким образом, толерантность у Локка *богословски* основана на *протестантском* понимании Церкви, Бога и Его отношения к миру; *философски* же она есть результат *эмпиризма*, в пределе тяготеющего к скептицизму, и *деизма*, порождающего как свое следствие *атеизм*. Действительно, если Бог — абсолютно трансцендентное, непознаваемое и не имеющее прямого воздействия на мир существо, то его необходимость становится весьма призрачной. Отсюда один только шаг до признания Бога полезным изобретением человеческого разума, подмены Сущего Божества идеей Бога. И как только становится очевидной возможность существования нравственного мира без религии и Божества, эта Идея разума становится излишней, а потому уничтожается разумом же, ее породившим. Иначе говоря, религиозная толерантность протестантизма оказывается разрушением религии, культа, то есть, в конечном итоге, самоуничтожением. Ибо, конечно, не существует религиозной толерантности без религии. Подмена культа Духом, вытекающая из их противопоставления в протестантизме, оказывается вовсе не таким безобидным явлением, как это хотели представить его главнейшие деятели. Здесь уместно привести слова П. А. Флоренского: «Природа религии — соединять Бога и мир, дух и плоть, смысл и реальность. Пафос протестантствующих — обособить то и другое в оторванные, не сообщающиеся, безусловно уединенные друг от друга области, запереть их, разделив непроницаемой стеной, и раз и навсегда обеспечить миру невмешательство в него божественных сил и энергий, чтобы нерушимой была автономия его, “свобода плоти” и чтобы бесплотным был дух, “свобода духа”. Не хочу

лукавить, называя подобные уклоны “ересью”: это значило бы видеть в них все же нечто религиозное. Но они антирелигиозны, они существенно противорелигиозны, не внебожественны, но безбожны и противобожны»<sup>58</sup>. Отрыв Бога и мира оборачивается уничтожением религии (religio — «связь»), а толерантность — разрушением веры. Но что представляет из себя такая внерелигиозная веротерпимость? Или: что значит быть терпимым в мире, где нет Божественного действия, а потому все религии практически неотличимы друг от друга?

Толерантность для протестантствующих оказывается главным образом юридическим или политическим (а не религиозным) отношением. Протестантизм далек от религиозного синкретизма Римской империи, объединявшей в своем пантеоне восточных и западных божеств. Толерантность Рима и Греции была основана на отсутствии почитания имени Бога. Для античности важно не то, как именуется Бог, но его функции. Поэтому Зевс может быть отождествлен с Юпитером или Осирисом. Иудаизм с его священным, благоговейным отношением к Тайному Имени Бога оказал преимущественное воздействие на христианство в этом вопросе. Поэтому толерантность Древнего Рима уже невозможна в рамках христианской культуры. Протестантам вовсе не все равно, как почитается Бог, но государственное право на почитание должно быть равным, ибо нет никакой возможности для правителя верно выбрать один истинный культ из многих существующих. Поэтому, чтобы утвердить толерантность, совершенно необходимо точно определить обязанности государства и доминирующей в нем Церкви по отношению друг к другу и к другим, существующим здесь вероисповеданиям. Вопрос о толерантности, таким образом, ставится как вопрос о свободе совести и свободе собраний, а первые защитники веротерпимости оказываются отцами современной демократии.

Конечно, следует упомянуть и о том, что защитники толерантности в XVII веке пользуются самыми различными аргументами и предлагают самые различные подходы. Перечислить их здесь было бы невозможно, да это и не нужно. Дело в том, что после Локка основное течение в либеральной философии толерантности состоит в утверждении ее существенно политического характера. Хотя, справедливости ради, и следует признать, что «те, кто писал о толерантности, никоим образом не были ограничены одним политическим языком, одним ключевым аргументом в продвижении толерантности, был ли он моральным, психологическим, религиозным, риторическим или политическим»<sup>59</sup>. Действительно, по-видимому, именно Дж. Локка следует признать ответственным за сужение области применения толерантности до чисто политической или юридической, хотя сама проблема толерантности, конечно, является гораздо более широкой.

Дело в том, что вопрос о толерантности возникает тогда, когда обнаруживаются существенные различия во взглядах и споры, вызванные их столкновением. Но последние можно разрешить, по Локку, двумя путями: «или обращаясь к праву, или — к насилию; по своей природе они таковы, что там, где кончается одно, начинается другое»<sup>60</sup>. Значит, поскольку толерантность, по определению, есть утверждение ненасилия как основного метода решения всех спорных вопросов, она всецело принадлежит к области права. Между правом и насилием нет ничего третьего, и, следовательно, толерантность есть юридическое отношение. С другой стороны, отсюда же следует, что все отличающееся от Локковой толерантности, то есть, то, что, к примеру, претендует на истину, или утверждает мистическую возможность соединения неба и земли, Бога и человека в культе и символе, все противоречащее богословским или философским основам толерантности, всякая нескептическая философия и непротестантская организация культа, все, что выступает против самой возможности чисто правового регулирования сверхъестественных отношений в Церкви как мистическом Теле Христовом, неизбежно ведет к насилию, войне, братоубийственной розни. Ведь где кончается право (то есть внешне-формальные отношения), там начинается насилие. Здесь еще одно основание у Локка для отрицания права любого непротестантского христианского культа на веротерпимость со стороны государства. Ведь из всех христианских вероисповеданий только протестантизм, отрицая все непосредственно-мистическое, усваивает взгляд на Церковь как на организацию, основанную, подобно государству, на свободном договоре между людьми. Только протестантизм поэтому отождествляет церковный закон с законом положительным и не видит *существенного* различия их природы. Формально для Локка и то, и другое законодательство имеют одну и ту же сущность, различие же между ними заключено лишь в предмете, на который оно направлено. Поэтому Церковь вполне может быть субъектом чисто правового регулирования (именно как таковая, как Церковь, а не только в качестве части государства). Понятно, что любое учение, полагаящее Церковь не просто социальной организацией, а чем-то большим, нежели сам мир (а именно таков взгляд на церковное устройство как православия, так и католицизма), с точки зрения Локка, выглядит как утверждающее невозможность толерантности, а потому и не имеющее само права на веротерпимость. Итак, веротерпимость есть право, а первое, что предполагает всякое право, — это ограничение *области его применения*.

Мы уже говорили о том, что Локк отказывает в праве на терпимость католикам, магометанам и атеистам. В общем же виде еще в своем раннем «Опыте о веротерпимости» он следующим образом определяет границы толерантности: «...только... спекулятивные мнения и вера в бога имеют абсолютное и всеобъемлющее право на терпимость». Дело в

том, что для Локка «чистые спекуляции не затрагивают моих отношений с другими людьми и не имеют влияния на мои действия как члена какого-либо общества... они никоим образом не могут нарушить мир государства или доставить неудобство моему ближнему...»<sup>61</sup>. Католики же неразрывно соединяют «разрушительные для общества» учения со своими догматами и потому «правитель не должен быть терпимым к их религии, если он не может быть уверен, что в состоянии разрешить одно, не допуская распространения другого, и что насаждение этих мнений можно отделить от их богослужения, а этого, как я полагаю, достигнуть трудно»<sup>62</sup>. Но в таком случае не только спекулятивные догматы католиков или магометан, но и всякое мнение того, кто претендует на обладание истиной, не является чистым. Ведь, как было показано, всякое стремление к истине для Локка связано с властью, а значит, в область чистой спекуляции здесь вторгаются уже отношения господства и подчинения, разрушая вместе с этой «чистотою» умозрения и право его на абсолютную веротерпимость.

Далее, помимо границ своего применения, всякое право предполагает некоторого *законодателя*, определяющего и истолковывающего его положения. Кому же принадлежит право законодательства в области законов о веротерпимости? Вопрос о толерантности вообще вовсе не был для Локка вопросом абстрактных «прав человека». Мы уже отмечали, что в его идее разделения Церкви и государства было много от текущей политики, а именно защита взглядов определенной политической партии — вигов. Так что вопрос о толерантности для него был *политическим* не только с точки зрения аргументации, но и в смысле соответствия его текущей политике. Из этого взгляда, далее, следует, что, поскольку сами церкви не могут быть толерантными друг к другу, толерантность устанавливается именно государством, исповедующим определенные политические взгляды. Поэтому, рассматривая становление концепции толерантности Локка Дж. У. Гаф, например, отмечает: «Политический вопрос был для Локка существенным. Это не был абстрактный вопрос свободы совести, или интеллектуальной свободы. Это был вопрос о степени власти светского правителя в религиозных делах»<sup>63</sup>.

Прежняя государственная политика в вопросах религии, ориентирующаяся на единообразное вероисповедание (политика тори), более не имеет права на существование, поскольку неизбежно ведет в условиях конфессионального плюрализма к кровавым столкновениям, распрям и гражданской войне. Поэтому американский религиозный лидер XVII века, один из основателей Род-Айленда, Роджер Уильямс (1603—1683) и утверждает, что «Бог не требует, чтобы в каком-либо гражданском государстве было предписано или навязано единообразие религии; такое навязанное единообразие (раньше или позже) есть величайший повод к гражданской войне, изнасилование совести, гонение

на Иисуса Христа в его рабах, лицемерие и разрушение миллионов душ»; и, напротив, «допущение других, нежели исповедуемые государством, культов и убеждений может (в соответствии с волей Божией) обеспечить твердый и продолжительный мир...»<sup>64</sup>. Таким образом, единство государственного устройства вовсе не требует единообразия религии.

Понятно, что существование многих церквей в едином государстве возможно лишь при условии отделения религии от политики, государства от Церкви. Здесь следует заметить, что концепция автономных Церкви и государства принимает в протестантизме часто форму противоположения католическому учению о «двух мечах», принадлежащих Церкви. «Духовный меч» Церковь использует сама, а употребление меча «телесного» поручает светскому правителю. Но и тот, и другой мечи служат защите интересов Церкви и истинной религии. Именно в таком виде католическое учение было изложено в известной булле *Unam Sanctam* (1302) папы Бонифация VIII<sup>65</sup>.

Уильямс же следующим образом описывает должное соотношение «двух мечей»: «...завоеывая крепость, укрепление, форт, башню или замок, люди не несут с собою первого и второго увещания и, после упорства — отлучения, которые суть духовное оружие живущих в Церкви; ни проповеди покаяния и крещения, или веры в Иисуса Христа, и т. д., которые суть надлежащее оружие против тех, кто вне Церкви. Но, чтобы овладеть крепостью, люди приносят пушки, ядра, порох, мушкеты, мечи, копья и пр., и они суть эффективное (*effectual*) и соразмерное (*proportionable*) для этой цели оружие. С другой стороны, завоеывая идолопоклонство, ложный культ, ересь, схизму, слепоту и косность без души и духа, тщетно, неуместно и не подобает приносить то оружие, которое используется гонителями, ружья, кнуты, тюрьмы, мечи, виселицы, костры и т. д. ... но против этих духовных крепостей в душах человеческих надлежит применять духовную артиллерию и оружие, могущие, чрез помощь Божию, покорить и подчинить послушанию самую мысль, или в противном случае крепко связать душу цепями мрака и навечно заключить в темницу неверия и косности»<sup>66</sup>. Поэтому, согласно Уильямсу, государство не имеет права вмешиваться в дела религии, священники же обладают властью использовать лишь духовный меч. И даже для американского проповедника совершенно очевидно, что «воля и заповедь Бога (после пришествия Его Сына, Иисуса Христа) состоит в том, чтобы всем странам и народам было даровано позволение исповедовать самые языческие, еврейские, турецкие и антихристианские, убеждения и культы, и они должны бороться против них тем мечом, который один только (в делах, касающихся души) и может победить, то есть мечом Духа Божия, Слова Божия»<sup>67</sup>. Это утверждение более прямо, чем у Локка, именует толерантность заповедью Божией, то есть *моральной*

*нормой*. Аргумент эффективности и легитимности для Уильямса дополняет утверждение морального превосходства толерантности над гонениями, тогда как представляется, что в рассуждениях Локка, напротив, моральное лишь дополняет практическое.

Между тем доказательство, которое мы определили выше как аргумент невозможности, все еще очень сильно у Уильямса. Дело, таким образом, состоит прежде всего в том, что материальный меч просто не властен над убеждениями. Поэтому в диалоге Мира и Истины Уильямс влагает в уста Мира следующее суждение: «...гражданский меч (как доказывает это скорбный опыт всех веков) настолько далек от помощи или от приведения к раскаянию противников в религии, что магистраты, так поступая, тяжко грешат против дела Божия и крови душ. Так как (обычно) страдания антихристианских лжеучителей укрепляют их последователей, которые, будучи слепы, тем самым понуждаются с еще более пламенным усердием ложной уверенности пасть в яму ада следом за своими слепыми руководителями. Таким образом... насилие и стальной меч возбуждают такое впечатление в пострадавших, что они определенно заключают (так как действительно не может быть истинной та религия, которая нуждается в подобных орудиях насилия и поощряет их), что гонители далеки от кроткого и мягкого сочувствия слепоте других»<sup>68</sup>. Поэтому религия не только не нуждается в защите материального меча, употребляемого pro ecclesia, но и вообще всякая подобная защита может быть только во вред истинной Церкви. Это не означает того, что и духовный меч должен оставаться в бездействии. Напротив, свобода от материального меча становится для Церкви свободой духовной проповеди.

Но это означает, что толерантность в вопросах совести принадлежит лишь к области действия материального меча. Духовный меч сражается против неверия и ереси, но материальный остается в ножнах. Поэтому для Локка совершенно очевидно, что «никакая церковь не обязана на основании принципа веротерпимости сохранять в своем лоне того, кто, несмотря на увещания, упорно нарушает установленные данным сообществом законы»<sup>69</sup>. Дело в том, что абсолютная толерантность убеждений может существовать только на основании абсолютного же агностицизма. Мы же видели, что скептицизм Локка еще ограничен — как вещь не сводится только к вторичным своим качествам. В конце концов абсолютный скептицизм вообще не может быть религиозным: если невозможно никакое Божественное Откровение и познание Божества, то не может возникнуть и религия как связь Бога с человеком. Протестантизм в конечном итоге порождает атеизм так же, как из эмпиризма, учения о познании, проистекает скептицизм — концепция невозможности всякого познания. Но как эмпиризм еще не есть скепсис, так и протестантизм пока все же остается религиозным явлением.

Однако из возможности (хотя бы самой абстрактной) познания истины (или прикосновения к ней) в Церкви вовсе не следует гарантированного постижения ее правителем. Систематизируя аргументы Локка, мы получаем следующие тезисы:

1. Главное в религии — путь к Царству Божию. Большинство христианских вероисповеданий признает его, различие же заключается лишь в способах его прохождения. Но именно эти способы и не могут быть важными в деле спасения. (Здесь у Локка мы встречаемся с чем-то вроде «первичных» и «вторичных» качеств в религии). Надо заметить, что этот тезис, в собственном смысле слова, делает толерантность излишней, уничтожает ее (как это было и у Кастеллиона). Ведь толерантно можно относиться лишь к тому различию, которое является существенным, важным, значимым. Если же различия между христианскими вероисповеданиями на деле являются чем-то вторичным, неважным, то при условии признания всеми этого факта толерантность становится ненужной.

Между тем намерение Локка состояло, по-видимому, в другом. А именно: здесь мы встречаемся у него в завуалированной форме все с тем же тезисом *политического характера* толерантности. Действительно, для самих вероисповеданий различия в способах прохождения пути к Царству Божию значимы и важны, и вряд ли Локк стремится убедить религиозно настроенных людей в обратном. Он скорее утверждает это для правителей, поскольку именно они должны иметь дело с различиями существующих деноминаций. Правитель, поставленный *над религиозными вероисповеданиями*, должен исповедовать «ограниченный скептицизм», подобный (хотя и более умеренный) скептицизму Кастеллиона. Иначе, по Локку, он будет неспособен утверждать толерантность, как, в сущности, не способны утверждать ее деятели самих религиозных объединений.

2. Даже если допустить значимость способов достижения Царствия Божия для успеха этого предприятия, то совершенно неизвестно, какой из этих способов истинен. (Как и в отношении вторичных качеств нельзя сказать, которое из восприятий более соответствует действительности). Сказанное о первом тезисе имеет силу и для второго. Здесь тоже речь идет скорее об убеждении правителя, нежели о проповеди религиозной веротерпимости в собственном смысле слова.

3. Даже если истинный способ может быть известен по благодати Божией, то уж, во всяком случае, не светскому правителю. Ибо благодать должна сходить прежде всего на служителей Церкви, а не на светского государя.

4. Даже если такой способ и стал как-то известен правителю, он не способен убедить других в его истинности доступными ему средствами (то есть материальным мечом). Ведь

«даже когда взгляды правителя на религию предпочтительны и путь, на который он повелевает мне вступить, истинно евангельский, если душою я все-таки не убежден в этом, он не станет для меня спасительным. Никакой путь, на который вступлю я против своей совести, никогда не приведет меня к блаженству»<sup>70</sup>.

Все это очень напоминает известные скептические постулаты Горгия<sup>71</sup>. Но вот что характерно: принципы эти относятся только к правителю и государству, только их касается абсолютный религиозный скептицизм. Получается, что государство именно как государство не может быть религиозным, несмотря даже на религиозность своих чиновников и правителей. Правитель как человек и член Церкви может и должен верить в истину своей религии, но именно как правитель он обязан исповедовать скептицизм и проистекающую отсюда толерантность. Или иначе: правитель может, как всякий человек, обладать «харитативной заботой о душе» (которая проявляется в наставлении, убеждении, то есть использовании «духовного меча» им как членом Церкви), но к его компетенции никак не может принадлежать забота «авторитативная» (осуществляющаяся посредством силы, законов и наказаний, то есть посредством употребления «меча материального»)<sup>72</sup>. Поэтому наблюдать за соблюдением всеми гражданами терпимости — одна из главных обязанностей государства. Так, по Р. Уильямсу, эта задача состоит в «создании, публикации и установлении благотворных гражданских законов, не только касающихся гражданского правосудия, но также и свободного пути для истинной религии, поскольку внешний гражданский мир возникает и утверждается из того и другого, из последнего так же, как из первого»<sup>73</sup>.

Таким образом толерантность как юридическое явление принадлежит всецело к области государственной. Именно государство в интересах внешнего мира и благополучия сограждан обязано исповедовать веротерпимость. Именно оно поэтому есть *верховный законодатель* в области права на толерантность. Действительно, если в одном государстве имеется несколько широко распространенных вероисповеданий, правитель уже тем самым становится над Церковью. Это его положение заключается, во-первых, в том, что он в качестве правителя, как было показано, не может утверждать одну истинную Церковь против другой, еретической; во-вторых же, в том, что государство, отделенное от Церкви, становится выше ее и гражданские законы — выше законов церковных. Иначе говоря, все члены Церкви обязаны повиноваться законам государства, но не наоборот. Над гражданским государством как верховным законодателем нет и не может быть судьи. Поэтому то, что Бонифаций VIII говорит о папе, Локк распространяет на светского государя, заявляя, что судьей правителю может быть «один только бог, ибо между

законодателем и народом нет судьи на земле»<sup>74</sup>. Значит, если закон Церкви приходит в противоречие с законом государства, у верующего есть возможность, заботясь о сверхъестественном благе бессмертной души, не повиноваться ему только в том случае, если он готов понести за это положенное по закону наказание. Или: «...каждый человек обязан воздержаться от действия, которое по велению его совести представляется ему недопустимым; но ему самому придется подвергнуться наказанию, которое не является незаконным»<sup>75</sup>. Практически о таких же основных обязанностях государства по отношению к утверждению в обществе взаимной терпимости и о таком же долге по отношению к государству представителей Церкви, не могущих выступать против него, хотя бы оно было и несправедливо, говорит и Р. Уильямс: «...магистраты как магистраты не имеют власти в установлении формы церковного правительства, избрания церковных служителей, наказания посредством церковного порицания, но имеют власть наблюдать за тем, чтобы Церковь выполняла здесь свою обязанность. И, с другой стороны, церкви как церкви не имеют власти (хотя как члены государства они могут иметь ее) установления или изменения форм гражданского правительства, избрания гражданских чиновников, наложения гражданских наказаний (даже и на отлученных лиц) как посредством смещения магистратов с их гражданской должности, так и посредством удаления людских сердец от них... или посредством использования оружия против своих магистратов, хотя бы они и преследовали их за убеждения: ведь хотя члены Церкви, являющиеся одновременно публичными чиновниками гражданского государства, могут силою подавлять насилие узурпаторов... но они делают это не как члены Церкви, а как чиновники гражданского государства»<sup>76</sup>. Итак, государство совершенно автономно *в своей области*, а вопрос о толерантности *как праве* относится именно к этой сфере. Поэтому именно государство есть здесь верховный законодатель.

Эти утверждения являются несколько странными — и эта странность их сказывается на возникновении тех парадоксов, над решением которых до сих пор бьется англо-американский политический либерализм. А именно проблема состоит в объяснении того, благодаря чему одна и та же цельная личность, обладающая строгой иерархией ценностей, действует в одном случае как государственный чиновник, а в другом — как член Церкви. Если цельная личность, к примеру, верит в то, что моральный идеал состоит в следовании заповедям Божиим (к которым относится, например, заповедь «не прелюбодействуй»), и как моральная норма он обладает значимостью для всех людей, то почему, исполняя свои политические, гражданские обязанности, она будет заключать эту свою веру в скобки, а не пытаться провести ее в виде закона для всех (в нашем примере законодательно — под угрозой тюрьмы, штрафа или казни — не запретить прелюбодеяние). В современном

либерализме, как мы покажем ниже, эта проблема ставится как вопрос о приоритете права над благом в политической жизни. Ответ на этот вопрос у Локка или Уильямса, по-видимому, состоит в аргументах невозможности (нельзя законодательно запретить многие вещи, и прежде всего мнения) и практичности (у Локка — непрактично запрещать многие вещи, ибо запрет приведет лишь к их большему распространению). Разумный (то есть практичный) законодатель тем самым не станет законодательно закреплять свои взгляды. Ответу на этот же вопрос, в принципе, служит и тезис «ограниченного скептицизма», предназначенный для правителя. Последний должен быть фундаментально не уверен в истинности того, во что верит, — то есть, по сути, не должен вообще верить, хотя при этом ему вовсе не запрещается посещать церковь. Понятно, что парадоксальность этого вопроса вовсе не снимается этими ответами у Локка или Уильямса, точно так же, как она не исчезает и в современной либеральной теории.

И, наконец, всякое *право* подразумевает *права*, а значит, и *обязанности* субъектов по отношению друг к другу. Основными субъектами права толерантности являются Церковь и Государство. В свою очередь, духовная сторона здесь, то есть Церковь, представлена различными вероисповеданиями, а значит, и различными церковными организациями, Государство же едино и нераздельно. Далее, всякая властная организация состоит из пассивных и активных субъектов властвования. Соответственно этому Государство представлено правителем и гражданами, Церковь же — духовными служителями и паствой. Поэтому философия толерантности разделяет: 1) права и обязанности частных лиц; 2) права и обязанности церквей как целостных субъектов права; 3) права и обязанности духовных служителей; 4) права и обязанности правителя.

Суммируя вкратце эти права и обязанности по Локку, можно сказать следующее:

1. Обязанности и права частных лиц должны заключаться в том: а) чтобы никакое нарушение ими церковного закона не сопровождалось «оскорбительными словами и насильственными действиями»; б) чтобы никакое частное лицо не покушалось «на гражданские права другого... на том основании, что тот отказался от его религии и обрядов»<sup>77</sup>.

2. Церкви являются «по отношению друг к другу как бы частными лицами», а значит, все сказанное выше о последних должно распространяться и на религиозные организации. Это означает равенство прав церквей на вероисповедание, в основе которого лежит, в конечном итоге, как было уже показано, невозможность определения истинной Церкви, ограниченный религиозный скептицизм<sup>78</sup>. Обязанности Церкви у Уильямса менее абстрактны. Он считает обязанностью всякой церковной организации «установление только той формы церковного управления, образец которого Христос дал им в своем

Слове», «не допущение и не признание какого-либо другого законодателя в Церкви, помимо Христа, и опубликование его Законов», «избрание и посвящение только таких служителей, которых Христос назначил в своем Слове», «допущение в свое общество тех, которые испытаны, и наложение духовного порицания...», и, наконец, «молитва и терпение в испытании всякого зла от тех... кто возмущает их мир»<sup>79</sup>. Другими словами, у Уильямса вновь обнаруживается, что протестантская веротерпимость оборачивается лишь свободой протестантизма, ибо в числе обязанностей *всякой христианской Церкви* он перечисляет отличительные особенности именно Церкви протестантской.

3. Из принципа разделения «двух мечей», Церкви и государства, следует, что церковный служитель по своим *гражданским правам* равен всякому другому *частному лицу*, а потому «каким бы духовным саном ни был он облечен, не может по религиозным причинам карать лишением жизни, свободы или какой-либо части материальных благ кого бы то ни было, кто не принадлежит к его церкви и не разделяет его веру. Ведь то, что не дозволено церкви в целом, не может быть дозволено по церковному праву и ни одному ее члену в отдельности». Кроме того, обязанность духовных служителей заключается в проповеди терпимости, наставлении своих учеников в «долге миролюбия и доброй воли ко всем людям, как заблудшим, так и православным, как разделяющим его верования, так и чуждым его вере и обрядам...»<sup>80</sup>.

4. И, наконец, правитель как имеющий не «авторитативную», но «харитативную» заботу о душе не может предписывать религиозных обрядов и спекулятивных догматов, поскольку всякий обряд угоден Богу только при наличии благого убеждения в его необходимости<sup>81</sup>. Отсюда следует также и невозможность для правителя запретить принятые в церковном сообществе обряды и церемонии, а также спекулятивные мнения — за исключением, разумеется, тех вещей, которые запрещены и в гражданском обиходе. Далее, поскольку забота о спасении бессмертной души есть личная забота каждого, то правитель не может предписывать или запрещать и нравственных законов, насколько следующий последним человек не нарушает прав других членов гражданского общества, и насколько его нравственное падение и душевная смерть не причиняют ущерба благополучию других<sup>82</sup>. Р. Уильямс вновь более конкретен. Он утверждает, что правитель, поскольку «его рог не есть рог единорога или носорога, не есть власть Господа Иисуса в духовных делах, его меч не есть обоюдоострый меч духа, Слово Божие (коим препоясаны не чресла, но губы, и которое исходит из уст его служителей), но — человеческой и гражданской природы и установления...», имеет своими обязанностями «построение и установление той формы гражданского правительства, которая может

показаться здравому смыслу наиболее соответствующей, согласно общим правилам мира и человеческого государства», установление законов, касающихся как государственного устройства, так и веротерпимости, «выбор и назначение гражданских чиновников для того, чтобы следить за соблюдением этих законов», назначение гражданских наказаний преступникам и наград соблюдающим эти законы, и, наконец, «употребление оружия против врагов гражданского мира»<sup>83</sup>. Насилие для него оправдано только в этом последнем случае и есть крайнее средство борьбы с враждой и войною.

Итак, как мы показали здесь, теория Локка основана на совершенно определенных эклесиологических, теологических, философских и политических предпосылках и не может пониматься как «метафизически» или «политически» нейтральная. Это существенно либеральная и протестантская мысль. А именно эклесиология толерантности представляет собой протестантское учение о Церкви как свободном сообществе верующих; теологическим основанием ее является учение о трансцендентном Божестве, о разделении неба и земли; философской предпосылкой выступает эмпиризм и разделение «первичных» и «вторичных» качеств вещей, а политической — либеральное учение о предпочтении права благу в политической жизни. При этом учение о толерантности строится главным образом как раздел политической философии, что определяет судьбу этого понятия и в философии современной.

Однако данная ограниченность — вовсе не окончательный приговор взглядам Локка. Но это не потому, что имеется какая-то возможность отделить взгляды Локка на толерантность от его религиозно-политических убеждений. Во-первых, сама возможность этого сомнительна. Во-вторых, как было показано выше, при попытках несмотря ни на что осуществить такое отделение учение Локка из проповеди толерантности превращается в теорию невозможности интолерантности по причине бессилия гонителей. Эта концепция не оригинальна (многочисленные варианты ее, например, можно найти в раннем христианстве, называвшем своих мучеников «свидетелями» веры, поскольку они самой своей смертью доказывали бессилие преследователей) и, кроме того, не имеет отношения к положительному учению о толерантности. Учение Локка ценно *именно как исторически ограниченное*, как протестантское и христианское и только в таком качестве до сих пор сохраняет свою значимость.

Это нуждается в некотором пояснении. Джереми Уолдрон в своих комментариях к Локковым «Посланиям» писал: «Какой бы эффективной и исторически важной ни была эта линия доказательства, она неинтересна с философской точки зрения. Нас интересует вопрос о том, имеет ли государство *как таковое* обязанность толерантности, и нам нужен аргумент, адресованный государственным чиновникам ... как носителям насилия,

подавления и преследования. Аргумент, обращающийся к ним как членам христианской общины, для философии является недостаточно общим... Очевидно, состояние дел, при котором мы были бы вынуждены конструировать отдельную аргументацию для различных вероисповеданий, было бы неудовлетворительно ...»<sup>84</sup>. В этом утверждении Уолдрона ярко высвечивается задача, которую ставит перед собой современный англо-американский либерализм, — сконструировать нормативную теорию государства и права, защищающую основные свободы и права и годную для любого общества вообще, вне зависимости от его культуры, истории и пр. Эта задача основывается на понимании человека как рационального морального агента, а не как носителя определенной культуры. Нам же кажется, что такое понимание человека и, соответственно, такое прочтение целей и задач политической философии сегодня вряд ли можно считать удовлетворительным. Глобализационные процессы, с одной стороны, приблизили народы и культуры друг к другу, перемешали их в едином котле современного мира, но, с другой, показали их существенные различия. Мультикультурализм — не теория, это состояние дел современного человечества.

В таком случае разработка политической философии требует того, что в других работах мы называли «культурной символизацией» универсальных норм и ценностей: некоторой их «адаптации» к условиям и обстоятельствам их культурного бытования. Политическая философия тогда не просто исторична, но именно культурно ограничена. То, что может быть понятно западному человеку, не способно убедить мусульманина или православного — ибо сама рациональность не является культурно нейтральной. В таком случае культурный плюрализм современного мира будет требовать плюрализма парадигм толерантности. Обоснование и аргументы для каждой культуры будут своими.

Поэтому то, что Уолдрон в приведенном выше пассаже именует «неудовлетворительным состоянием дел», на наш взгляд, представляет собой единственно возможное положение. Каждая культура *должна* иметь свою собственную аргументацию в пользу толерантности, а все попытки построить такие доказательства на якобы единой рациональности, одинаковым образом свойственной всем человеческим существам, являются попросту утопическими. Итак, ценность теории Локка, с этой точки зрения, состоит не в том, что ее можно «освободить» от культурно-исторической «ограниченности», а именно в этой самой ее «ограниченности», культурной обоснованности и историчности. Это означает, что данная теория до сих пор значима в *некотором особенном социокультурном контексте*, но для других обстоятельств и контекстов потребны уже совершенно иные модели.

## Примечания

<sup>1</sup> См. например: «Современный принцип веротерпимости был наиболее обстоятельно определен в работах философов французского и английского Просвещения». *Cristi R. Toleration, Reconciliation and Philosophy // La tolerance aujourd'hui. Analyses philosophiques: Document de travail pour le XIX-e Congres mondial de philosophie. Moscou, 22—28 aout. 1993 / UNESCO. P., 1993. P. 33.* «Концепция толерантности есть продукт новоевропейской мысли» (*Zarka Y. C. La tolerance: Force et fragilite de la modernite // Ibid. P. 37*). Вообще говоря, это утверждение есть просто *locus communis* всей исследовательской литературы, посвященной проблеме толерантности.

<sup>2</sup> См.: *Hillerbrand H. J. Religious dissent and toleration // Tolerance and movement of religious dissent in Eastern Europe, East European Quarterly. Boulder, 1975. P. 4.*

<sup>3</sup> *Ibid. P. 7.*

<sup>4</sup> *Gough J. W. The Development of Locke's Belief in Toleration // John Locke: A Letter Concerning Toleration in Focus / Ed. by J. Horton, S. Mendus, L.; N. Y.: Routledge, 1991. P. 57.*

<sup>5</sup> *Локк Дж. Послание о веротерпимости // Сочинения: В 3 т. М., 1985—1988. Т. 3. С. 91.*

<sup>6</sup> Там же. С. 130.

<sup>7</sup> Там же. С. 116.

<sup>8</sup> Там же. С. 91.

<sup>9</sup> Там же. С. 94.

<sup>10</sup> Еще Фома Аквинский, следуя Аристотелю, утверждал, что государство есть естественное установление, не обязанное своим существованием Церкви, а потому автономно в своей области. Затем эту же мысль повторяет Жан Парижский в своей «*De potestate regia et papali*», защищая автономию французского короля от претензий папы на светскую власть. По нему монарх именно как государь не является подданным папы. Правда, *ratione peccati* (из-за греха) король, как и все христиане, все же подчинен римскому первосвященнику. Но это касается его лишь как человека. Папа может отлучить короля от Церкви, но не имеет силы низложить монарха-еретика. И, наконец, Марсилиус Падуанский говорит о строгом отличии законов церковных, не обладающих в качестве санкций за их нарушение средствами насилия, от государственных законов, которые одни только и являются законами в собственном смысле этого слова. (См.: *Коплстон Фр. Ч. История средневековой философии. М., 1997. С. 352—378. В XVI—XVII вв.*) Локку предшествует богатая протестантская литература — от монархиста

Грассайля до демократа Мильтона с его «О гражданской власти в духовных делах». Краткий, но основательный обзор этой литературы см. в: *Новгородцев П. И.* Лекции по истории философии права // Сочинения. М., 1995. С. 40—115.

11 Дж. Локк. Послание о веротерпимости. С. 94.

12 Здесь можно сослаться на богатую средневековую традицию. Разница во взглядах между Августином и Фомаю Аквинским как раз и заключается в вопросе о роли насилия в государстве. Августин говорит об их сущностной связи, а потому и определяет государство как результат греха, ведь в райском состоянии не могло быть насилия. Фома Аквинский же считает последнее лишь акциденцией государства как законодательного по преимуществу органа, а потому и склонен говорить о естественном характере государственной власти. По нему, и в раю есть общество, не могущее существовать без закона, хотя этот закон не подкреплён никакими принудительными санкциями. То, что Локк связывает свою теорию государства скорее с традицией, идущей от Августина, нежели с аристотелизмом Фомы, свидетельствует, кроме всего прочего, о его принадлежности к реформационной мысли, возродившей августинизм и противопоставившей его схоластической перипатетике.

13 Локк Дж. Послание о веротерпимости. С. 121.

14 Там же. С. 121.

15 Там же. С. 75.

16 Там же. С. 96—97.

17 Здесь это сказано не просто из любви к парадоксам. Действительно, Локк ставит Церковь рядом с сообществами «образованных людей, собирающихся ради изучения философии, или торговцев, объединяющихся в целях совместного предпринимательства, или просто праздных людей, встречающихся ради взаимных бесед и удовольствия...» (Локк Дж. Послание о веротерпимости. С. 97).

18 Локк Дж. Послание о веротерпимости. С. 97.

19 Там же. С. 99.

20 Различение гражданских и церковных законов у Локка основывается на традиции, идущей ещё от Марсилия Падуанского. Согласно теории последнего, церковный закон вообще не может быть назван законом в точном смысле этого слова, ибо обеспечен только духовными санкциями. Закон Христов сродни скорее предписаниям врача, нежели гражданскому положительному законодательству. См.: *Коплстон Фр. Ч.* История средневековой философии. С. 375.

21 Локк Дж. Послание о веротерпимости. С. 98.

- 22 Там же.
- 23 Там же.
- 24 Цит. по: *Gough J. W. The Development of Locke's Belief in Toleration*. P. 66.
- 25 *Локк Дж.* Послание о веротерпимости. С. 133.
- 26 Там же. С. 106.
- 27 Речь идет о «The Great Question concerning Things Indifferent in Religious Worship Briefly Stated» и «An Magistratus Civilis possit res adiaphoras in divini cultus ritus asciscere, eosque populo imponere?» Оба эти трактата опубликованы в кн.: *Locke J. Two Tracts on Government* / Ed. by P. Abrams. Cambridge, 1967.
- 28 *Gough J. W. The Development of Locke's Belief in Toleration*. P. 64.
- 29 См.: *Mendus S. Locke: Toleration, Morality and Rationality* // *John Locke: A Letter Concerning Toleration in Focus* / Ed. by J. Horton, S. Mendus. L.; N. Y.: Routledge, 1991. P. 148.
- 30 *Локк Дж.* Опыт о веротерпимости // *Сочинения: в 3 т. М., 1985—1988. Т. 3. С. 89.*
- 31 *Локк Дж.* Послание о веротерпимости. С. 134.
- 32 Там же. С. 107.
- 33 Там же. С. 100.
- 34 Там же. С. 119.
- 35 *Gough J. W. The Development of Locke's Belief in Toleration*. P. 58.
- 36 *Локк Дж.* Послание о веротерпимости. С. 103.
- 37 Там же. С. 117.
- 38 *Gough J. W. The Development of Locke's Belief in Toleration*. P. 58.
- 39 *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении // *Сочинения: в 3 т. М., 1985—1988. Т. 2. С. 186.*
- 40 Там же. С. 178.
- 41 *Локк Дж.* Послание о веротерпимости. С. 113
- 42 *Локк Дж.* Опыт о веротерпимости. С. 82.
- 43 *Локк Дж.* Послание о веротерпимости. С. 124.
- 44 *Gough J. W. The Development of Locke's Belief in Toleration*. P. 60.
- 45 *Локк Дж.* Послание о веротерпимости. С. 125.
- 46 Там же С. 125.
- 47 *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении. С. 190.

- 48 Там же. С. 443.
- 49 Локк Дж. Отрывки из трех писем Дж. Локка к Э. Стиллинг-Флиту, епископу Вустерскому // Сочинения: В 3 т. М., 1985. Т. 2. С. 374.
- 50 Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. С. 176.
- 51 Там же.
- 52 Локк Дж. Послание о веротерпимости. С. 119.
- 53 Локк Дж. Опыт о веротерпимости. С. 68.
- 54 Локк Дж. Послание о веротерпимости. С. 101—102.
- 55 Там же. С. 105—106.
- 56 Там же. С. 102.
- 57 Там же. С. 105.
- 58 Флоренский П. А. Из богословского наследия: Философия культа // Богословские труды. ХУП. М., 1977. С. 107.
- 59 Laursen J. Ch. Inroduction // Religious Toleration: «The Variety of Rites» from Cyrus to Defoe. N. Y.: St. Martin's Press, 1999. P. 14.
- 60 Локк Дж. Послание о веротерпимости. С. 123.
- 61 Локк Дж. Опыт о веротерпимости. С. 67—68.
- 62 Там же. С. 77.
- 63 Gough J. W. The Development of Locke's Belief in Toleration. P. 60.
- 64 Williams R. The Bloody Tenet of Persecution... Vol. 3. Providence, R. I: «Publications of the Narragansett Club», 1867. P. 4.
- 65 См.: Bonifatius VIII. Bulle «Unam Sanctam» // Latinitas Christiana. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1987. Bd. 2. S. 227—228.
- 66 Williams R. The Bloody Tenet of Persecution... P. 138—139.
- 67 Ibid. P. 3—4.
- 68 Ibid. P. 59.
- 69 Локк Дж. Послание о веротерпимости. С. 100.
- 70 Там же. С. 109.
- 71 Эти принципы у Горгия, по В. Виндельбандту, заключаются в следующих положениях: 1. Ничего нет. 2. Если бы что-то существовало, то было бы непознаваемо. 3. Если бы и было познание, то нельзя было бы его сообщить другим. См.: Виндельбандт В. История древней философии, Киев: Тандем, 1995. С. 108.

72 Ср. у Уильямса: «Все гражданские государства с их юридическими чиновниками в соответствующих учреждениях суть именно гражданские по своей сущности, а потому не являются судьями, руководителями или защитниками духовного или христианского государства и культа». (*Williams R. The Bloody Tenet of Persecution... P. 4*).

73 *Williams R. The Bloody Tenet of Persecution... P. 248*.

74 Локк Дж. Послание о веротерпимости. С. 123.

75 Там же. С. 122.

76 *Williams R. The Bloody Tenet of Persecution... P. 250*.

77 Локк Дж. Послание о веротерпимости. С. 100.

78 Там же. С. 101—103.

79 *Williams R. The Bloody Tenet of Persecution... P. 248*.

80 Локк Дж. Послание о веротерпимости. С. 103—105.

81 Ср. с православным пониманием обряда как *гарантированного* получения благодати, хотя и без гарантии блага от этого получения. Согласно этому пониманию, в обряде обязательно наличествует благодать (ибо только тогда обряд становится таинством). Другое дело, что ее восприятие может пойти во вред, если к таинству приступают без должного благоговения. Однако в православии известны случаи спасения человека неверующего одним только внешним совершением таинства. См., например, историю мученика Порфирия, актера, жившего в Римской империи времен Юлиана Отступника. В театре во время празднования дня рождения императора он должен был пародировать таинство Крещения. После произнесения им священной формулы «Крещается Порфирий во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», как сообщает агиограф, он «внезапно уверовал в истинного Бога и, выйдя из воды, начал открыто проповедовать Христа». (См.: Жития Святых святителя Димитрия Ростовского, сентябрь. М., 1903, С. 306.) Учение о том, что обряд действителен лишь в зависимости от *внутреннего убеждения* человека, есть чисто протестантское учение, что лишний раз доказывает конфессиональный характер учения о толерантности Локка.

82 Локк Дж. Послание о веротерпимости. С. 113—123.

83 *Williams R. The Bloody Tenet of Persecution... P. 247*.

84 *Waldron J. Locke: Toleration and the Rationality of Persecution // John Locke. A Letter Concerning Toleration in Focus / Ed. by J. Horton, S. Mendus. L.; N. Y.: Routledge, 1991. P. 99*.

**Элизабет Сьюэлл**

**Сравнительная характеристика светских государств  
и равенство религиозных организаций  
В сб.: Пределы светскости, М., 2005.**

Предметом этой статьи является сравнительная характеристика различных конституционных моделей структурирования отношений между государством и религиозными конфессиями. Национальные конституционные модели отражают развитие различных исторических традиций и политических компромиссов и зачастую подходят к отношениям между религией и государством с диаметрально противоположных точек зрения. У меня нет намерения навязать представление, что развитие других стран и их конституционных положений должно зеркально отражать развитие моей страны и ее конституции. Я просто надеюсь дать сравнительную характеристику некоторых проблем, которые возникают в контексте ст. 14 Конституции Российской Федерации.

Шкала возможных церковно-государственных отношений включает в себя различные конфигурации – начиная от остро антагонистических и кончая абсолютным слиянием государства с определенной религиозной деноминацией. Полное разделение и полное слияние государства и религии, находящиеся на противоположных концах этой шкалы, ограничивают свободу религии. Примеры таких отношений мы видели в советском подходе к разделению государства и религии и нынешнем режиме религиозного правления, установленного в Иране. Большинство систем в Европе и США находятся между этими крайностями. Таким образом, споры в этих государствах ведутся в следующей области: в одной части спектра – сотрудничество и большая или меньшая поддержка религии государством, в противоположной – нейтральное отношение или относительное разделение государства и религии.

Различные политические компромиссы и подходы в разных странах также отражены в конституционных системах этих государств. До определенной степени законы, регулирующие отношения между религиозными конфессиями и государством, не выходят за рамки конституции; они также предусматривают длительную приверженность государства к определенной системе. Естественно, что споры в этой области не угасают, – сложно представить себе, что дискуссия в такой чувствительной области, как религия, когда-либо прекратится, – но границы дискуссии всегда определяются конституционной структурой страны. Например, во Франции споры в этой области могут возникнуть по поводу того, насколько светскими должны быть общеобразовательные школы и каким

образом принцип светскости определяет разрешение или запрет на ношение учениками головных платков – хиджабов. Но никто не будет всерьез оспаривать положение о том, должны ли общеобразовательные школы быть светскими по характеру и нейтральными в отношении религии, так как Конституция Франции объявляет Францию светской республикой[1].

Естественно, что конституция не обязательно должна содержать положение о том, является ли государство светским или нейтральным по отношению к религиозным организациям[2]. Свобода религии может быть защищена с помощью равноправной системы сотрудничества между религией и государством и в странах с толерантными государственными религиями. Так это происходит в некоторых европейских странах. Но исходя из политических, государственных и исторических соображений, некоторые страны избрали светскую модель защиты свободы религии. Ст. 14 Конституции Российской Федерации четко следует именно этой модели. Цитирую: *«1. Российская Федерация – светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. 2. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом»*.

Для того чтобы дать сравнительную характеристику ст. 14 Конституции РФ, мне бы хотелось рассмотреть подобные конституционные положения в других системах. Интересно отметить, что с точки зрения сравнительного конституционного анализа ст. 14 содержит четыре различных аспекта: светскость государства, отсутствие поддержки религии государством, отделение религиозных объединений от государства и равенство религиозных объединений перед законом. Как правило, конституции акцентируют один из этих аспектов. Более того, подобные конституционные положения других стран могут быть разделены на категории в соответствии с тем, какой аспект в них акцентирован в первую очередь.

Некоторые конституции делают акцент на первом аспекте – отсутствии установленной государственной религии или отсутствии поддержки религии со стороны государства[3]. Например, Первая поправка к Конституции США содержит следующее положение: *«Конгресс не может принять закон, поддерживающий или утверждающий государственную религию»*. Конституция Австралии также запрещает проведение *«любого закона, который устанавливает государственную религию или способ религиозного поклонения»*. Конституция Нигерии запрещает государству *«провозглашение любой религии в качестве государственной»*. Ст. 14 Конституции РФ также утверждает, что *«никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной»*. Эти статьи могут быть интерпретированы как налагающие запрет на

утверждение государственной религии, обязательной религии или официального государственного предпочтения особой религии. Некоторые исследователи конституционных традиций также понимают под запретом на утверждение государственной религии общий запрет на любое проявление государственного предпочтения определенной религии, особенно если такое предпочтение основывается на религиозных убеждениях или на исторической роли религии, хотя такое понимание оспаривается.

Приблизительно такой же, но все же отличный, набор проблем возникает к требованию «светскости» государства. Данное требование также включено в ст. 14 Конституции РФ. Это требование содержится и в некоторых других конституциях[4]: например, в Конституции Франции указано, что *«Франция является единой, светской, демократической и социальной республикой»*[5]. Несмотря на то что значения терминов несколько пересекаются, вполне понятно, что светскость является понятием более широким, чем обычный запрет на утверждение государственной религии. Запрет на утверждение государственной религии не позволяет государству выражать предпочтение конкретной религии, в то время как понятие светскости выражает четкий политический выбор в пользу нерелигиозного или арелигиозного государства. Следует особо обратить внимание, что такое государство не обязательно является антирелигиозным, однако его политика в первую очередь будет определяться светскими целями и государственный бюджет будет использоваться исключительно для достижения этих целей.

Третья категория конституционных положений сосредоточивается на идее «отделения» религии и государства. Это понятие прописано в ст. 14 п. 2 российской Конституции (*«Религиозные объединения отделены от государства...»*) и включено также в ряд конституций других стран[6]. Ст. 20 Конституции Японии, к примеру, содержит следующее положение: *«Никакая религиозная организация не может получать привилегии от государства и обладать политической властью»; «государство и его органы не имеют права участвовать в религиозном образовании или заниматься любой другой религиозной деятельностью»*. Многие решения Верховного суда США, запрещающие государству оказывать поддержку любой культовой деятельности и даже ставящие под вопрос законность косвенной финансовой поддержки религии со стороны государства, опираются на высказывание Томаса Джефферсона о «высокой разделяющей стене между церковью и государством». Идея отделения концентрируется на разделении церкви и государства во избежание смешения этих институтов и становится даже более широким понятием, чем светскость или запрет на утверждение государственной религии.

Некоторые конституции содержат положение, прямо говорящее о равенстве религиозных объединений[7]. Некоторые конституции, например французская, предписывают *«равенство всех граждан перед законом, независимо от их происхождения, расы или религии»*[8]. Конституция Франции далее предписывает, что Республика *«уважает все мировоззрения»* [9]. Понятие о равенстве всех религиозных объединений намного шире, чем понятие о равенстве всех граждан независимо от их религии. Положение о равенстве обязывает государство обращаться с гражданами, а в случае Российской Федерации[10] и с религиозными организациями, с точки зрения равенства. Это положение красной нитью проходит через все остальные аспекты, такие как запрет на утверждение государственной религии, светскость и отделение церкви от государства, которые предполагают нейтральность и одинаковое отношение со стороны государства.

Итак, можно сделать следующий краткий вывод: в соответствии с международными и региональными соглашениями конституции необязательно должны содержать положения об отделении церкви от государства, нейтральности или светскости государственной системы. Общая гарантия свободы религии (к примеру, ст. 128 Конституции РФ) [11] является достаточной для того, чтобы удовлетворить те требования, которые Россия взяла на себя в связи с принятием Европейской Конвенции. Основные конституционные защиты свободы религии предоставляют возможность для более широкого сотрудничества между государством и религией или государством и государственной религией. Однако даже в системах сотрудничества религии с государством или государственной религией существуют минимальные требования к действиям государства и религиозного большинства по отношению к религиозному меньшинству. Европейский суд по правам человека рассматривал некоторые из таких требований: к примеру, принцип ненасилия в отношении личных верований, принцип отсутствия дискриминации, предоставление приемлемого доступа к получению статуса юридического лица[12], возможность действовать в соответствии со своим вероисповеданием в рамках узких ограничений, необходимых в демократическом обществе[13] и право на автономность религиозных организаций, например, на возможность выбирать собственных руководителей[14]. Можно перечислить и другие способы защиты религии. Однако главное, что даже в конституционных системах, которые позволяют широкое сотрудничество между государством и религиозными организациями, государство подвергается ограничениям в отношении того, какие действия само государство и религиозное большинство могут предпринимать в отношении религиозного меньшинства.

Тем не менее, некоторые конституционные системы избрали путь, отличный от сотрудничества с религией или установления государственной религии, и ограничили сферу своих действий такими терминами, как запрет на утверждение государственной религии, светскость, отделение церкви от государства и равенство религиозных объединений, каждый из которых имеет особое и соответственно более широкое значение. Некоторые конституции содержат набор данных терминов[15], но, насколько мне известно, ст. 14 Конституции России является уникальной среди мировых конституций, так как она содержит все четыре понятия и, таким образом, устанавливает довольно строгий запрет на сотрудничество между государством и религиозными организациями или на предпочтение одной религиозной группы другим. Опираясь на данные конституционные понятия и учитывая российский опыт и культуру, различные способы сотрудничества между религией и государством, разрешенные европейскими конституциями, в соответствии с российской Конституцией в ее настоящей формулировке являются неконституционными.

Означает ли это, что государство должно враждебно относиться к религии? Хотелось бы отметить, что даже в исключительно светских режимах и режимах, практикующих политику отделения церкви от государства, таких как Россия, от государства не требуется быть в оппозиции к религии. Скорее наоборот, государство многое может делать для успешной аккомодации религиозных практик и может способствовать развитию религиозных ценностей в своей культуре. Мне бы хотелось привести несколько примеров других государственных систем, придерживающихся строгого отделения церкви от государства – Франции или Соединенных Штатов. Я не ставлю перед собой цель доказать, что эти системы достигли идеального баланса в способствовании развитию религии, одновременно оставаясь светскими. Однако мне кажется, что было бы полезно привести примеры некоторых возможных вариантов, которые в своей основе не оспариваются внутри данных государственных систем.

Светские государства обычно предоставляют различные прямые и косвенные финансовые и другие привилегии религиозным ассоциациям и организациям, которые спонсируются религиозными объединениями. К этим привилегиям относятся косвенные налоговые льготы, такие как предоставляемая верующим возможность вычета благотворительных пожертвований из общей суммы налогообложения; освобождение церковной собственности от налогообложения; освобождение от налогов импорта и экспорта религиозной продукции и соответствующей коммерческой деятельности религиозных организаций. Государство также может (и должно) выплачивать достаточную компенсацию за собственность, в прошлом изъятую у религиозной

организации государством (или взятую государством в соответствии с его полномочиями). Такая компенсация может быть выплачена в рассрочку – иногда даже на протяжении длительного времени[16].

Во Франции правительство предоставляет финансовую поддержку религиозным организациям, оплачивая ремонт культовых сооружений, построенных до 1905 г., на том основании, что они представляют собой существенную ценность для Франции как памятники культуры и должны быть сохранены[17]. Государство может также выступать в роли гаранта на заем религиозными группами сумм на сооружение новых зданий культового назначения[18]. Частные начальные и средние школы во Франции получают государственную поддержку, если они обучают детей различных вероисповеданий. В США такие школы получают субсидии от государства через различные ваучерные программы, в которых родители учеников решают, в какую школу им отправить своих детей.

Социальным службам при религиозных организациях в США предоставляются прямые субсидии в различных сферах. Это происходило задолго до того, как всеобщее внимание было привлечено к инициативе президента Буша «Charitable Choice» («Благотворительный выбор»), которая позволила организациям, основанным на религиозной вере, подавать заявление на субсидии для социальных служб. Отдельные группы, организованные религиозными организациями, получали от государства деньги десятилетиями. Например, в 1999 г. крупнейшая в США религиозная благотворительная организация, «Catholic Charities», получила две трети своего бюджета (общая сумма которого составила 2,3 миллиарда долларов) от правительства США[19]. В 1998 г. больницы при религиозных организациях получили более 45 миллиардов долларов из государственных здравоохранительных программ и других государственных резервов[20]. После того как инициатива «Charitable Choice» была публично оглашена, социальные службы при религиозных объединениях смогли направить более 100 различных типов субсидирования на поддержку приютов для бездомных, программ лечения от наркотической зависимости, программ по повышению квалификации и других социальных служб. Группы при религиозных организациях могут конкурировать со светскими программами на получение субсидий в размере до 40 миллионов долларов[21]. Не существует точных данных, какие суммы получают группы при религиозных организациях, но обзор 140 программ, предоставляемых 5 федеральными агентствами в течение 2002–2003 гг., показал, что из общей суммы субсидий, составляющей 14,5 миллиардов долларов, 1,17 миллиарда попали в руки организаций при религиозных объединениях.

В особых случаях нормативы религиозной свободы не только позволяют, но и требуют от светских государств оказания помощи или содействия религиозным группам. В областях, подконтрольных государству – в армии, тюрьмах или государственных больницах – защита религиозных прав военнослужащих, заключенных или пациентов осуществляется светскими государствами в виде предоставления возможности религиозного поклонения и получения религиозного наставления. Даже в светских системах и системах, утверждающих отделение церкви от государства, таких как США и Франция, священники в армии, тюрьмах и больницах получают компенсацию от государства; однако государство отвечает за включение в программу священников всех конфессий, невзирая на природу религиозных верований.

Я привела несколько примеров того, как государства даже выражено светского характера и страны, отделяющие церковь от государства, оказывают поддержку религиозным организациям и религиозным верованиям. Иногда эта поддержка оказывается не очень отличной от той, которую получают большинство церквей или церкви определенного статуса в странах, где государство сотрудничает с религией. Хотя здесь важно отметить некоторые различия. В светских государствах и странах, утверждающих разделение церкви и государства, конституционные запреты не позволяют государству предоставлять разного рода привилегии отдельной группе только лишь на основании исторической или культурной роли данной группы или на природе ее вероисповедания. Наоборот, существуют определенные системы контроля над тем, чтобы государство не оказывало предпочтения и не делало разницы между религиозными объединениями, разве что когда это совершенно необходимо. Такие системы функционируют на основе объективных критериев и имеют прямую связь с характером предоставляемой помощи. Даже в этом случае возможность конкурировать на получение субсидий или помощи должна быть предоставлена всем группам.

В заключение хотелось бы привести еще несколько примеров. В том случае, когда светские государства предоставляют государственную помощь в виде налоговых льгот или грантов социальным службам на конкурентной основе, эта помощь должна быть доступна всем зарегистрированным группам[22]. Если данная форма поддержки ограничена – к примеру, гранты на конкурентной основе, – она должна быть выдана на основании светских критериев, имеющих прямое отношение к определенным программам, проводимым религиозными организациями. Например, если гранты выдаются на создание программ повышения квалификации работников, они должны быть выданы на основании объективных заслуг определенной программы, например, на основании того, насколько данная программа была успешна в оказании помощи

студентам, окончившим университет, в поиске рабочих мест, насколько данная программа использует современные методы, какой выбор рабочих мест она предоставляет, и т.д. Принадлежность группы к религии большинства или меньшинства, к исторической религиозной традиции или к недавно организованной не должна являться определяющим фактором.

Многим американцам было трудно принять такую позицию. Некоторые высказываются в поддержку программы президента Буша «Благотворительный выбор» только до тех пор, пока не узнают, что гранты могут быть выданы также группам, нетрадиционным в США, таким как мусульмане или буддисты. Несмотря на это, правительство и суды довольно четко определили, что такой критерий, как природа религиозного верования или срок существования религии в стране, в светском государстве не могут влиять на распределение государственных субсидий.

В светских государствах и государствах, придерживающихся политики отделения церкви от государства, государственные субсидии не могут быть использованы для исключительно культовой деятельности – проведения служб, религиозного образования, проповеднической деятельности или жалования священникам. Например, получатели субсидий на социальные службы, скажем, программы по повышению квалификации работников, о которой я упоминала выше, не могут использовать выделенную сумму для обучения участвующих в программе религиозным верованиям группы. Программа по повышению квалификации работников при религиозной организации или больницы, которая получает государственные субсидии, могут заниматься религиозной деятельностью, если таковая финансируется частным способом, постольку, поскольку участие в религиозной деятельности происходит на исключительно добровольной основе и при условии очевидных подтверждений того, что эта деятельность осуществляется вне программы, финансируемой государством[23]. В самом деле, субсидии религиозным школам, как в США, так и во Франции, выдаются при условии, что действия получателей этих субсидий добровольны. При передаче этих субсидий через систему налогообложения для поддержки религиозной деятельности не используется государственное принуждение. В светских странах и странах, утверждающих отделение церкви от государства, государство должно объяснять свои действия светскими целями и производить эти действия таким образом, чтобы избежать излишнего взаимопроникновения государства и религиозных организаций.

Я постаралась дать сравнительную характеристику отдельных конституционных требований, существующих в светских государствах и государствах, утверждающих отделение церкви от государства, и противопоставить эти требования условиям,

существующим в странах, где правительства тесно сотрудничают с религиозными организациями. Я также привела примеры того, что данные системы государственного устройства необязательно являются враждебными по отношению к религии, как это обычно предполагается. Однако я также постаралась прояснить положение о том, что в светских странах и государствах, утверждающих отделение церкви от государства, существуют определенные параметры, по которым субсидии и другая помощь распределяются между религиозными организациями. В качестве заключительной мысли хотелось бы отметить еще один аспект, на который может пролить свет сравнительная характеристика, – причину ценности светских систем государственного устройства и систем, утверждающих отделение церкви от государства.

Природа систем, отделяющих церковь от государства, направлена на то, чтобы предотвратить излишнее взаимопроникновение церкви и государства. Это существенный фактор для тех, кто опасается того, что основная религия будет иметь слишком большой контроль над действиями государства. Одним из источников светскости во Франции является именно этот антиклерикальный настрой. Однако указанная причина не является единственным аргументом в пользу отделения церкви от государства. Такая система государственного устройства позволяет меньшинствам полноценно участвовать в общественной жизни и приносить людям пользу, а также защищает данные группы от дискриминации и запрета на участие в общественной жизни. Кроме того, такая система государственного устройства предоставляет хорошую защиту религии большинства. Лидеры Церкви Швеции, в прошлом государственной, поняли этот принцип и стали основной силой в борьбе за отделение Церкви Швеции от государства в 2000 г. Они поняли, что слишком тесные связи церкви с государством вредят самой церкви большинства.

К сожалению, в рамках статьи невозможно в полной мере обсудить все аргументы в пользу отделения религий от государства для защиты большинства или самих традиционных религий, но мне бы хотелось, по крайней мере, перечислить некоторые из них. Поддерживаемый государством статус религии влечет следующие следствия:

- 1) зависимость от государства, что препятствует развитию религии и ограничивает ее независимость;
- 2) искажение миссии церкви, когда решения группы по поводу того, какие цели преследовать и как расставить приоритеты, зависят от того, будет ли государство субсидировать данные цели и приоритеты;

- 3) чрезмерное регулирование: чем больше помощи государство предоставляет религиозным группам, тем больше оно контролирует деятельность и вероучение группы;
- 4) бесполезная трата ресурсов: религиозные группы, тесно сотрудничающие с государством, обнаруживают, что они тратят больше времени на работу с государством, чем на работу с теми, кому они призваны помогать;
- 4) соображения автономности: государство может использовать рычаги финансирования в целях влияния на политику, руководство или вероучение религиозных организаций и оказывать на них давление в пользу поддержки государственной политики.

В целом, конституционно определяемые светские системы государственного устройства и системы, придерживающиеся политики отделения церкви от государства, могут предоставить значительные привилегии как религиям меньшинства, так и религии большинства. Светские государства необязательно должны быть враждебны по отношению к религии. Напротив, они могут способствовать развитию религиозных ценностей и быть ведущей силой, дающей поддержку религиям и раскрывающей потенциальную мощь, силу и независимость религиозных организаций.

[1] Конституция Французской Республики, ст. 1: «Франция является неделимой, светской, социальной, демократической Республикой Она обеспечивает равенство перед законом всех граждан без различия происхождения, расы или религии. Она уважает все вероисповедания».

[2] См. Конституция Дании, ст. 4: «Евангелическая Лютеранская Церковь является государственной церковью Дании, и, являясь таковой, получает поддержку от государства»; Конституция Греции, ст. 3 (1): «1. Основной религией Греции является Греческая Православная Церковь Христа. Греческая Православная Церковь признает нашего Господа Иисуса Христа своей главой и доктринально неотделима от Великой Церкви Христа в Константинополе и любой другой Церкви Христа придерживающейся такой же доктрины, бесприкословно соблюдая святыне апостольские и синодальные каноны и святыне традиции. Она является автокефальной и возглавляется Святым Синодом служащих епископов и Постоянным Святым Синодом собирающимся в соответствии с предписаниями Церковного свода законов и Патриаршей книги от 29 июня 1850 и Синодального Акта от 4 сентября 1928»; Конституция Италии, ст. 7: «1. Государство и Католическая Церковь являются суверенными и независимыми в соответствии со своими законами. 2. Отношения Церкви и государства регулируются Латеранскими соглашениями. Поправки к данным соглашениям, принятые обеими сторонами, не требуют принятия конституционной поправки» и ст. 8: «1. Все религиозные деноминации

являются равными перед законом. 2. Религиозные деноминации (за исключением Католичества) имеют право на внутреннюю самоорганизацию в соответствии со своими законами, если таковые законы не противоречат правовой системе Италии. 3. Их отношения с государством регулируются законом на основании соглашения с их представителями»; Конституция Испании, ст. 16: «1. Свобода идеологии, религии и культовой деятельности граждан и сообществ гарантируется без всяких ограничений за исключением тех, которые необходимы для поддержания общественного порядка защищенного законом. 2. Никто не может быть принужден к публичному признанию своей идеологии, религиозной принадлежности или вероисповедания. 3. Никакая религия не является государственной. Общественные силы принимают во внимание религиозные верования испанского общества и поддерживают необходимые отношения сотрудничества с Католической Церковью и другими деноминациями».

[3] Конституция Австралии, ст. 116: «Содружество не может принять закон, устанавливающий какую-либо религию в качестве государственной, или предписывающий соблюдение каких-либо религиозных обычаев, или запрещающий свободу религиозного поклонения, а также принадлежность к какой-либо религиозной конфессии не может быть определяющим фактором для получения государственного поста в Содружестве»; Конституция Белоруссии, ст. 16, п. 1; Конституция Эфиопии, ст. 11, п. 2; Основной закон Германии, ст. 140, включающий в себя Веймарскую конституцию, ст. 137, п. 1; Конституция Ганы, ст. 56; Конституция Ирландии, ст. 44, п. 2 (запрет на «поощрение» какой-либо религии); Конституция Либерии, ст. 14; Конституция Литвы, ст. 43, п. 7; Конституция Нигерии, ст. 10; Конституция Южной Кореи, ст. 20, п. 2; Конституция Испании, ст. 16, п. 3; Конституция Уганды, ст. 7; Конституция США, Первая поправка.

[4] Конституция Анголы, ст. 8, п. 1; Конституция Азербайджана, ст. 7, п. 1; Конституция Камеруна, преамбула, § 5, п. 14; Конституция Конго, ст. 178, п. 5; Конституция Эфиопии, ст. 11, п. 1; Конституция Французской Республики, ст. 1; Конституция Индии, преамбула, п. 1; Конституция Кот-д'Ивуара, ст. 2; Конституция Казахстана, ст. 1; Конституция Кыргызстана, ст. 1; Конституция Мадагаскара, ст. 1, п. 1; Конституция Мали, преамбула, п. 2; Конституция Мозамбика, ст. 9, п. 1; Конституция Намибии, ст. 1, п. 1; Конституция РФ, ст. 14, п. 1; Конституция Сенегала, ст. 1; Конституция Таджикистана, ст. 1; Конституция Турции, ст. 2; Конституция Туркменистана, ст. 1.

[5] Конституция Французской Республики, ст. 1.

[6] Конституция Азербайджана, ст. 18, п. 1; Конституция Болгарии, ст. 13, п. 2; Конституция Камеруна, преамбула, § 5, п. 14 («нейтральность и независимость

государства»); Конституция Хорватии, ст. 41, п. 1; Конституция Эфиопии, ст. 11, п. 3; Конституция Кыргызстана, ст. 8, п. 3; Конституция Венгрии, ст. 60, п. 3; Конституция Либерии, ст. 14; Конституция Мексики, ст. 130; Конституция Перу, ст. 50 («независимые и автономные» системы); Конституция Филиппин, ст. II, п. 6; Конституция Польши, ст. 82, п. 2; Конституция Португалии, ст. 41, п. 4; Конституция Словении, ст. 7, п. 1; Конституция Южной Кореи, ст. 20, п. 2; Конституция Японии, ст. 20, пп. 1, 3 («Никакая религиозная организация не может получать привилегий от государства и не может оказывать никакого политического влияния»; «Государство и его органы не могут участвовать в религиозном образовании или заниматься любой другой религиозной деятельностью»).

[7] Конституция Албании, ст. 10 (3): «Государство признает равенство всех религиозных групп»; Конституция Кении, ст. 9: «Государство обязано обращаться со всеми религиями с точки зрения равенства»; Конституция Словении, ст. 7: «Религиозные группы обладают равными правами; они могут свободно заниматься своей деятельностью»; Конституция Тибета, ст. 10: «Все религиозные деноминации равны перед законом»; Конституция Вьетнама, ст. 70: «Все религии равны перед законом».

[8] Конституция Французской Республики, ст. 1 (выделение мое – Э.С.); см. также: Конституция Анголы, ст. 18; Конституция Австрии, ст. 7 (1); Конституция Азербайджана, ст. 25; Конституция Бангладеш, ст. 27; Конституция Боснии и Герцеговины, ст. 4; Конституция Болгарии, ст. 6; Конституция Камбоджи, ст. 31; Конституция Кабо-Верде, ст. 1; Конституция Конго, ст. 11; Конституция Хорватии, ст. 14; Конституция Эстонии, ст. 12; Конституция Грузии, ст. 14; Основной закон Германии, ст. 3; Конституция Италии, ст. 3; Конституция Казахстана, ст. 14; Конституция Нидерландов, ст. 1; Конституция Словакии, ст. 12; Конституция Турции, ст. 10; Конституция Туркменистана, ст. 17.

[9] См. сн. 8.

[10] Например, Конституция РФ, ст. 6 (2): «Каждый гражданин Российской Федерации обладает на ее территории всеми правами и свободами и несет равные обязанности, предусмотренные Конституцией Российской Федерации»; ст. 17 (2): «Основные права и свободы человека неотчуждаемы и принадлежат каждому от рождения»; ст. 28: «Каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними».

[11] Конституция РФ, ст. 28: «Каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими

любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними».

[12] Метрополийская Церковь Бессарабии и пр. против Молдовы (Европейский суд по правам человека. 2001. 13 декабря. Дело № 45701/99).

[13] Коккинакис против Греции (Европейский суд по правам человека (серия А). 1993. Дело № 260).

[14] Хасан и Чауш против Болгарии, (Европейский суд по правам человека. 2000. 26 октября. Дело № 30985/96); Сериф против Греции (Европейский суд по правам человека. 1999. 14 декабря. Дело № 38178/97).

[15] См.: Конституция Французской Республики, ст. 1; Конституция Южной Кореи, ст. 20.

[16] Например, основная доля бюджетов некоторых крупных церквей Германии до сих пор приходится на компенсацию государством церковных земель, отнятых у церквей во времена Наполеона.

[17] Haarscher G. Freedom of Religion in Context // 2002 BYU L. Rev. 269. P. 273–74.

[18] Basdevant-Gaudemet. State and Church in France. In Gerhard Robbers, ed. State and Church in the European Union. P. 139.

[19] Compassionate Conservatism Takes a Bow // Economist. 2001. 3 February.

[20] Guidance to Faith-Based and Community Organizations on Partnering with the Federal Government.

[21] Faith-Based Initiative // The Rise of the Religious Right in the Republican Party.

[22] В США эквивалентом регистрации религиозной организации является достижение статуса благотворительной религиозной организации освобожденной от налогообложения предписываемого ст. 501(c) (3). Предполагается, что достижение данного статуса доступно всем объединениям, отвечающим минимальным юридическим требованиям к регистрации. Если таковые организации воспользуются налоговыми льготами в соответствии со статусом организации, предписанным ст. 501(c) (3), они несут ответственность в виде уголовной наказуемости и лишения льгот, если будет установлено, что они пытались укрыться от налоговой ответственности и не являются благотворительными или религиозными организациями.

[23] См.: Government Cooperation with Faith-based Social Service Providers: A Statement Arising from Discussions Convened by the American Jewish Committee and the Feinstein Center for American Jewish History at Temple University

**ИГУМЕН ФИЛАРЕТ (БУЛЕКОВ)****Эволюция понятия прав человека: поиск диалога**

<http://www.ej.ru/experts/entry/5347/>

В современном европейском культурном пространстве представление о необходимости соблюдения и защиты прав человека стало аксиомой. Основные права зафиксированы не только в международных документах, но и в национальных конституциях. Общие курсы по правам человека преподаются в учебных заведениях. О правах человека говорят политики, правозащитники, общественные и религиозные деятели. Самые широкие слои населения осведомлены о понятии прав человека благодаря средствам массовой информации.

И в то же время люди, не искушенные в области теории права и не посвященные в содержание академической дискуссии, касающейся понимания прав человека, имеют, как правило, весьма приблизительное представление о том, на что опирается концепция прав человека и откуда она вообще взялась. Скорее, эта концепция представляется именно аксиомой, бездоказательно принятой основоположной истиной о том, как должны строиться взаимоотношения людей в обществе и жизнь общества в целом.

Соответственно, когда возникает непонимание или неприятие требования принять современные принципы прав человека в качестве определяющих для жизни какого-либо общества, где эти принципы не являются самоочевидными, под вопрос ставится именно их аксиоматичность, господствующая ныне в мировом сообществе. Я имею в виду в данном случае именно не специалистов, а "среднего человека", гражданина, задумывающегося о содержании и практической эффективности прав человека как универсальной нормы.

В подобной ситуации представляется не просто важным, но и необходимым обратиться к истокам современного понятия прав человека и к его исторической эволюции.

Есть, однако, и еще одна серьезная причина, побуждающая к осмыслению не только исторического становления и развития понятия прав человека в прошлом, но и путей его развития в настоящем, ибо это развитие продолжается и в наши дни. Я имею в виду противоречивую и чреватую конфликтами ситуацию, сложившуюся в современном мире. Сегодня мы наблюдаем два однонаправленных процесса: процесс глобализации в экономической, политической и культурной сферах и процесс всемирного распространения сложившихся в западно-европейской культуре правовых норм, в том числе и фундаментальных прав человека. Одновременно имеют место и встречные

процессы – сопротивления глобализации, а также частичного или полного неприятия в неевропейских обществах и культурах европейского принципа прав человека как универсальной и не подлежащей ревизии нормы международного права. (В качестве примера такого неприятия достаточно привести Каирскую декларацию прав человека в исламе 1990 года, в которой некоторые нормы, касающиеся прав человека, подтверждены, а некоторые не подтверждены – в частности, равные права женщин и равенство религий.) Безусловно, это проблемная ситуация.

Обращаясь к теме эволюции прав человека, я, разумеется, не буду подробно останавливаться на истории этого понятия (это просто не позволяет сделать отпущенное мне время). Вместо этого хотел бы лишь обратить внимание на несколько моментов, важных, на мой взгляд, для поиска решений существующих проблем.

Концепция индивидуальных прав человека возникает в определенных условиях. Территориально – это Западная Европа эпохи распада сословного общества и связанные с ней северо-американские колонии; исторически же – это период доминирования христианства в религиозной и общественной жизни. Опирается концепция прав и свобод человека на идею естественного права, которое обосновывается религиозной верой. Характерным примером является Декларация независимости США (1776), где, в частности, говорится: "Мы исходим из той самоочевидной истины, что все люди созданы равными и наделены их Творцом определенными неотчуждаемыми правами, к числу которых относятся жизнь, свобода и стремление к счастью". Здесь аксиомой является христианское понимание природы человека, который, будучи наделен Богом неотчуждаемыми правами, одновременно имеет и естественный нравственный закон.

Продолжая этот пример, важно отметить, что в случае Соединенных Штатов речь шла не только об индивидуальных свободах, в том числе религиозной свободе, но и об отчетливом осознании гражданами того, что они составляют единую общность (можно, например, вспомнить известные слова из преамбулы Конституции 1787 г.: "Мы, народ..."). Иными словами, утверждение понятия прав человека происходило в условиях общественного консенсуса, включая моральный консенсус. Например, там, где речь шла о семье, предполагалось в качестве очевидного христианское понимание брака.

Хочу подчеркнуть особенности культурного и религиозного контекста. В разных странах, при наличии или при отсутствии господствующей Церкви, религиозный плюрализм сводился по существу к сосуществованию христианских конфессий и деноминаций (исключение составляли лишь иудейские общины). Утверждение индивидуальных прав человека на начальном этапе связано именно с признанием права на свободу вероисповедания в рамках христианства. В то же время это право способствовало

и утверждению права на свободу совести и убеждений вообще, которая обеспечивала права приверженцев безрелигиозного мировоззрения, представлявших нарождающуюся светскую культуру. Таким образом, концепция прав человека способствовала преодолению противостояния как между членами различных христианских конфессий, так и между сторонниками и противниками религии.

Однако с течением времени серьезные изменения происходили как в Европе, так и в мире в целом. И, безусловно, совсем иная ситуация сложилась тогда, когда в европейских (в культурном отношении) обществах возобладал всецело секулярный подход к понятию прав человека. В Статье 1 Всеобщей декларации прав человека (1948) читаем: "Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах. Они наделены разумом и совестью и должны поступать в отношении друг друга в духе братства". Здесь уже нет ссылки на Творца. За естественным правом стоит не религиозное понимание природы человека, а скорее биологическое. Впрочем, существуют и иные секулярные обоснования равных прав человека – прагматического свойства (например, теория интересов, *interests theory*). Соответственно, религия оказалась полностью или частично отчужденной от смысла понятия прав и свобод человека.

Другая линия эволюции рассматриваемого понятия связана с развитием и уточнением конкретных прав, их распространением на новые сферы. Я имею в виду так называемые "три поколения" прав. Первое поколение – гражданские и политические права; второе – экономические, социальные и культурные права; третье – т.н. коллективные или групповые права, связанные с понятием солидарности (права народов, в том числе право на самоопределение, право на устойчивое развитие, на мир, на здоровую окружающую среду, право на совместное использование общего наследия человечества, на информацию, на гуманитарную помощь).

Можно не соглашаться с этой классификацией и настаивать на взаимозависимости всех прав человека. Можно, вместе со специалистами и теоретиками, занимать одну из прямо противоположных точек зрения на "коллективные права": или настаивать на необходимости их признания наряду с индивидуальными правами, или отвергать как несоответствующие самому понятию о правах именно человека. Очевидно одно: в течение второй половины XX века и поныне понятие о правах человека развивается, и порой это развитие весьма противоречиво.

Так, право народов на самоопределение, по существу коллективное право, получает международное признание одновременно с основными правами человека. В то же время ясно, что понятие о коллективных правах, когда субъектом права оказывается уже не индивид, а некая общность, входит в противоречие с классическим, по

преимуществу секулярным, представлением об индивидуальных правах и их принципиальном приоритете.

И опять важно помнить, в каком историческом и культурном контексте происходило это развитие. Утверждение прав человека на международном уровне было реакцией на кровопролитные мировые и локальные войны, практику тоталитарных режимов, факты геноцида и, параллельно, на процесс освобождения поработенных народов (деколонизацию), которым предстояло на равных вступить в мировое сообщество. В то же время современная концепция прав человека, противопоставленная различным идеологиям национальной или культурной исключительности, сама опиралась на идеологию либерального индивидуализма – по происхождению западно-европейскую, но претендующую на универсальность. И к тому же, напомним, лишенную какой-либо связи с христианской религиозной традицией, а, следовательно, и с соответствующей ей системой нравственных ценностей.

Что же мы видим сегодня, находясь перед лицом новых реалий и угроз начала XXI столетия?

Мы видим, что в условиях возрождения религиозного сознания в современном мире, обострения проблемы культурной идентичности в контексте глобализации, поиска новых форм общественной солидарности, вызовов со стороны биотехнологий, угроз, связанных с состоянием окружающей среды, – в этих условиях в мировом сообществе, в котором и призвано действовать международное право, не существует не только морального консенсуса, но и согласия относительно природы человека и его естественных прав. А поэтому возникает вопрос: на что сегодня опирается понятие о правах человека?

И что бы ни говорили противники т.н. "культурного релятивизма", сегодня традиционное понятие о правах человека должно быть соотнесено с фактом различия культур, их несводимости к одному правовому знаменателю. Имею в виду культуры как системы норм и представлений, имеющие свою историю и опирающиеся на религиозные или, наоборот, безрелигиозные ценности, а потому предполагающие определенную индивидуальную и общественную мораль.

Весьма показательно, что в ходе своего развития понятие о правах человека столкнулось с такими проблемами, как, например, проблемы биоэтики. Напомню, что Совет Европы ответил на этот вызов принятием Конвенции о защите прав и достоинства человека в связи с применением достижений биологии и медицины (Конвенция Овьедо, 1997), которая была подписана лишь 18-ю из 46 государств-членов.

Это пример того, как при обсуждении понятия прав человека мы сегодня неизбежно приходим к осознанию необходимости обсуждать и переосмысливать

мировоззренческие и идеологические основания этого понятия. Мы возвращаемся к вопросу о том, что такое человек, что такое его природа и в чем состоит его призвание в мире. А поэтому мы не можем пройти мимо этических вопросов, в частности, гендерной проблематики, сущности семьи и института брака.

Одним из непростых вопросов, требующих углубленного размышления, является вопрос о поликультурности современных обществ.

Культурные права являются одновременно индивидуальными и коллективными. Но очевидно, что существует большая разница между двумя проблемными ситуациями: первой (1), когда речь идет о защите прав на культурное развитие малых или коренных народов, компактно проживающих на своих исторических территориях; и второй (2), когда мы сталкиваемся с проблемой сохранения культурного своеобразия отдельных групп или сообществ, включенных в социальную ткань современного мегаполиса или рассеянных в пространстве какой-либо европейской страны. В первом случае мы имеем дело с классическим представлением о культурном меньшинстве, нуждающемся в защите. Во втором же случае культурное своеобразие отдельной группы или ее представителей нередко становится вызовом для культуры большинства. И в этом случае т.н. позитивная дискриминация (то есть преимущества, предоставляемые меньшинствам, считающимся обездоленными) в отношении этой группы может вызывать (и, чаще всего, вызывает) сопротивление большинства.

Если же культурные особенности какой-либо группы граждан, составляющих меньшинство или, наоборот, большинство, тесно связаны с религией и религиозно обоснованной моралью, если они имеют выражение в особом образе жизни и способе взаимодействия членов группы, тогда могут возникать проблемы особого рода. Ибо, с точки зрения доминирующего секулярного понимания прав человека, религиозные убеждения, будучи частным делом, не должны диктовать человеку такие требования относительно его поведения и образа жизни, которые противоречили бы общепризнанным правам и свободам. Но религия нередко требует от человека большего, чем просто сохранение приватной религиозности, не имеющей почти никакого общественного выражения.

Такая ситуация является результатом исторического развития мира и сегодня все более актуальна для европейских стран. Следует признать, что она плохо согласуется с понятием об абсолютном приоритете индивидуальных прав человека. Ибо принцип прав человека эффективен тогда, когда в обществе существует базисный консенсус относительно понимания этого принципа, который в свою очередь связан с хотя бы минимальным моральным консенсусом. В противном случае права человека не могут

служить регулятором жизни общества и способствовать преодолению потенциальных и уже имеющих место конфликтов между приверженцами различных систем ценностей.

Это действительно серьезный вызов концепции прав человека, представлению об их универсальности и аксиоматичности в условиях поликультурности и религиозного многообразия. Можно даже сказать, что развитие концепции прав человека сегодня отстает от тех стремительных изменений, которые происходят на глобальном, региональном и национальном уровнях.

Безусловно, понятие о правах и свободах человека, утверждение которых призвано защищать каждого отдельного индивида от превосходящих его безличных сил, институций и процессов, является одним из исторических завоеваний европейской культуры. Произвольное ограничение, а тем более отрицание основных, неотъемлемых прав личности, чем бы оно ни обосновывалось, чревато негативными, разрушительными для общества последствиями.

В то же время чтобы отстоять основные права человека, необходимо учитывать новейшие тенденции общественного и культурного развития. Переселение масс людей в результате миграции, процессы возрождения религиозного сознания, различные формы переживания общности, в том числе культурной сопричастности, в условиях переплетения культур, отсутствие в обществе морального согласия по ряду важнейших вопросов – все это требует обстоятельной и серьезной дискуссии об основах понятия прав человека. Прагматического понимания этих прав, в духе разумного эгоизма, уже явно недостаточно. Мы сегодня являемся свидетелями и участниками достаточно острых конфликтов по вопросам семейной этики, свободы выражения мнения, роли религии в общественной жизни и в политике, которые имеют место именно в Европе.

Необходимо искать нового согласия в диалоге всех сил, представленных в Европе. Невозможно достичь реального согласия исключительно методами давления, политического или экономического, или же с помощью призывов к отказу от убеждений, опирающихся на культурные и религиозные традиции с большой историей. Тем более это невозможно в области моральных основ, без которых, как мы видим, практика применения принципа прав человека становится неэффективной. Хотя в некоторых случаях могут приносить пользу и разного рода санкции, все же это дает лишь кратковременный результат. А мы должны заботиться об устойчивом развитии в долгосрочной перспективе.

Именно поэтому так важно, на мой взгляд, прислушаться к тем призывам к диалогу, с которыми обращают к европейскому и мировому сообществу религиозные деятели и Русская Православная Церковь, в частности. Но этот диалог не должен

рассматриваться лишь как средство успокоения конфликтующих сторон. Он должен стать содержательным обсуждением актуальных проблем, а потому включать представителей как светского, так и религиозного мировоззрения, представителей разных религий, национальностей, культур. Такой диалог должен основываться на взаимном уважении и искреннем желании услышать и понять своих собеседников и оппонентов. Ибо нельзя прийти к новому консенсусу без учета точек зрения всех заинтересованных сторон.

*Источник: Представительство Русской православной церкви в Страсбурге*

**АЛЕКСАНДР КЫРЛЕЖЕВ****Взаимоотношение концепции прав человека  
и религиозных ценностей**

<http://www.ej.ru/experts/entry/5347/>

Одной из характерных особенностей современной мировой ситуации является активизация религий. Этот вывод, который в свое время сделали социологи [1], сегодня, думаю, ни у кого уже не вызывает серьезных возражений. Другое дело, что эта активизация религии (иногда говорят о возродившейся религии – *resurgent religion*) происходит в разных формах в зависимости от специфики самой религии и региона ее распространения.

Активизация религии, в частности, проявляется в ее возрастающем участии в общественной жизни, в том числе и в политике. Носители и выразители религиозного сознания становятся участниками публичной дискуссии и политического процесса, что не было характерно для еще совсем недавнего прошлого, если иметь в виду европейское культурное пространство. Эта тенденция требует обратить самое пристальное внимание на внутреннюю логику религиозного сознания в его соотношении с сознанием безрелигиозным, или секулярным.

В своем кратком сообщении я намереваюсь сопоставить современную концепцию прав человека в ее доминирующем светском варианте с тем пониманием человека, которое характерно для религиозного сознания. Под религией я буду по преимуществу иметь в виду европейскую христианскую традицию, в лоне которой и, одновременно, в полемике с которой и сформировалось современное представление о фундаментальных правах и свободах человеческой личности.

Выражение "права человека" задает антропологическую перспективу, то есть ставит вопрос о том, что такое человек. Ответ на этот вопрос зависит от представления о месте человека в универсуме – перед лицом космоса, истории, себе подобных и т.д. Иными словами, любое понимание человека предполагает некое мировоззрение, или ответ на вопрос о том, что представляет из себя мир, в котором живет человек, и, соответственно, что составляет его собственный "жизненный мир" (*Lebenswelt*). Какой взгляд на мир можно различить за современной, светской, концепцией прав человека?

Эта концепция базируется на естественном праве. Каждый человек обладает определенными правами и свободами в силу рождения, принадлежности к человеческому роду (или виду *homo sapiens*). Соответственно, источником этих прав является порождающая человека природа, или мир как природа.

Природа наделяет человека разумом, и в аспекте своих отношений с себе подобными и с самой природой человек выступает как творец культуры – реальности, кардинально отличной от самой природы. В пространстве культуры субъекты прав человека, то есть все "рожденные людьми", являются равными друг другу и суверенными соучастниками общей жизни. Реализация врожденных прав и свобод в сообществе равноправных требует определенной культуры взаимоотношений, то есть некоей конвенции, в качестве каковой, наряду с другими, выступает и концепция прав человека. Иными словами, люди сами устанавливают законы общежития, так как кроме природного пространства и обладателей прав человека в мире больше ничего нет. Человеческий индивид является не просто основным, но и последним в ценностном отношении элементом социальной реальности, суверенной единицей, не подлежащей ни какому-либо делению, ни смещению или слиянию с другими единицами. Правами человека в собственном смысле являются права индивидуальные.

Нетрудно показать, что та антропология и, соответственно, то мировоззрение, которые лежат в основе концепции прав человека, существенно отличаются от антропологии и мировоззрения религиозных.

В религиозной картине мира природный космос не является самодостаточной реальностью – за ним стоит Бог Творец. И место человека в мире определяется тем, что он является одним из творений, но вместе с тем – творением особенным. *Imago Dei*, образ самого Творца – вот первое определение человека. Разум и свободная воля являются чертами этого образа, и человек обретает их в силу рождения. Однако подлинный источник этих качеств – Бог, а потому их ценность определяется тем, что они позволяют человеку следовать призыву, с которым к нему обращается Бог: призыву к богообщению и богоуподоблению. Собственно, именно этот призыв, или зов, с которым Бог обращается к человеку, и делает его тем, что он есть. В то же время этот призыв означает, что "человек рожденный" еще должен стать человеком в полном смысле – человеком в единстве с Богом.

Таким образом, с религиозной точки зрения, человек не является самодостаточным целым, и его принципиальное равенство с другими людьми – это, с одной стороны, равенство "начальных условий", а с другой, равенство призвания. Поэтому взаимоотношения между людьми мыслятся не как отношения суверенных индивидов, вынужденных создавать неконфликтный социум посредством некоей конвенции, определяющей правила сосуществования; эти взаимоотношения мыслятся – конечно, в идеале – как братство, как семья, являющаяся семьей именно потому, что она имеет общего небесного Отца.

Такое патриархальное или, если угодно, патерналистское представление о человеческой общности плохо согласуется с прагматическим пониманием прав человека. Но дело здесь не в контрасте между идеалом и реальностью. Концепция прав человека тоже по существу является идеальной, потому что никогда полностью не воплощается в жизни. У нее есть и высокий этический пафос: уважай свободу другого, как свою, и – не навреди. Здесь различим "врачебный" мотив: исцелить и по возможности предотвратить раны, наносимые одним субъектом прав другому, то есть речь идет о здоровье общества.

Однако это здоровье общества предполагается строить "снизу", исходя из произволенций индивидов, между которыми существует принципиальная дистанция. Для религиозного сознания, напротив, общность строится "сверху". Существенное различие состоит в том, что, хотя в обоих случаях признается равенство людей, общность понимается по-разному: в одном случае это свободная ассоциация, образованная по договору, или "уставу"; в другом – заранее заданная сопринадлежность одному, общему, пространству жизни и призвания. Это касается тварного природного мира, религиозной (церковной) общины и, в идеале, сообщества "полисного", то есть Града земного.

Очевидна разница и в понимании выбора. Светская концепция прав человека опирается на идеологию либерализма – идеологию свободного выбора, который делает личность, исходя из своих предпочтений. Религиозное сознание опирается на идеологию долженствования, определяемого религиозным призванием. Заостряя, можно сказать, что в первом случае выбор делается из возможного, а во втором – заранее выбрано невозможное (в том смысле, что человек призван преодолевать свою данность и данность мира, духовным усилием устремляясь к Богу).

Так, например, права человека гарантируют каждому возможность придерживаться любых убеждений, выбирать любое мировоззрение (в узком смысле индивидуального взгляда на мир), в том числе и конструировать новое. В религиозном же пространстве выбор убеждения, или веры, делается только один раз, и в дальнейшем работа разума происходит уже в рамках сделанного выбора. И хотя в обоих случаях речь идет о структурировании человеком своего "жизненного мира", в первом случае это "мир" индивида (даже если он в чем-то близок "мирам" других индивидов), а во втором – мир одновременно индивидуальный и сверх-индивидуальный, расширяющийся до пределов созданного Богом космоса и всего человеческого рода и включающий самого Творца.

Другой момент, связанный со свободой и творчеством. С точки зрения светского индивидуалистического подхода права человека обеспечивают ему возможность творчества нового в природном и социальном пространстве. Новое возможно именно потому, что его творец, человек, обладает врожденной свободой. В этом смысле он

призван к творчеству нового, и сама культура есть не что иное, как продукт человеческого творчества, его само-деятельности в природном мире.

Иное дело – в религиозном сознании. Здесь человек тоже призван к творческой деятельности, однако действует он в сотворенном мире и перед лицом Бога. Это значит, что всякая деятельность, входящая в противоречие с внутренним строем мира и с призыванием человека как "образа Божия", не просто утрачивает ценность, но и становится негативной, богопротивной. Творчество нового вполне легитимно только в рамках общего религиозного миропонимания, то есть в рамках традиции, которая для идеологии свободного и суверенного индивида как раз и является тормозом, препятствием, в конечном счете, врагом, подавляющим свободу.

Предложенное выше описание религиозного сознания и его отдельных аспектов, безусловно, предельно схематично. Более того, эта схема не отражает многообразия типов религиозного сознания даже в пределах христианства. Скорее, она отражает структуру религиозного понимания "жизненного мира" человека, характерную для восточно-христианской традиции.

В рамках заданной темы я хотел обратить внимание прежде всего на те контрасты, которые очевидны при сравнении идеологии, лежащей в основе ныне доминирующей концепции прав человека, и системы представлений, соответствующей определенному типу религиозности. Ведь сегодня в публичную дискуссию о правах человека включаются и выразители именно такого, традиционного, религиозного сознания.

Какова ожидаемая реакция на это религиозное миропонимание со стороны защитников той концепции прав и свобод человека, которая утвердилась во второй половине XX столетия? Для последних религиозная логика, как правило, представляется опасной, если не сказать враждебной. Ведь эволюция концепции прав человека исторически была параллельной процессу секуляризации публичного пространства и культуры в целом. Все началось с утверждения религиозной свободы по принципу *cuius regio, ejus religio* ("чья власть, того и вера"), но сегодня все чаще можно слышать другую максиму (хотя она и представляет собой крайность): "тем, где начинается религиозная свобода, кончаются права человека". При этом имеется в виду, что религия не должна выходить из частного пространства, не должна переставать быть *Privatsache*, "частным делом" суверенного индивида, свобода которого не должна посягать на равную свободу других.

Это опасение за свободу другого вполне понятно: выходя за пределы личных убеждений и переживаний, религиозность может становиться фактором дискриминации – в отношении как приверженцев иных религиозных убеждений, так и убеждений

безрелигиозных или антирелигиозных. Именно поэтому совместная религиозная практика признается легитимной только в рамках по существу частных религиозных ассоциаций (по своему статусу практически ничем не отличающихся от обществ, скажем, филателистов).

Понятен и обычно приводимый в данном случае аргумент, согласно которому только светские принципы гражданских отношений могут предотвратить конфликты между приверженцами разных конфессий и религий в условиях выраженного религиозного плюрализма, характерного для западных обществ. Но еще вопрос, годятся ли средства, предоставляемые принципиально секулярной концепцией прав человека, для достижения этой цели.

Социокультурная динамика, которую мы наблюдаем сегодня как в глобальном, так и в европейском пространстве, свидетельствует о том, что правовые инструменты, разработанные после перехода исторического рубикона, которым стала для Европы и для мира в целом вторая мировая война, уже не соответствуют нынешним реалиям. Потому что сейчас, судя по всему, мы переходим очередной, новый рубикон.

Было бы ошибкой считать, что нынешняя активизация традиционных и нетрадиционных религий есть просто движение вспять, проявление архаики. Если с точки зрения определенного мировоззрения это и архаика, то новая архаика, то есть результат исторического процесса, реальность новой культурной эпохи, которую некоторые называют "постсовременной" ("постмодерной"). В культурное (в том числе, политическое) пространство "европейского" социума, расширившегося до глобального масштаба, возвращаются религиозные традиции. Вопреки вере некоторых в силу и окончательность секуляризации в течение всего "секулярного" периода эти традиции продолжали жить — как в "подполье" приватной религиозности, так и в зонах предполагаемой вестернизации. Сегодня они выходят на свет, вынося с собой богосознание, целостное мировоззрение и императивы религиозной жизни, в том числе морали, источник которых — не во всецело посюстороннем индивиде, а в трансцендентном Творце мира.

Вспоминая небезызвестные лозунги, можно сказать, что после "смерти Бога" (Ницше) и последовавшей за нею "смерти человека" (М. Фуко) наступает историческое время публичного "воскресения Бога" и, соответственно, религиозного понимания человека. В поиске своей идентичности не просто в сообществе индивидов, а в предельно "индивидуализированном обществе" (*individualized society*), говоря словами Зигмунта Баумана (*Zygmunt Bauman*), человек нередко обращается именно к религии. Ему бывает недостаточно той уникальности, которая предполагается концепцией прав человека: он хочет услышать зов и призыв Бога и готов найти свое место в системе координат,

предоставляемых религиозной традицией. Поэтому необходимо понять внутреннюю логику религиозных традиций.

Значит ли это, что перед лицом возврата религий в публичную сферу секулярная концепция прав человека, тоже уже имеющая свою традицию, устаревает? Думаю, что на этот вопрос не может быть однозначного ответа. Исторически устаревшими следует признать претензии на универсальность и "вечность" того мировоззрения и той идеологии, которые лежат в основе этой концепции. То есть определенное, исторически обусловленное обоснование идеи фундаментальных и неотчуждаемых прав и свобод человеческой личности. Сама же идея достоинства и врожденной свободы каждого человека, как представляется, не является предметом спора по существу между религиозным и секулярным сознанием. Можно говорить лишь о конфликте интерпретаций.

В то же время этот конфликт интерпретаций, обнаруживающий конфликт мировоззрений и антропологий, является серьезным вызовом для обеих сторон. И простого решения в данном случае быть не может. Это показывает полемика относительно концепции т.н. коллективных прав. Даже если понятие о коллективных, или групповых, правах признается легитимным с точки зрения теории и практики права, интерпретации этого понятия в контексте секулярного и религиозного сознания могут сильно, если не принципиально, отличаться друг от друга. С религиозной точки зрения, коллективные ("общие") права не могут быть сведены к совокупности индивидуальных прав согласно принципу: целое не является суммой его частей. Но с точки зрения классической светской парадигмы прав человека как прав по существу своему индивидуальных в качестве неделимого "целого" выступает именно индивид, который должен быть защищен от любых попыток каких-либо иных, сверх-индивидуальных "целостностей" его поглотить.

С точки зрения существующих правовых теорий эта коллизия, судя по всему, является неразрешимой. Однако с точки зрения самой идеи права, цель которого – эффективное регулирование общественных отношений, разрешение этой коллизии является не чем иным, как практической задачей. Если угодно – задачей исторической значимости. Актуальность такой задачи очевидна, например, в свете серии недавних событий, получивших всемирный резонанс и касающихся свободы выражения мнения, с одной стороны, и проблемы оскорбления чувств верующих, с другой. Крайние реакции, которые имели место с обеих сторон, не снимают самой проблемы, которая не сводится к проявлениям радикализма. Проблема – в новизне ситуации, когда обе стороны действуют

в одном пространстве, единство которого не обеспечено необходимым консенсусом. Ибо общность этого пространства является фактической, а не идеологической.

Думаю, в этой ситуации следует идти навстречу друг другу, проясняя позиции и в реальном диалоге вырабатывая способы разрешения уже существующих и вновь возникающих на наших глазах конфликтов – разрешения практического, а затем и правового. Ибо исторически установление правовых норм всегда следовало за новыми общественными реалиями.

*Источник: Представительство Русской православной церкви в Страсбурге*

**АЛЕКСАНДР ВЕРХОВСКИЙ****Где искать компромисс****между «либералом» и «ортодоксом»****<http://www.ej.ru/experts/entry/5347/>**

Оба автора вслед за митр. Кириллом настаивают, что классическая концепция прав человека основана на безрелигиозном представлении о человеке, что эта концепция исходит из отсутствия («смерти») Бога. Исторически это в целом верно: антиклерикализм был тесно связан с движениями, утверждавшими в «долгом» XIX веке (т.е. с Французской революции до начала Первой мировой войны) классические принципы прав человека. Но и неточность такого суждения нельзя не отметить: «отцы-основатели» США отнюдь не были антиклерикалами, как и все английские политики XIX века, да и многие европейские демократы той эпохи.

Антиклерикализм был чертой бурной европейской модернизации, поэтому он столь актуален в сегодняшней России, в которой модернизация все еще не завершена. Но для Запада (в широком смысле, включая Россию) и развивающейся здесь концепции прав человека (а она развивается пока по преимуществу именно в западном мире, с этим никто, в общем-то, не спорит) антиклерикализм уже не столь актуален.

Сегодняшние представления о естественном праве формируются в противостоянии праву позитивному, а не праву божественному. Соответственно, отсутствие упоминания Бога в том или ином законе свидетельствует не об игнорировании Бога авторами закона, но лишь о том, что они рассматривают право как инструмент секулярный. Слово «секулярный», напомним, означает «внерелигиозный», а не «без- или антирелигиозный».

Есть в выступлениях обоих авторов и другая историческая аберрация. Они утверждают, что представления о правах человека формировались в условиях некоего нравственного консенсуса (например, на статус брака как союза между одним мужчиной и одной женщиной), ныне же ни о каком нравственном консенсусе не может быть и речи, в том числе из-за мощных миграционных потоков, приносящих в западный мир людей других культурных традиций. Игумен Филарет пишет также, что мы должны теперь искать решения во всемирном, а не только в европейском масштабе. Поэтому, мол, нужно искать компромиссы и формировать новую концепцию прав человека.

В чем-то это, безусловно, верно. Концепция прав человека постоянно развивается, и развивается в весьма бурных спорах, далеких от какого бы то ни было консенсуса. Верно и то, что практически достигнутая поликультурность общества ставит новые проблемы. Но неверно, что когда-то было не так: всегда были серьезнейшие и

нравственные, и культурные различия. Просто это были другие различия, а те вещи, которые нам сейчас важны как спорные, тогда вообще не обсуждались и вокруг них не строились никакие концепции. Концепции строятся именно о спорном, первоначально они разделяют, а не объединяют. В том числе и концепция прав человека формировалась в противостоянии с другими, более традиционными представлениями.

Можно спорить, и Кырлежев затрагивает эту проблему, продолжается ли (возобновилось ли) сейчас то же противостояние или мы имеем дело с качественно новыми явлениями, возникшими в рамках десекуляризации и глобализации. Но этот спор вряд ли существенно повлияет на поиск решений, как частных, так и общих.

Что же касается поиска компромисса по концепции прав человека в глобальном масштабе, то такой компромисс пока явно невозможен, и лучше начинать поиски компромиссов все же на более подготовленной европейской (опять же, в широком смысле слова) почве.

Кырлежев описывает конфликт между идеалом выстраиваемого снизу либерально-демократического общества, и братским идеалом христианского общества, выстраиваемого «сверху», то есть от Бога. Безусловно, такие идеалы не могут не конфликтовать. Но в жизни присутствует не идеал, а его воплощение, точнее - много разных воплощений, с ними мы и имеем дело. И Европа отказалась в Новое время не от христианского идеала, а от стремления построить «христианский мир» буквально здесь и сейчас, к чему честно, но безуспешно стремилась в Средние века.

Существенно также, по крайней мере в случае православия и католицизма, что построение общества «сверху» идет не непосредственно от Бога, но через Церковь, иерархическую по своей сути. Естественно, здесь возникает противоречие с конструируемым «снизу» обществом модерна. Но это противоречие становится действительно неразрешимым только в том случае, если одна из моделей (или обе) стремится стать тотальной. Если тотальных претензий нет или они слишком далеки от реализации, оба способа строить общество сосуществуют, и, собственно говоря, сосуществовали всегда. Просто в Средние века доминировало в социальном и политическом, а не только в идейном, смысле построение «сверху», а теперь - наоборот.

Можно предположить, что условный «либерал» (понятно, что чистых типов не бывает, но в нашем приблизительном рассуждении можно их ввести) предпочитает построение «снизу» потому, что это лучше обеспечивает классические права человека, а также политическую демократию и рыночную экономику. А условный «ортодокс» предпочитает противоположное, поскольку для него следование религиозной традиции важнее всего этого. Как разрешать это противоречие? Ответ современной либеральной

демократии однозначен - выбор осуществляет большинство, но одновременно оно стремится создать минимально дискомфортные условия для меньшинства. Конечно, не затрагивая при этом основных прав человека и не причиняя большего дискомфорта большинству (это, опять же, весьма упрощенное описание - хотя бы потому, что никогда нет столь четкого разделения граждан именно на две группы).

Понятно, что в современных секулярных обществах «ортодоксы» не могут де-факто претендовать на большинство (в демократических странах большинство, даже если оно принадлежит к ортодоксальному христианству, не ведет себе как идеальный «ортодокс» - см. ситуацию в Италии или даже в Греции) но они, как и любое меньшинство, могут активно добиваться режима снижения дискомфорта.

Кырлежев предлагает понятие «религиозного пространства», в котором индивид строит свой мир не так, как в «секулярном пространстве», и описывает конфликт «ортодокса» и «либерала» уже в этих терминах. Но столь ли неразрешим этот конфликт в рамках господствующей (в принципе, но не полностью) либеральной демократии?

Конечно, совсем параллельных пространств, между которыми нет никаких конфликтов и противоречий, построить нельзя, но сделать их максимально разделенными можно. И именно на этом пути стоило бы искать тот самый компромисс, о котором говорят все авторы, прямо или косвенно представляющие РПЦ.

Для разделения различных сфер, в которых функционирует индивид, нужно, чтобы в обществе было больше саморегулирования, в том числе и в рамках тех или иных организаций или сетевых сообществ. Речь отнюдь не должна идти о том, чтобы религиозная жизнь была в точном смысле слова приватна.

Чего именно не хватает Церкви в статусе частной ассоциации, который светское общество обычно ей предлагает? Частная ассоциация имеет полное право жить своей внутренней жизнью по своему ставу и агитировать всеми законными средствами вовне за свои идеи в любой области. Нередко пытаются, правда, не признавать такое право, дополнительно ограничивая религиозные ассоциации по сравнению с общественными. Например, им запрещено участие в выборах. Такие ограничения являются, на самом деле, пережитком антиклерикализма, не имеющим сегодня никакого понятного оправдания. (Политизация религии может быть опасна, но мы прекрасно видим, что запреты такого рода неэффективны: например, жесткие антиклерикальные меры не помешали фактически религиозной партии победить на выборах в Турции, и демократия от этого не рухнула. Противостояние же религиозно мотивированному политическому радикализму должно основываться на общих основаниях.) То же, вероятно, относится к другим ограничениям.

Может быть, Церкви не хватает статуса корпорации публичного права, о чем не раз писали? Например, в деле регистрации браков. Здесь тоже возможно решение в духе расширения саморегулирования - нужно открыть доступ к такого рода полномочиям для широкого, и главное, открытого (принципиально, но не полностью) круга организаций (или даже частных лиц) - чтобы нельзя было говорить о дискриминации неверующих или тех или иных верующих. В США, например, действует как раз такая плюралистическая система регистрации браков. При этом вполне возможно, как мы видим на том же примере, соблюдение неких минимальных общих требований, удовлетворяющих, в том числе, и религиозные организации.

Разумеется, такого рода рецепты нуждаются в гораздо более детальной проработке и в широком обсуждении. Но, представляется, что компромиссы в данном случае легче искать на пути расширения общественной свободы, а не на пути экспериментов по «де-модернизации».

А.Кырлежев и игумен Филарет, так же как и некоторые другие авторы, размышляя о путях достижения компромисса в отношении прав человека, обращаются к концепции групповых (или коллективных) прав. Они, безусловно, правы: именно групповые права лучше всего подходят для современной интерпретации традиционных ортодоксальных христианских представлений.

Кырлежев отмечает, что интерпретация этого «третьего поколения» прав человека различна у людей секулярно и религиозно мыслящих. Видимо, имеются ввиду все те же различия в отношении к антропологической основе самого понятия «права человека». Могут быть, конечно, и практические различия (например, игумен Филарет, похоже, против практики позитивной дискриминации, а большинство секулярных адептов групповых прав - за). Если же отвлечься и от частностей, и от антропологической основы, к которой довольно редко апеллируют на практике, мы видим принципиальное сходство интерпретации групповых прав представителями, например, РПЦ и этнических организаций: и те, и другие говорят об интересах некоторой неопределенной группы (то есть не определяемой точно ни извне, ни изнутри, но на уровне риторики представляющейся вполне четкой) и представляют эти интересы как групповые права.

Я, безусловно, отношусь к тем, для кого, как справедливо заметил игумен Филарет, само понятие групповых прав нежелательно, поскольку оно противоречит правам индивидуума. Понятно, что любые права могут вступать в конфликт, как и любые интересы. Но в случае конфликта прав человека и интересов группы (пусть и называемых правами) предпочтительны именно права индивидуума, поскольку они могут быть глубоко обоснованы либо в религии, либо в каких-то иных мировоззренческих системах, а

групповые права находят основание лишь в идеологиях, основанных на делении людей по тому или иному групповому признаку. Но такое деление просто не соответствует реальному положению дел, хотя бы потому, что не учитывает людей с двойной, неопределенной или изменчивой идентичностью, и следовательно, прямо покушается на человеческую свободу. Однако, я понимаю, что твердое утверждение только индивидуальных прав не является ныне безусловно доминирующей тенденцией в западном мире, посему поиск компромисса между «либералом» и «ортодоксом» в сфере групповых прав практически вполне возможен.

Другое дело, что пока никаких конкретных предложений не поступает, и дело ограничивается общими декларациями или намеками на необходимость искать правовой консенсус Запада и «мира ислама» (но столь глобальные аспекты поисков компромисса лучше бы даже не затрагивать).

Представляется, что к компромиссу эффективнее все же двигаться, если не пытаться сразу ставить под сомнения основы, а использовать сложившуюся правовую и иную среду и пытаться модифицировать ее в направлении, устраивающем все стороны, участвующие в поиске компромисса. Как уже говорилось выше, это направление можно обозначить, как постепенный отказ от наследия антиклерикализма (но не секулярности) и расширение самоуправления в обществе, что позволит более свободно функционировать в том числе и религиозным общинам и организациям.

*Источник: информационно-аналитический центр "СОВА"*

## Яблоков И. ПРОТЕСТАНТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ТЕОЛОГИЯ

В кн.: Основы религиоведения.

[http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Relig/Jablok/\\_23.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Jablok/_23.php)

*Либеральная теология* В эпоху Просвещения немецкий лютеранский теолог XIX-начала XX в. И. Землер (1725-1791) вслед за Спинозой доказывал, что исторические вопросы могут исследоваться независимо от теологии. Землер и его последователи истолковывали библейские сказания о чудесах как искаженные повествования о естественных событиях, трактовали догматику как созданную человеческим умом теоретическую систему, а Библию как памятник древней литературы. Теизму они противопоставляли деистическое понимание Бога как перводвигателя, философского абсолюта, не вмешивающегося в дела мира, религию пытались согласовать с разумом. На протестантских теологов оказали воздействие идеи И. Канта, который в "Критике чистого разума" (1781) показал, что положения традиционной теологии (о Боге, бессмертии души и загробной жизни) не могут быть рационально обоснованы.

Ф. Шлейермахер (1768-1834), немецкий философ и теолог, в работах "Речи о религии к образованным людям, ее презирающим" (1799), "Христианская вера" (1831) и других старался показать, что религия дана человеку непосредственно как особая сфера, связанная с субъективностью человека. Ф. Шлейермахер настаивал на присутствии Бога во всех вещах, на понимании Его в качестве внутренней творческой или бытия, его источника и основы, а личность мыслил как неповторимое отношение к Богу. В результате этого поворота к субъективному протестантская теология XIX в. получила большие возможности приспособления к социальному контексту. Эта ориентация вела также к тому, что исследование внешнего мира и деятельность в нем были предоставлены компетенции разума и науки. Хотя реформаторы выступали против философии, в XIX в. она настолько овладевает теологией, что экзегетика и герменевтика, история Ветхого и Нового Завета, даже изложение догматики строятся в зависимости от учений И. Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Модернистское протестантское богословие XIX в. получило название "либеральной теологии", так как его общей чертой было усвоение принципа либерализма (от лат. *liberalis* - свободный), принципа автономии субъекта, свободы разума, частной инициативы.

Основатель "Новой Тюбингенской школы" Ф. Баур (1792 - 1860) рассматривает формирование новозаветных текстов и христианского вероучения как результат борьбы тенденций иудеохристианской (петринисты) и христиан из язычников (паулинисты). Учениками Ф. Баура жизнь Иисуса сделана предметом критического исследования, как и жизнь любого другого исторического персонажа, более того, поставлен вопрос о том, историчен ли сам Иисус или является персонификацией самосознания христианской общины.

Д. Штраус (1808-1874) в книге "Жизнь Иисуса" рассматривал христианство как продукт истории человеческого духа. В христианстве, по его мнению, истина высказывается в форме мифа - стихийно складывающегося в сознании человека представления, в котором очеловечивается космос. Историческое существование Иисуса, с точки зрения Штрауса, предстает в Новом Завете настолько закрытым мифами, что может рассматриваться как несущественное для христианства. Это способствовало тому, что сторонники другого, также базирующегося на младогегельянстве направления исследования Библии объявили мифом само историческое существование Иисуса (Б. Бауэр, мифологическая школа). Либеральные теологи отвергли традиционное учение о Троице, боговоплощении, божественности Христа, его непорочном зачатии, чудесах, спасительном значении его смерти на кресте, телесном воскресении, реальность чуда Пятидесятницы, а также учение о сотворении Богом мира и человека, грехопадении, первородном грехе. Они создали образ "либерального" исторического Иисуса.

Либеральная теология второй половины XIX - начала XX в., достигшая в этот период наибольшего влияния, занималась перестройкой богословия на базе неокантианства. А. Ритчль (1822 - 1889) истолковывает христианское учение о спасении в смысле социально-нравственной эволюции человека. Согласно Ритчлю, речь в теологии должна идти о ценности веры в Бога или в божественность Иисуса. Истинным и единственным смыслом любви к Богу, средоточием христианства является любовь к ближнему, реализующаяся конкретно, практически в общественной жизни, в том числе и в профессиональной деятельности. "Царство Божие" - это цель истории, высшее благо, которое должно быть реализовано постепенно посредством нравственных усилий человечества. Эта концепция представляет собой перенос на теологическую почву кантовского учения о царстве нравственной свободы. Ученик Ритчля А. Гарнак утверждал, что все развитие культуры представляло собой воплощение нравственных христианских принципов.

Либеральная теология получила значительное распространение в США, особенно в Чикагской теологической школе, последователи которой базировались на философских идеях прагматизма. С либеральной теологией было связано движение "социального евангелия", виднейшим представителем которого был У. Раушенбуш (1861 - 1918), разрабатывавший идею "христианского социализма". Либеральная теология была не только попыткой разрешения трудностей, перед которыми христианство было поставлено развитием науки, но и приспособлением к условиям индустриальных стран, к выходу на общественную арену рабочего движения. В начале XX в. в протестантизме усилилось ортодоксальное направление. В США оформился фундаментализм (от выпускавшегося с 1912 г. издания "Основы"), который выступил против модернизации христианства и потребовал принимать в качестве фундамента вероучения богодухновенность канонических книг Библии. В 1919 г. была создана Всемирная христианская фундаменталистская ассоциация.

К. Барт: После первой мировой войны в Европе, а затем и в США признание получает "теология кризиса", или "диалектическая теология", которая подчеркивает разрыв между откровением и естественным познанием, используя экзистенциальную диалектику С. Кьеркегора, фиксирующую парадоксальные противоречия индивидуального существования. Создателем диалектической теологии был К. Барт (1886 - 1968), швейцарский реформатский священник и богослов. Концепция К. Барта осуществляет на новом философском уровне возврат к протестантской ортодоксии, поэтому диалектическая теология обозначается часто так же, как неоортодоксия. Еще в 1919 г. К. Барт опубликовал "Комментарий к посланию к римлянам" (2-е изд., 1922), в котором резко критиковал либеральную теологию и настаивал на том, что откровение принципиально противостоит всякой философии, естественной теологии и религии, являющейся продуктом стихийного мифотворчества и философского конструирования. Бог настолько запределен, что человек может постичь его откровение только в диалоге, антиномиях и парадоксах, которые воспроизводят непреодолимую границу между человеком и Богом и кризис всех человеческих усилий". В "Церковной догматике" (1932 - 1965) К. Барта центром теологии является христология, только в Иисусе Христе постигается человеком бытие Бога и предопределение - божественный выбор рода человеческого как партнера завета любви и боговоплощения в Иисусе. Из идеи об абсолютной трансцендентности Бога следовал вывод о том, что ничто в мире не может быть признано божественным, ни один социальный институт

и движение не могут приблизить мир к царству небесному. Вместе с тем бартианство не было призывом к пассивности. Христиане должны занимать критическую и ответственную позицию, даваемую сознанием того, что все подлежит суду Божию. Дистанция и оппозиция к грешному миру открывали возможность нравственной ответственности в политике, критики тоталитаризма и экстремизма.

Рудольф Бультман (1884-1976), немецкий теолог, автор концепции демифологизации. Он считал, что если принять во внимание критику новозаветных текстов, то следует согласиться с тем, что она показала, что эти тексты включают заимствованные сказания различных народов и воспринимаются как фантастические повествования, мифы. Главная задача теологии состоит в выявлении глубинного смысла этих сказаний. В своих сочинениях "Новый Завет и мифология" и других Р. Бультман развивает концепцию демифологизации новозаветного благовестия. Он назвал теологию "понятийным изложением определенной Богом экзистенции человека". Теология, полагал он, неизбежно приобретает герменевтическую функцию и может говорить о Боге, только говоря одновременно о человеке, а человека можно постичь только в свете его отношения к Богу. Подлинный смысл евангелия, согласно Р. Бультману, экзистенциален: он выявляет самопостижение человека в его отношении к бытию. Бультман рассматривает библейские сказания не как рассказы о подлинных событиях, но как способ трансляции человеку экзистенциального содержания и различает "миф" и "керигму". Керигма (от греч. "возвешение", "проповедь") - это сущность христианского вероучения, слово Божие к человеку, которое можно усвоить только верой и которое имеет непреходящее нормативное значение.

Стремление обновить теологию с помощью экзистенциальной философии было свойственно и П. Тиллиху (1886 - 1965), немецко-американскому теологу и философу. П. Тиллих в своем трехтомном труде "Систематическая теология" трактует богословские понятия как символы экзистенциального понимания человека в его отношении с Богом и выдвигает метод "корреляции", которая должна перебросить мост от философии, формулирующей вопросы, к теологии, дающей ответы. П. Тиллих развивает понятие Бога как единства имманентного и трансцендентного, "основы" бытия, указывает, что "объектом теологии является то, что нас в высшей степени заботит". Эту "крайнюю озабоченность" - ultimate concern (переводится также: "высший интерес", "последняя

озабоченность", "безусловная забота") вызывает то, что определяет бытие или небытие человека. Разработку "секулярной теологии", освобожденной как от старого теоцентризма, так и от чрезмерного антропоцентризма, служит развиваемая Тиллихом концепция культуры и ее отношения к религии. Культура мыслится Тиллихом как самореализация Бога в мире и истории через человеческую деятельность, а религия - как субстанция культуры. В теологии Тиллиха обнаруживается в полной мере основное противоречие феноменологическо-антропологического способа обоснования религии: вера, отосланная в повседневность и секулярную культуру, постоянно балансирует на грани неверия, и сомнение оказывается ее необходимым элементом. Но именно этот подход своим понятием Бога как "глубины" бытия и человеческого существования, повлиял на радикальные формы модернизации христианства.

В середине нашего века в протестантской теологии развертываются дискуссии о секуляризации и о "смерти Бога", укрепляется неолиберализм, который принимает радикальный характер и выступает в виде ряда близких друг к другу разработок: "безрелигиозного христианства", "теологии смерти Бога", "секулярной теологии", "критической теологии", "политической теологии", "феминистской теологии", "теологии освобождения", "теологии революции", "деконструктивистской теологии". В 1951 г. была опубликована книга Д. Бонхёффера (1906 - 1945), богослова казненного нацистами, "Соппротивление и покорность. Письма и записки из тюрьмы", в которой содержится мысль о том, что в мире, достигшем "совершеннолетия", неприемлемы традиционные представления о существовании Бога как сверхъестественного творца и управителя, что безрелигиозному миру нужна соответствующая теология. Традиционная религия была, согласно Бонхёфферу, компенсацией человеческой слабости, а теперь люди научились свою слабость преодолевать. Христианство поэтому с необходимостью становится безрелигиозным, основой нравственного отношения к людям, активности и ответственности в мире. Под влиянием этих идей Бонхёффера, а также Бультмана и Тиллиха радикальные теологи Г. Вахьян (род. 1927), У. Гамильтон (род. 1924), Т. Альтицер (род. 1927) разрабатывали концепции "секулярной теологии" и "теологии смерти Бога". Они истолковали "смерть Бога" и как культурно-историческое событие, означающее утрату религиозного отношения к Богу, бессмысленность традиционного теистического языка, и как полное воплощение Бога в истории, переход из трансценденции в антропологическую имманентность. Сторонники секулярной теологии

отходят от экзистенциализма и подвергают его критике. Г. Кокс (род. 1931), американский теолог, в книге "Секулярный город" (1965) упрекает П. Тиллиха за то, что тот пытается обосновать обусловленность религиозных и экзистенциальных вопросов самой структурой человеческого существования. Но дело в том, возражает Кокс, что таких вопросов вообще не возникает у секулярного человека, который прибыл в город уже "после похорон религиозного мировоззрения" и "не видит смысла в трауре". В методологическом аппарате "секулярной теологии" лингвистико-аналитическая философия привлекается для анализа религиозного языка и обоснования того, что бессмысленный в научном плане язык может служить для выражения жизненного смысла.

Своеобразным явлением стала "феминистская теология", которая разрабатывается такими протестантскими авторами, как Э. Мольтман-Вендель, Л. Шотроф и др. Они выступают за равноправие женщины и требуют пересмотреть "андроцентристское" (ставящее в центр мужчину) понимание Бога и человека, свойственное "патриархальной" теологии, привлечь в учение о Боге не только мужские, но и женские символы, освободить христианство от "сексизма" - эксплуататорского и угнетательского отношения к женщине. Центральным в Библии они считают учение об освобождении человека от всех видов угнетения.

Теология процесса: во второй половине XX в. возникает "теология процесса", которая основывается на философии А. Н. Уайтхеда (1861 - 1947). Известность получили работы американских теологов Джон Кобба (род. 1925) и Шуберт Огдена (род. 1928), Они полагают, что действительность является процессом, а не субстанцией и это относится не только к миру, но и к Богу. Не только Бог проникает во все, что происходит в мире, но и все, происходящее в мире, оказывает воздействие на божественный процесс. Развивается "биополярная" концепция Бога. В его природе выделяются первичный, трансцендентный, умопостигаемый аспект и аспект вторичный, данный в опыте. Как умопостигаемое основание развития мира Бог есть вечный исток всего сущего, постоянно творящий самого себя и всю действительность, а мироздание оказывается "телом" Бога. Бог постепенно воплощает в своем вторичном аспекте осуществившиеся в мире ценности; необратимо утраченное в мире навсегда сохраняется в Боге.

Концепция "биполярности" Бога предстает своеобразной формой панентеизма. Посттеистическая теология представлена немецким теологом Д. Зёлле (род. 1929). Она предложила деконструктивистскую концепцию "посттеистической теологии", которая включает элементы критики религии Л.Фейербахом (1804-1872), К.Марксом, Э.Фроммом. Методом этой теологии Зёлле считает социальную контекстуализацию, истолкование всех положений христианского учения в свете освободительной практики, а также современной социологии и психологии. Д. Зёлле провозглашает полное сведение божественного к человеческому, концепцию "нетеистического теизма". Он считает, что историческое и социальное понимание человека, социологическое истолкование человека и религии, включающее ее критику, направлены в конечном счете на устранение устаревших форм религиозного сознания ради поиска его подлинных и перспективных форм, нового религиозного опыта, который может быть соединен с борьбой за гуманизм и освобождение.

"Деконструктивистская" теология основывается на учении французского философа Ж. Деррида (род. 1930), предложившего преодолеть метафизические и логоцентристские (опирающиеся на звучащее слово) напластования в культуре и отыскать посредством расчленения текстов ("деконструкции") глубинные истоки взаимодействия с трансценденцией. Ряд американских теологов, объединившихся в начале 80-х годов (сборник "Деконструкция и теология", 1982), не только зафиксировали кризис традиционного богословия, но и заявили о "смерти" всякой теологии, основанной на метафизике, на понимании Бога как сверхъестественной реальности. По их мнению, предмет этой теологии исчерпан, понимаемый таким образом Бог "умер", и осталось только "научиться танцевать танец смерти на могиле Бога"<sup>2</sup>. С помощью столь радикальных метафор они выражают требование поиска глубинных основ языка религии и теологии. Теология надежды. После 60-х годов нарастает скептическое Эсхатологическая теология. отношение к политизации и социологизации теологии. В протестантской философии и теологии все чаще рассматривается эсхатологическая проблематика. С помощью обновления эсхатологии богословы надеются преодолеть как устарелость традиционного учения, так и тенденцию секулярной теологии понимать человека в качестве автономного существа. Этот сдвиг виден в концепциях двух виднейших представителей "теологии

надежды", "эсхатологической теологии" - Ю. Мольтмана (род. 1926) и В. Панненберга (род. 1928), которые трактуют откровение как включающее активное действие Бога в истории, сохраняют принципиальные положения вероучения, но пересматривают их традиционное обоснование, а в философско-теологическом и социальном аспектах своего учения используют новейшие философские, социологические и психологические теории. Особое значение имела для эсхатологической теологии "философия надежды" Э. Блоха (1885-1977). Теологическое переосмысление этого учения Э. Блоха предложил немецкий теолог Ю. Мольтман. В книге "Теология надежды" он утверждает, что надежда на спасение оказывает сильнейшее влияние на восприятие человеком реальности, с ней связана историчность человека. Ю. Мольтман подчеркивает политический аспект эсхатологии, освободительную функцию надежды в истории, поэтому его теология рассматривается и как разновидность политической теологии. Революция, освободительное движение понимаются им как возможные конкретные манифестации эсхатологической надежды. Ю. Мольтман говорит о сродстве между эсхатологической миссией христиан и революционными движениями в истории. Правильно оценить историческую реальность и открыть в надежде путь к преобразованию общества помогает, по мнению Ю. Мольтмана, учение о страдании Бога вместе со всем человечеством. Христианская надежда способна уже в этой земной жизни предвосхитить и пережить все виды полноценного существования. Эсхатологически ориентированную систематическую теологию разрабатывает и известный немецкий богослов Вольфхарт Панненберг. В ряде книг ("Систематическая теология" и др.) он принимает основные положения философской антропологии М. Шелера (1874 - 1928) и Х. Плеснера (1892-1985), социологии знания, использует учение Гегеля об отчуждении, с тем, чтобы истолковать "открытость человека миру", его способность преобразовывать действительность как "открытость Богу". Только конечное будущее мира и его истории может окончательно и неопровержимо доказать действительность Бога. Не только природа человека, но и вся структура реальности ориентированы на будущее, предвосхищают его, являются "пролептическими". Эсхатологическая теология рассматривает Бога как будущее мира, ожидаемое в "базисном доверии" и пролептически открытое во Христе. Фундаментализм с начала 70-х годов в условиях обострения экологических и социальных противоречий усиливается тенденция церковного и теологического консерватизма.

Это широкое движение обычно именуется "евангелистским" христианством, призывает разрабатывать "евангельскую" теологию, обращенную прежде всего к учению о христианской жизни по вере. Наиболее последовательные антимодернисты продолжают линию христианского фундаментализма начала века, ведут кампанию против преподавания эволюционизма и дарвинизма в учебных заведениях. Большую известность получил в 80-е годы баптистский проповедник Д. Фолуэл (род. 1933), основатель, движения "Моральное большинство" (с 1986 г. - "Федерация свободы"). Против модернизации теологии резко выступили и сторонники так называемого "научного креационизма", который отстаивает учение о том, что мир и человек сотворены Богом, как об этом повествуется в Библии. Известность получил созданный в 1972 г. Институт креационистских исследований при Колледже христианского наследия в г. Сан-Диего (Калифорния, США). В книгах Г. Морриса и других обосновывается положение, что "эволюции не было и нет, жизнь не развилась из мертвой материи, а была сотворена сверхъестественным образом". Слабость аргументации "научного креационизма" не позволила крупным религиозным организациям поддержать это учение, от него отмежевываются католические и протестантские теологи, придерживающиеся концепции "эволюционного креационизма", постепенного и поэтапного творения. Контекстуальная теология Протестантская теология конца XX в. отразила ситуацию религиозного плюрализма. В этой ситуации получает распространение экуменическая теология, ориентированная на диалог с другими религиями и мировоззренческими системами, на контекстуализацию христианства. Проблема контекстуализации особенно важна для христианских теологов в странах Азии, Африки, Латинской Америки, богословие которых часто определяется как "контекстуальная теология". На периферии индустриального мира острее и сложнее социальные противоречия, сталкиваются ультрасовременные и крайне архаичные социальные и культурные пласты. Усилия теологов этих стран направлены на экуменизацию и контекстуализацию христианства, на отыскание синтеза представлений, выработанных в христианстве, исламе, индуизме, буддизме и других религиях. Африканские теологи, например, поставили задачей не только приспособление к местным культурам, но и "африканизацию" христианства, его воплощение через традиции местных культов. Особой разновидностью контекстуальной теологии является "черная теология". Она зародилась среди богословов и религиозных лидеров негритянского происхождения в Северной Америке, усилилась в 60-е годы в борьбе негров за гражданские права. "Черная теология" провозгласила

христианство воплощением глубинных духовных чаяний негритянской расы, черного богоизбранного народа. Сам Бог и его воплощение - Иисус Христос, с точки зрения последователей этого движения, являются чернокожими, хотя бы в духовном, моральном смысле.

**Уолтер Рассел Мид**

**Божья страна?**

**Россия в глобальной политике, № 5, сентябрь-октябрь 2006.**

## ЕВАНГЕЛИСТЫ И ВНЕШНЯЯ ПОЛИТИКА

Религия всегда была и остается важнейшим фактором, определяющим политику, стратегию, национальную идентичность и культуру США. Она создает национальный характер, помогает формировать представления о внешнем мире и воздействует на восприятие событий, происходящих за пределами собственной страны. Религия объясняет как самоощущение американцев в качестве избранного народа, так и их убежденность в том, что они должны распространять свои ценности по всему миру. Конечно, не все американцы верят в такие вещи, а те, кто верит, часто яростно спорят друг с другом об их точном значении. Но адептов подобных идей достаточно для того, чтобы последние оказывали глубокое влияние на поведение страны и за рубежом, и у себя дома.

С одной стороны, религия – это настолько важная часть жизни Соединенных Штатов, что она превращается в смесь всевозможных воззрений. Приверженцы самых различных взглядов на важнейшие вопросы регулярно привлекают в качестве аргумента религиозные принципы, а страна настолько разнообразна в религиозном отношении, что любая мыслимая внешняя политика где-нибудь да и обязательно найдет себе поддержку.

Но баланс сил между различными религиозными направлениями со временем меняется. За период жизни последнего поколения это изменение приобрело весьма значительные масштабы и имело серьезные последствия. Более консервативные течения американского протестантизма обзавелись новыми последователями, а либеральный протестантизм, который доминировал в середине XX века, сдал свои позиции. Этот сдвиг уже существенно трансформировал внешнюю политику США.

Однако широкое осознание этих перемен – дело будущего, отчасти потому, что большинство американских и зарубежных ученых, изучающих вопросы внешней политики, относительно мало знакомы с консервативным американским протестантизмом. Значение, например, того факта, что суждения евангелиста преподобного Билли Грэма

порождают совершенно иные подходы к внешнеполитическим отношениям, чем взгляды, популярные в фундаменталистском Университете Боба Джонса, как правило, недооцениваются. На самом же деле тонкие богословские и культурные различия могут иметь и имеют весьма важные политические последствия. Следовательно, интерпретация влияния, которое оказывает на внешнюю политику Америки происходящие в ней религиозные перемены требует более пристального рассмотрения теми, кто собрался в большом молельном шатре американского протестантизма.

Почему мы сосредоточились исключительно на протестантизме? Ответ отчасти состоит в том, что именно эта ветвь христианской религии в основном сформировала национальную идентичность страны и до сих пор остается (хотя уже в незначительной степени) религией большинства. Более того, перемены в католицизме (вторая основная конфессия и самая крупная единая религиозная община в стране) представляют собой более смешанную картину и в меньшей степени воздействуют на внешнюю политику. И наконец, остальные религиозные группы в Соединенных Штатах оказывают на политику существенно меньше влияния.

#### ВОПРОС ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ ПРИНЦИПОВ

Чтобы разобраться в том, каким образом современные изменения в протестантизме начинают сказываться на внешней политике США, следует понять ту роль, которую религия исторически играла в общественной жизни страны. Религиозная традиция Соединенных Штатов, выросшая из Реформации XVI столетия в Англии и Шотландии, на протяжении долгого времени включала в себя много отличных друг от друга идеологий и мировоззрений. Наибольший вес, однако, имели три направления: строгая традиция, которую можно назвать фундаментализмом, прогрессивная и этическая традиция, известная как либеральное христианство, и более широкая евангелическая традиция. (У пятидесятников есть теологические отличия от евангелистов-непятидесятников и фундаменталистов, однако пятидесятничество – ответвление евангелистского учения, и тем самым большинство американских пятидесятников в нашем случае можно причислить к евангелистам.)

Было бы ошибкой считать, что деление на эти категории имеет абсолютно четкий характер. Большинство американских христиан смешивают и комбинируют богословские и социальные идеи из этих и других направлений протестантской и христианской мысли, не слишком заботясь об их согласованности. И тем не менее описание специфики каждого

направления и ее воздействия на роль Соединенных Штатов в мире облегчит понимание того, как изменения в религиозном балансе отражаются на поведении страны.

Фундаменталисты, либеральные христиане, евангелисты – все они являются частью исторически ведущего направления американского протестантизма и в этом качестве испытали на себе в начале XX века глубокое воздействие противостояния между фундаменталистами и модернистами. На протяжении большей части XIX столетия большинство протестантов верили, что наука подтверждает библейское учение. Однако, когда дарвинистская биология и научный «высший критицизм» (метод анализа Библии, который состоит в датировании и выяснении авторства книг Писания. – Ред.) начали все больше ставить под сомнение традиционные взгляды на авторство и подлинность Библии, американское протестантское движение раскололось. Модернисты утверждали, что лучший способ защитить христианство в век просвещения – это встроить новые знания в богословие, и ведущие протестантские течения последовали этой логике. Фундаменталисты считали, что необходимо сохранять лояльность «фундаментальным основам» протестантской веры, таким, к примеру, как признание достоверности библейского текста.

Раскол произошел и в стане самих же фундаменталистов. Эта группа распалась на два течения, разница между которыми изначально определялась как культурными особенностями и свойствами темперамента, так и трактовкой учения. «Сепаратисты» утверждали, что истинно верующие должны покинуть церкви, которые идут на компромисс с модернизмом или терпимо относятся к любым его формам. По мере того как общество и культура США становились все более светскими и плюралистичными, сепаратисты во все возрастающей степени отстранялись от политического и культурного процесса.

Другое направление искало возможности для участия в жизни остального мира; изначально оно называлось неоевангелизмом. Сегодня сепаратисты гордо продолжают именоваться фундаменталистами, в то время как неоевангелисты отказались от приставки и ныне известны просто как евангелисты.

Три современных течения американского протестантизма (фундаменталисты, либералы и евангелисты) порождают очень непохожие идеи о том, какой должна быть роль страны в мире. В данном контексте самые важные расхождения касаются, во-первых, меры оптимизма в отношении возможностей для установления стабильного, мирного и

просвещенного миропорядка и, во-вторых, степени важности, которую каждое из этих течений приписывает различию между верующими и неверующими. В двух словах, фундаменталисты испытывают глубокий пессимизм в связи с перспективами миропорядка и считают раскол между верующими и неверующими непреодолимым. Либералы относятся к будущему миропорядка с оптимизмом и не видят большой разницы между христианами и неверующими. А евангелисты находятся где-то посередине между этими двумя крайностями.

Те, кто причисляет себя к фундаменталистам, составляют довольно неоднородную группу. Это объясняется отчасти тем, что данное понятие имеет много конкурирующих между собой определений, а также тем, что в соответствии с децентрализованным и разнородным характером американского протестантизма не существует общепризнанного официального органа, который мог бы определить, кто такие фундаменталисты и во что они верят. В нашем случае термин «фундаменталист» включает в себя три характеристики: признание высочайшего авторитета и божественности Библии; глубокая решимость защищать исторический протестантизм от римско-католических, а также модернистских, светских и нехристианских влияний; убежденность в необходимости для верующих отделить себя от нехристианского мира.

Фундаменталистов можно повсеместно найти в среде консервативных протестантских христиан; в число же последователей некоторых течений, справедливо считающихся евангелическими (таких, как южные баптисты и лютеране Миссурийского синода), входят группы, образующие заметное меньшинство, которое обоснованно можно назвать фундаменталистами.

Фундаменталистские течения, такие, как ультракальвинистская Ортодоксальная пресвитерианская церковь, обычно имеют меньше адептов, чем либеральные и евангелические. Это происходит отчасти по той причине, что фундаменталисты предпочитают маленькие, однородные и строго следующие доктрине организации более крупным и разнородным. Еще одна причина заключается в том, что многие фундаменталистские конгрегации стремятся сохранять независимость от каких-либо конфессиональных структур.

Со стороны фундаментализм видится многими как антиинтеллектуальное и эмоциональное движение. И правда: большинство консервативных американских протестантов придают огромное значение эмоциональному и личному духовному опыту.

Но разница между фундаменталистами и евангелистами не в том, что первые более эмоциональны в своих убеждениях, а в том, что они проявляют больше упорства в стремлении довести свои идеи до их логического завершения. Фундаменталисты больше, чем евангелисты, заинтересованы в выработке последовательного и всестороннего «христианского мировоззрения» и в его систематическом приложении к миру.

Одно дело – отвергать (как свойственно многим евангелистам) теорию эволюции Дарвина, поскольку в силу личного опыта Библия считается непогрешимым руководством. И совершенно другое – развивать (как делают некоторые фундаменталисты) альтернативную парадигму «научного креационизма», писать соответствующие учебники и добиваться введения его преподавания в школах либо забирать своих детей из тех учебных заведений, в которых этот курс отсутствует. Институты, где доминируют фундаменталисты, такие, как Движение независимых баптистов (Independent Baptist movement) и Университет Боба Джонса, – это не рассадники экстатических проповедников-ревивалистов, заклинающих змей (ревивализм – религиозное движение в протестантизме за духовное «возрождение». – Ред.), а центры серьезных, хотя подчас и нетрадиционных исследований.

После серии теоретических и политических поражений в 1920-е и 1930-е годы фундаменталисты отступили, погрузившись в изоляцию и пессимизм, что не соответствовало оптимистической ориентации американского протестантизма XIX века. В результате они заняли оборонительную и отстраненную позицию, заметно напоминающую пуританский кальвинизм первых лет Новой Англии. Подобно пуританам, большое число фундаменталистов придерживаются мрачного взгляда, что между немногими душами, которые Бог избрал для спасения, и множеством обреченных на пребывание в аду существует непреодолимая пропасть.

Кальвинисты когда-то пытались создавать теократические сообщества. В Шотландии такие попытки предпринимали ковенантеры (сторонники «Национального ковенанта» 1638-го – манифеста шотландского национального движения в защиту пресвитерианской церкви. – Ред.) и Партия пресвитерианской церкви; в Англии они осуществлялись во времена правления Оливера Кромвеля, а в Новой Англии – в течение всего XVII века. Но в последние три столетия бескомпромиссные фундаменталисты начали считать строительство теократического государства и менее привлекательной, и менее осуществимой задачей. Дело не только в том, что в свете демографических перемен им было трудно представить себе обстоятельства, при которых они могли бы составлять

большинство.

История прошлых сообществ также показывает, что последующие поколения не обладают рвением основателей. Помудревшие и помрачневшие под влиянием этого горького опыта, современные американские фундаменталисты обычно полагают, что человеческие попытки усовершенствовать мир могут увенчаться лишь весьма ограниченным успехом. Они соглашались с проповедником XIX столетия Дуайтом Муди, который в ответ на призывы сосредоточить усилия на политической деятельности заявил: «Я смотрю на этот мир, как на корабль, потерпевший крушение. Господь послал мне спасательную шлюпку и сказал: “Муди, спасай все, что можешь”».

Если к перспективам социальных реформ внутри Соединенных Штатов фундаменталисты склонны подходить с пессимизмом, то к идее миропорядка, основанного на светской морали и глобальных институтах, таких, как ООН, они относятся с неприкрытой враждебностью. Поскольку фундаменталисты лучше многих американцев знакомы с историями о преследовании христиан за рубежом, они не считают морально допустимым сотрудничать с правительствами, которые притесняют церковь, запрещают христианский прозелитизм или же наказывают согласно мусульманским законам за переход в христианскую веру. К таким институтам, как ООН, которые признают легитимность данных правительств, они применяют слова пророка Исая: «Мы заключили союз со смертью и с преисподнею сделали договор». Не случайно в популярной серии романов «Left Behind» (цикл «Оставленные» Тимоти Лахей и Джерри Дженкинса. – Ред.), изображающей конец света с фундаменталистской точки зрения, в образе приходящего к власти Антихриста выступает Генеральный секретарь ООН.

Наконец, фундаменталисты привержены апокалиптическому видению конца света и Страшного суда. Толкуя Библию буквально, они верят, что мрачные пророчества и в Ветхом Завете, и в Новом Завете, в особенности в Апокалипсисе, предрекают грандиозные и ужасные события, которые поставят точку в человеческой истории. Сатана и его смертные приспешники начнут последний мятеж против Господа и его избранных; верующим придется испытать ужасные преследования, однако Христос восторжествует над врагами и воцарится на новых небесах и новой земле. Этот сценарий не слишком согласуется с идеей постепенного продвижения к светской утопии, основанной на развитии технологий и сотрудничестве разумных представителей всех религиозных традиций.

## ЛИБЕРАЛЬНОЕ МЫШЛЕНИЕ

Либеральные христиане видят суть христианства скорее в его этическом учении, чем в классических доктринах. Уже в XVII веке это течение христианской мысли старалось демифологизировать религию: отделить зерна нравственного вдохновения от плевел легенды, которыми оно предположительно обросло. Либеральные христиане скептически относятся к сложным догматам, касающимся природы Иисуса и Троицы, которые были разработаны в первые века истории Церкви. Они далеки от принятия различных библейских сюжетов (Сотворение мира за семь дней, сады Эдема или Всемирный потоп) в буквальном смысле. Их скептицизм нередко распространяется также на физическое воскресение Иисуса и различные приписываемые ему чудеса. Вместо того чтобы верить, будто Иисус был сверхъестественным существом, либеральные христиане рассматривают его как возвышенного учителя морали, чьему примеру они стараются следовать, ведя жизнь, полную служения ближним – зачастую в первую очередь беднякам. Унитарная церковь, которая пустила корни в Соединенных Штатах в 1794 году благодаря усилиям английского ученого и богослова Джозефа Пристли, является примером течения, базирующегося на этих ключевых идеях.

Пристли был другом Бенджамина Франклина и оказал значительное теологическое влияние на Томаса Джефферсона, хотя оба предпочитали посещать епископальные службы. После того как дарвинизм и библейский критицизм заставили и других поставить под сомнение достоверность множества описанных в Библии историй, либерализм широко распространился среди ведущих протестантских течений (включая методистов, пресвитерианцев, американских баптистов, конгрегационалистскую, епископальную и лютеранскую церкви), к которым в основном принадлежали общественные, интеллектуальные и экономические элиты Соединенных Штатов.

Хотя христиане, придерживающиеся более консервативной доктрины, часто считают, что сторонники прогресса не вписываются в главную линию христианства, либеральные христиане претендуют на то, чтобы представлять самую суть протестантизма. С их точки зрения, Реформация была первой стадией возвращения к истинной сущности их религии. Первые реформаторы очистили церковь от практики продажи индульгенций и таких идей, как чистилище, непогрешимость пап и пресуществление (превращение элементов причастия – хлеба и вина – в плоть и кровь Иисуса Христа. – Ред.). Нападая на такие устоявшиеся христианские доктрины, как Троица, первородный грех и существование преисподней, либеральные христиане сегодня убеждены, что просто следуют «принципу

протестантизма».

Либеральные христиане видят гораздо меньшую разницу между христианами и нехристианами, чем последователи остальных ведущих течений американского протестантизма. Они верят, что основные моральные нормы одинаковы на всем белом свете. Буддисты, христиане, индуисты, иудеи, мусульмане и даже неверующие могут прийти к согласию о том, что такое хорошо и что такое плохо; в каждой религии есть зерно этической истины. Идея Церкви как сверхъестественного сообщества, члены которого удостоены особой благодати, играет в либеральном христианстве очень незначительную роль.

Поскольку большинство либеральных христиан (за исключением «христиан-реалистов», таких, как богослов Рейнхольд Нибур) не признают догмата первородного греха, они с оптимизмом смотрят на перспективы международного миропорядка и таких организаций, как ООН. И в самом деле, либеральные христиане часто воспринимали борьбу за установление Царства Божьего как призыв к поддержке прогрессивных политических начинаний и внутри страны, и за рубежом. Они утверждают, что мрачные пророчества Откровения Иоанна Богослова указывают на трудность установления на Земле социальной справедливости, однако такой порядок, несмотря ни на что, наступит, если все будут совместно трудиться над его строительством.

Либеральный протестантизм доминировал в мировоззрении американских политических классов в период Второй мировой войны и холодной войны. Такие лидеры, как Франклин Рузвельт, Гарри Трумэн, Дин Ачесон, Дуайт Эйзенхауэр и Джон Фостер Даллес, как и большая часть американской элиты того времени, находились под значительным влиянием этой традиции. Либеральный христианский подход также открыл двери для сотрудничества с римскими католиками и иудеями, которые тогда приобретали все больший вес в Соединенных Штатах. Доля оптимизма, который многие либеральные христиане питают сегодня в отношении вопросов мирового порядка и сотрудничества поверх этнических и религиозных барьеров, отражает их предыдущие успехи в формировании консенсуса внутри страны.

В последние годы, однако, либеральное христианство столкнулось с несколькими проблемами. Во-первых, либеральный протестантизм имеет тенденцию растворяться в секуляризме: следование «принципу протестантизма» выводит его членов из церкви. В результате численность последователей либеральных, ведущих, конфессий сегодня

сокращается, и к тому же быстро. Во-вторых, либеральные христиане нередко довольно вяло занимаются «религиозными» вопросами и начинаниями. Они могут бороться за сохранение окружающей среды как члены [экологической организации] Sierra Club или за права человека в рамках организации Amnesty International, однако эта деятельность протекает в светском мире. В-третьих, либеральные христиане постепенно утрачивают свою традиционную роль собирателей межконфессионального сообщества, поскольку от них отдаляются и католики (из-за их позиции по таким вопросам, как аборт и права гомосексуалистов), и иудеи (вследствие того, что они всё меньше поддерживают Израиль). Наконец, сами основные конфессии все больше поляризуются по таким вопросам, как права гомосексуалистов. Поглощенные внутренними битвами, они меньше способны влиять на американское общество, как таковое.

## ЕВАНГЕЛИСТЫ И ЗОЛОТАЯ СЕРЕДИНА

Евангелисты, принадлежащие к последнему из трех ведущих течений американского протестантизма, находятся посередине между фундаменталистами и либералами. Их основные убеждения имеют общие корни с принципами фундаменталистов, но на евангелические идеи о мире сильно повлиял свойственный американскому обществу оптимизм. Хотя внутри этой группы и существует значительное разнообразие богословских позиций, в целом ее идеология базируется на «мягком кальвинизме» нидерландского теолога XVI века Якоба Арминия, мыслях английских евангелистов, таких, к примеру, как Джон Уэсли (продолжавший традиции немецкого пиетизма), а в Соединенных Штатах – на опыте «Великого пробуждения» XVIII века (религиозное движение, которое началось в Новой Англии и распространилось во всех североамериканских колониях. – Ред.) и последующих периодов религиозного возрождения.

Ведущее евангелическое течение в Соединенных Штатах – это Южная баптистская конвенция численностью 16,3 млн прихожан, что делает ее самой многочисленной протестантской общиной в стране. Вторые по количеству верующих-евангелистов – афроамериканские церкви, включая Национальную баптистскую конвенцию США (National Baptist Convention, USA) и Национальную баптистскую конвенцию Америки (National Baptist Convention of America), каждая из которых насчитывает примерно по 5 млн прихожан. Преимущественно афроамериканская Церковь Бога во Христе (5,5 млн верующих) является наиболее многочисленным объединением пятидесятников в стране, а стремительно растущая община «Ассамблеи Божьей» (2,7 млн) – самая крупная

организация пятидесятников, в которой не преобладают афроамериканцы. Лютеранская церковь – Миссурийский синод (Lutheran Church – Missouri Synod) – вторая по численности (2,5 млн) евангелическая община с преобладанием белых. Как и фундаменталистов, белых евангелистов можно часто найти в независимых конгрегациях и среди приверженцев малых течений. Так называемые парацерковные организации, такие, как «Лагерь крестовых походов за Христа» (Campus Crusade for Christ, известная в России как «Новая жизнь». – Ред.), «Хранители обетования» (Promise Keepers), «Библейские переводчики Уиклифа» (Wycliffe Bible Translators), часто подменяют или дополняют традиционные евангелистские структуры.

Евангелисты похожи на фундаменталистов в нескольких отношениях. И те, и другие придают большое значение христианским догматам, а не только этическому учению. С точки зрения обеих групп, акцент, который либералы делают на этике, означает веру в то, будто добрые дела и соблюдение морального закона – это путь к Богу, что в глазах евангелистов и фундаменталистов является предательством благовестия Христа. По причине первородного греха, утверждают они, человечество все равно полностью не способно следовать каким-либо нравственным установлениям.

Фундаментальное послание христианства заключается в том, что людские попытки быть угодными Богу посредством соблюдения высоких этических норм обречены на неудачу; только распятие и воскресение Христа способно спасти человека. Признание своей грешной природы и принятие жертвы Христа – это то, что и евангелисты, и фундаменталисты имеют в виду, когда говорят о «рождении заново» (Born Again Christian – буквально: «заново родившийся христианин»). Считается, что своим вторым рождением такие христиане обязаны не классическому крещению, а «прямой связи с Богом». – Ред.). Когда либеральные христиане кладут в основу своей доктрины этику, фундаменталисты и евангелисты сомневаются, известен ли вообще этим либералам смысл христианства.

Евангелисты также придают большое значение разнице между спасенными и неспасенными. Подобно фундаменталистам, они верят, что те, кто умирает, не приняв Христа, обречены на вечное отлучение от Бога. Они также согласны с фундаменталистами в том, что «непросвещенные» («natural») люди – те, кто не был «спасен», – самостоятельно не способны сделать ни одного доброго дела.

Наконец, большинство (хотя не 100 процентов) евангелистов разделяют подход фундаменталистов к вопросу о конце света. Практически все они верят, что библейские

пророчества исполнятся, а большая часть согласна с фундаменталистами в том, что второе пришествие Христа произойдет раньше, чем предсказанное установление тысячелетнего царства мира (так называемая доктрина премиллениаризма). В конечном итоге все самостоятельные попытки человека построить мир на Земле потерпят неудачу.

Учитывая это сходство, неудивительно, что многие наблюдатели нередко путают евангелистов с фундаменталистами, считая первых просто разбавленным вариантом вторых. Однако существуют важные различия между взглядами фундаменталистов и евангелистов на мировоззренческие проблемы. Хотя богословские позиции по этим вопросам могут отличаться лишь нюансами и формальностями, в целом евангелисты обычно действуют под влиянием более оптимистичной версии кальвинизма. Строгая позиция заключается в том, что Крестная жертва Христа была предназначена лишь для небольшого числа душ, которые Бог намеревался спасти; остальные же не имеют шанса на спасение. И психологически, и доктринально американским евангелистам в целом свойственны менее суровые взгляды. Они верят, что блага спасения потенциально доступны всем и что Бог дает каждому достаточно благодати, чтобы обрести способность при желании выбрать путь спасения. Строгая кальвинистская доктрина разделяет человечество на два лагеря, между которыми мало общего. Согласно господствующим взглядам евангелистов, Бог любит каждую душу, невыразимо печалится об утрате любой из них и горячо стремится спасти их все.

Все христиане, будь то фундаменталисты, либералы либо евангелисты, признают, по крайней мере формально, свой долг относиться с любовью и сочувствием ко всем – как к братьям по вере, так и к нехристианам. Евангелисты относятся к этому требованию с особым рвением. Они верят, что еще существуют возможности спасти для Христа миллиарды гибнущих душ. Пример, который подают христиане своей повседневной жизнью, помощь, которую они оказывают нуждающимся, и эффективность их проповеди Евангелия – все это может привести к Христу потерянные души и помочь исполнить Божий замысел. Евангелисты постоянно подчеркивают важность долга христиан перед миром. Отчасти благодаря этому евангелисты часто проявляют готовность и даже стремятся к социальной активности и сотрудничеству с неверующими в рамках проектов по улучшению благосостояния людей, даже несмотря на то, что продолжают верить, будто те, кто отверг Христа, не смогут соединиться с Богом после смерти.

Реакцию евангелистов часто бывает трудно предсказать. Шокированные результатами недавних опросов, показавшими, что значительное большинство американцев отвергают

теорию эволюции, интеллектуалы и журналисты в США и за рубежом приготoвились к отражению массированной атаки на дарвинистскую науку. Однако никакого нападения не последовало. Общественное мнение в США давно отвергает дарвинизм, однако даже в таких штатах, как Алабама, Миссисипи и Южная Каролина, где имеется многочисленное и активное христианское население, в государственных университетах продолжают преподавать астрономию, генетику, геологию и палеонтологию, не заботясь о религиозной космологии, а научное сообщество Соединенных Штатов продолжает оставаться самым успешным в мире.

Большинство евангелистов не находят ничего странного в этом видимом противоречии. И менять они, в отличие от фундаменталистов, ничего не стремятся. Прагматизм культуры США, сочетаясь с некоторым антиинтеллектуализмом евангелической религии, создает очень широкую публичную терпимость к тому, что в глазах некоторых может выглядеть как нестерпимый уровень когнитивного диссонанса (состояние, характеризующееся столкновением в сознании индивида противоречивых знаний, убеждений и поведенческих установок относительно некоторого объекта или явления. – Ред.). В XVII столетии пуританский Гарвард был против космологии Коперника, но сегодняшняя евангелическая Америка вполне согласна с тем, что противоречие между библейской хронологией и датированным возрастом окаменелостей останется неразрешенным. Что не нравится евангелистам, так это то, что некоторые называют «сциентизмом»: речь идет о попытке преподавать эволюцию либо любой другой предмет таким способом, который исключает допущение возможности существования и деятельности Бога.

Евангелисты более оптимистично, чем фундаменталисты, относятся к перспективам нравственного прогресса. Та меньшая часть из них, которая придерживается доктрины постмиллениаризма (считая, что второе пришествие Христа произойдет не до, а после установления тысячелетнего царства мира на Земле), убеждена, что рост морального уровня может продолжаться, пока человеческое общество не достигнет состояния святости. И что религиозное развитие отдельных людей и обществ может привести к установлению царства мира благодаря постепенному совершенствованию. Такой взгляд на историю вполне совместим с оптимизмом либеральных христиан, с которыми евангелисты действительно много раз объединялись в ходе исторического развития США ради совместной работы по совершенствованию и внутренней, и международной морали. Хотя премиллениаристское большинство в меньшей степени верит в окончательный успех таких усилий, американские евангелисты зачастую допускают возможность улучшения

человечества в краткосрочном плане.

Этот оптимизм евангелистов был описан и осмыслен в опубликованной в 2005 году книге «Imagine! A God-Blessed America: How It Could Happen and What It Would Look Like» («Представьте себе! Благословенная Богом Америка: как это могло бы случиться и на что было бы похоже») консервативного евангелиста Ричарда Лэнда. «Я верю, – заявляет автор, – что в нашей стране может состояться второе “Великое пробуждение” (The Great Awakening – период резкого усиления религиозности, “пробуждения от грехов к служению Господу” в колониальной Северной Америке XVIII века, особенно в Новой Англии. – Ред.), возрождение всей нации... Священное Писание говорит нам, что никто не знает наверняка день или час второго пришествия. Так что мы не имеем права отвернуться от мира со всеми его бедами. Нигде в Писании нас не призывают пессимистически затвориться в христианских гетто, выхватывая из мира новообращенных».

## РАВНОВЕСИЕ СИЛ

В последние десятилетия в равновесии сил между религиозными группами в США произошли значительные изменения. Численность прихожан либеральных, исторически доминировавших ведущих протестантских церквей достигла максимума в основном в 1960-е. С тех пор количество членов этих общин резко упало, хотя число американских христиан в целом возросло. По данным Christianity Today, с 1960 по 2003 год численность последователей ведущих направлений сократилась более чем на 24 % – с 29 млн до 22 миллионов. Доля на рынке уменьшилась еще резче. В 1960-м более 25 % членов всех религиозных групп в Соединенных Штатах относились к семи ведущим протестантским течениям; к 2003 году эта цифра сократилась до 15 %. Pew Research Center сообщает, что в 1988-м 59 % американских протестантов причисляли себя к ведущим направлениям протестантизма; к 2002–2003 годам этот показатель упал до 46 %. За тот же период количество протестантов, считающих себя евангелистами, выросло с 41 % до 54 %.

В 1965-м к епископальной церкви в США принадлежало 3,6 млн человек – 1,9 % от общей численности населения. К 2005 году в стране насчитывалось только 2,3 млн членов епископальной церкви – 0,8 % населения. Количество приверженцев Объединенной методистской церкви снизилось с 11 млн в 1965-м до 8,2 млн в 2005 году. Число последователей пресвитерианской церкви (США) сократилось за то же время с 3,2 млн до 2,4 млн, а прихожан Объединенной церкви Христа стало наполовину меньше.

В течение того же периода к Южной баптистской конвенции примкнули более 7 млн верующих, в результате чего она превратилась, несмотря на некоторые признаки замедления роста после 2001-го, в крупнейшую протестантскую общину страны. В 1960–2003 годах это направление приобрело больше «душ», чем потеряли методисты, пресвитериане, епископальная церковь и Объединенная церковь Христа, вместе взятые. В 1960-м методистов в Соединенных Штатах насчитывалось почти на 2 млн больше, чем южных баптистов; к 2003 году последних оказалось больше, чем в совокупности методистов, пресвитериан, прихожан епископальной церкви и Объединенной церкви Христа.

Влияние этих тенденций на национальную политику обнаружить нетрудно. Верующие, которые считают себя евангелистами, составляли примерно 40 % от всего электората, голосовавшего в 2004-м за Джорджа Буша-младшего. В 2000 году он получил от белых евангелистов 68 % голосов, а в 2004-м – 78 %. (Большинство афроамериканских евангелистов продолжают голосовать за демократов. Что касается выходцев из Латинской и Центральной Америки, то в этой среде Буш пользовался значительно большей поддержкой у растущего протестантского меньшинства, чем у католиков; однако и протестанты, и католики из этой группы скорее поддерживали Буша, если они являлись практикующими верующими.) Евангелисты сыграли важнейшую роль также и на выборах в Палату представителей и Сенат, и число членов Конгресса, причисляющих себя к евангелистам, выросло примерно с 10 % в обеих палатах в 1970 году до более 25 % в 2004-м.

Фундаменталисты, несмотря на некоторый рост их численности и политического присутствия, остаются менее влиятельными. Это происходит отчасти потому, что повсеместный оптимизм американского общества продолжает ограничивать привлекательность ультракальвинистской теологии. Более того, религиозная политика в Соединенных Штатах по-прежнему зависит от силы тех или иных коалиций, но фундаменталистская теология, которая продолжает рассматривать католицизм как зловредный культ, плохо приспособлена для игр. Что еще хуже, и сами фундаменталисты разрываются между двумя несовместимыми политическими позициями – угрюмым удалением от проклятого мира и амбициозной попыткой построить новое пуританское сообщество.

Наконец, многие евангелисты остаются невосприимчивы к фундаменталистским установкам. «Я верю слову Божьему, но не схожу от этого с ума», – объяснил

преподобный Фрэнк Пейдж, новый президент Южной баптистской конвенции после своего избрания в июне 2006 года.

## ВО ВНЕШНЕМ МИРЕ

Растущее влияние евангелистов отразилось на внешней политике США несколькими путями, приведя к изменениям, которые в особенности заметны в двух вопросах. Во-первых, придерживающееся евангелических воззрений руководство страны меняет приоритеты и методы в том, что касается политики в сфере гуманитарной помощи и прав человека, одновременно усиливая внимание как к оказанию помощи за рубежом, так и к защите прав человека. Во-вторых, усилилась поддержка Вашингтоном Государства Израиль несмотря на то, что либеральный христианский истеблишмент дистанцировался от Иерусалима.

Это не означает, что под воздействием политического влияния евангелистов Соединенные Штаты сегодня движутся в абсолютно новом направлении в данных и иных сферах. По крайней мере отдельные эпизоды этого фильма мы уже видели раньше: евангелисты были господствующей силой в американской культуре в течение большей части XIX века и начала XX столетия. Но так или иначе, ориентация страны заметно меняется в последние годы.

Евангелисты англо-американского мира издавна поддерживали политику оказания гуманитарной помощи и защиты прав человека на глобальной основе. Например, во главе британского движения против рабства стоял евангелист Уильям Уилберфорс. Евангелисты последовательно поддерживали движения за национальное освобождение XIX века (часто это касалось борьбы христианских меньшинств за освобождение от османского ига). Они также возглавляли многие реформистские кампании, нередко имевшие феминистскую направленность: против сати (самосожжение вдов [вместе с телом мужа]) в Индии, против бинтования ступней ног [у девочек] в Китае, в поддержку образования женщин во всех развивающихся странах и против сексуального рабства (торговля «белыми рабынями») по всему свету. Евангелистов издавна беспокоили также проблемы Африки.

Когда евангелисты недавно вновь оказались на руководящих позициях в политике США, они стали продвигать аналогичные цели, придавая новые импульсы и вкладывая средства в гуманитарные усилия США. При президенте Буше и активной поддержке со стороны

Майкла Джерсона (евангелист, который [до 2006-го] был старшим политическим советником и спичрайтером Буша) помощь США странам Африки выросла на 67 %, включая 15 млрд долларов дополнительного финансирования – средств, выделенных на программы по борьбе с ВИЧ и СПИДом. Такие африканские политики, как Олусегун Обасанджо из Нигерии и Йовери Мусевени из Уганды, подчеркивали свои собственные евангелические устои для того, чтобы добиться поддержки в Вашингтоне подобно тому, как делали когда-то [исповедовавшие христианство] Сунь Ятсен и мадам Чан Кайши из Китая. Благодаря давлению евангелистов усилия по искоренению торговли людьми и сексуального порабощения женщин и детей стали играть более важную роль в политике Соединенных Штатов, которые возглавили борьбу за прекращение военных действий в Судане. Рик Уоррен, пастор евангелической мегацеркви в Южной Калифорнии и автор книги «Целеустремленная жизнь» («The Purpose Driven Life» – бестселлер номер один за всю историю издательского дела в США), мобилизовал все 22 тыс. своих прихожан на оказание помощи в борьбе со СПИДом во всем мире (проведя у себя конференцию на эту тему и тренинг волонтеров) и на налаживание связей с церквями в Руанде.

Евангелисты, однако, не просто следовали курсу в сфере гуманитарной помощи и прав человека, выработанному либеральными и светскими лидерами. Они сосредоточили усилия на свободе вероисповедания, включая свободу прозелитизма и обращения. Благодаря в первую очередь именно поддержке евангелистов (хотя определенную роль сыграли и некоторые католики и иудеи) Конгресс принял в 1998 году Международный закон о свободе вероисповедания, создав при несколько скептически настроенном Госдепартаменте Международный отдел свободы вероисповедания.

Несмотря на эти правительственные инициативы, евангелисты по причинам как культурного, так и богословского свойства зачастую подозрительно относятся к межгосударственной помощи и многосторонним институтам. Они предпочитают самостоятельные или основанные на вере организации. В целом они всегда демонстрируют готовность поддержать усилия, направленные на решение конкретных проблем, однако скептически относятся к грандиозным планам и крупномасштабным программам по помощи развитию. Евангелисты часто остро реагируют на конкретные человеческие страдания и отдельные случаи несправедливости, однако их больше интересует разрешение проблем, чем построение институтов. (Либеральные христиане нередко сожалеют об этом свойстве, считая его проявлением антиинтеллектуализма евангелической культуры.)

Политика США в отношении Израиля – вот еще одна область, где явно заметен рост влияния евангелистов. У этих отношений тоже давняя история. На самом деле американский протестантский сионизм куда старше, чем его современная еврейская версия: в XIX столетии евангелисты постоянно обращались к властям США с петициями о создании убежища на Святой земле для преследуемых евреев из Европы и Османской империи.

Евангелическое богословие США придерживается уникальной точки зрения на роль еврейского народа в современном мире. С одной стороны, евангелисты разделяют широко распространенный взгляд христиан на то, что последние являются новыми и истинными детьми Израиля, наследниками обетования, данного Богом древним иудеям. Однако, в отличие от многих других христиан, евангелисты также верят в то, что роль еврейского народа в Божьем замысле непреходяща. В XVII и XVIII веках тщательное изучение библейских пророчеств убедило евангелических богословов и верующих в том, что евреи вернутся на Святую землю до того, как состоится триумфальное второе пришествие Христа. Более того, хотя ожидается, что в годы смуты накануне второго пришествия Иисуса многие евреи обратятся к Христу, значительная часть евангелистов полагают, что до наступления этих времен большинство евреев будут продолжать его отвергать. Эта вера намного ослабляет потенциальные трения между евангелистами и иудеями, поскольку, в отличие от Мартина Лютера, евангелисты не ждут, что, как только иудеи познакомятся с истинной верой, они в массовом порядке обратятся в христианство. Ярость Лютера, когда его ожидания не оправдались, привела к усилению в нем антисемитизма – с современными же евангелистами это вряд ли произойдет.

Евангелисты также рассматривают сохранение до наших дней еврейского народа как сильный аргумент в пользу и существования Бога, и его роли как творца истории. В книге Бытия (первая книга Моисеева из Ветхого Завета. – Ред.) говорится о том, как Бог сказал Аврааму: «И Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя... Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные». С точки зрения евангелистов, тот факт, что еврейский народ пережил тысячелетия и вернулся на свои древние земли, доказывает реальность Бога, боговдохновенность Библии и истинность христианской религии. Многие верят, что обетования из книги Бытия всё еще действительны и что Бог Авраама буквально благословит Соединенные Штаты, если они благословят Израиль. В слабости, поражениях и бедности арабского мира они видят убедительное подтверждение того, что Бог

проклинает тех, кто проклинает Израиль.

Критика в адрес Израиля и США за их поддержку Израиля не убеждает евангелистов. Напротив, она даже укрепляет их убежденность в том, что мир ненавидит Израиль потому, что «падший человек», естественно, должен ненавидеть Бога и его «избранный народ». Отстаивая Израиль, евангелисты чувствуют, что защищают Бога, а за него они готовы выступить против всего остального мира. Так, Джон Хейджи, старший проповедник крупной евангелической церкви с 18 тыс. прихожан в Сан-Антонио (штат Техас) и автор нескольких бестселлеров по версии The New York Times, пишет, что, если Иран нападет на Израиль, американцы должны быть готовы «немедленно остановить этого злонамеренного врага». «Отношение Бога к еврейскому народу можно найти в стихе 3 главы 12 книги Бытия», – утверждает Хейджи и далее цитирует вышеприведенные слова о благословениях и проклятиях. «Америка находится на перепутье, – предупреждает Хейджи. – Будем ли мы верить и повиноваться слову Божьему об Израиле, или же мы продолжим увливать и сочувствовать врагам Израиля?»

Возвращение евреев на Святую землю, их поразительные победы над численно превосходящими арабскими армиями и даже поднимающаяся волна ненависти, которая угрожает евреям и в Израиле, и за его границами, укрепляют не только преданность евангелистов Израилю, но и позиции евангелистской религии в жизни Америки. История современного еврейства читается как одна из книг Библии. Холокост напоминает о попытках геноцида, предпринятых фараоном в книге Исход и Аманом в Книге Есфири; последовавшее за Катастрофой создание еврейского государства похоже на одну из многих историй Ветхого Завета, описывающих аналогичные случаи победы и спасения евреев. По мнению евангелистов, эти исключительные события современной еврейской истории тоже доказывают, что Бог есть и творит историю. А с учетом психологических последствий существования ядерного оружия многие евангелисты начинают ощущать, будто живут в мире, подобном миру Библии. Тот факт, что внешняя политика США сейчас концентрируется на защите страны против угрозы массовых терактов, которые потенциально могут быть совершены с помощью апокалиптически ужасного оружия руками антихристианских фанатиков, ведущих религиозную войну, мотивированную ненавистью к Израилю, только подкрепляет мировоззрение евангелистов.

Американские либеральные христиане (как и светские либералы) тоже традиционно благожелательно относятся к сионизму, но исходя из другой точки зрения. Полагая, что евреи – это такой же народ, как и любой другой, они поддерживают сионизм так же, как

они действуют в отношении национальных движений других угнетенных групп. Однако в последние десятилетия либеральные христиане начали на тех же основаниях все больше сочувствовать национальному движению Палестины. В 2004 году пресвитерианская церковь приняла резолюцию, призывающую к ограниченному изъятию капиталовложений из компаний, занимающихся бизнесом с Израилем (резолюция была, по сути, аннулирована в 2006-м после жестокой борьбы). По результатам одного исследования, 37 % заявлений, сделанных ведущими протестантскими церквями в связи с нарушениями прав человека в 2000–2004 годах, касались Израйля. Ни одна другая страна не подвергалась столь частой критике.

Как могло случиться, что поддержка Израйля со стороны Вашингтона растет тогда, когда в среде, прежде представлявшей собой религиозный и интеллектуальный истеблишмент, сочувствие к этой стране ослабевает? Любители теорий заговоров, а также светские ученые и журналисты в Соединенных Штатах и за рубежом пытаются связать это противоречие с еврейским заговором, или, выражаясь более корректно, «еврейским лобби». Более убедительное объяснение кроется в динамике религиозной жизни США. Социальная и политическая власть евангелистов растет, в то время как либеральные христиане и светские интеллектуалы ее теряют. Евреи здесь совершенно ни при чем.

## НОВОЕ ВЕЛИКОЕ ПРОБУЖДЕНИЕ

Нынешнее влияние американских евангелистов на политику страны пока еще себя не исчерпало, что вызывает тревогу у секуляристов и либералов в Соединенных Штатах и за рубежом. Однако было бы более разумно реагировать на ситуацию с умеренным оптимизмом, чем с паническим ужасом. Религия в Соединенных Штатах слишком плюралистична для того, чтобы допустить господство какого-либо одного-единственного течения. Растущее присутствие и влияние нехристианских общин в стране – иудеев, мусульман, буддистов, индуистов и прежде всего секуляристов – будут по-прежнему ограничивать способность какой-либо одной религиозной группы навязать свои ценности всем остальным.

Либералы, будь то религиозные либо нет, могут стремиться к тому, чтобы находиться в оппозиции интересам евангелистов в вопросах внутренней политики. Однако в большинстве случаев эти разногласия никогда не выходят за определенные границы. По мере того как восходящий евангелический истеблишмент набирается опыта в международной политике, он, вероятно, становится ценным, пусть даже не всегда

удобным партнером для большинства секулярных или либеральных христианских политиков. Некоторые представления о чрезмерном влиянии евангелистов на внешнюю политику просто-напросто преувеличены. После терактов 11 сентября, например, широко распространились опасения по поводу того, что евангелические христиане потребуют объявить священную войну против ислама. Некоторые видные религиозные лидеры (в основном не евангелисты, а фундаменталисты) позволили себе несдержанные высказывания: например, [проповедник-евангелист] Джерри Фэлуэлл назвал пророка Мухаммеда «террористом». Однако на него обрушилась мощная волна критики со стороны коллег.

Евангелисты США в основном стремятся придерживаться своей неколебимой веры и сохранить свое христианско-протестантское мировоззрение, одновременно поддерживая сотрудничество поверх конфессиональных барьеров. Вместе с католиками они выступают за запрещение аборт, а с религиозными и светскими евреями – в поддержку Израиля. Сегодня было бы полезно, если бы они попытались сотрудничать также и с мусульманами. В конце концов, вплоть до окончания Второй мировой войны миссионерские больницы и школы предоставляли многим жителям Ближнего Востока основную возможность соприкоснуться с Соединенными Штатами; евангелисты более ста лет поддерживали тесные и в основном базировавшиеся на сотрудничестве отношения с мусульманами всего арабского мира. И мусульман, и евангелистов беспокоят глобальная бедность и проблемы Африки. И те, и другие выступают против того, чтобы в общественных и международных вопросах доминировал секулярный подход. Обе группы считают, что СМИ должны с уважением относиться к религиозным представителям и ценностям; обеим не нравится прославление свободного секса в массовых развлекательных программах. И ислам, и евангелизм являются демократичными религиями, в которых отсутствуют институт духовенства и иерархия.

Мусульмане и евангелисты никогда не придут к согласию по всем вопросам, а некоторые из их договоренностей могут не понравиться светским людям. Но стимулирование диалога между мусульманами и евангелистами может оказаться одним из лучших способов предотвратить угрозу войны цивилизаций.

Более того, обеспокоенным наблюдателям следует помнить, что евангелистская теология не ведет автоматически к джексоновской, или популистской, внешней политике. Процесс обсуждения и взаимных уступок по широкому кругу проблем способен во многих случаях сократить расхождения между евангелистами и всеми остальными. Опасаться, что

евангелистская политика может способствовать переходу Соединенных Штатов на жесткие и крайние позиции, – значит тратить время впустую; работа с вдумчивыми евангелистскими лидерами (например, над формированием теологически обоснованного подхода к правам палестинцев) расширит базу для более продуманной, хотя ни в коем случае не антиизраильской, политики США.

Точно так же привлечение евангелистов к участию в расширенных обсуждениях вопросов внешней политики может иметь удивительные и (для некоторых) вдохновляющие последствия. Группа ведущих консервативных евангелистов недавно подписала заявление по вопросу изменения климата, в котором говорилось о том, что данная проблема реально существует и деятельность человека в значительной мере усугубляет ее, что цена бездействия окажется весьма высокой и отразится в наибольшей степени на бедняках и что моральный долг христиан – помочь решить ее. Одновременно произошли изменения в подходах к суданскому вопросу: если сначала евангелисты боролись против насилия в Судане, против похищения и продажи в рабство христиан на юге этой страны, то теперь они расширили коалицию, с тем чтобы направить усилия на защиту мусульман в Дарфуре (провинция в Судане. – Ред.).

Евангелисты, скорее всего, сосредоточатся на проблеме исключительности США в большей степени, чем это по вкусу либералам, и будут больше заботиться о нравственном поведении Соединенных Штатов на международной арене, чем предпочли бы большинство реалистов. Но евангелисты в обозримом будущем останутся у власти, и тем, кого волнует внешняя политика Вашингтона, лучше искать сближения с ними. По мере того как все больше евангелистских лидеров приобретают непосредственный опыт в международных делах Америки, они, вероятно, смогут привнести в эту сферу то, чего там сегодня, к несчастью, не хватает. Речь идет о заслуживающей доверия группе экспертов, хорошо знакомых с нюансами и дилеммами международной ситуации и способных убедить значительную часть американцев оказать поддержку сложным и не всегда очевидным подходам, которые порой необходимы в этом грешном и нерадостном, или, осмелюсь сказать, падшем, мире.

Ф. Фукуяма

### Будущее фундаментализма

**Рецензия на книгу "Новая холодная война? Религиозный национализм в столкновении со светским государством" Марка Юргенсмейера. (The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State by Mark Juergensmeyer. University of California Press, 1993) <http://www.politnauka.org/library/nation/fukuyama.php>**

Книга Марка Юргенсмейера "Новая холодная война? Религиозный национализм в столкновении со светским государством" прослеживает наблюдаемый в последнее время во всем мире подъем фундаменталистских религиозных движений. Автор утверждает, что религиозный национализм одержал решительную победу над светским национализмом, проявив себя самой динамичной и мощной "идеологией порядка" в ряду подобных идеологий на исходе холодной войны. В настоящее время широкое распространение получила идея о том, что сам по себе секуляризм, независимо от его демократической или коммунистически-социалистической формы, оказался пустым и неудовлетворительным типом общественной организации. В глазах новых религиозных националистов секуляристские националистические государства, появившиеся непосредственно в результате процесса деколонизации, представляют всего лишь более утонченную и скрытую форму культурного империализма Запада. Автор утверждает: "Поразительно, с каким единодушием религиозные политики - христиане в Восточной Европе или в бывшем Советском Союзе; мусульмане или евреи на Ближнем Востоке и в Средней Азии; сикхи, индусы или буддисты в Южной и Юго-Восточной Азии - отвергают секуляристские политические идеологии в западном стиле, отчасти потому что они отвергают их притязания на универсальную применимость" (с. 144). Предвосхищая тему, которую недавно развил Самуэль Хантингтон (Samuel Huntington) в летнем номере "Foreign Affairs" за 1993 год, Юргенсмейер утверждает, что идеологические конфликты в период холодной войны представляли междоусобные споры соперничающих культурных систем Запада, а конфликты будущего станут межкультурными, сосредоточившись прежде всего в сферах религиозного раскола.

Примеры религиозного национализма Юргенсмейер берет в основном из опыта стран третьего мира. Он начинает с той довольно известной политической проблемы, которую исламский фундаментализм ставит перед светскими режимами в Иране,

Пакистане, Египте, Палестине и Алжире. Он отмечает, что революция Хомейни в Иране оказалась неожиданностью для американцев, ибо западные общественные науки придерживаются главным образом постулата о постоянном распространении секуляризации. Западные ученые все еще недооценивают стремления незападных народов "вернуться" назад в прошлое и вновь обрести утраченную опору в религии. Такое же явление наблюдается и в Южной Азии, где светское, националистическое и социалистическое государство, основанное Джавахарлалом Неру, сотрясается от ежедневных нападков со стороны воинствующих индуистских, сикхских и мусульманских религиозных фанатиков, так и со светским государством в Шри-Ланке, где воинствующий буддизм столкнулся как с тамильским национализмом. Религиозный национализм, далеко не исчерпавший своих ресурсов к концу 80-х годов, получил свежий импульс в связи с распадом коммунизма, вызвавшим взрыв самых разнообразных прежде подавлявшихся религиозных движений, не только исламских в Средней Азии и Закавказье, но и христианских движений в России, Украине, Польше и в других частях Восточной Европы.

Как правило, Юргенсмейер вдумчиво и взвешенно анализирует эти религиозные процессы и их мрачное значение в сегодняшней мировой политике. Например, он отмечает большую несовместимость многих религиозных националистических движений с либерализмом и защитой прав человека, чем с демократией. В самом деле, в отрыве от либерализма демократия может оказаться удобным инструментом для распространения нетерпимого фундаментализма. Тревожное заглавие данной книги, напоминающее о замене холодной войны апокалипсическим столкновением религиозных цивилизаций, - это вопрос, раздумье, но не однозначный прогноз. Хотя Юргенсмейер вполне осознает реальность угрозы религиозного национализма для либерализма и мирового порядка, он тем не менее лоялен по отношению к самой религии. Учитывая критику западного либерального индивидуализма Роберта Беллы (Robert Bellah) и Аласдэра Макинтайра (Alasdair MacIntyre), Юргенсмейер утверждает, что в религиозном возрождении есть и потенциально здоровое зерно.

Как и в случае гипотезы Хантингтона о "столкновении цивилизаций", анализ, проводимый Юргенсмейером, точнее всего приложим к Ближнему Востоку и Южной Азии, но абсолютно недостаточен для попытки общей характеристики мировой политики. Например, за пределами Шри Ланки буддизм в последние годы не приобрел ни воинственной, ни политизированной формы (с частичным исключением секты Сокка Гоккай в Японии). Склонные к терпимости доктрины буддизма легко сосуществуют с конфуцианством, даосизмом, христианством и синтоизмом, и вполне вероятно, что они

облегчили распространение капитализма и демократии в некоторых частях Азии. Высокий уровень ассимиляции и большое число межэтнических браков китайцев и тайцев в Таиланде объясняются терпимым типом буддизма, исповедуемым в этой стране.

Еще более серьезная проблема возникает при уподоблении Юргенсмейером христианства положению ислама или индуизма. Верно, что в большинстве стран бывшего коммунистического мира наблюдается возрождение христианской религии, отвергающей, как и исламский или индусский фундаментализм, светский универсализм социализма. Однако в отличие от последних двух движений христианство в большинстве случаев не враждебно капитализму, либеральной демократии, национализму или современному светскому либеральному государству (в противоположность советскому обществу). Юргенсмейер сам указывает, что католическая церковь в Польше сыграла объединяющую роль в сбрасывании коммунизма. Как писал Хантингтон в своей вышедшей в 1991 году книге "Третья волна" ("The Third Wave"), громадное большинство новых демократий, возникших после 1974 года, зародились в католических странах, и во многих из этих стран церковь превратилась из противника в сторонника либеральных учреждений.

Вероятно, самым значительным недостатком рецензируемой книги является отсутствие анализа протестантского фундаментализма, получившего невиданное возрождение в Латинской Америке и в некоторых частях Азии. Одна пятая населения Чили, почти треть населения Гватемалы и четверть населения Южной Кореи являются в настоящее время протестантами. В Сеуле находится крупнейшая в мире община пятидесятников с 500 000 прихожан. Немногие краткие упоминания Юргенсмейером протестантских фундаменталистов носят негативную оценку: склонность к насилию, содействие климату политической нетерпимости в развитых странах.

Однако если взглянуть критически на данный вопрос, то окажется, что протестантский фундаментализм разрушает в более крупных масштабах шаблонный анализ, применяемый при рассмотрении движений религиозного возрождения. К настоящему времени появилось уже большое количество эмпирических социологических исследований тех последствий, к которым привело обращение в протестантизм, в том числе вхождение в общину пятидесятников, населения Латинской Америки. В основном эти исследования подтверждают гипотезу Макса Вебера (Max Weber) о том, что протестантизм, особенно в своем пуританском (т.е. фундаменталистском) варианте, склонен поддерживать капитализм и ценности, необходимые для его экономической и политической модернизации. Фундаментализм протестантов в отличие от собрата на

Ближнем Востоке поощряет деполитизацию своих приверженцев, направляя их к решению вопросов благодати и внутреннего спасения. Многие левацкие (и некоторые католические) критики ошибочно принимают такой подход за поддержку военно-авторитарного статус-кво. Однако медленный, но неуклонный прогресс в области здравоохранения, образования, роста доходов и развития внутренних связей в общине, сопровождающий обращение в протестантизм, приводит к появлению сильного гражданского общества, а следовательно, к созданию частного "политического пространства", необходимого для функционирования стабильной демократии. Таким образом, в конечном итоге протестантский фундаментализм в третьем мире не только не враждебен демократическим ценностям Запада, но и активно способствует созданию среды, в которой они могли бы процветать.

Другая странная ошибка в концептуальном каркасе рецензируемой книги - это применение автором термина "светский национализм" при описании основного политического наследия, оставленного Западом прежним колониям. Цитируя таких авторитетных авторов, как Ханс Кohn (Hans Kohn) и Руперт Эмерсон (Rupert Emerson), Юргенсмейер утверждает, что политики Запада в ранний послевоенный период видели в светском национализме положительную и главную сущность политической модернизации, спасительной для третьего мира. Однако, не различая варианты светского "национализма", Юргенсмейер некоторым образом соглашается с утверждением исламских фундаменталистов о полном совпадении демократии и коммунизма.

На самом же деле критически мыслящие люди на Западе проводили различие между демократической, социалистической и авторитарной версиями национализма. Их отношение ко многим формам светского национализма было далеко не однозначным после 1945 года: Европа в конце концов только что вышла из двух чудовищных мировых войн, в которых светский национализм играл огромную роль. В то время как США поддерживали национальные чаяния подданных колоний европейских стран, рассматривая их национализм как потенциальный оплот в борьбе против коммунизма, Вашингтон не спешил поддержать такой национализм сам по себе: это видно хотя бы на примере бурных отношений США с президентом Египта Гамаль Абдель Насером. Хотя люди демократического Запада единодушно поддерживали религиозную терпимость, они не становились от этого воинствующими секуляристами или антиклерикалами, и многие из них полагали, что как раз религиозная свобода и есть один из основных моментов, доказывающих превосходство демократии над коммунизмом. В самом деле, как показывает проведенный нами выше анализ протестантизма в Латинской Америке,

христианство и демократия были тесно переплетены между собой в течение многих лет. Вот почему христианские активисты в Восточной Европе, вопреки утверждениям Юргенсмейера, не приняли как коммунизм, так и современную демократию и увидели в последней путь к восстановлению нормальной религиозной жизни.

Одной из раздражающих опасностей нового мироустройства является потеря силы обобщающих закономерностей за пределами специфического региона. Несомненно, что в последние годы наблюдались возрождение фундаментализма в широких масштабах, раскалывающего народы по религиозным и культурным границам, а также воинственность и политизированность его форм. Но в то же время, если религиозный фундаментализм на Ближнем Востоке и в Южной Азии вообще враждебен либеральной демократии, то в Восточной Европе и Латинской Америке он, напротив, поддерживает демократию, а в остальной Азии почти не наблюдается вовсе. В целом все же это скорее тенденция, чем единое движение. Поэтому отсутствие единства в религиозном фундаментализме превращает его в наименее вероятного противника в любой "новой холодной войне".

**Константин Костюк**

**Православный фундаментализм  
социальный портрет и истоки**

<http://www.politstudies.ru/fulltext/2000/5/12.htm>, май 2000 г.

Среди новых социальных явлений, возникших в постсоветский период, все чаще привлекает к себе внимание такое явление, как православный фундаментализм. Длительная атеистическая традиция и секулярный характер советского общества делали, казалось бы невозможным возникновение явления, которое наблюдается только при переходе общества от традиционных к современным секулярным формам. Стремительное развитие православного фундаментализма, грозящее в значительной мере поглотить всю Русскую православную Церковь, вызывает в обществе некоторую растерянность и тревогу. Почти полное отсутствие научной литературы по проблеме православного фундаментализма как в отечественной<sup>1</sup>, так и в зарубежной науке<sup>2</sup> свидетельствует, что у общества еще не выработалось определенного отношения к этому явлению. В настоящей статье мы намереваемся дать очень краткий очерк истории и развития православного фундаментализма, основное же внимание посвятить анализу его идейной программы, социального содержания и генетических источников.

**Прошлое и настоящее православного фундаментализма**

Происхождение понятия “фундаментализм” относится к событиям начала 20 века, к появлению в США серии произведений под заголовком “The Fundamentals. A Testimony to the Truth” и широкому протестантскому движению, озаглавленному запрещением преподавания теории Дарвина, “обезьянними процессами” и т.д.<sup>3</sup> Следующая волна религиозного фундаментализма вспыхнула уже в исламском мире в 70-х гг., в связи с исламской революцией в Иране. К настоящему моменту это понятие получило как многомерное политическое значение, заполнив газетные заголовки, так и широкое научное признание, обозначая целый комплекс феноменов религиозного и идеологического порядка, выражающих протест традиционной культуры против процессов модернизации или просто указывающих на фанатично-иррационального и деструктивного поведения, проявляющихся в экстремизме, терроризме и пр. Фундаментализм как самостоятельное явление свойственен не только исламу, но и иудаизму, индуизму, протестантскому и католическому христианству, с особенной силой – новым религиозным движениям и сектам. Фундаментализмом стал обозначаться и ряд

чисто секулярных явлений – в области социальных движений, таких как право- и левозэкстремистские, экологическое, феминистское, альтернативное движения, в области политики – марксистский, либералистский фундаментализм и т.д. Интересно заметить, что как раз некоторые традиционалистские религиозные культуры, например, буддизм, конфуцианство и др. не подали повода к исследованию фундаменталистских тенденций. Интерес к православному фундаментализму тоже невелик, но не из-за отсутствия такового, а из-за весьма скромных размеров православного ареала в мире. Большинство православных стран, в том числе Россия, были привержены в 20 в. атеистической политике. Вместе с тем, как мы увидим, сами основания советской культуры и идеологии были по своей природе чисто фундаменталистскими.

Рождение православного фундаментализма следует относить к эпохе зарождения фундаментализма вообще, т.е. к началу 20 в., если не искать его истоки еще глубже, в расколе. Не менее ярко, чем в США, православный фундаментализм заявил о себе как общественными актами – еврейскими погромами (1881, 1903), - так и на политическом уровне созданием “Союза русского народа”.<sup>4</sup> Тогда же появились и теоретики – А.И. Дубровин, В.А. Грингмут, о. Иоанн Восторгов, Н.Е. Марков, В.М. Пуришкевич, архимандрит Макарий (Гневушев), игумен Виталий (Максименко), архиеп. Андроник (Никольский) и др. Дело Бейлиса в 1911 г. было вполне полноценным аналогом “обезьянних процессов”, хотя и завершилось для инициаторов поражением. Справедливости ради следует заметить, что религиозный фундаментализм в России уже тогда был окружен гораздо более агрессивными формами секулярного политического фундаментализма в лице эсеров и большевиков, которые практиковали террористические формы борьбы.

Религиозная пауза в 70 лет, казалось, должна была полностью исключить возможность воскресения религиозного фундаментализма, тем более, что православная церковь была разрушена, а страна освоила индустриальную культуру. Но уже на заре перестройки, вместе с появлением хорошо известного общества “Память”, стало ясно, что как раз националистически-религиозный фундаментализм будет служить видной политической силой, реформирующей политическую систему. Тенденция “архаического воспоминания”, воскресающая в памяти дореволюционную традицию и порождающая традиционализм, получила в дальнейшем развитие в трех направлениях: 1) экстремистско-националистическое крыло продолжило самостоятельную жизнь; 2) сформировалось более культурное национально-патриотическое направление с православной риторикой; 3)

в направлении слияния с этим идеологическим комплексом стала двигаться российская компартия. Нас интересует в большей мере судьба второго указанного направления.

Развитие этого направления складывается из составляющих многих сил. Если на первом этапе мотором фундаментализма служил антисемитизм, сохранявшийся в недрах советской культуры, то на следующем этапе выдвинулся самостоятельный религиозный фактор. Большое популяризаторское значение первоначально имели политические формы религиозной идеи, прежде всего, монархическое движение с идеей православной монархии. Некоторый вес имело возникшее демократическое христианское движение, принявшее во главе с В. Аксютчицем в определенный момент национально-традиционалистскую ориентацию. Церковь в политическом отношении первоначально концентрировалась на ослаблении основ советской системы и в этом смысле действовала в направлении антитрадиционализма. Так, ею был поддержан либеральный Закон о религиозных организациях от 1991 г. Но как только очерчиваются контуры нового политического порядка в “дружественном” Церкви российском государстве, начинается движение в обратном направлении, завершившимся лоббированием антилиберального религиозного закона 1997 г. На фоне этого происходят сложные внутренние структурные процессы: по мере того, как фундаменталистская позиция набирает силу, обостряется его противостояние другим направлениям; разброс позиций становится хаотическим и угрожающим целостности Церкви. Официальная церковная власть должна была учитывать соотношение сил и сближаться с укрепляющимся традиционализмом.<sup>5</sup> В определенный момент она занимает крайнюю из компромиссных позиций, сохраняя конструктивный характер, но уже самостоятельно продуцируя комплекс консервативно-антилиберальных идей; эта тенденция проступает особенно явно начиная с 1998 г. в выступлениях митр. Кирилла, посвященных критике либерализма.<sup>6</sup>

Тем временем, независимо от всего этого, формируется собственное ядро фундаменталистски ориентированных православных сил. Связь с дореволюционной политико-религиозной культурой была во многом утрачена в РПЦ, но не в зарубежной русской Церкви, которая сохранила и даже значительно усилила традиционалистскую установку и помогла на первом этапе определиться российской Церкви по отношению к современному миру (работы еп. Серафима (Соболева) и др.). Огромное значение сыграла литературная деятельность Митрополита Иоанна Санкт-Петербургского и Ладожского (Снычева), послужившая опорой для кристаллизации фундаментализма. В своих многочисленных работах митрополит Иоанн энергично и талантливо развил основной комплекс идей и установок православного фундаментализма по отношению к

современности, дал ясные ответы на актуальные вопросы.<sup>7</sup> Деятельность авторитетных консервативных писателей (В. Распутин, И. Шафаревич и др.), а также дореволюционное литературное наследие (С. Нилус) дополнили идеологию фундаментализма.

Оставалась потребность в организационных усилиях. Здесь неоценимую роль сыграла возродившаяся православная пресса: фундаменталистские круги, в духе ленинских традиций, формировались вокруг газет, которые определили специфику каждого из направлений: от газет “Русь православная” (ред. К. Душенов) и “Русь державная”, обозначающих крайне радикальную и критическую позицию, до газеты “Радонеж” (ред. Никифоров) и журнала/телепередачи “Русский Дом” (А. Крутов), ориентирующихся в том числе на конструктивную общественную деятельность (организация школ, детских садов и т.д.). Идеологический успех этих изданий столь высок, что в православном мире для многих они служат ориентиром “православности”. Большинство остальных изданий лишь “смягчают” тезисы, не отказываясь от установок. Об информационных успехах этого направления свидетельствует, к примеру, его бесспорное доминирование среди православных ресурсов в Интернет. Внушительна также их книгоиздательская деятельность.

Нельзя упустить вниманием и развитие институциональных форм, прежде всего, в виде православных “братств” и религиозно-общественных организаций. Спектр этих организаций аналогичен: от одиозных “Православие или смерть”, “Общества ревнителей митрополита Иоанна”, “Черной сотни”, “Славянский мир”, до вполне уважаемых “Союза православных граждан”, “Общественного комитета за нравственное возрождение отечества” (А. Шаргунов), Христианско-патриотического движения “Александр Невский” и др. Непосредственно к ним примыкают такие общественно-церковные организации, как “Информационно-консультативный центр им. Иренея Лионского” (А. Дворкин) или “Православный Медико-просветительский центр Жизнь”, которые, не являясь фундаменталистскими, в своем критическом пафосе значительно с ним смыкаются.

Если оценивать результаты практической деятельности и политического влияния названных кругов, то они не впечатляют. Все, что удавалось фундаменталистам, удавалось только тогда, когда они действовали на волне более широкого участия церковных или “патриотических” сил. Среди таких событий можно отметить активность при защите Белого Дома (1993), волнения по поводу запрещения фильма Скорцезе (1997), общественная поддержка Закона о религиозных организациях (1997), воинственные заявления во время кризиса в Косово, внутрицерковные скандалы и “обличительные”

компании и т.п.<sup>8</sup> Политическая ничтожность является причиной, почему православный фундаментализм до сих пор не стал объектом пристального исследования. Однако влияние фундаментализма внутри Церкви уже нельзя недооценивать. Решения церковного руководства в значительной степени определяются этими влияниями. Под их воздействием в Церкви началась дискуссия по выходу из ВСЦ и прекращения любых экуменических контактов; по канонизации царской семьи и официального отказа Церкви от признания подлинности царских останков; под их давлением происходят прещения или официальные предупреждения в отношении либеральных священников; с их подачи появляются заявления церковной власти, осуждающие введение налоговых номеров, отвергающие возможность сексуального воспитания в школе и т.д. И влияние это по неформальным каналам значительно выше, чем по формальным. Высшие церковные иерархи, не исключая Патриарха, подвергаются настоящему агрессивному преследованию, если, в иные моменты, не травле; достаточно назвать лишь самые заметные “мишени” – митр. Владимир Санкт-Петербургский и Ладожский, митр. Кирилл Смоленский и Калининградский, митр. Филарет Минский и т.д.

Мир православного фундаментализма – собственный, сложный, полный жизни, достаточно богатый как интеллектуально, так и коммуникационно: внутри него постоянно идет процесс общения, организуются конференции, мероприятия, акции, подобные походам хоругвеносцев и т.д.

Чтобы получить более дифференцированную картину, надо различать между активными фундаменталистами и пассивными: у последних эти общие установки не переходят на уровень окончательных убеждений и действий. Фундаменталистские установки могут также охватывать разные сферы: культовую, богословскую, культурную, бытовую, политическую. В той или иной мере вся церковная жизнь пронизана настроениями этого идейного течения, хотя в оценках здесь следует быть осторожным. Соки этого влияния питаются как насыщенностью бытового православия множеством верований и традиций (обрядовое, апокалиптические ожидания, вера в духов и т.д.), так и почти полной монополизацией фундаменталистами “критериев православности”.

В общественном мнении фундаменталистские круги обыкновенно объединяются в понятие “ревнителей благочестия”. Это обозначение подразумевает, собственно, отношение к внутрицерковной реформе, идея которой – перевод богослужения на русский язык, переход на новоюлианский календарь и т.п. – была поднята либеральными кругами Церкви. Однако на самом деле “фундаментализм” “ревнителей благочестия” образует не

их обрядовое благочестие, а церковно-политическая программа ответов на “внешние” вопросы. Общее в этой программе – бескомпромиссный антиэкуменизм, блокирующий все формы религиозного диалога. Этой пищей питается традиционный антикатолицизм и в особенности антисектантство. Второе ее основание – критика модерна и всех его проявлений, связанных с современными формами общественной жизни – прав человека, демократии, правового государства, рыночной экономики. На этой почве развиваются острые формы антилиберализма, антииндивидуализма, критики западной культуры. Можно назвать и третье, политическое, основание – государственничество или державность, тесно связанные с национально-патриотической акцентуацией. После этих общих качеств следуют черты, составляющие специфику более радикальных концепций. Эти черты, по сути, подстраивают под исходные основные тезисы метафизически-мифологическое основание. К наиболее мифологически насыщенным относится антисемитизм, объединяемый, как ни странно, с теорией жидо-масонского заговора. Весь исторический процесс здесь, подобно театру марионеток, объясняется решениями лидеров масонских лож и тайной организацией сил зла. Другая концепция формируется на основе метафизики православного монархизма и имперской державности. Она формирует конструкцию “государства правды” и исходит из нее в критике современности.<sup>9</sup> Именно из этого источника питаются мифы, подобные мифу о “православном Сталине”, согласно которому лишь жидомасоны помешали Сталину восстановить в СССР православную монархию. Этот пример, как и многие другие, например, отрицание еврейского происхождения Иисуса Христа или Библии, показывают, насколько кощунственен “православный фундаментализм” по отношению к православному христианству. Из этих примеров можно отчетливо видеть политическое, а не религиозное происхождение фундаментализма.

Эту связь подчеркивают и “внешние союзы” этих кругов с коммунистами и националистами. Концепция “православного Сталина” стала официальной доктриной Коммунистической партии,<sup>10</sup> а жидомасонская легенда живет полнокровной жизнью в националистических партиях. Названная связь является еще одним, помимо церковной жизни, каналом политического влияния фундаментализма. Различия столь различных общественных движений касаются “программ” и риторики, но, как мы попытаемся показать, вовсе не содержания ценностной структуры этих движений. У коммунистов эта риторика – секулярная, у радикальных националистов – языческая, что не мешает всем троим чувствовать солидарность на уровне “практических дел”.

Обратимся к социальной базе православного фундаментализма. <sup>11</sup> Она многослойна: группы, приверженные пассивному - культовому и богословскому - фундаментализму, который вполне вписывается в “аутентичное” православие, могут практически не пересекаться с группами культурного и политического фундаментализма. Наиболее широкий слой первых составляют многоуважаемые “бабушки”, к сердцу которых, по замечанию В. Розанова, и обращено православие в первую очередь. <sup>12</sup> Хранительницы правил благочестия и поведения в Церкви, они не допускают в Храм холодного воздуха из внешнего мира и охраняют его от ветра общественных перемен. Примерно в этом же направлении действуют богословы старой школы, все свои усилия направляющие на борьбу с новыми богословскими веяниями. <sup>13</sup> В качестве социальной опоры “культового” фундаментализма выступают те слои духовенства и монашества, которые не видят иного способа привлечения мирян к вере и работы с ними иначе, как только внутри Храма. Рычаги духовной власти, которые остаются в руках клириков по отношению к мирянам, имеют культовый, “требный” характер и это объясняет относительную культурную пассивность и вынужденный фундаментализм духовенства. Культурный фундаментализм опирается скорее на широкий слой неофитов, которые в большом количестве влились в последнее десятилетие в Церковь. Среди них заметную роль играет интеллигенция, в особенности, техническая, когда она идет дальше внешнего усвоения “культурного” православия. И лишь некоторые, весьма узкие круги духовенства и неофитов можно обозначить как носителей политического фундаментализма, а именно те, которые пытаются сделать из культурного фундаментализма политические выводы и пытаются опереться при этом на дореволюционную традицию. Ряды либеральной (гуманитарной) интеллигенции, людей с высшим образованием представлены в Церкви слабее, чем в среднем в обществе, <sup>14</sup> что ослабляет антифундаменталистскую базу Церкви.

Социальную основу фундаментализма образуют, таким образом, те слои, которые вообще представляют силы “активного христианства”. Другая проблема в том, что сама “активность” приобретает в Церкви формы культурного фундаментализма, и в ней остается весьма мало пространства для активности тех, кто не желал бы вливаться в ряды фундаментализма. Прояснению причин этого будут посвящены следующие части статьи.

### **Правда и ложь, “зов” и “ответ” фундаментализма**

Давая определение столь многообразному феномену, как фундаментализм, обычно избегают его содержательных интерпретаций. В своей рабочей дефиниции Д.Функе

подчеркивает его основную интенцию: “Фундаментализм есть установка на определенную основную идею или основную ценность, которая берется под полномасштабную защиту”.

<sup>15</sup> Общими для всех видов фундаментализма являются его психологические и поведенческие характеристики, стиль мышления, мировоззренческие особенности. Необходимо иметь в виду, что фундаментализм является видом культурного творчества, интерпретации явлений, производства знания. Этот вид отличается догматизмом, неспособностью к диалогу и самокритике.

С этой точки зрения “православие” фундаменталистично по определению – оно есть *ortho doxa*, “правильная вера”, опирается и защищает богословские догмы и основания веры. Исходя из своей догматической установки, оно склонно догматизировать любое содержание, проявлять определенные нетолерантность и радикализм. Опираясь на традицию, оно нередко критикуется за свой “природный” консерватизм и традиционализм. Однако следует проводить четкую линию меры между приверженностью любого культурного образования своим основаниям (свои основания и приверженность к ним существуют в науке, в религии, в государстве, в любой социальной группе) и тем, как это делает фундаментализм. <sup>16</sup> Конститутивным для фундаментализма является его конфликт с модерном, а вовсе не внешние формальные признаки. <sup>17</sup> На этом конфликте и специфических формах его проявления в религиозном (православном) фундаментализме будет сконцентрировано наше внимание.

В литературе, в том числе и западной, как правило, не принимается во внимание духовный заряд и духовное содержание фундаментализма. Но именно это как раз притягивает к нему людей и делает его привлекательным. Только глухой может не слышать призыва к духовному пробуждению и возрождению, который составляет пафос фундаменталистского послания. Фундаментализм рождается из жажды подлинного христианства и преодоления христианства формального, “спящего”. Нужно видеть и контекст, в котором возникает фундаменталистское волнение – стремительный процесс секуляризации культуры, утраты традиционных форм жизни и ценностей, падение интереса к вере и религиозной жизни, размягчение нравственного сознания. Попытаемся обозначить позитивную программу, с которой православный фундаментализм выходит к людям.

1. *Теоцентризм*. Размягчению и ослаблению веры в Церкви и обществе “ревнители благочестия” противопоставляют строгий и последовательный теоцентризм. Не только вся жизнь и все помысли должны быть посвящены Богу, но и социальная

жизнь, социальная этика должны быть организованы как служение Богу. Религиозный фундаментализм по праву называют “политическим богослужением”. Эпохе “забвения Бога” он противопоставляет эпоху “воспоминания о Боге”.

2. *Благочестие.* Размягчение веры происходит через релятивизацию культовой и обрядовой жизни Церкви. Попытка сделать культовую жизнь более современной, “доступной”, “понятной” современному человеку имеет своим результатом секуляризацию религиозной жизни. Изменение форм несет утерю идентификации, изменение самого предмета веры: провозглашается иная вера, почитаются иные боги. Не религиозная жизнь должна приспосабливаться к изменениям времени, напротив, социальное окружение должно соответствовать основоположениям веры!
3. *Святое Предание и традиция.* Жизнь Церкви – в преемственности и связующей силе Божественного Предания, которое в прежние лучшие времена могло охватывать все стороны общественной жизни. Через единство национальной традиции сохраняется связь с Преданием, с подлинными православными истоками; с потерей этой связи утрачивается благодать и целостность религиозной и народной жизни. Сохранение традиции во всех ее проявлениях – одна из ключевых задач религиозной жизни.
4. *Истина Писания и святых Отцов.* Эта Истина постоянно забывается или попирается в нашей жизни. Ее затемняет суетное мудрствование, исходит ли оно от безбожного человеческого разума или от попыток исказить истину в современных богословских интерпретациях. Сохранение и провозглашение ясных буквальных божественных указаний в современной жизни – задача христианина.
5. *Добродетель и целомудрие.* Современная жизнь характеризуется новыми возможностями и новыми соблазнами, от которых не просто защититься человеческой природе. Ослабление традиционной нравственности, расцвет потребительства, размягчение сексуальной морали, “общественное признание” таких явлений, как проституция, гомосексуализм, адюльтер и т.д. не могут оставлять равнодушным нравственное сознание верующего. В противостоянии моральному разложению общества нравственный протест фундаментализма черпает свои жизненные соки.
6. *Добро и зло, правда и ложь.* Духовное зрение дает возможность с полной ясностью видеть границу добра и зла, правды и лжи. Нравственное падение – а более ясного критерия духовного здоровья не может существовать – свидетельствует о наличии в непосредственной близости его источника – зла, Врага человеческого. Вера учит,

что компромисса между добром и злом, между Богом и Дьяволом существовать не может. Этого компромисса не должно совершаться и в нашей жизни. Добру надо служить и за него стоит бороться.

7. *Христианское государство - монархия совести.* Человек согрешил и погубил вместе с собой весь мир. Но Господь предназначил, чтобы в мире и в человеке правили добро и истина. Эта субстанция добра в человеке – совесть, в мире – справедливый царь. Подобно единому Монарху в горнем мире, требуется монарх в грешном земном мире, заботой которого было бы делать этот мир христианским. Православная держава, которую Россия уже имела, - не утопия, а потребность христианского духа, который не мирится с господством бездуховности в современной политической жизни.
8. *Народ и Родина..* Чувство Родины и единства с народом твоих отцов – святое чувство, подобно любви к матери. Россия была и остается местом, где Истина, хоть и среди немногих “верных”, хранится и будет сохранена. За это Россия становится главной целью в глазах врагов Истины и жертвой неизбежной духовной брани. Русский народ, хранитель Православия, “вестник спасения”, будет гоним и претерпит многое во имя Божие.

Все вышеназванное – верность Богу и Преданию, благочестие и добродетель, узрение границы добра и зла и даже идея христианского государства – не является специфически фундаменталистским. Однако уже здесь отчетливо проявляются черты *теономической метафизики*, из которой вырастает фундаменталистское мировоззрение. Ее корень – в синкретическом и даже мистическом переживании *тотальности* бытия и всевластия Божьего Провидения. Это мироощущение восходит к основаниям православного богословия: “Един есть Господь, - пишет Феодор Студит, - и законоположник, как написано: одна власть и одно Богоначалие над всем. Это единоначалие, источник всякой премудрости, благодати и благочиния, простирающихся на все, и от благодати Божией получивших начало, ... дано по подобию Божию устроить в порядках жизни своей произвольно только одному человеку... И если бы во всем этом не управляла воля одного, то ни в чем не было бы строя и порядка, и не на добро бы это было, ибо разнволие разрушает все”.<sup>18</sup> Все сущее находится в прямой власти Божьей, а все несущее подпадает под власть зла. Сущее здесь иерархично и наполнено энергиями тайных ангельских сил. Добро же субстанциальное и абсолютное, уже готовое и завершенное, которому остается лишь воплотиться в бытии.

В своей интенции это мировоззрение строго моничное, но чем прямолинейнее этот монизм, тем радикальнее вытекает из него манихейский дуализм.<sup>19</sup> В этой диалектике царство Зла, - а это наш мир, - оказывается зеркальным отображением царства Добра: в нем тоже одна власть и иерархия, он полон тайных сил и пронизан энергиями, зло в нем субстанциально и завершено, оно всеильно. Этот мир полностью закончен: ему не свойственно становление, он уже есть; не требуется его поиска, он уже известен. В этом гностическом мире и гностик преобразается в своего двойника: он знает зло и поэтому причастен злу. Отныне его жизненная задача – бороться со Злом и во имя Добра его разоблачать. На жизнь в добре не остается времени.

В замкнутом гностически-фундаменталистском мировоззрении, как ни в каком другом, велик мифологический элемент, ибо процедуры проверки для “посвященных” не предусмотрены.<sup>20</sup> Это следующая черта фундаментализма. Все событийные линии здесь заранее мифологизированы и требуется немного усилий, чтобы включить конкретный факт в эту линию. В православном фундаментализме первостепенное значение играет апокалиптическая и демонологическая мифология. Но легко включается и историческая мифология, связанная, к примеру, с идеей сионистского заговора или миссии России. Мифологизируется, а не изучается святоотеческое наследие и Писание.

В фундаментализме легко открыть иррационалистическую и антиинтеллектуалистскую установку, заведомо исключающую возможность рефлексии оснований. В этом, собственно, суть фундаментализма – оставлять основания веры нетронутыми для разума. Точно так же, как протестантский фундаментализм возникает вместе с появлением богословской критики Писания, православный возникает вместе с либеральным богословием.<sup>21</sup> Богословски он способен развиваться только экстенсивно, не интенсивно. В своей аргументации – отыскивании противоречий основаниям, нарушений канона - он подобен позитивизму.<sup>22</sup> Поэтому фундаментализм бесплоден в богословии и апологетике, зато очень легко мобилизуем для миссии, для “защиты веры”. Живя в сакрализованном мире, он, тем не менее, не мистичен и не созерцателен. Фундаменталист хочет быть не более, чем “солдатом Церкви”. Он живет чувством долга и настроен на действие.<sup>23</sup>

В иррациональном мифолого-метафизическом мышлении, в отсутствии чувства самокритики и творчества можно открыть очень серьезное явление – дисфункцию современной культуры и проявление ее ориентированных на статику архаических форм. Европейская культура Нового времени и Просвещения развивается из идеи рефлексии и

критики оснований, демифологизации и секуляризации картины мира, сомнения, (само)иронии и смеха, освобождающих человека от пут мифа и статики. Это, в значительной мере, свойственно христианской культуре вообще: вера подразумевает личную связь с Богом и постоянное прояснение своего личного отношения, обогащающего само- и богопознание. В этом заключен феномен истории: человек, рефлектируя и меняя мнение о себе, изменяется сам. Меняя свой образ, он в какой-то мере, развивает посредством богословия и свой образ Бога.

Не то мы увидим, если обратимся к архаическому языческому мышлению. Механизмы самокритики здесь жестко табуизированны. Место веры замещает культ, который погружает человека во власть мифа и ритуала, опосредуя и замещая ими возможности личной связи с божеством. Сомнения в боге не возникает, но не возникает и богопознания. Образ бога не меняется, но не меняется и образ человека. Не возникает истории, не возникает развития, не совершается, по большому счету, познания. Факты накапливаются, ставясь в связь с первоначалами и ценностями, но они не меняют и не влияют на углубление познания самих первоначал. Не совершается “культурных революций” (по аналогии с “научными революциями” Т.Куна), цивилизационных переходов. Если бы замкнутое в себе архаическое мышление оставалось господствующим, то такие повороты человеческой истории, как пришествие христианства, как и иных мировых религий, были бы невозможны.

Представим, замкнутый архаический мировоззренческий мир сталкивается с иным, более развитым, мировоззренческим миром. Неподготовленный к рефлексии культурный мир разрушается как спичечный домик: многочисленные факты не могут быть объяснены из собственных оснований. Если же удастся овладеть этими фактами, усваивая основания этой чужой культуры, собственные становятся излишними. На место архаического мира приходит архаический хаос. Примерами такого болезненного переходного состояния является сегодня ситуация в странах третьего мира. Но и в более развитых культурах происходит то же самое. Только конфликт на этот раз возникает между регионами собственной культуры – субкультурами - слишком ушедшими “вперед” и слишком “отставшими”. В нормальном случае культура усиленно работает на опосредовании этих конфликтов, но не редко случается, что она не выдерживает перегрузки. Сорваться может как целая культура – в бездну тоталитаризма или диктатуры, - так и субкультура – в тупик фундаментализма.

Если фундаменталистская субкультура отказывается от работы диалога и переходит в режим войны, к охранительству традиционных оснований культуры, она добровольно выключает себя из живой культуры и маргинализируется. Психологически-нравственные перегрузки многократно увеличиваются. Она защищает ценности, которые уже не свойственны обществу. Она не может на это общество опереться. Возникает эффект психологического кризиса и искажения психической структуры личности. Анализируя феномен фундаментализма, психолог Д. Функе отмечает, что этот тип психики совмещает в себе шизоидную и навязчивую структуру (*zwangshafte Persönlichkeit*) личности.<sup>24</sup>

Шизоид не доверяет миру, сконцентрирован на себе и автономен, чужд саморефлексии и самокритики, но жаждет уверенности и безопасности, склонен к созданию “козлов отпущения”. Навязчивая личность, напротив, боится самостоятельности, она стремится освободиться от собственных желаний и потребностей, пытается полностью приспособиться и встроиться в систему внешних ценностей, установлений и авторитетов. В обоих случаях происходит раскол полярной структуры личности, которая предполагает баланс “я” и “не-я”, безопасности и автономии. В индивидуальном развитии фундаменталиста не происходит полноценного возрастного перехода от этапа безопасности, корнящегося в инфантильном чувстве единства ребенка с матерью, к этапу безопасности, опирающемуся на чувство собственной автономии. Угроза своей безопасности, чувство окруженности врагами порождает агрессию. “В фундаментализме становится зримой вершина айсберга “тоска по безопасности”... В эпоху аффективной и когнитивной неопределенности, связанной с большой культурной ломкой, поощряется активизация архаических форм безопасности – в ущерб равновесной балансировке полюсов... В своей сути фундаменталистские теории нацеливаются на провозглашение некой конечной великой гармонии, в которой культура и природа, субъект и объект, человек и творение связаны неким всеобъемлющим единством. Не надежда на собственное развитие и возможности, а вера во встроенность во взаимосвязанный, безпроблемный космос помогают ... компенсировать потерю доверия в будущее”.<sup>25</sup>

Приспосабливаясь к этой психологической аномалии, фундаменталистская община становится притягательным центром для психологически нестабильных индивидуумов, которые видят здесь возможность собственной адаптации и находят множество “единомышленников”.

Разумеется, фундаментализм ни в коем случае несводим к “медицинской” проблеме. Однако именно благодаря культурно-психологической реакции рассмотренные логически-метафизические предпосылки получают ход. Даже простое перечисление групп,

составляющих социальную основу фундаментализма, обнаруживает их маргинальный характер: “бабушки” являются “маргиналами” по возрасту, “богословы” являются маргиналами по отношению к секулярно оформленным каналам передачи знания в обществе (наука и массмедиа), “монахи” есть добровольные анахореты, “духовенство” – маргиналы “профессионального мира”. Маргиналами по определению являются и “неофиты”. Да и в целом наше общество, пережившее радикальный слом социальной и ценностной системы, может быть обозначено как маргинальное. В таких условиях “маргинальная” идеология имеет больше всего шансов на успех.

После того, как мы рассмотрели содержание некоторых социально-культурных процессов, в недрах которых рождается фундаментализм, встает вопрос: в каком виде духовный вызов, порождающий фундаментализм, переводится на язык этих маргинальных, потрясенных конфликтом между традицией и модерном, погруженных в гностически-манихейскую метафизику социальных групп? В отличие от “духовной” программы здесь заложена “практическая” программа православного фундаментализма.

1. *Теоцентризм – метафизика антиплюрализма.* Перенесение идеи теоцентризма на область культурного строительства делегитимирует автономность культурных областей. Культурная деятельность, которая по своей сути не является прямым или опосредованным служением Богу, лишается права на существование. Человек становится греховным существом *par excellence*: нелегитимна вся его деятельность на собственное благо. Отвергается и вся социально-культурная структура и культурное развитие современного общества.
2. *Благочестие – ритуализм.* Формы православного благочестия должны остаться непритронутыми, даже если бы их уже никто не понимал и не исповедовал. Разрушители благочестия и традиции – самые опасные, внутренние враги Церкви. Святое православие не должно иметь зависимости от людей, которые могут быть неверными и грешными.
3. *Верность Преданию – традиционализм.* Императивы и указания для культурного строительства, имеющие “аутентичный” православный характер, могут быть найдены только в Писании и традиции. Граница между священным Преданием и культурно-исторической традицией снимаются. Все в истории, что отклонялось от традиции – а это и есть современность – становится нелегитимным. Смысл культурной деятельности – в препятствовании развития модерна.
4. *Верность Писанию – отрицание науки и богословия.* Писание и отцы Церкви – источник текстов, в которых уже сформулированы все необходимые принципы

- культурного строительства. Остается, ориентируясь на указательные огни традиции, их вычленив и организовать в программу конкретной деятельности: православного государства, православной экономики, православной культуры. Эта программа должна быть противопоставлена как секулярным культурным текстам – науке и прочим формам культуры, так и, в особенности, извращению православного культурного наследия – современному (либеральному) богословию.
5. *Морализм – агрессивность и отвержение культуры.* Выход общества из кризиса совершается (и ограничивается) моральным возрождением. Поруганная нравственность должна быть восстановлена путем борьбы с развращающей современной (либеральной) идеологией “свободы” и вседозволенности. Прокляты должны быть все инструменты разврата – от телевизоров и компьютеров, до их источника – бездуховного мира индивидуализма и чистогана, т.е. модерна.
  6. *Различение добра и зла – черно-белый образ мира.* Все, что не является добром, есть зло. Все, что не с Богом и с Церковью, покоряется Дьяволу. Все, что не служит божественному порядку (см. п. 1), обречено на небытие. Христианское отношение к этому – борьба на уничтожение.
  7. *Христианское государство – монархический тоталитаризм.* Все современные политические формы – демократия, правовое государство, рыночная экономика, гражданское общество – разрушают идею православного государства и являются изобретением Лукавого, главным образом, для того, чтобы разрушить Россию. Инструмент для этого – агрессивный Запад во главе с США. Державное единство России под рукой самодержца, покоряющегося только нравственному закону и изгоняющего разврат и беспредел – единственно нравственное и истинное политическое устройство. Только в этих условиях реально полное устранение “либеральной смуты” и спасение России.
  8. *Патриотизм – расизм и национализм.* Орудие Сатаны и враг России известен – это еврейский народ, распявший Спасителя. Его тайная работа по полному покорению мира с помощью мирового масонства практически завершена – вся финансовая и политическая власть сосредоточена в одних руках. Последний пункт этой программы – окончательное разрушение России и уничтожение православия. Эта борьба ведется руками русофобов-либералов, которые с помощью перестройки и реформ полностью ограбили русский народ и превратили его нищий скот и рабов. Подлинный патриотизм заключается в восстановлении имперского могущества России и борьбе с русофобами, к которым относится интеллигенция и большинство политической элиты.

Если в этой программе “исполнения”, которая может быть обозначена как программа-максимум по отношению к “духовной” программе-минимуму, и опущено множество деталей, то не упущено главное – лейтмотив борьбы, священной “газават”. Каждое “духовное” задание очерчивает линию фронта и позволяет узнать образ “врага”. Если “духовная” программа представляла собой радикализацию требования христианизации культуры, то в программе “практической” реализации этих требований “внезапно” оказываются отвергнутыми самые основные принципы христианства: культурное строительство (1), задача служения Церкви “в мире” (2), богословие (4), свобода человека (5), любовь (6), космичность и интернациональность Церкви (8). Вместо этого освящается тоталитаризм (1, 7), расизм (8), империализм (7,8). Ненависть, невзирая на всепроникающий морализм, становится чем-то вроде “духовного ока”. Человек как существо полностью греховное проклинается, зато традиция, которую этот человек создавал – освящается. Так подводится нравственное и богословское основание для освобождения стихии архаики, олицетворением торжества которой является еврейский погром - “архетип” фундаментализма.

### **Две морали**

Было бы полным прегрешением против истины и православного христианства, выводить фундаментализм и его культурную агрессию из того духовного зова, который принадлежит существу православия и в своем корне направлен против любой агрессии. Скорее будет верным сказать, что этот зов был услышан и подхвачен, но одновременно извращен и инструментализирован фундаментализмом. На духовный вызов может существовать и иной ответ, позволяющий претворить христианскую весть в весть любви, освобождения личности и поощрения культурного строительства. Этот путь, позволяющий гармонизировать культурные конфликты и найти нравственные формы развитию модерна, православие рано или поздно найдет. Корни же фундаментализма, углубляющего конфликт и обостряющего нравственные проблемы, следует искать не в религиозной, а в социально-культурной сфере. Позволим себе сделать предположение, что само противостояние “православия отрицания” (фундаментализм) и “православия утверждения” (современные формы православия) вытекают из столкновения двух моралей, двух этосов, которые принадлежат архаическому и современному обществу.

Натолкнуть на это утверждение позволяет анализ культурной критики фундаментализма. Эта критика интересным образом концентрируется лишь на некоторых избранных явлениях морального упадка, игнорируя множество других: разврат и порнография,

контрацепция и аборты, моральное опустошение молодежи и преподавание в школе валеологии, адюльтер и добрачные половые отношения. Здесь, разумеется, упоминаются и алкоголизм и наркомания, криминализация общества и потребительство, этические эксперименты генной инженерии и эвтаназии, в особенности, духовный хаос “рыночного” сектантства и агрессивность “западного” прозелитизма. Но и первый ряд проблем сексуальной морали и второй ряд морального разложения можно свести к одному кругу проблем – проблем брачно-семейного общежития и биологической безопасности (естественности, здоровья) жизни. Множество иных этических проблем – социально-институциональных отношений, общественного насилия, тоталитарно-авторитарной истории и настоящего, нарушения прав личности, смертной казни, коррупции, бедности, культуры публичных отношений, даже таких, как пьянство и сквернословие, и т.д. – или почти не затрагиваются или сводятся к первым (разрушение семьи и т.д.). Некоторые же актуальные проблемы, такие как насилие в семье, эмансипация женщины, права ребенка и т.д., часто вообще не рассматриваются как институционально-нравственные проблемы. По отношению к проблемам последнего круга просто не выработано языка, понятий, постановки проблем. Они являются новыми, характерными для индустриального общества, и не релевантными для традиции. Проблемы же первого круга затрагивают присущую архаическому родовому строю проблематику биологически-социальных или сексуально-родовых отношений, которая хорошо знакома архаической традиции и на язык которой переводятся все новые этические проблемы. При этом то, что является проблемой в современном понимании, но нормой для архаической традиции (насилие в семье, ср. “Домострой”), лишается статуса социально-моральной проблемы.

*Сексуально-родовая проблематика составляет корень архаической морали.* Главным событием родового общества является биологическое рождение, в котором черпает свою жизнь и продолжение род. Индивид умрет, но род не умрет, пока индивид в нем будет рожать. Род – вечность и бог. <sup>26</sup> Вся культурно-социальная работа родового общества направлена на то, чтобы организовать сексуальную жизнь человека. Главным предметом архаической морали на протяжении тысячелетий было табуизирование свободной сексуальной жизни, организация сексуального хаоса. Культурный процесс усложнял формы сексуально-социальных отношений, но оставался под руководством архаической идеи сексуального порядка. Полигамные отношения могли сменяться семейными и позже моногамными формами, сохраняя самые причудливые и противоречивые смешения разных начал (напр., право первой ночи в строгой моногамной средневековой семье), но культурный контроль родовой морали при этом не ослаблялся на протяжении

тысячелетий. <sup>27</sup> Объект, на который и против которого направлена деятельность родовой морали, является сексуальная свобода индивида, укорененная в его инстинкте. Свобода интерпретируется как распушенность инстинкта, она угрожает моральному космосу рода и должна быть преодолена. Свобода, соответственно, является источником аморального поведения и греха. Табу, миф, ритуал, социальная иерархия, социальное насилие – инструменты, которыми род оберегается от свободы индивида.

Как жизнь человека и рода не может ограничиться сексуальными отношениями, так и культурная работа не исчерпывается задачей ограничения сексуальных отношений. До определенного момента организация всех остальных жизненных отношений подчиняется задачам сексуальной морали. Но уже по мере усложнения социальных отношений сексуальная мораль все более уступает количественно. Внесексуальные (производственные, религиозные и пр.) отношения в определенной степени безопасны для рода, поэтому могут допускать большую спонтанность и самостоятельность индивида. В этой сфере деятельности индивид получает пространство творчества и собственной ответственности. Здесь он и другие индивиды, а не род становятся моральной инстанцией. На этой основе возникают понятия личности, личной совести, автономного разума. И свои внесексуальные отношения индивиды не табуизируют, а трактуют договорно. Их нарушение не является сакральным преступлением, поэтому регулируется на основе рационального права. Границы между сексуальной и производственной моралью, между моралью и правом до определенного момента можно проводить только условно. Однако может наступить момент, когда индивидуальная мораль полностью освободится от подчинения родовой морали. Сексуальная мораль сама становится в таком случае предметом такой же свободной организации индивида, как и другие области его жизни. Свобода личности начинает восприниматься не как источник зла, а как основа нравственности. В социальной жизни начинают предприниматься усилия по переводу этических предписаний в правовые, с акцентом этического характера право-договорных отношений. Даже брачные отношения начинают трактоваться и регулироваться право-договорными началами. Сексуальная родовая мораль редуцируется до простой ячейки социальной жизни.

Чтобы уяснить различие этих двух видов морали, следует сравнить их характеристики. Если родовая мораль – закрытая и запретительная, направленная на недопущение социальных новаций и на искоренение творчества, то личностная мораль – напротив, открытая, направленная на поощрение продуктивных инноваций. Если родовая мораль – сакрально-иррациональная, не допускающая индивида до рефлексии моральных

оснований, то личностная мораль – секулярно-рациональная, активно формируемая индивидом и обществом в ответ на актуальные проблемы и вызовы. Если родовая мораль пользуется для социализации табу, мифом и ритуалом, то личностная мораль заменяет их, соответственно, самоограничением, коммуникацией, правом. Другими словами, личностная мораль не подавляет свободу, как первая, а реализует ее этически. Свобода становится источником разума и порядка, а не хаоса и греха. Поэтому в условиях динамичного изменения социального мира она несомненно эффективнее выполняет собственные задачи этики. Любую этическую проблему современного общества личностная этика способна постигнуть как укорененную в источнике человеческой свободы и с той или иной мерой эффективности решить. Родовая мораль, эффективная на протяжении тысячелетий, не может постигнуть именно этот корень свободы, потому что свобода для нее – ничто, хаос и грех. Корень решения любой проблемы для родовой морали – не в устранении морального конфликта, а в устранении свободы.

Хотя обе морали практически в любой момент истории сосуществовали друг рядом с другом, нельзя не видеть их глубокого внутреннего конфликта. Родовая мораль тысячелетиями подавляла свободу и ковала из человека раба. Сегодня личностная мораль свободы вытесняет сексуально-родовую. Для личностной морали сексуальная проблема является достаточно рядовой. С позиции этой морали трудно обосновать непреложность моногамной семьи, супружеской верности, необходимость деторождения и даже целомудрия. Развод является простым рациональным решением, адюльтер остается делом двоих, семьи имеют право не заводить детей. Область сексуальных отношений все больше рассматривается как источник личного удовольствия и счастья, а не обязательств по отношению к обществу и роду. При этом не всегда осознается факт, что историческое развитие личностной морали, а с ней личности и культуры было возможно лишь потому, что родовая сексуальная мораль надежно закрывала главный источник хаоса в человеческих отношениях. Вполне оправданно предположить, что если этот источник вновь откроется, может в мгновение ока рухнуть все здание человеческой культуры. Сценарии “революции сексуальных маргиналов” – сексуальных маньяков, гомосексуалистов, развратников, людей с разбитыми судьбами и душами, одиноких матерей и т.д. – неоднократно становились предметом литературных экспериментов. В фильме “Водитель такси” знакомого для всех православных режиссера Скорцезе с большой убедительностью показан процесс разложения “маленького человека”, включенного в бездушную машину индустриального мира и неспособного построить в этом мире необходимый домик личной жизни – любви, семьи, детей. Эта неспособность

оканчивается трагедией. Жертвой подобных трагедий сегодня оказываются уже не единицы, а сотни и тысячи “маленьких людей”. Человек не перестал быть биологическим существом, чему свидетельство – сексуальная революция модерна. Из всего это можно сделать вывод, что родовая мораль – не относительный исторический феномен, а конституция рода и рождения, социальное оформление биологической природы человека, значимость которой становится тем очевидней, чем скорее освобождается в современной культуре огромная энергия пола, сдерживаемая веками подавления. Если мы задумаемся только над некоторыми фактами – что в развитых обществах безбрачие достигает 30 %, что средний срок заключения браков перемещается за 30-летнюю отметку, что рождаемость становится отрицательной, что разводы охватывают до 50% браков и выше, что одиночество стариков становится для неизбежной нормой, что сексуальное насилие (в том числе над детьми) приобретает угрожающие размеры, что индустрия секса превращается в одну из ведущих экономических отраслей, – то мы осознаем, насколько далеко зашел процесс разрушения сексуальной морали. Из этого становится ясно, что личностная мораль по сравнению с родовой моралью лишь в очень ограниченном масштабе способна решать проблему человеческой сексуальности.

Исходя из описанных различия и коллизии между родовой и индивидуальной моралью, становятся понятны источники происхождения фундаментализма и его конфликта с модерном. Те основания, на которые ссылается фундаментализм, коренятся не только и не столько в религиозной, ценностной и вообще культурной сфере, сколько в архаически-биологической природе и архетипах человека. Поэтому факт его союзничества с иными общественными представителями родовой морали – коммунистической или националистической идеологии не должен вызывать удивления.<sup>28</sup> Фундаментализм блокирует попытки “размягчения” табу (свободу совести и религии), открытия социальной общности (контакты и заимствования из чужих культур, экуменизм и глобализацию), институциональное развитие и инновации (реформы, прогресс, демократию, гражданское общество). Он борется против высвобождения личности из-под власти рода и общности (развитие частной собственности, ослабление патриархата, власти семьи). При этом сам смысл общественности он трактует в традиционных родовых категориях. Поэтому, например, для родовой морали немыслимы иные политические формы, кроме монархии. Архиеп. Серафим (Соболев), объясняя происхождение власти, цитирует святит. митр. Филарета Московского (): “В семействе должно искать начатков и первого образца власти и подчинения, раскрывшихся потом в большом семействе – государстве. Именно: отец есть... первый властитель”.<sup>29</sup> Обосновывая необходимость

самодержавного характера политической власти, ариеп. Серафим пишет: “Ведь никто из людей, водимых голосом разума и совести, не будет оспаривать естественное и Божественное право отца налагать свою волю на детей, требовать от них ее исполнения и наказывать их за ее нарушение. Всякое ограничение детьми воли отца и нежелание повиноваться ей в то время, когда она соответствует воле Божией есть ничто иное, как преступление. Власть отца по отношению к своим детям является самодержавной”.<sup>30</sup>

Речь идет, таким образом, о крайне архаичном представлении, редуцирующем политику количественным образом к порядку рода и семьи.<sup>31</sup> Эта редукция проявляется в политической терминологии фундаментализма, в которой комплекс современных политических понятий заменяется базовыми традиционными категориями власти, силы, авторитета, доминирования. Если в семье авторитет отца не работает, он свободен прибегать к силе. Инстанций опосредования, в которых заключена суть жизни общественности, - право, разделение властей и функций, институтов, - в фундаменталистском мировоззрении не появляется. Интересно, что даже специфика экономической жизни, которая для модерна является определяющей в понимании общественности, не может быть постигнута мышлением фундаментализма: богатство наций есть функция их политического могущества, а бедность – результат деятельности врагов. Мысль об обратном отношении – что политическое значение может определяться экономическими успехами и реформами – в этом кругу не появляется. Действительно, экономическое хозяйство семьи и рода есть вопрос организации, инстанции власти, а не свободной (предпринимательской) деятельности.

Итак, хотя у фундаментализм имеется много проявлений, его источник, как было показано, лежит в возмущении “моральной развращенностью и распущенностью”. И в этом как раз следует признать этическую правоту фундаментализма и трагизм модерна. В определенной степени моральный фундаментализм неизбежен и необходим.

### **Фундаментализм и Церковь**

Подобно тому, как все политические нарративы фундаментализма являются лишь надстройкой его морально-сексуальной озабоченности, точно так же и религию он защищает, в конечном счете, исходя из этих оснований. В религии он находит сохранившимися табу, миф и культ, которые включают в себя в снятом виде социальные элементы родового общества. Иными словами, он ценит в ней традицию, а не живую веру. Любая религия традиционна, поскольку составляет исторический и содержательный

стержень культуры народа. Как в культурном эмбрионе, в ней содержится весь генотип прошедших поколений и, соответственно, целые структуры и формы поведения родового общества. Вероучение имеет здесь черты мифа, догматика – черты табу, богослужение – характер культа. В Церкви есть и иерархизм, и определенная социальная закрытость, и синкретичное традиционалистское мировоззрение. Но не это делает ее Церковью, а связь с Богом, живой мистический опыт, трансцендентный зов. Видя в Церкви “социального” и “мировоззренческого” союзника, фундаментализм воспринимает ее зов и усваивает его. Но главное происходит дальше: принимая наличный социальный “консерватизм” Церкви, он переинтерпретирует то остальное, что в ней находит. Вера и жизнь Церкви становится для него дополнением “социальной программы”, а не наоборот. На первый взгляд, этого искажения церковной вести и губительных последствий для Церкви не замечается: фундаменталисты берут на себя роль ревнителей веры, миссионеров, защитников Церкви от недругов. Но вскоре проявляются и некоторые несообразности: то в Церкви, что не соответствует традиционализму, объявляется нецерковным. Война объявляется уже внутри Церкви и ведется с привычным ожесточением. Церковь, если не внешне, то внутренне, раскалывается. Далее, сама современность, т.е. весь внешний мир, объявляется им противным и враждебным Церкви. От имени Церкви этому миру объявляется война. Церковная иерархия и духовенство, не замечая подмены, усваивают и подхватывают тезис фундаментализма. В ответ “внешний мир” модерна, со всей мощью своих институтов, средств массовой информации, культуры и власти обрушивается на идеологию традиционализма, за которой стоит уже не кучка фундаменталистов, а вся Церковь. Война между Церковью и обществом развязана.

Так происходит инструментализация Церкви. “Вина” ее сынов только в том, что они сами не захотели отделять в церковной традиции существенного от несущественного, социального от духовного. Они пошли на поводу не только у фундаменталистов, но на поводу той архаической культуры, которая столетиями “окультивировалась” и “воцерковлялась” в Церкви. Церковь включилась во внешнюю борьбу между традиционной культурой и модерном, у которой своя логика и свой (не религиозный) предмет. Вопреки своей задаче дальше “воцерковлять” современную культуру, Церковь борется с ней и противопоставляет ей весь свой авторитет. Исход этой культурной борьбы предрешен: примером служит столкновение с социал-демократическим движением и большевизмом в начале 20 в. Сегодня с тем же упорством борьба ведется с либерализмом.

Нет нужды разъяснять то, что фундаментализм и православная Церковь не идентичны. <sup>32</sup>

Трудно представить себе нечто более противоположное. Первый – всецело человеческий,

мирской и исторический, Церковь – Божественная, небесная и вечная; первый – идеология и организация, вторая – мистическое тело; первый – свойственен разным культурам и религиям, вторая имеет свою Главу и Истину в Иисусе Христе и коренным образом отличается от всех иных религий; первый – религия вражды, вторая – весть мира. Даже главный для фундаментализма вопрос – сексуальной морали – не имеет для Церкви никакого богословского и конститутивного значения: человек есть дух, он творится, а не рождается. Еще меньше затрагивает ее основы проблема модерна: Церковь вечна и космична, современность – исторична. Церковь способна включать в себя и сливаться с любой эпохой, и любой эпохе она дает собственные указания, не заимствованные из “прошедшего и преходящего”.

### **Типология фундаментализма**

Продуктивной задачей анализа было бы сравнение православного фундаментализма с его иными культурными видами. Это помогло бы позиционировать и специфизировать его. Фундаментализм в целом можно разделить на его религиозные и секулярные виды. Среди религиозных видов следует различать фундаментализм традиционных религий и современных сект. Начнем с позиционирования православного фундаментализма среди традиционных религий.

По отношению к видам христианского конфессионального фундаментализма православный с наибольшей отчетливостью выявляет специфику восточной христианской традиции. Если протестантский фундаментализм основную коллизию между традицией и модерном видит в угрозе Св. Писанию со стороны современного научного мировоззрения и концентрируется на этой культурной борьбе,<sup>33</sup> то католицизм идентифицирует себя со своей уникальной институциональной структурой и защищает в первую очередь ее.<sup>34</sup> На этом основании он в большей мере имеет политический характер, однако, как только институциональные основы католицизма гарантируются в современном обществе, фундаментализм перестает быть проблемой.<sup>35</sup> Поскольку православие никогда не работало с Писанием рационально и не обладало по отношению к государству рычагами реальной институциональной власти, Церковь едва ли была способна к эффективной культурной или политической борьбе. В своей борьбе концентрируется на защите иного предмета – традиции и Предания. Это наиболее трудная задача, поскольку исторические корни православия восходят, в отличие от протестантизма или католицизма, не к началу Нового времени и не к Высокому Средневековью, а к раннефеодальной эпохе позднего эллинизма и византизма. Поэтому в нем отчетливее видны, с одной стороны, гностические

черты и культо-мифологическая сакрализация эллинизма, с другой стороны, теократический характер византийской политической культуры.<sup>36</sup> Эти черты находятся в более глубоком конфликте с модерном, чем Писание или церковная организация. Кроме того, традиция является эксклюзивным предметом борьбы модерна. Православный фундаментализм принимает на себя историческую задачу защиты традиции. И если для Церкви эта борьба является источником ослабления, то для фундаментализма она является источником его усиления: чем далее Церковь отдаляется от общества, тем сильнее в ней фундаментализм.

Все виды христианского “фундаментализма” противостоят друг другу, хотя находят психологическое взаимопонимание. “Объединяет” их отвержение экуменического сближения. Единое вероучение – принадлежность к христианству – не играет для фундаментализма как чисто социального явления никакой роли; скорее, на едином поле обостряется накал борьбы. Борьба с западным христианством обостряется также в силу социальной реальности его культурного влияния и прозелетизма. Еще более острое, даже сакральное, противостояние в рамках единой традиции наблюдается по отношению к иудаизму, хотя как раз здесь очень близко сближаются типологические черты: теоцентрический и националистический характер обоих фундаментализмов.<sup>37</sup> Напротив фундаментализм индуистский или буддистский, с которыми православие не имеет ни богословских, ни культурных пересечений, не становится проблемой.<sup>38</sup> Более сложным является отношение к исламу. С исламским фундаментализмом православный тесно связывает теоцентрическое мировоззрение и некий отпечаток общности авторитарной социально-политической структуры общества. Православие далеко однако от полномасштабности и радикальности социально-религиозной программы ислама и его военно-политической активности.<sup>39</sup>

Классический фундаментализм “традиционных” религий ориентирован на традицию. Не то мы встречаем в сектантстве. Секта по своей религиозной и социальной природе является по-преимуществу фундаментализмом (точно так же можно назвать фундаментализм сектантством). Очерчивая свой догматический базис и откалываясь, как правило, от некоторой религии-матери, секта создает прекрасные условия для отождествления религиозной и социальной идентичности и ее акцентирования. Откалывает современные секты от базовой традиции, правда, не дух традиционализма, а дух модернизма. Идея радикального обновления обретает здесь приоритет. Хотя в основании секты также лежит родовая мораль (не отрицающая религиозный зов), груз традиции она находит обременительным и неэффективным для своей моральной

проповеди. Архаику и модерн она сопрягает без посредства традиции. Секта, как правило, предлагает такой тип религиозности (рациональная проповедь, современный язык, эффектное эмоциональное воздействие), который соответствует именно “современному человеку” и легко ложиться на культурно-психологическую структуру его личности. Эффект – более ясная программа для “религиозных виртуозов”, более живой отклик, более явственное “религиозное преображение”. Секта в жизни среднего сектанта занимает более значимое место, чем Церковь в жизни среднего христианина. Церкви в целом сегодня больше теряют последователей, чем приобретают, секты – напротив.

Таб. 1. Виды фундаментализма

	Модерн	Архаика
Религиозный	Секты	Фунд. в традиционных религиях
Секулярный	Либерализм	Правый и левый экстремизм

В свете сказанного становится ясно, что в столкновении сектантства и фундаментализма сталкиваются однородные явления – фундаментализм модерна и фундаментализм традиции. Они едины в своем религиозном характере и противостоянию секулярному фундаментализму.<sup>40</sup> Секулярный фундаментализм раскалывается на правый и левый экстремизм. Хотя два последних идеологически противостоят друг другу, и левый претендует на роль авангарда, оба объединяются в своем источнике и цели – архаически родовом единстве. На российском политическом поле их общность наиболее наглядна. Точно также и либерализм в своих “фундаменталистских” формах можно встретить скорее всего в России, в том числе в Церкви. Хотя либерализм со своим принципом толерантности менее всего склонен к фундаментализму, он становится таким по форме, когда оказывается неорганичен культуре и встречает мощное сопротивление традиции.<sup>41</sup> В такой форме он искажает дух модерна. Надо однако заметить, либерализм наиболее последовательно преодолевает архаику и поэтому вызывает наибольшую агрессию со стороны всех видов фундаментализма, включая православный фундаментализм.

Общим же для всех видов фундаментализма оказывается то, что они “перепрыгивают” традицию, воспроизводя архаические структуры и идеологии. Не имеет большого

значения, делают ли они это сознательно или несознательно, от имени традиции или во имя борьбы с ней. Для фундаментализма модерна (секты, либерализм) она не является ценностью, фундаментализм традиционных религий и политического экстремизма профанирует традицию, радикализуя и превращая ее в собственную противоположность.

42

### **Фундаментализм между модерном и постмодерном**

Последний аспект, подлежащий рассмотрению, - связь фундаментализма с модерном и постмодерном. Было бы заблуждением делать из настоящей статьи такой вывод, что фундаментализм, в том числе православный, является формой архаики. Напротив, следует подчеркнуть, что он, ориентируясь на традицию, питаясь архаикой, всецело принадлежит и служит культуре модерна. В собственно традиционном обществе фундаментализм не может существовать, поскольку является дестабилизирующим фактором: примером служит судьба сект в средневековье. Как явление он не может даже возникнуть, поскольку его идентичность связана с отношением к модерну, а не к “вероучению”. Именно модерн – разрушая традицию, вызывая культурный шок, неся для психики угрозы, изменяя этические основания общества и т.д. – порождает фундаментализм. При этом для ясности следует произвести еще одно различие: между формами фундаментализма, свойственного *модерну*, и формами, свойственными *постмодерну*.

В эпоху модерна речь идет о настоящей борьбе с традицией, поэтому фундаментализм имеет серьезный политический вес, но он и более умерен и ответствен. По сути дела он сливается с консерватизмом. Совсем иная ситуация в культуре постмодерна: традиция преодолена и воспринимается более дружелюбно. Фундаментализм уже никак не может влиять на политическое строительство, поэтому принимает самые экстравагантные культурные формы, от мистически-окультистских до террористических. Постмодерн опирается на плюрализм и принцип толерантности: в культуре, как на рынке, он стремится реализовать полный спектр возможностей. Он создает “системное” место для фундаментализма и заполняя это место, фундаментализм лишь реализует “проект” постмодерна. Это лишь еще один голос, еще одна субкультура, еще одна “языковая игра”. Вместе с тем, рассыпаясь в многообразии возможностей, постмодерн вызывает дефицит серьезности, вакуум духа. Заполняя этот вакуум отчаянностью своего жеста, фундаментализм придает постмодерну полноту, но именно в его игровых, “несерьезных” формах. Ведь фундаментализм постмодерна лишь профанирует голос традиции: он воскрешает ее в памяти, изгоняя из жизни. Традиция для него целиком виртуальна: он

берет ее не из реальности, а из текстов и обращает в тексты. Принимая на вооружение инструменты технической цивилизации для “пропаганды” своих идей, он на самом деле попадает в ловушку этой цивилизации: трансляция, а не содержание, форма, а не идея определяет его развитие. Критикуя “фельетонную” эпоху, он сам не способен продуцировать иного, кроме лозунга, фельетона, митинга, вебсайта. Он неспособен именно к серьезному дискурсу модерна: к научной работе, к конструктивному диалогу, к консолидирующему действию. Поэтому традиция для него ценна в форме архаики, форме экзотической, экстравагантной, виртуальной. Подобно художнику-примитивисту, фундаменталист открывает архаику лишь как источник новых творческих находок и постмодернистского вдохновения, как способ умерщвления традиции.

Поэтому было бы поспешно видеть в фундаментализме защитника традиции и противника постмодернизма. В России, где задачи модерна еще не решены, фундаментализм присутствует во всех формах и в самых разнообразных сочетаниях. И именно в России православный фундаментализм представляет наиболее серьезную опасность. Как фундаментализм модерна, он приобретает политические формы. В качестве фундаментализма постмодерна, эти политические формы приобретают архаическое, экстремистское содержание. Эффектно влияя на “срединную культуру”, православный фундаментализм оказывается способным менять облик всей политической культуры. Поэтому очень трудно представить направления его дальнейшего развития. В нормальном случае по мере радикализации фундаментализма, перехода его в пространство постмодернизма, Церковь должна все более дистанцироваться от него. Становясь радикальнее, он будет становиться одновременно более безвредным. Существует однако и другая перспектива: если граница между Церковью и фундаментализмом не будет проведена, последний увлечет в сторону политического сектанства и Церковь. Как мощный социальный институт Церковь будет тормозить модернизацию страны. Конфликт Церкви и модерна станет неизбежным.

Из всех приведенных рассуждений вытекает один вывод – православный фундаментализм неправославен. Если эти рассуждения помогли найти рациональные аргументы тому, кто это уже чувствовал раньше, задача статьи может считаться выполненной.

#### ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Среди авторов, уделяющих систематическое внимание проблеме православного фундаментализма, можно

назвать С. Филатова (Филатов С. Новое рождение старой идеи: православие как национальный символ // Полис, 1999, № 3), иг. Вениамина (Новика) (см. Вениамин (Новик), игум, “Православие, христианство, демократия”, СПб, 1999; Новик В.Н. Историко-аналитический взгляд на русской православие // Православие и католичество: социальные аспекты, ИНИОН, М., 1998 и др.), М. Ситникова (Ситников М. Испытания нашего века // “Церковно-общественный вестник”, 07.10.97 и др. статьи), А. Кырлежева (Кырлежев А. Церковь и плюрализм // “Церковно-общественный вестник”, №23, 1997 и др. ст.). См. также: Религия и политика в посткоммунистической России, М., 1994; К. Касьянова, Религиозный фундаментализм // Она же, О русском национальном характере, М., 1994. Интересно, что с точки зрения этой проблемы в советскую эпоху были написаны сотни работ, посвященных православию. Тем не менее подлинной ценности не имеет практически ни одна из них. Дело в том, что все эти работы, как правило, сами написаны с фундаменталистских позиций, а именно с позиций “научного атеизма”. (См. Осипова Л.Ф. Критика религиозно-идеалистической концепции развития общественной жизни. Дисс. к.ф.н., 1974; Пителинская Н. Догматический традиционализм и тенденции модернизма в современной православной теологии. М., 1967; Ребкало В.А. Традиционализм и модернизм в современной православной богословской концепции человека. Киев, 1979; Бажанова И.М. Единство традиционного и современного православия в интерпретации социальных явлений. М., 1979).

2. Некоторая общая литература: Cole, Stewart G., The history of fundamentalism, Westport, Conn., 1971; Barr James, Fundamentalismus, Мюнхен, 1981; Evans, Rod L., Fundamentalism LaSalle, Ill., 1988; Marsden, George M.,

The fundamentals, New York u.a.; Meyer, Thomas, Fundamentalismus, Reinbek bei Hamburg, 1989; Meyer Thomas, Fundamentalismus in der modernen Welt, Frankfurt am Main, 1989; Colpe, Carsten, Religiöser Fundamentalismus, Berlin, 1989; Kienzler, Klaus, Der neue Fundamentalismus Düsseldorf, 1990; Cohen, Norman J., The fundamentalist phenomenon, Grand Rapids, Mich., 1990; Pförtner, Stephan H., Fundamentalismus, Freiburg u.a., 1991; Kenneth, Walther, Fundamentalismus? Neuendettelsau, 1990; Marty, Martin E., Fundamentalisms observed, Chicago u.a., 1991; Caplan, Lionel, Studies in religious fundamentalism, Albany, 1987; Straton, John R., Fundamentalist versus modernist, New York u.a., 1988; Schädler, Heinrich, Befreiung vom Fundamentalismus Münster, 1988. *Отдельные аспекты*: Riesebrodt, Martin, Radikaler Patriarchalismus, 1989; Riesebrodt, Martin, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung, Tübingen, 1990; Deinzer, Klemens, Sicherheit um jeden Preis? St. Ottilien, 1990; Birnstein, Uwe, Gottes einzige Antwort ..., Wuppertal, 1990; Gitt, Werner, Logos oder Chaos, Neuhausen-Stuttgart, 1985; Hiro, Dilip, Holy wars, New York, 1989; Lawrence, Bruce B., San Francisco u.a., Defenders of God, 1989; Hadden, Jeffrey K., Secularization and fundamentalism reconsidered, New York, NY, 1989; Kammann, Hans-Hinrich, Religiöse Sozialisation unter Bedingungen fundamentalistisch orientierter Milieus, 1988; Broer, Ingo., Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung, Freiburg im Breisgau u.a., 1991; Rohr, Elisabeth, Die Zerstörung kultureller Symbolgefüge, München, 1991; Kepel, Gilles, Die Rache Gottes, München u.a., 1991; Hemminger, Hansjörg, Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur, Stuttgart, 1991; Youssef, Michael, Revolt against modernity, Leiden, 1985; Beck, Horst W., Biologie und Weltanschauung, Neuhausen b. Stuttgart, 1979.

3. См. Howard, Victor B., Religion and the radical Republican movement, Lexington, Ky., 1990.
4. См. Степанов А. Правда о черной сотне // Русь Православная, 1999 / 2.
5. Примером силы фундаментализма стала уничтожающая критика выступления Патриарха Алексия II, сделанного в еврейской общине в Америке в 1991.
6. Митроп. Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев), Обстоятельства нового времени: Либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющейся Европы, in: Независимая газета, НГ-религии 26.05.99; Он же, "Норма веры как норма жизни: Проблема соотношения между традиционными и либеральными ценностями в выборе личности и общества". VIII Международные Рождественские образовательные Чтения, Москва, 7 - 9 февраля 2000 года.
7. Иоанн, митрополит Санкт-Петербургский и Ладужский (Снычев). Проповеди. Спб. 1992; Он же, Самодержавие духа; Он же, Русь соборная, СПб, 1994. Он же, Православие. Армия. Держава. Сборник статей, СПб., 1995.
8. К последним можно причислить такие, как: сжигание книг либеральных богословов еп. Екатеринбургским Никоном (1998), освистывание митр. Санкт-Петербургского Владимира за заявление в отношении церковного календаря (1997), критика вплоть до прещения либеральных священников (свящ. А. Борисов, свящ. Г. Чистяков, свящ. Г. Кочетков, архим. Зенон и др.), обличения "экуменических" иерархов и т.д.
9. См. Люкс Л., Россия между Западом и Востоком, М., 1994.
10. См. Г. Зюганов "Вера и верность", М., 1999.
11. См. Мchedlov M., Вера России в зеркале статистики: Население нашей страны о XX веке и о своих надеждах

- на век грядущий Независимая газета, НГ-религии, 17 мая 2000 г.; Клямкин И.М, Кутковец Т.И., Русские идеи // Полис, 1997 / 2, S. 118 - 137.
12. Розанов В.В. Русская церковь // В.В. Розанов В темных религиозных лучах. М., 1995;
  13. См. Конференция “Единство церкви”, М., 1994 г.; Сети “обновленного православия”, М., 1995; Современное обновленчество – протестантизм “восточного обряда”. М., 1996.
  14. Согласно исследованиям И. Клямкина, процент людей с высшим образованием – 9% - в Церкви ниже, чем в обществе. См. Клямкин И.М, Кутковец Т.И., Русские идеи // Полис, 1997 / 2.
  15. Funke, D. Das halbierte Selbst: Psychische Aspekte des Fundamentalismus // Kozhanek H. (Hrsg), Fundamentalismus in den Kirchen, Freiburg, 1991. S. 83.
  16. См. Beinert W., Katholischer Fundamentalismus, Regensburg, 1991, S. 63
  17. История православной Церкви также характеризуется глубоким конфликтом с модерном, который не преодолен и сегодня. Очень существенным фактором для ее столкновения с модерном явилась неспособность воспринять и отреагировать на импульс Просвещения, исходящий из светской культуры. Тем не менее в этом конфликте православная Церковь неоригинальна: то же характерно и для иных христианских конфессий, хотя и в более смягченном варианте. См. Kitromilides, Paschalis M., Enlightenment, Nationalism, Orthodoxy: Studies in the Culture and Political Thought of South/eastern Europe / Norfolk, 1994.
  18. Добротолюбие, т. 4, М., 1901, с. 93.
  19. Дуализм проявляется тем ярче, чем радикальнее предпринимаются попытки подчеркнуть “ничтожество ничто”, отвести от божества источник зла. В вопросе о субстанциональности ничто граница между мническим

неоплатонизмом и дуалистическим манихейством  
намного тоньше, чем это традиционно представляется.  
См. Плотин О причинах зла // Историко-философский  
ежегодник, М., 1991.

20. В своем классическом варианте (у последователей  
Валентиниана) гностицизм особенно отчетливо  
приобретает манихейские характеристики, когда зло,  
творение, власть над “нынешним эоном” приписывает  
Демииургу. Даже в эпоху христианского богословия  
(христианские) гностики не смогли совершить перехода  
от теогонического мифа к рациональному богословию.  
См. Лосев А.Ф. Эстетика античности, т. 6., М., 1993.
21. Примером одного из ярких первых столкновений этого  
характера может служить эпизод “литературной травли”  
(В. Розанов) архимандрита Феодора Бухарева со стороны  
консервативного литератора В.И. Асоченского . См.  
Прот. Г. Флоровский, Пути русского богословия,  
Вильнюс, 1991, с. 344 – 248; Розанов В.В., Аксоченский  
и архим. Феодор Бухарев // Он же, Около церковных  
стен, М., 1995, с. 241 – 263.
22. Эту черту хорошо подметил Г. Флоровский у  
Победоносцева: “Есть что-то от позитивизма в этом  
непримиримом отталкивании Победоносцева от всякого  
рассуждения... И когда он говорит о вере, он всегда  
разумет веру народа, не столько веру Церкви,...  
именно “простую” веру, т.е. чутье или чувство, некий  
инстинкт, пресловутую “веру угольщика””. Прот. Г.  
Флоровский, Пути русского богословия, Вильнюс, 1991,  
с. 410-411.
23. К. Касьянова пишет о религиозном фундаментализме:  
“отвлеченные размышления о Боге и о своей душе,  
необычные мистические переживания, попытки  
творческого вмешательства в мирские дела и отношения  
людей – все это может быть отодвинуто на второй и  
третий план, заглушено очень сильными

переживаниями по поводу выполнения или невыполнения того или иного конкретного религиозного запрета, правила, нормы... В нем нет четко выраженной религиозной или моральной интуиции”. К. Касьянова, Религиозный фундаментализм // Она же, О русском национальном характере, М., 1994, с. 194 - 196.

24. Funke, D. Das halbierte Selbst: Psychische Aspekte des Fundamentalismus // Kozhanek H. (Hrsg), Fundamentalismus in den Kirchen, Freiburg, 1991. S. 84-85
25. Там же, 87-88.
26. Род – все, индивид - ничто Жизнь и законы родового общества достаточно исследованы, чтобы не углубляться в доказательство этого тезиса: см. Mehan H., Wood H., Fünf Merkmale der Realität // Weingarten E., Sack F. (Hr.) Ethnomethodologie. Frankfurt, 1976. С. 53 – 58; Семенов
27. Вначале инцест, затем и внебрачные отношения, внебрачные дети – являются предметом строго общественного контроля с применением насилия. Достаточно сказать, что и до сего дня главным содержанием такой формы бытовой коммуникации, как “сплетня”, является сексуальное поведение индивида.
28. Национализм тематизирует биологическую форму расширенной семьи – нацию, коммунизм – социальную форму – коллектив. И для той и для другой формы становятся характерными самые строгие формы родовой морали. В своей философии фундаментализм идет по самому естественному пути – пытается отыскать корни родовой морали в традиции. Поэтому когда коммунистические и националистические идеологии испытывают кризис, они возвращаются к источникам, к религиозному фундаментализму, как это случилось в постсоветской России. Вся же история СССР представляет собой власть секулярного

фундаментализма.

29. “Христианское учение о царской власти из проповедей Филарета Митрополита Московского”, М., 1901, с. 5-7.
30. Архиеп. Серафим Соболев Русская идеология, СПб, 1994. С. 87. Следует заметить, что книга архиеп. Серафима может служить в определенной степени “Катехизисом” православного фундаментализма.
31. Надо заметить, что уже в античной философии, например, у Аристотеля, четко различались власть семейная (отца), власть господская (хозяина) и власть политическая (монарха). См. Аристотель, Политика // Он же, Собр. соч. в 4-х тт., Т.3, М., 1984.
32. Следует указать на наличие сложной борьбы, которая ведется сегодня со стороны церковной власти с фундаментализмом: Св. Синодом неоднократно выносились осуждающие определения в отношении митр. Иоанна (Снычева), в отношении газеты “Русь православная” и т.д. Не гладкие контакты с церковной властью и у более умеренных организаций этого толка.
33. Протестантский фундаментализм до сих пор имеет очень сильные позиции. Как отмечает Г. Зимпфендёрфер, в антиэкуменический “Международный совет христианских церквей” (создан в 1948 в противовес экуменическому Всемирному Совету Церквей) входят 480 протестантских церквей (в ВСЦ – только 320, но крупных). См. Sempfendörfer G., Fromm in der säkularen Kultur: Fundamentalismus im Protestantismus // Die neue Gesellschaft. Frankfurter Hefte 36, 1989. См. также Ammerman Nancy T., Bible believers, New Brunswick u.a., 1988; Boone, Kathleen C., The Bible tells them so, Albany, 1989; Neuhaus Richard J., Piety and politics, Washington, D.C., 1987; Aland, Kurt, Der radikale Pietismus, Göttingen, 1983.
34. В качестве показательных для католического фундаментализма выступает Энциклика “Syllabus”

- (1864). Организации, упрекаемые в протестантизме – отколовшееся после Второго Ватиканского собора движения еп. Марселя Лефевра, католические движения “Opus Dei”, польское радио “Мария”, марксистски окрашенные направления “богословия освобождения” и “политического богословия” и т.д. См. Keating, Karl, *Catholicism and fundamentalism*, San Francisco, 1988; Beinert, Wolfgang, *"Katholischer" Fundamentalismus*, Regensburg, 1991.
35. После Второго Ватиканского собора угроза усиления фундаменталистских кругов в церкви полностью преодолевается.
  36. К.Леонтьев, “отец” русского традиционализма четко выделил два начала православной культуры и “идеологии”: православие и государство. См. Леонтьев К.С., “Византизм и Россия”, М., 1993.
  37. Schmitz R. *Fundamentalismus und Ethik im Judentum* // Kochanek H. (Hr), *Die Verdränge Freiheit*, Freiburg, 1991.
  38. См. Лът. J., *Der Hinduismus auf der Suche nach einem Fundament* // Kochanek H. (Hr), *Die verdrängte Freiheit*, Freiburg, 1991.
  39. Burrell, Robert M., *Islamic fundamentalism*, London, 1989; Watt, William M., *Islamic fundamentalism and modernity*, London u.a., 1988; Scherer-Emunds, Meinrad, *Die letzte Schlacht um Gottes Reich*, Münster, 1989; Nirumand, Bahman, *Im Namen Allahs*, Köln, 1990; Choueiri, Youssef M., *Islamic fundamentalism*, Boston, 1990; Björkman, James W., *Fundamentalism, revivalists and violence in South Asia*, New Delhi, 1988; Sowan, Immanu'el, *Radical Islam*, New Haven u.a., 1990; Kuckertz, Beate, *Das grüne Schwert*, München, 1992; Hyman, Anthony, *Muslim fundamentalism*, London, 1985; Duran, Khalid, *Islam und politischer Extremismus*, Hamburg, 1985.
  40. Scherf H., *Fundamentalismus in der Ökonomie* // *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, 46 (1992).

- <sup>41.</sup> Примеры либерализма в смысле непререкаемых убеждений можно нередко встретить в России. Более классический пример – движение 1968 г., немецкие “зеленые”, альтернативная культура 70-80-х в Европе и т.д. (Заметим, все они были в большой степени подвержены влиянию марксизма).
- 42.** Костюк К. Архаика и модерн в российской культуре // Социологический журнал, 2000 / 2.

**Карл Барт**

## **БАРМЕНСКАЯ ДЕКЛАРАЦИЯ**

[http://www.krotov.info/library/02\\_b/bar/t\\_krl\\_2.htm](http://www.krotov.info/library/02_b/bar/t_krl_2.htm)

Барт Карл. Барменская декларация // Социально-политическое измерение христианства: Избранные теологические тексты XX в. (Переводы) - М.: Наука, 1994, стр.54-65.

Не так давно у меня с Мартином Нимёллером состоялся следующий короткий разговор.

Я: Мартин, я удивляюсь, как это ты, так мало занимаясь систематической теологией, почти всегда оказываешься прав!

Он: Карл, я удивляюсь, как это ты, так много занимаясь систематической теологией, почти всегда оказываешься прав!

Пусть с должным юмором отнесутся читатели к тому кредиту, который мы так великодушно и щедро предоставили друг другу словами "почти всегда прав". Но факт остается фактом: два человека, столь различные по происхождению, духовному складу, жизненному пути и отношению к систематической теологии, как Нимёллер и я, сходились во всех важных богословски-церковно-политических решениях этого десятилетия: не всегда в одно время и в одинаковой форме, не без оттенков и различий в мотивировках и выводах, но на самом деле всякий раз сходились - к нашему взаимному удивлению.

Имя "Бармен", которое мне, не конкретизируя задания, определили в качестве заглавия статьи, открывающей этот юбилейный сборник, наряду со многими вещами, которые оно обычно означает, примечательно еще и вот чем: в Бармене случилось так - и с тех пор хотя и тонкой, но отчетливой линией длится до сего дня, что, с одной стороны, те, кто сравнительно много, а с другой стороны, те, кто сравнительно мало занимались теологией (здесь можно было бы назвать не одних нас с Нимёллером), как только дошло до дела, сразу оказались рядом, в

итоге, вернее, в начале, придя к радостному и прочному согласию, и в оценках, и в решениях. И это произошло там с решительными лютеранами и реформаторами, пиетистами и либералами - и тоже не без взаимного удивления. Но именно совпадение и согласие строгих и менее строгих любителей теологии (можно также сказать: стандартной и нестандартной догматики, или: школы и пророчества, или еще лучше: школы и общины), именно это - редкое и достойное внимания явление. Для меня, которому досталась скорее школа, этот факт - одно из самых отрадных событий нашего времени. Оно совершенно по-новому разъяснило мне величие предмета теологии и напомнило о том смирении, без которого самая строгая теология может остаться бесплодным занятием. И, вспоминая об этом событии, я сразу вижу Бармена и Нимёллера; Бармен и все то, что при огромном участии Нимёллера ему предшествовало и за ним последовало, радость и усталость, надежды и разочарования, которыми полна история этой декларации; я вспоминаю труд и борьбу, к которой мы тогда были призваны и от которой сегодня, когда изменилось соотношение и действующих лиц, и обстоятельств, свободны меньше, чем когда-либо, и, наконец, сам Бармен и прежде всего - известную Барменскую декларацию!

Как бы впоследствии ее ни перетолковывали и ни извращали, следует без смущения признать: Барменская декларация была исповеданием веры, а по своему содержанию, как и сегодня легко поймет любой знаток, - в высшей степени теологическим документом с целым рядом важных исторических и практических импликаций, острых полемичных положений. В сущности, думая об этом (не постесняюсь сказать, что думал я об этом, сидя за письменным столом в своем кабинете), я и занимался тогда этим делом. Но "Бармен" (в отличие от некоторых церковных документов, носящих название "исповедание веры") потому и стал подлинным церковным исповеданием веры, что его положения были высказаны не в пустоте чисто теологической дискуссии, а в конкретном акте и в свете исповедания христианской общины, под огнем очевидной конкретной противоположности ее свидетельству, и теоретически основали практически необходимую ответственность. В связи с этим-то, в непреложности и в свободе такого действия, Нимёллер принял, одобрил и воспринял эти тезисы. Он не шел теми сложными путями в делах христианской и естественной теологии, Евангелия и Закона, Церкви и государства и т.п., которые

привели к Бармену меня. Я легко представляю, что многое в барменских тезисах сначала могло ему показаться неожиданным, если не сомнительным. Но то, что они сформулировали теологически, он уже давно практиковал в повседневной вере, в непосредственных спорах и беседах внутри общины и пастырского братства, к чему я почти не имел отношения. На внезапно возникшем пересечении этих двух линий мы и встретились. Чем он мог быть для меня всего за два года до того и даже в первые месяцы "церковной борьбы", ко времени "Чрезвычайного союза пасторов"<sup>2</sup>? Бойким берлинским пастором, чья теологическая позиция казалась мне невятной, а политическая - настораживающей, чей деятельный энтузиазм вряд ли мог внушать надежду на понимание моих далеко идущих забот и замыслов. А чем я мог быть для него тогда? Неизвестно откуда взявшимся, довольно упрямым швейцарским реформатом и демократом, который теологическим своеволием скорее способен повредить, нежели помочь необходимому для Церкви единодушию и решимости в борьбе против Мюллера<sup>3</sup> со товарищи. Вполне возможно, что мы для того и были созданы, чтобы всю жизнь не понимать друг друга. *Vita contemplativa*<sup>4</sup> была и, в сущности, остается моим делом, а *vita activa*<sup>5</sup> - его; и то и другое в самом широком смысле, хотя и понимаемые не как взаимоисключающие противоположности, но все-таки очень разные. И тем не менее, и несмотря на это, и именно поэтому - в Бармене стала явной для всех уже и раньше верная, а с тех пор снова и снова вплоть до сего дня (вплоть до плаката на церковном съезде в восточном секторе Берлина!) подтверждавшаяся вещь: "У меня есть соратник!...", и это в то время, когда вообще-то души разъединялись, когда переставали быть твоими соратниками те, кого ты считал и имел все основания считать таковыми! Вот это меня и радует при мысли о Мартине Нимёллере - о нем как о воплощении "Бармена". В составлении Барменской декларации он, насколько я помню, прямо не участвовал, но тем усерднее - в ее принятии и распространении, гораздо больше, чем мы, все остальные! Не случайно, что с тех пор слова "Бармен" и "Далем"<sup>6</sup> стали неразделимы - и не только из-за критического осеннего синода, на котором Бармен продолжился - на самом деле, увы, только должен был продолжиться! "Церковная борьба" значила и значит прежде всего (никого не хочу этим задеть): пастор Нимёллер в общине Далема.

Исторический или содержательный комментарий к Барменской декларации -

отдельный предмет. Я такой комментарий составлять не собираюсь - ни здесь, ни в ином месте. Мы, бывшие там, своя замечания на этот счет по большей части уже давно сделали. Историки Церкви, теологи-систематики и церковные служители следующего поколения пусть разберутся, можно ли извлечь из этого какую-нибудь пользу. А я бы хотел здесь просто отметить несколько пунктов, в которых люди вроде Нимёллера и меня тогда неожиданно совпали и с тех пор до сего дня продолжают пребывать в удивительном согласии, - пунктов, толкованию и обосновыванию которых можно посвятить не одну книгу, но по поводу которых можно и одним скачком, вмиг опередив разум многих разумных, прийти к ясности, к уверенности и к соответственно четкому и определенному решению и формулировке.

1. То, что мы в Бармене продумали, высказали и сделали, мы понимали как общий акт покорности Иисусу Христу, "как Он засвидетельствован нам в Священном Писании", и поэтому как действие Церкви: Его единой, святой, соборной и апостольской Церкви в ее тогдашнем виде - Немецкой евангелической церкви с ее известным территориальным и конфессиональным членением. Эту предпосылку можно было теологически обосновать, исходя из понятия Церкви в Новом Завете, но точно так же - и в перспективе исповеданий, составленных в эпоху Реформации. Но ее можно было и просто принять и жить, исходя из нее и в ней. Тогда осуществились обе эти возможности сразу. Во всяком случае, именно предпосылка, согласно которой мы без оговорок и ограничений действуем в Церкви, в качестве Церкви и для Церкви, и дала нам смелость произнести те важные слова, которые там были высказаны и в которых выразилась взятая нами на себя ответственность. Сила Барменской декларации сохранялась или исчезала вместе с этой очевидной для нас предпосылкой. Мысль о том, что имеющееся во вступлении к шести статьям и повторенное в заключении описание Немецкой евангелической церкви как "Союза исповедующих церквей" будто бы ставит под сомнение эту предпосылку, мысль о том, что в собственном смысле и всерьез мы будто бы действовали только в своем качестве лютеран, униатов<sup>7</sup>, реформатов, а здесь, в акте нашего общего исповедания, могли действовать в Церкви, в качестве Церкви и для Церкви лишь в переносном и условном смысле, - такая мысль была равно чужда нашим умам и сердцам, нашей теологии и вере. И от тех, кто тогда настаивал на этой формуле,

мы не ожидали, что они могут так ее понимать. Затем нам пришлось узнать, что для тех, кто, увы, действительно понимал ее именно так, в единстве Бармена не было ни серьезности, ни высшей необходимости, а значит - и прочности, и выносливости. Мы же хорошо знали, куда и географически, и в конфессиональном смысле пришли и где решили остаться. Мы попросту восприняли всерьез то, что реально нами случилось. И впоследствии мы уже не могли закрыть глаза на случившееся с нами там. В качестве тех, кем мы были, мы действительно "сплотились" через "исповедание единого Господа» не только как временно объединившиеся, не как сводные, а как родные братья - в Церкви Иисуса Христа - и поэтому не ради, христианской болтовни *ad hoc*, а ради обязательных обязывающих слов, ради исповедания, означавшего для нас ответственное решение. И потому, что мы сошлись там именно с этой целью, наше единство, в отличие от некоторых других, выдержало и испытание временем, и его сменяющиеся вопросы. Этого не смоют ни Рейн, ни другие реки. Тогда Церковь, или, лучше сказать вслед за Лютером, община, стала сознанием и событием. Мы констатируем, но и удивляемся, что другие смогли понять Бармен по-другому.

2. Статью об Иисусе Христе как о едином Слове Бога, открывающую Барменскую декларацию, можно понимать как черту, подведенную под вековой историей неясности и путаницы в протестантской теологии и как давно назревший принципиальный отказ от католического метода мышления. Однако ее можно понимать и как ясное исповедание веры, которой всегда жила христианская община и ее члены, когда дело шло о жизни и смерти, той веры, которая во всякой ситуации испытания заново создает Церковь (и именно в ее качестве подлинной Церкви Иисуса Христа!). Бармен имел в виду и то и другое одновременно: самое простое и естественное для всякого христианина - то, что должно положить конец долгим теологическим спорам и размышлениям, и есть Сам Иисус Христос, и только Он. Мы сознавали, что в тогдашней ситуации в этой статье был особый смысл, особая необходимость и острота, что она отчасти отвечала на вызывающую глупость тогдашних наших противников. Но нам и присниться не могло, будто это всего лишь легкое ораторское преувеличение в пылу самообороны, от которого можно отказаться, когда враг очистит поле боя. Эта наша статья не с неба свалилась, мы произнесли ее на земле, сознавая всю

новизну и специфичность ее четкой формулировки, произнесли ее как исповедание древней веры всего христианства. Думай мы иначе, эти слова были бы дерзостью. Но история, начиная с 1934 г., кажется, не подтверждает, что она была дерзостью: именно эта первая барменская статья оказалась в тяжелое для Германии десятилетие после 1934 г. не только созидательной силой для отдельных христиан, но и объединяющей силой в жизни Церкви. Ее интересно обсуждали, пусть и по-разному понимая детали, немецкие теологи (за исключением определенных представителей мертвого пространства). Она имела заметное влияние во всем христианском мире. Но и в познании и в вере, т.е. там, где действовала ее сила, ее надо было воспринимать, понимать и передавать духовно, а не только как ортодоксальный догмат, не только как вновь открытую теологическую истину и тем более не как чисто тактический выпад против тупых "немецких христиан". Радость, сосредоточенность, бодрствование, к которым она должна призвать, обычно не находили отклика. "Христоцентризм" в теологии обычно превращался в настойчиво проводимый, скорее косный, чем стимулирующий принцип. И круг "событий и сил, образов и истин", которые, согласно этой статье, следовало отличать от откровения Бога в Иисусе Христе, обычно считали чем-то слишком узким, односторонним и потому совершенно безвредным: как будто он не мог выступать в совершенно христиански-церковной форме (например, в виде священной традиции) и конкурировать с откровением Бога, как будто слово "единый", которое противопоставлено в этой статье всем "помимо" и "рядом", не означало борьбу против всякой плоти и именно потому - надежду на ее воскресение! Первая статья была сформулирована именно так не без прошения о Святом Духе и без Него не могла и не должна была быть понята и одобрена. Без этого прошения о Святом Духе и без Его свидетельства первая статья могла и может остаться просто бумагой, подобно множеству других документов. Я знаю, что именно в этом я был и останусь заодно с Нимёллером. И все-таки заслуживает внимания тот факт, что однажды в нашем веке состоялся синод, собранный из разных людей, который (ведь знал же, что творил?!) захотел сделать этот тезис своим.

3. И вторая статья Бармена одновременно весьма сложна богословски и поразительно проста с христианской точки зрения. Раз Иисус Христос есть единое Слово Бога, то именно Он есть божественный залог прощения всех

наших грехов и властное притязание Бога на нашу жизнь в ее целостности. За этим положением - океан всевозможных богословских тезисов, антитез и синтезов (Евангелие и Закон, вера и дела, оправдание и спасение, два Царства у Лютера и Кальвина). Здесь тоже подведена черта под теологическими спорами, научно весьма смелая и интересная, - наискосок через границы конфессий. Но и эта статья имела в то же время характер самого простого свидетельства, как оно дано общине ввиду грозящего раскола человеческой жизни на духовную и мирную, на "христианскую" и "немецкую" сферы - дано в 1 Кор 1:30 (опять история "догматики и исповедания"!)). Но формул эпохи Реформации здесь явно было недостаточно: как раз за ними-то и пытался спрятаться дьявол. Мы должны были решиться, сохраняя верность реформаторам, вернуться к самому Писанию и как единственную надежную и законную опору выставить следующее утверждение: Господь Иисус Христос заботится обо всех наших нуждах, но при этом притязает на всю нашу жизнь - Он Первосвященник, но и Царь, и только Он - Пророк. Потом вздыхали: здесь, мол, канонизируется мнение школьной теологии. И действительно, требуется хоть чуть-чуть школы, чтобы это развить и разъяснить как подобает, особенно в связи с дискуссиями и документами раннего протестантизма. Но, в сущности, какой христианский ребенок считает, что дело обстоит иначе, чем сказано здесь? Так ему сказали и мы, и опять-таки со всей серьезностью, не как временную истину или тактический прием и не в расчете на *futura oblivio*, но в ответственной уверенности, что это так и есть и что мы и в будущем, независимо от существования "немецких христиан", будем так считать. Трудно понять, как кто-то мог эти статьи обсуждать одобрять и снова с кладбищенской серьезностью возвращаться к египетским котлам "исповеданий", в которых 1 Кор 1:30, как стало очевидно, так и не получило должной чести, чтобы именно в них, и только в них искать истинную Церковь! Но, как бы то ни было, вокруг этого пункта образовалось ядро прочного согласия, в котором, во всяком случае некоторые из нас, и не столь уж немногие, избавились от определенных ненужных и разъединяющих навязчивых идей и приготовились к решительной мысли и речи о человеческих нуждах и человеческой жизни. Кто это испробовал и не упустил из виду, проходит между западнями антиномизма и законничества, учит или проповедует и воспринимает именно это единое Слово Бога как Слово свободы, означающей покорность, и

покорности, означающей свободу. И снова достойно внимания то обстоятельство, что синод 1934 г. отважился на эту статью. И вот она существует. Но понимать ее можно или духовно, или вообще никак. Как теорема или рецепт она неприменима. Но как теорему или рецепт ее в Бармене и не предлагали.

4. В связи с этим посмотрим сразу на пятую статью, в которой речь должна была идти об отношениях Церкви и государства в опасной исторической ситуации. Необходимо помнить: через четыре недели в том самом, 1934 г. Гитлер устроил свое 30 июня<sup>9</sup>. Именно в этом вопросе собрание могли ждать самые серьезные опасности. Здесь соприкасались и пересекались, с одной стороны, теология с наукой о государстве и праве, а с другой - вера каждого с его независимыми (а может, очень зависимыми) политическими взглядами. Знающий читатель понимает, какие подводные камни предстояло обойти: широко распространенное в то время, но с позиций второй статьи неосновательное учение о государстве как о божественном "порядке творения", который следует выводить не из Писания, а из разума и истории; учение (прямо названное в тексте Декларации) о тотальном государстве; учение о безразличии Церкви и христиан к жизни государства, учение о растворении Церкви в государстве. Сделанные теологические выводы нельзя оценить в соответствии с тем, что тогда должна была бы и могла сказать очень сильная и очень живая Церковь. В этой статье держался лишь косвенный упрек национал-социалистическому государству, приговора не было вовсе. И все же при всей своей умеренности сказанное прозвучало совершенно неслыханным возражением против господствовавшей в Германии политической идеологии. Заявленное было тем минимумом, меньше которого община, защищая свою веру, сказать не могла, но одновременно и тем, что она еще была в силах сказать, собрав все свое мужество, находясь в очень трудном положении и объединяя людей самой разной политической ориентации. Очень сильной и очень живой Церковью мы как раз и не были. Если внимательно посмотреть, то надо по справедливости признать не только тот факт, что Евангелие не было предано ни в одной статье или ее части, но больше того: не был упущен ни один решающий элемент здорового учения о государстве. Временность государственного (как и церковного!) порядка, ограниченность задач государства, соотношение Церкви и государства и ее

собственные задачи, ее ответственность по отношению к государству, заявление о том, кому Церковь при всех обстоятельствах обязана беспрекословной покорностью, - все это там имеется, обо всем этом сумели тогда договориться. И когда Евангелическая церковь после краха попыталась занять по отношению к государству более твердую позицию, чем когда-либо в истории Германии, это было связано в числе прочего и с тем, что она кое-чему научилась как раз по линии этой пятой статьи. Но хорошо, что Мартин Нимёллер - единственный из нас, кто однажды при необычайном стечении обстоятельств лично противостоял Гитлеру! - не сходит с арены и печется о том, чтобы эсхатологический смысл, присутствующий именно в этой статье, не был забыт из-за того, что Церковь спокойно торжествует в государстве или около него. Этого в Бармене заведомо не имели в виду!

5. Третья, четвертая и шестая статьи определяют авторитет, признаваемый Церковью, ее внутреннее устройство, ее задачи по отношению к внешнему миру. Чтобы понять, что эти статьи утверждают, особенно важно обратить внимание на то, какие "ложные учения" в них отвергаются. Церковь должна себя полагать (в своем провозвестии и в своем устройстве) не храмом духовной власти, господствующей в данный момент в обществе, но общиной Иисуса Христа. В ней есть только служение и никакого человеческого господства. В этом служении она свободна от исполнения произвольных человеческих желаний, целей и планов, и ее миссия, безусловно, состоит в возвещении свободной благодати Бога. И в нем опять-таки много и теологии, и простой, прямой ясности отдельно того, чем Церковь является и чем нет. Я помню, что третья статья особенно много претерпела от многих (теологических врачей) "В Слове и в Таинстве", - требовал, например, лютеранин. "Через Святого Духа", - тут же быстро и с успехом добавил Реформат. Нам пришлось намеренно оставить кое-что от старых мехов. То, что мы, собственно, собирались сказать: Иисус Христос, Он Сам и Он один, есть Глава и Господь Своей общины! - из-за обилия благонамеренных трюизмов хотя и не совсем стерлось, но все же и не вполне проявилось. Но большой беды от этого не вышло. Если вынести за скобки разъясняющие дополнения, то снова выйдет наружу настоящий, простейший смысл: община принадлежит одному Иисусу Христу и только о Нем должна свидетельствовать. Исходя из этого ясна и четвертая статья: церковные

"должности" не могут означать господство (это было направлено и против навязанного Церкви понятия фюрерства, и против традиционного представления о Церкви пасторов или епископов) , а только служение. И шестая статья: служение, которым община служит всему народу, состоит в том, чтобы возвещать ему свободную благодать Бога. Стоит еще раз перенестись в ситуацию 1934 г.: немецкому народу, который как раз тогда переживал высший расцвет национал-социализма, - этому народу возвещать свободную благодать Бога (не следует забывать и сказанное во второй статье о благодати Иисуса Христа, если это было правильно сказано и правильно понято) и даже свободу, радостное и упрямое, ответственное, но уверенное самобытие Церкви в передаче этой вести, в исполнении этого служения! Последняя статья еще сильнее, чем предыдущие, может поразить тем, что Барменский синод действительно ее принял. Знал ли, представлял ли он вполне, что он тем самым говорит, к чему мы и себя и Церковь обязываем? Здесь все было как должно. Но не будь правдой, что Слово Бога ничем не связано, тогда в этой поразительной статье, которую по-настоящему можно оценить только как своего рода пророчество, вряд ли совпали бы и лютеране, и реформаты, и пиетисты, и либералы, и даже теологическая изощренность и простота веры. Но мы совпали и в этой статье. И где при национал-социализме была духовно свободная Церковь, там она жила в единении здесь познанной и исповеданной свободы. Почему же как раз в этом исповедании мы не остались едины? Почему так мало ощущается веяние духа познанной и исповеданной здесь свободы, когда Церковь в Германия снова стала "свободной" в мирском смысле? Почему и внутренне и внешне мы раздробились и разошлись в разные стороны, вместо того чтобы сообща отдать сформулированной здесь задаче все свои силы? Почему тот, кто и теперь повторяет и продолжает то, что тогда всеми было высказано как истина, должен стоять в сторон как чужак и смутяня? Почему?

Но я собирался писать не на тему "Бармен сегодня", а все лишь констатировать: в Германии однажды существовали теолог и община, которые могли и хотели говорить друг с другом. И в продуманном и совершенно наивном единении произошло не такое, что могло бы произойти опять. Для какой-нибудь романтики Бармена ни у кого из нас нет времени, а для какой-нибудь ортодоксии Бармена - желания. Бармен звал вперед. Этот зов я слышу сегодня, приветствуя

Мартина Нимёллера, но и по-новому молодого в кругу "старейшин".

## ПРИЛОЖЕНИЕ

Ниже приводится (с сокращениями в преамбуле) текст Барменской декларации 1934 г., знакомство с которой важно для понимания публикуемой здесь статьи Барта.

### **Теологическая декларация о современном положении Германской евангелической церкви**

Мы, собравшиеся на исповеднический синод Германской евангелической церкви представители лютеранских, реформатских и униатских церквей....заявляем, что мы вместе стоим на почве Германской евангелической церкви как союза германских исповеднических церквей...

Мы исповедуем - перед лицом разоряющих Церковь и тем самым подрывающих единство Германской евангелической церкви заблуждений "немецких христиан" и нынешней администрации имперской церкви - следующие евангельские истины:

1. "Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу иначе, чем через Меня" (Ин 14:6). "Истинно, истинно говорю вам: всякий, кто не входит в овчарню через дверь, а проникает иначе, тот вор и разбойник... Я есмь дверь; тот, кто войдет через Меня, спасется..." (Ин 10:1, 9).

Иисус Христос, как Он засвидетельствован нам в Священном Писании, есть единое Слово Бога, которое мы должны слушать, которому мы должны доверять и покоряться в жизни и в смерти.

Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь якобы может и должна

признавать в качестве источника своего провозвестия помимо этого единого Слова Бога и рядом с ним еще и другие события и силы, образы и истины как откровение Бога.

2. "Иисус Христос сделался для нас премудростью от Бога, праведностью и освящением и искуплением" (1 Кор 1:30).

Как Иисус Христос есть божественный залог прощения всех наших грехов, точно так же и столь же серьезно Он есть властное притязание Бога на нашу жизнь в ее целостности. Через Него мы получаем радостное освобождение от всех безбожных уз этого мира. Для свободного и благодарного служения Его созданиям.

Мы отвергаем ложное учение о том, что в нашей жизни якобы могут существовать области, где мы принадлежим не Иисусу Христу, а иным господам; области, где мы не нуждались бы в Его оправдании и освящении.

3. "Но будем правдивы в любви и будем во всем возрастать во Христа, который есть глава, в котором все тело скреплено воедино" (Ефес 4:15-16).

Христианская Церковь есть сообщество братьев, в котором Иисус Христос сейчас действует как Господь в Слове и Таинстве через Святого Духа. Церковь своей верой и своей покорностью, своим провозвестием и своим устройством должна - будучи посреди грешного мира Церковью грешников, спасенных благодатью, - свидетельствовать, что она принадлежит только Ему, что она живет и хочет жить только Его утешением и наставлением, ожидая Его пришествия.

Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь якобы имеет право менять образ своего провозвестия и устройства по собственному произволу или в угоду каким бы то ни было господствующим мировоззрениям и политическим убеждениям.

4. "Вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими. Но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть

большим, да будет вам слугою" (Мф 20:25-26).

Различные должности в Церкви уполномочивают не господство одних над другими, а служение, завещанное и порученное всей общине.

Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь якобы может и имеет право вне этого служения назначать себе или допускать назначение особых, наделенных правом господствовать вождей (Führer).

5. "Бога бойтесь; царя чтите" (1 Петр 2:17).

Писание говорит нам, что по божественному установлению задача государства в этом еще не искупленном мире, в котором находится также и Церковь, состоит в том, чтобы в меру человеческого разума и человеческих возможностей заботиться - предусматривая и применяя наказание - о справедливости и мире. Церковь признает, в благодарности и в благоговении перед Богом, благодетельность этого Его установления. Она помнит о Царстве Божьем, о заповеди и справедливости Бога и тем самым - об ответственности правителей и управляемых. Она доверяет и покоряется силе Слова, которым Бог удерживает все.

Мы отвергаем ложное учение о том, что государство якобы должно и может, выходя за рамки своего специфического задания, стать единственным и тотальным порядком человеческой жизни и тем самым брать на себя также и задачи Церкви. Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь якобы должна и может, выходя за рамки своего специфического задания, присваивать себе облик и задачи и достоинства государства и тем самым сама превращаться в орган государства.

6. "И вот, Я с вами во все дни до скончания века" (Мф 28: 20) "Для Слова Божьего нет уз" (2 Тим 2:9).

Задание Церкви, в котором коренится ее свобода, состоит в том, чтобы от имени Христа и, следовательно, в служении Его собственного слова и дела передавать всему народу в проповеди и таинстве весть о свободной благодати Бога.

Мы отвергаем ложное учение о том, что Церковь в человеческом самовозвеличивании якобы может ставить слово и дело Господа на службу каким-либо самовольно выбранным желаниям, целям и планам.

Исповеднический синод Германской евангелической церкви заявляет, что в признании этих истин и в отвержении этих заблуждений он видит необходимую теологическую основу Германской евангелической церкви как союза исповеднических церквей. Он призывает всех, кто готов присоединиться к этой декларации, помнить при решении церковно-политических вопросов об этих теологических принципах. Он просит всех [евангелических христиан] вернуться к единству веры, любви и надежды.

*Verbum Dei manet in aeternum.*

["Слово Бога пребывает вовеки"; Ис 40:8]

## ПРИМЕЧАНИЯ

1 На первом исповедническом синоде в Бармене (район Вупперталя) 29 мая 1934 г. была создана Исповедующая церковь как "правомочная Германская евангелическая церковь". Главным документом синода была Теологическая декларация (см. Приложение к статье).

2 "Чрезвычайный союз пасторов" возник в сентябре 1933 г. Его создатели М.Нимёллер и Д.Бонхёффер. Цель Союза - борьба с "немецкими христианами". Он стал ядром Исповедующей церкви.

3 В 1934 г. Людвиг Мюллер стал "имперским епископом" Германской евангелической церкви и проводил политику нацификации церкви.

4 Созерцательная жизнь (лат.).

5 Активная жизнь (лат.).

6 Далем - имеется в виду состоявшийся в ноябре 1934 г. второй синод Исповедующей церкви.

7 Униаты (Unierte) — члены протестантских земельных церквей в Германии, ; лютеран и реформатов (кальвинистов).

8 Забвение в будущем (лат.).

9 Имеется в виду "ночь длинных ножей", когда Гитлер уничтожил социалистически настроенную часть партийной верхушки, в том числе руководителя партийных штурмовых отрядов (СА) Эрнста Рема. Террор коснулся также и части близкой к партии интеллигенции. С точки зрения Барта, эти акции означали, что нацистское государство отказалось от соблюдения каких бы то было правовых норм.

(Источник: Kupisch K. Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus (1871-1945). Gottingen, 1960, с 279 и сл.)

Bartli K. Barmen. - "Bekennende Kirche". Martin Niemoller zum sechzigsten Geburtstag. Mlinchen, 1952, с. 9-17.

© Г.М.Дашевский, перевод, 1994

## Иудейско-христианские отношения после Освенцима с католической точки зрения

Дидье Поллефе

<http://www.jcrelations.net/ru/?item=1616>

То, что Иисус, символизирующий единство иудеев и христиан, нередко становился знаком и источником раздора, а то и актов насилия в отношениях между двумя конфессиями, можно смело назвать исторической драмой. В Иисусе из Назарета парадоксальным образом воплощается и объединение, и разделение иудеев и христиан. Диалог иудаизма и христианства так важен и так труден именно потому, что главные различия между обеими религиями проявляются в радикально различных толкованиях как раз того общего, что их объединяет, и важнейшим моментом здесь оказывается понимание роли Иисуса из Назарета. Одним словом, между Церковью и Синагогой стоит Распятый. Он разделяет иудеев и христиан.

С исторической точки зрения христиане не могли не воспринимать иудейское “нет” Иисусу иначе, чем как глумление над их христианским самосознанием. В сохранении иудаизма, как “живой” религии, они видели - а порой видят и сейчас - не что иное, как попытку представить христианство в качестве религии сомнительной и даже ложной. Поэтому христиане не могли допустить того, чтобы иудаизм сосуществовал с христианством. Как писал Карл Барт, “существование Синагоги наряду с Церковью - онтологическая невозможность, зияющая рана в теле Христа, нечто совершенно недопустимое”.

В 1933 г. кардинал Михаэль фон Фаульгабер произнес проповедь, в которой заявил, что после смерти Христа Израиль был отлучен от служения Откровению. “Он [Израиль] не опознал времени своего призвания. Он отверг Помазанника Божьего и повел Его на Крест. <...> Дщери Сиона получили разводную, и с тех пор иудеи осуждены вечно скитаться по всей земле”. Данный тезис предполагает, что Завет с иудеями был отменен с появлением Христа. На протяжении всей истории христиане часто задавали вопрос, остается ли Израиль народом Божьим, не заняла ли место Израиля Церковь. Положительный ответ на последний вопрос обычно называют “теологией замещения” (“теологией вытеснения”). Христиане решили, что поскольку они уверовали в Иисуса как в Мессию, богоизбранность иудейского народа была полностью и окончательно перенесена на них, а Церковь раз и навсегда заняла место иудаизма. Подобная теология

подразумевает, что в Божественном плане спасения для Израиля места не предусмотрено, что в истории откровения и искупления Израиль отныне потерял всякую роль. Иудейское “нет” Иисусу как Мессии означает конец Божьего попечения об Израиле. На передний план выступает новый богоизбранный народ, истинный духовный Израиль, Новый Завет. Соответственно, христианская экзегеза, христианская литургия и христианский катехизис описывают отныне отношения Первого и Второго Заветов в таких категориях, как “обетование и исполнение”, “ветхий и новый”, “временный и конечный”, “ответ реальности и реальность”. Конечный смысл этих формул замещения состоит в том, что Израиль, некогда возлюбленный народ Божий, отверг свое призвание, утратил свою избранность и, соответственно, само право на существование, стал народом проклятым или, в лучшем случае, превратился в некий анахронизм. Многие христиане до сих пор разделяют мнение, согласно которому смерть и воскресение Христа отменили “старый” Завет. Теология замещения очень рано заняла важное место в истории христианской мысли, поэтому неудивительно, что она на многие века стала бесспорной частью христианской веры и христианского учения как на Востоке, так и на Западе. Уже во II в. Тертуллиан (ок. 160-225) говорил об “отмене иудейского завета и иудейской избранности в пользу христиан”. Теория замещения опиралась в том числе и на Евангелие, особенно рассказ о страстях, в котором иудеи изображаются как враги Христа, как ответственные за его смерть и поэтому не являющиеся больше народом Божиим. События Великой Пятницы определяются как конец иудейской истории. При этом дальнейшее существование иудеев рассматривалось не иначе чем в контексте богооставленности и возмездия, ибо они считались не только убийцами Христа, но и людьми настолько жестокосердыми, что и в дальнейшем продолжали отвергать Его.

Итог теологии замещения заключается в морализирующем, апологетическом и нетерпимом отношении христиан к еврейскому народу: раз ваше понимание всего, что связано с Иисусом из Назарета, не тождественно нашему, значит, вы - враги истины и не заслуживаете ничего, кроме отвержения. Теология, утверждающая, что с пришествием Церкви Христовой историческое призвание Израиля завершилось, что его роль в священной истории подошла к концу, стала краеугольным камнем теологического антииудаизма. За иудаизмом не признается неизменного и однозначного спасительного значения - разве что в той мере, в которой он имеет отношение к истории христианства.

В данном случае нам важно отметить, что христология сыграла решающую роль в легитимации многовековой трагической истории, порожденной подобным теологическим антииудаизмом. Рютер даже называет антииудаизм “левой рукой христологии”. В

контексте понимания отношений иудаизма и христианства, как “заместительных”, мы, вместе с Мак-Гарри и Эккардтом, будем называть такой род христологии “христологией разрыва”. Христиане, являющиеся сторонниками “христологии разрыва”, утверждают, что первоначальная избранность Израиля была “прервана”, и христианство стало “наследником” иудаизма, “верным остатком”, истинным носителем священной функции Израиля. Общим во всех “христологиях разрыва” является то, что в них подчеркивается уникальный и всеобщий характер спасительной силы Христовой; они утверждают, что в Иисусе из Назарета во всей полноте осуществились мессианские пророчества Ветхого Завета. В Христе избранность Израиля исполнилась и заново воплотилась; Христос - новый избранный Божий, а его Церковь, его тело - новый народ Божий. В “христологиях разрыва” неизменно подчеркиваются следующие моменты:

- единственность и окончательность Христа;
- универсальность Христа как единственного проводника спасения;
- исполнение в нем иудейских надежд и пророчеств;
- Христос - это глава и воплощение Нового Израиля, наследующего иудаизму;
- Христос - мессия;
- необходимость проповеди Христа иудейскому народу.

Идея разрыва фактически сводится к тому, что Иисус был Христом *вопреки* своему иудейству, а *не потому*, что принадлежал к иудейству. Теологи, разделяющие подобный христологический подход, не заинтересованы в иудейско-христианском диалоге. С их точки зрения, в контексте универсальной миссии Церкви иудеи не составляют какой-то особой категории среди нехристиан. Также и нынешнее существование еврейского народа не вызывает у них вопросов по поводу собственной теологической позиции.

“Христология разрыва” провозглашает, что в событии Христа зло побеждено раз и навсегда. История человечества до пришествия Христа рассматривается как эпоха неискренности. Вера в Иисуса как Христа позволяет человечеству вступить в новую мессианскую эпоху. В своем знаменитом исследовании “Вера и братоубийство” Розмари Рютер показывает, что христиане воспринимали Иисуса не иначе как исполнителя пророчеств, причем это понимание было двояким - с одной стороны, эсхатологический элемент историзировался (начало чему положил Лука, интерпретировавший Церковь, в условиях невозвращения Христа, как установление Царства, взамен прежнего избранного народа), а с другой - спиритуализировался (начало чему положили Иоанн и Павел, понимавшие эсхатологические события мессианской эпохи как внутренние неуловимые

изменения, а не как зримые события неопределенного будущего). Результатом этого процесса стал духовный, политический и еkkлeзиастический триумфализм Церкви и христиан, закрывавший им глаза на конкретное зло - в особенности на то зло, которое порождалось их собственной христианской историей.

Пол Ван Бюрен считает, что по иронии судьбы именование “Сын Божий” - иудейский термин, обозначающий верное служение, близость, преданность и покорность - в классической христологической традиции превратился в титул, обозначающий силу, власть и самоутверждение.

Особым экзегетическим результатом “христологии разрыва” стало убеждение, что иудеи неспособны постичь глубинный теологический и духовный смысл собственного Писания, верное понимание которого может быть лишь христологическим. “Христологии разрыва” рекомендуют в качестве метода экзегезы иудейских Писаний “типологический” метод - а именно такое прочтение Библии, при котором события Нового Завета воспринимаются как исполнение событий, о которых рассказывается в иудейских Писаниях. Так, в наших христианских литургиях иудейские Писания часто сводятся к некоей аллегории. Подобный типологический подход позволил христианам понимать персонажи и события иудейских Писаний как “прообразы” или “типы”, пророчески “прообразующие” персонажи и события Нового Завета. Лучше всего типологический подход описывается известным изречением Августина: “Новый Завет сокрыт в Ветхом, а Ветхий Завет раскрывается в Новом”.

Сам по себе типологический подход не является ошибочным. Он может стать плодотворным методом экзегезы, который, по сути дела, как я покажу далее, уже применялся в Танахе и применяется к Новому Завету. Но в историческом плане последствия типологической экзегезы почти всегда оказывались негативными и оскорбительными по отношению к иудаизму, особенно в той мере, в которой типология превращалась в методику - а именно, когда иудаизм рассматривается исключительно, как подготовительная фаза в истории спасения, не имеющая никакой собственной ценности, значимая только по отношению к пришествию Христа. Позже этот род типологии становится апологетическим инструментом, который, как в *Adversus Judaeos*, используется с целью подвергнуть сомнению внутреннюю ценность иудаизма. У христианских комментаторов Каин - это типологический убийца, старший брат (т.е. иудеи), который убивает младшего брата (Христа). Потом Каин вынужден бежать, становясь прототипом “вечного жида”; он отмечен особым знаком, отличающим его от

всех других (т.е. обрезанием). Таким образом, типология позволяет прочитывать “Ветхий” Завет христианскими глазами. А так как иудеи не обладали и не обладают подобным зрением, они увидели только буквальное значение текста и слепы к его глубинному значению.

При типологическом подходе Ветхий Завет превращается во временную истину, которая в конечном итоге будет замещена Пришествием Христа - все равно как тень заменяется светом, а старое - новым. Подобное представление Пришествия Христа делает всю предшествовавшую историю пустой и бессмысленной. Оно ведет к противопоставлению двух образов Божьих (справедливость - любовь), культа (обряд - духовность), истории спасения (возвешение - исполнение), морали (несовершенная - совершенная) и жизни (проникнута страхом или любовью).

Важно отметить, что “христология разрыва” не обязательно ведет к религиозной нетерпимости. Те из современных теологов, кто разделяет эту христологию, обычно обрамляют свои теории призывами относиться с христианским уважением к людям, исповедующим любую религию. Так, утверждают они, Израиль по-прежнему остается объектом Божьего попечения, хотя с пришествием Мессии он лишился позитивной роли в истории спасения.

Однако драматическая история христианского антииудаизма показывает, что в такого рода христианской теологии и “христологии замещения” заложен потенциал насилия. Когда в судьбоносном 1933 г., приведшем Гитлера к власти, кардинал фон Фаульгабер говорил в своей проповеди о том, что иудеи “оплатили разводную”, он еще не догадывался, какой страшной ценой предстоит иудейскому народу заплатить за свое иудейство. Ученые, исследующие Холокост, часто отмечали параллельность нацистской идеи “окончательного решения” (Endlösung) и очень многого в традиции и практике христиан и их Церквей. Как бы сильно ни отличались исходные моральные предпосылки христиан и нацистов, программа Гитлера может считаться радикальным осуществлением старого как мир христианского предостережения: “Остерегайся иудеев!” И главная причина, позволившая нацистам зайти так далеко, заключается в том, что западная культура буквально пропитана крайне негативным отношением христиан к еврейскому народу - как в догматике, так и в теологии. Очень точно заметил в связи с этим Грегори Баум: “Холокост реализовал церковные фантазии о том, что иудеи - не-народ, что перед Богом для них нет места и что им давным-давно следовало признать Христа и исчезнуть”. Баум делает вывод: “Сегодня Церкви необходимо радикально пересмотреть свое

вероучение, освободить его от идеологической деформации, превратить действие Бога, явленное во Христе, в безусловную весть о жизни, а не о смерти”.

Освенцим означает крах христологического триумфализма спасения. Иудейский философ Эмиль Факенхайм задается вопросом, не оказалась ли опять Великая Пятница сильнее Пасхи? “Не попрана ли сама Радостная Весть о попрании смерти?” Для Факенхайма после Холокоста не существует ни радикального чуда, ни радикальной Радостной Вести, которой не угрожал бы радикальный ужас. Его не удивляет, что большинство современных христианских теологов, дабы защитить чудо, игнорируют ужас Холокоста, преуменьшают его масштабы, низводят до уровня ужаса “вообще”, т.е. того, что есть одновременно все и ничто. Тем не менее, мы можем утверждать, что II Ватиканский Собор дал теологический ответ на Холокост и открыл новый этап в иудейско-христианских отношениях. Да, основной герменевтический принцип, положенный в основу документов II Ватиканского Собора, заключается по-прежнему в том, что Ветхий Завет - это приуготовление христианской веры во Христа, в котором исполнились пророчества и обретается окончательное откровение. Однако соборная декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям “*Nostra Aetate*” (1965) говорит уже иным языком. Ее четвертый параграф посвящен взаимоотношениям Церкви и иудаизма и включает смелое заявление, что “иудеи не должны быть представлены ни отверженными Богом, ни проклятыми, как будто бы это вытекало из Священного Писания”. В иудейско-христианском диалоге Папа Иоанн Павел II видит одну из главных целей своего понтификата. 31 октября 1997 г. Его Святейшество принял ученых, участвовавших в ватиканском симпозиуме “Истоки антииудаизма в христианском мире”. В своей речи, ссылаясь на II Ватиканский Собор, он сказал, что иудейский народ “вопреки всему, стойко хранит свою веру, потому что это народ Завета; также и Господь, вопреки неверности человеческой, верен своему Завету. Игнорировать этот основополагающий факт - значило бы вступить на путь ереси Маркиона, немедленно и решительно осужденной Церковью”. Далее Иоанн Павел II подверг критике христологические теории, “полагающими тот факт, что Иисус был иудеем и что его окружение было иудейским, случайным культурным эпизодом, когда одна религиозная традиция может легко подменяться другой, а личность Господа, с легкостью отсеченная от традиции, не лишается своей идентичности”; такие теории “не только игнорируют смысл истории спасения, но и подвергают сомнению саму истинность Воплощения”.

Признание непреходящего значения иудаизма и утверждение, что иудейство Иисуса составляет определяющую черту его личности и веры Церкви, приводит к важным

христологическим выводам. Находясь в диалоге с иудейской религией и признавая ее истинность, мы оказываемся перед необходимостью по-новому определить нашу веру в Иисуса. Если иудаизм признается неизменно живым и достоверным религиозным опытом, можем ли мы по-прежнему утверждать, что Иисус исполнил мессианские обетования, содержащиеся в иудейских Писаниях, - в особенности, если факт непризнания Иисуса Мессией зафиксирован самим непрекращающимся существованием иудаизма? Может ли христианин признать непреходящую истинность иудаизма, не отказываясь от своей веры в уникальность и совершенство Иисуса Христа? Я хотел бы показать, каким образом размышления о иудейском народе оказывают влияние на самосознание и самоопределение Церкви. Подлинная христология сегодняшней Церкви должна позволить Церкви свободно утверждать Бога и себя во Христе, не умаляя при этом другие религии.

Современные “христологии разрыва” пытаются ответить на новые вызовы. Они утверждают, что с Пришествием Христа избранничество и любовь Бога к Израилю не были целиком перенесены на христианскую Церковь, когда иудейский народ оказался бы лишен Бога, смысла и истинности. Иными словами, “христологии разрыва” решительно отказались от идеи “вытеснения”. По мнению Мак-Гарри, в них подчеркивается преемственность христианства от Завета с Израилем, - завета, который Христос не отменяет, а делает открытым всему неиудейскому миру. Эти христологии провозглашают:

- нерушимую прочность Завета, заключенного с Израилем;
- позитивный характер свидетельства, заключенного в иудейском “нет” Иисусу и ставшего конструктивным вкладом в дело конечного спасения человечества, а не актом неверности или высокомерного ослепления;
- позитивный характер иудейского свидетельства о неискupленности этого мира;
- признание того, что Христос лишь частично исполнил иудейские мессианские пророчества;
- эсхатологическое единство всех народов Божьих.

“Христологиями разрыва” подчеркивается, что если в каком-то смысле Бог и открылся по-настоящему только в Иисусе из Назарета, то таинство этого Божественного деяния в принципе не представляет собой нечто большего, нежели таинства Божественных деяний, обусловившие первоначальное избрание Израиля. Парадигматически воскресение и жизнь Христа выполняют для христиан ту же функцию, что Исход для иудейских чаяний.

В рамках “христологии разрыва” христианская типологическая экзегеза может приобрести особый смысл и сыграть позитивную роль. Христологическое прочтение Первого Завета можно тогда определить, как обнаружение нового смыслового уровня в текстах - но отнюдь не как единственного и первоначального смыслового уровня. Христианская типология должна допускать существование иных прочтений иудейских Писаний - причем прочтений, обладающих не меньшей ценностью. Здесь следует отметить необычайно богатые и разнообразные, классические и современные иудейские прочтения Первого Завета. Поль Рикёр указывал на то, что сами иудейские Писания содержат многочисленные примеры подобной типологии. Мы обнаруживаем в них последовательный ряд различных заветов, где каждый завет реинтерпретирует предшествующий, и где уже обнаруживается и идея “нового завета” (у Иезекииля и Иеремии). Таким образом, типологическую связь иудаизма и христианства нужно рассматривать как продолжение непрерывной реинтерпретации завета, укорененного в иудейских Писаниях. Иными словами, если типология приемлема в качестве метода экзегезы в современной христианской теологии, ее следует освободить от контекста апологетических и заместительных схем “несовершенное - совершенное”, и рассматривать по-новому, как один из методов использования богатой, сложной, непрерывной традиции растолкования Библии, столь характерной для христианства и иудаизма, ради обогащения общей для иудеев и христиан веры в Яхве. Христианская (эсхатологическая) типология должна непременно учитывать, что она не носит эксклюзивистского характера, что ей фактически отводится место в рамках внутреннего типологического плюрализма, присущего иудаизму, и что она служит раскрытию только одной из ветвей иудаизма, а именно эсхатологической. Рассматриваемая таким образом, типология может даже стать формой почитания исконной нерушимой ценности и неисчерпаемого богатства Первого Завета, всегда остающегося открытым для нехристологического герменевтического прочтения.

В проницательной и убедительной статье “Ein Bund oder zwei Bünde?” (“Один завет или два завета?”) Джон Павликовский разделяет “христологии разрыва” главным образом на те, которые считают иудаизм и христианство, несмотря на их общее библейское наследие, двумя принципиально разными религиями, и на те, которые верят в одновременное и взаимодополняющее участие иудаизма и христианства в одном и том же Завете. Соответственно, он их называет двухзаветной и однозаветной моделями. Однозаветные модели склонны рассматривать Пришествие Христа как расширение единого основного завета, первоначально заключенного с иудейским народом (который

по-прежнему хранит его), до пространства неиудейского мира. В конечном счете, согласно такой модели, обе религии принадлежат к одной традиции Завета, берущей свое начало на горе Синай. Пришествие Христа является не столько предвосхищением исполнения мессианских пророчеств, сколько дает язычникам возможность участия в Завете, заключенном Богом с Авраамом, Исааком и Иаковом. Перед лицом первоначального Израиля язычники спрашивают уже не о том, может ли спастись иудей, а о том, смогут ли они принять участие в нерушимом Завете, заключенном Богом с Израилем. Например, сторонником однозаветной модели был Франц Розенцвейг, считавший иудаизм “звездой Искупления”, а христианство - лучами этой звезды. Вторая модель, двухзаветная, считает иудаизм и христианство двумя различными и, в конечном счете, взаимодополняющими религиями завета. Двухзаветные модели признают существование нерушимой связи между иудаизмом и христианством, но при этом делают упор на различия между двумя традициями и общинами и показывают, как в служении, учении и личности Иисуса по-новому открывается образ Божий.

На мой взгляд, Павликовский прав в своей критике однозаветных моделей, превращающих христианство в иудаизм для язычников. Единый непрерывный завет после события Христа может рассматриваться как новый только в том смысле, что отныне он включает в себя и иудеев, и христиан. Двухзаветные концепции более адекватно отражают взаимоотношения иудаизма и христианства, как исторически, так и теологически. Событие Христа - это нечто большее, чем иудаизм для язычников. Иначе, спрашивает Павликовский, зачем было основывать новую общину людей, называемую Церковью, если язычники во времена Иисуса и так присоединялись к иудейской общине? Почему бы Церкви просто не войти в состав Синагоги, зачем ставить вопрос об особой общине веры? Чтобы ответить положительно на вопрос, добавило ли что-нибудь обращенное к язычникам откровение в Иисусе к откровению для иудеев, нужно говорить о двух заветах. Будучи неспособным сформулировать, какие уникальные черты несет в себе Христово откровение, христианство перестало бы существовать в качестве одной из главных религий мира.

В своем труде об иудаизме Ганс Кюнг предупреждает нас, что из-за боязни скатиться в антииудаизм мы изображаем сегодня Иисуса и иудаизм белым по белому, и становится невозможным распознать собственно индивидуальность Иисуса и понять, почему возникла отличная от иудаизма религия, с самого начала принявшая имя Христа, а не кого-то еще. И противостояние иудеев и христиан, которое почему-то длится уже две тысячи лет, сводится уже к обычному недоразумению, а иудейско-христианский диалог -

к борьбе с тенью. По мнению Кюнга, такого рода иллюзия не идет на пользу ни иудеям, ни христианам. По замечанию Пола Ван Бюрена, негативное свидетельство Израиля обусловлено тем новым, что есть Христос: иудеи отвергли Его, утверждая, что Иисус Христос - нечто новое и иное. То, что произошло между приходом и уходом Иисуса - это не просто эпизод истории Израиля. Иисус нарушил непрерывность Завета. По мнению Павликовского, если отказаться от идеи единственности и сверхзначимости события Христа, то нет никаких оснований сохранять христианство в качестве отдельной религии.

А. Рой Эккардт признался, что ранее неоднократно настаивал на вхождение христиан в иудейский семейный круг - главным образом, в силу своего неприятия христианской теории "вытеснения". Предположим, продолжает он, что с этой фантазией наконец-то покончено. Следует ли отсюда, что все члены семьи должны по-прежнему оставаться вместе? "Я не знаю, каким должен быть ответ. Но я точно знаю, что родственники расстанутся и идут каждый своим путем, хотя и необязательно перестают при этом любить и заботиться друг о друге". Точно также Пол ван Бюрен считает важным понять, что задача "христологии после Освенцима" состоит вовсе не в том, чтобы стать привлекательной для иудеев. Цель христологии, отражающей иудейско-христианскую реальность, должна формулироваться Церковью вовсе не с той целью, чтобы иудеи могли принять ее или, по крайней мере, не считать оскорбительной. Напротив, христология, отражающая иудейско-христианскую реальность, будет христологией Церкви, которая признает и исповедует существенной частью реальности, в которой она пребывает, нерушимый Завет Израиля с Богом.

Это означает, что нам следует учитывать и преемственность обеих общин веры, и разрыв между ними. В определенном смысле христианство полностью укоренено в иудаизме. В другом смысле христианство - иная религия, чем иудаизм, религия, исходящая из спасения во Христе, и поэтому названная христианством. Кюнг защищает "христологию непрерывности", но с опорой на двухзаветную концепцию: "Сейчас у иудеев один путь, а у христиан - другой. Христиане должны с уважением относиться к самостоятельному иудейскому пути: за ним стоит реальность Единого Бога Израиля, который есть также и Бог Церкви". По Эккардту, в ряде случаев мы интеллектуально должны оставаться на позициях разрыва и различий, в других же случаях - на позициях непрерывности и общности. Мы должны найти путь между крайностями, соотнести их друг с другом - и пойти дальше них.

Возникает вопрос: а можно ли отвергнуть теологию и христологию “вытеснения”, не умаляя при этом единственный в своем роде, уникальный характер особой благодати Иисуса Христа? Можно ли исповедовать его как Христа, и в то же время утверждать, что первоначальное Божественное избрание Израиля продолжает действовать в позитивном и конструктивном ключе? Для христианства это вопрос первостепенной важности. И заметим, что христианство не представляет собой той же проблемы для иудаизма, какую иудаизм представляет для христианства. Христианская вера не является догматически существенным элементом для иудейской религии: если бы христианства не существовало, то иудаизм, по всей вероятности, все равно бы сохранился. Но вот если бы не было иудаизма, то не существовало бы и христианства. Как верно заметил Эккардт, в иудаизме заложен теологический и христологический капитал Церкви.

Любые выводы о том, что разделяет христианство и иудаизм, Иисуса и иудейское предание, будут весьма ненадежными. Большинство границ, проводимых между иудейской и христианской верой - это ложные границы, основанные на идее вытеснения. Наиболее привычна нам дихотомия, в рамках которой, во славу либо шизофренической Библии, либо шизофренического Господа, противоплагаются “ветхозаветный Бог гнева” и “новозаветный Бог любви”. На совершенно ином уровне, но по-прежнему на основе идеи вытеснения, выстраиваются дуалистические оппозиции “общество - личность”, “обрядность - духовность”, “закон - благодать”, “страх - свобода”.

Думается, в выявлении истинной диалектики взаимоотношений иудаизма и христианства весьма полезно обратиться к христологии Юргена Мольтмана. Будучи немецким богословом, Мольтман глубоко убежден, что невозможно выстроить современную содержательную христологию, не уделяя серьезного внимания проблеме Освенцима. В своей работе “Der Weg Jesu Christi” (“Путь Иисуса Христа”) он формулирует центральный христологический вопрос следующим образом: “Является ли иудейское “нет” [Иисусу] антихристианским? Является ли христианское “да” [Иисусу] антииудейским? Окончательны ли эти “да” и “нет” либо временны? Носят ли они несовместимый характер или же могут диалектически приобрести позитивный смысл в устах людей, которые чувствуют себя обязанными их высказывать?” Ответ, который дает на эти вопросы Мольтман - яркий пример истинной христологии непрерывности, которая проявляет уважение к различающимся реалиям иудаизма и христианства, как религий завета.

Как подчеркивает Мольтман, христиане твердо знают, что мессианская эпоха несомненно началась во Христе и что Царство Божье посреди нас; вместе с тем, они осознают, что исполнились еще не все библейские пророчества о Мессии. Мессианское знамение, воплощающее в себе конец всякого зла на земле и освобождение всех людей от гнета, еще не свершилось. Как полагает Мольтман, в этом-то и заключается коренная причина иудейского “нет” Иисусу. Приведем, вслед за Мольтманом, знаменитое высказывание Мартина Бубера, в котором он объясняет, почему иудеи не верят в Христа как в Мессию: “Церковь зиждется на вере в то, что Христос уже пришел, и что это и есть освобождение, которое Бог даровал человечеству. Мы, Израиль, *не в состоянии* в это поверить”. Мольтман справедливо отмечает, что речь не идет о нежелании или жестокосердии иудеев. Это просто “невозможность принять”. Хорошо известно, что Бубер глубоко почитал Иисуса. Однако его утверждение о “невозможности принять” опирается на личный и коллективный опыт иудеев: “мы знаем глубже, вернее, что мировая история мира еще не раскрылась в своей основе, что мир еще не освобожден. Мы ощущаем неосвобожденность мира. <...> Разрыва в истории мы не принимаем. Мы знаем не середину истории - а ее цель, цель Божьего пути, который не прерывается посередине”.

Опираясь на свой опыт неисккупленности мира, иудеи не в состоянии поверить в Иисуса как в Искупителя мира. Он ставят вопрос перед христианским миром: “Если Мессия уже пришел, почему же в мире так много зла?” Христиане отвечают на этот вызов утверждением, что они живут в напряженном ожидании, разделяющем “уже” и “еще не”. В событии Христа полная победа Бога обеспечена, но еще не реализована. Любое мессианское положение об Иисусе должно относиться к будущему времени, а не к сегодняшней реальности. Иисус станет Христом лишь в конце времен, и Мольтман усматривает здесь возможность для позитивного принятия христианами иудейского “нет” Иисусу, а не как свидетельство их неверности Богу и высокомерного ослепления. “Даже воскресший Христос - это “еще не” Вседержитель. Но Он уже на пути к искуплению мира. Христианское “да” Иисусу-Мессии, основанное на вере и опыте примирения... примет и иудейское “нет”, основанное на страдании и опыте неисккупленного мира. <...> Христианское “да” Иисусу Христу... само по себе еще неполно и неокончательно. Оно открыто мессианскому будущему Иисуса”. Если бы христиане и христианские общины уловили смысл иудейского “нет”, замечает Эккардт, они были бы надежнее защищены от любых проявлений триумфализма и самолюбования.

Мольтман отсылает читателя к тем главам павловского “Послания к Римлянам”, где в “нет” Израиля Павел увидел Божью волю (Рим. 10-11): “Отвержение их -

примирение мира” (Рим. 11:15). Это не “нет” неверующих, а особое “нет”, требующее уважения. То, что Израиль в целом неспособен сказать “да” вере в Иисуса, происходит по воле Божьей, - чтобы Добрая Весть была переориентирована с Израиля на язычников. Если бы иудейский народ как единое целое признал Иисуса Христом, спрашивает Мольтман, как мог бы тогда Завет стать открытым всем народам? Непризнание мессианства Иисуса большей частью исторического Израиля входило в замысел всемогущего Бога, ибо благодаря такой последовательности исторических событий Его искупающая благодать смогла распространиться на языческий мир. Без иудейского “нет” христианская Церковь осталась бы лишь мессианским ривайвелистским движением внутри иудаизма. Мольтман выражает надежду, что и Израиль, несмотря на свою приверженность иудейскому “нет” Иисусу, сможет положительно оценить христианское “да” Иисусу, как *praeparatio messianica* народов и позитивный вклад в дело конечного спасения человечества.

В Иисусе началось Царство Божье, и перед христианами стоит задача раскрыться в самых лучших их качествах. В то же время христиане знают, что они не в силах самостоятельно осуществить эту Божественную мечту. Достижение человечеством совершенства - дар, талант от Бога, о котором они с надеждой просят в молитвах. Другими словами, христиане, подобно иудеям, с надеждой ожидают окончательного Пришествия Царства Божьего на землю. В христианстве оно называется Вторым Пришествием Мессии, которого и ожидают христиане. Но здесь они не одиноки. Неискупленность этого мира является проблемой и для иудеев. Потому они и ставят вопрос перед христианским миром: “Если в мире так много зла, почему Мессия не приходит?” Мольтман прав, говоря, что жестокая реальность “неискупленного мира” свидетельствует не только против христианства - она свидетельствует и против иудаизма. Иудеи тоже ожидают наступления мессианской эпохи. Несмотря на различия в вере, христиане и иудеи ожидают вместе, мечтая и трудясь ради достижения одной цели. Христиане и иудеи могут сойтись в этой общей надежде, опирающейся на общее обетование, данное Аврааму (Быт. 12:1- 3; Евр. 6.13:18). Ганс Кюнг говорит о перспективах будущего, которого вместе ожидают иудеи и христиане, а и Иоганн Баптист Мец ратует за “Koalition des messianischen Vertrauens” (“Коалицию веры в Мессию”), объединяющую иудеев и христиан.

Иудейская сторона подвергла резкой критике идею Мольмана и других о том, чтобы считать Иисуса Христом в полном смысле этого слова лишь в конце времен и воспринимать его мессианство в предваряющем смысле. Было сказано, что изначальная

суть Израиля составляет нечто неизмеримо большее, нежели просто непризнание Иисуса Христом, а отсюда и нечто неизмеримо большее, нежели некий корректирующий момент по отношению к христианской Церкви. Согласно концепции Мольмана, Синагога в конечном счете все еще подчинена Церкви. И хотя эсхатологическое решение проблемы обеспечивает в настоящее время теологическое пространство для иудаизма, можно задаться вопросом, а нет ли здесь просто ухода от проблемы. Иудейский мыслитель Манфред Фогель осуждает нынешнюю тенденцию отодвигать разрешение иудейско-христианского противостояния на конец времен: “Перенесение решения проблемы из настоящего в будущее... позволяет уйти от настоятельной необходимости поиска решения и примириться с существующим положением вещей. <...> Это означает, что мессианские притязания Иисуса по отношению к иудейскому народу в настоящее время снимаются. И первое Пришествие Иисуса рассматривается как осуществление мессианских притязаний на весь мир, исключая иудеев! <...> Таким образом, христианин оказывается способен преодолеть трудности, вызванные иудейским неприятием Иисуса, временно отказав Ему в роли мессии”. Мак-Гарри задается вопросом, так ли уж велика, в сущности, разница между утверждениями: а) в настоящий момент от иудеев не требуется признать Иисуса мессией (исторически состоявшимся либо эсхатологически грядущим); б) он действует в них, хотя и будучи непризнанным; в) по окончании века все примирятся во Христе. Также и Эккардт отмечает, что христиане не смогли ничего иного, как только сдвинуть свою классическую концепцию замещения иудаизма событием Христа на один шаг ближе к концу времен. Как однажды заметил великий иудейский философ Франц Розенцвейг: “Был ли Иисус Мессией, иудеи выяснят, когда придет Мессия”. Кюнг разъясняет это высказывание следующим образом: “Когда придет Мессия, то, как убеждены христиане, он окажется никем иным, как Иисусом из Назарета, распятым и воскресшим”. Мы можем лишь подтвердить эти критические замечания: в рамках подобной теологической позиции антииудаизм смягчен, но окончательно не преодолен. Окончательное исполнение миссии Христа откладывается на конец времен, но иудеям, чтобы достичь Царства, все еще нужен Христос.

Тем не менее, мы не считаем, что эсхатологическая концепция Мольмана является шагом назад. По крайней мере, в ней нейтрализуется потенциальный конфликт между иудеями и христианами и открывается путь к взаимоуважению и совместному труду ради Царства Божьего на земле в настоящее время, здесь и сейчас. Но значит ли это, что иудею, чтобы спастись, все еще необходим Христос? Эли Визель утверждает, что “иудеи хотят сделать этот мир не более иудейским, а более человеческим. Христиане же нередко

полагают, что более человечным этот мир может стать, лишь став более христианским”. Здесь очень полезной представляется идея Шуберта Огдена о различении между конституирующим и репрезентирующим восприятием спасительной сущности Иисуса. При конституирующем восприятии спасительного характера жизни Иисуса, он не просто как таковой несет спасение - *конституируют*, обуславливают спасение его жизнь и служение. Если традиционная христология провозглашала, что жизнь Иисуса обладает неким действенным качеством, благодаря которому люди обретают возможность воскресения, прощения и жизни, то в рамках конституирующей христологии спасение единственным возможным образом несут жизнь и служение Иисуса. В рамках же *репрезентирующего* восприятия спасительной жизни Иисуса сохраняется потенциальная возможность спасения ранее (а также и позже) Пришествия Иисуса, изначально дарованная при сотворении мира. Разумеется, это не означает, что жизнь Иисуса с точки зрения вероисповедания не является *конфессионально* конституирующей для христиан; но она не является онтологически *конституирующей*.

Если конституирующая христология, неизбежно приводит к концепции замещения, то репрезентирующая христология открывает возможность исповедовать Иисуса как Христа, не отвергая при этом спасительного содержания, которое несет для иудеев Первый завет. Лишь в репрезентирующей христологии спасительное значение Иисуса может быть описано как образ верности Бога Завету, воплощенному в творении и подтвержденному на Синае. В этом же смысле и синайский Завет - это образ Завета, заключенного Богом с человечеством с начала мироздания. Все это не исключает возможности рассматривать Синай как *конфессионально* конституирующий жизнь Израиля - точно так же, как пасхальная христофания *конфессионально* конституирует христианскую жизнь. Воскресение и опыт Христа есть та же парадигма для христиан, как и Исход есть парадигма надежды для иудейского народа. В рамках репрезентирующего восприятия исповедание Иисуса как мессии не приводит к теологии презрения и замещения. Иисус, увиденный в перспективе Синая, также есть образ завета. Христиане видят в Иисусе Того, кто великодушно воспроизводит еще раз реалии завета.

Разумеется, при таком подходе различия между иудеями и христианами не исчезают, но по крайней мере преодолевается деструктивная сосредоточенность на вопросе о том, кто “с Богом”, а кто нет. Вместо этого во главу угла ставится то, как наилучшим образом можно почитать и представлять реалии завета Бога с человечеством внутри каждой из религий. Репрезентирующая христология поможет избежать двух крайностей: представлять мессианские обетования как уже окончательно *исполненные* в

Иисусе и Церкви, или же отнести их исполнение на *будущее*. Поиски нового во Христе по большей части выражаются в формах прошедшего времени. Теологи задаются вопросом, что было в Нем отличного от других, что изменилось с Его появлением и уходом? Подобная постановка вопроса предполагает разговор о воскресении как о событии прошлого и о том, что же на самом деле произошло. Разумеется, обращенные к прошлому вопросы играют важную роль в живой Церкви, но не они являются центральными вопросами. Можно только согласиться с замечанием ван Бюрена: “То что было новым во Христе в прошлом - это то же самое, что ново в Нем и сейчас; в противном случае тщетна вера Церкви. <...> Живая вера начинается в настоящем и ... обращается к будущему, переосмысливая прошлое”. Или, говоря словами Мольтмана, “любое исповедание Христа выводит на некий путь и ведет по этому пути, но не является целью само по себе . <...> “Я есмь путь”, говорит о себе Иисус, согласно одному из древнейших речений Иоанна (Ин. 14,6)”. Это означает, что христиане признают Христа в становлении, Христа в пути, Христа в движении Божественной эсхатологической истории. Откровение здесь нам видится в первую очередь как миссия в настоящем, нежели как нечто исполненное в прошлом или будущем. Христология должна быть открыта постоянному пересмотру, поскольку откровение - дело как будущего, так и прошлого. История не завершена - на то нам даны самые различные свидетельства об Иисусе как о Господе. Павел учит в Риме “со всяким дерзновением невозбранно” (Деян. 28:31). Так же и для нас откровение в настоящее время - скорее предмет поисков, нежели свершившийся факт.

В этой связи Мольтман выделяет различные этапы в Божественной эсхатологической истории Иисуса: период земной жизни, распятие, вознесение, нынешнее Присутствие и грядущее Пришествие. Возможно, недостаток подхода Мольтмана состоит в том, что в ходе иудейско-христианского диалога мы чрезмерно акцентируем внимание на конце времен. Когда делается такой упор на христологическом завершении истории, утверждает ван Бюрен, возникает опасность, что мы менее серьезно отнесемся к начальным главам истории Христа, которые нам надлежит сегодня писать: “Жить незаконченной историей - значит осознавать, что нужно самой этой жизнью способствовать ее написанию, понимать, что развитие истории и ее *будущее направление* зависят не только от Бога, но и от Его соработников”.

С нашей точки зрения, это подразумевает, что характер будущего мессианства Иисуса зависит от того, каким образом Иисус представлен нами сегодня. Когда Церкви или некоторым ее членам не удастся аутентично явить дело Иисуса, то в известной мере это дело отбрасывается назад, - что, в свою очередь, определяет пути, на которых

состоится или не состоится мессианство Иисуса. Таким образом, мы опять возвращаемся к вопросу, составляющему сердцевину диалектической напряженности между двумя религиями, но одновременно здесь проявляется и их внутренняя взаимосвязь, в противопоставлении искупленности и неискупленности мира, о чем уже упоминалось в связи с Мольтманом. Основное, фундаментальное различие между иудеями и христианами заключается в опыте реализованной эсхатологии события Христа. Христиане внутренне связаны с этим эсхатологическим событием, крещены в него и должны распространить его значение и историческое измерение на всю человеческую историю, во времени и пространстве. Свидетельство же иудеев заключается в “еще не наступившей” полноте мессианского времени. Шалом Бен-Хорин аргументирует это положение следующим образом: “Иудей глубоко ощущает неискупленность нашего мира; он не видит и не признает ни одного островка искупленности посреди неискупленного мира. Идея искупленной души посреди неискупленного мира чужда, глубоко чужда иудею; она изначально противоречит самим основам иудейского бытия. Именно в этом состоит глубинная причина отвержения Иисуса Израилем - а не в чисто внешней, национальной идее мессианства. Для иудеев искупление означает искупление от всего зла - зла тела и души, зла творения и зла цивилизации. Поэтому когда мы говорим “искупление”, мы подразумеваем полное искупление. Между сотворением и искуплением мы знаем лишь единственную паузу: откровение воли Божьей”. Христиане должны согласиться с иудеями в том, что мир еще не искуплен, и признать важность соответствующего непрерывающегося свидетельства Израиля. Кроме того, они должны признать справедливость критики в свой адрес: настойчивые уверения христиан, что искупление уже свершилось, сыграли центральную роль в идеологическом оправдании Церковью собственного социального доминирования. В свете христианского исторического триумфализма, в чем состоит смысл утверждения: Иисус - Искупитель Израиля? По мнению Эккардта, иудей вынужден задать брату-христианину очень нелегкий вопрос: “Когда вы выносите чашу с причастным вином в воспоминание о страстях Иисуса, какое *конкретное* содержание и урок воплощены в этом символическом акте? Готов ли ты пострадать, как страдал Иисус? Скажи мне, где ты был, когда мы, иудеи, жили и умирали в Освенциме? Иначе говоря, кто такие свидетели Искупителя?”

Тот факт, что с исторической точки зрения христиане не всегда аутентичным образом являли искупление в Иисусе, не означает, что Иисус для христиан не является больше Искупителем. После Освенцима Израиль сосредоточен на своем восстановлении, а взор Церкви устремлен на фигуру Христа. Видение Израилем пути, ведущего в царство

мира и справедливости на земле, воплощается в верности заповедям; Церковь же, по выражению ван Бюрена, считает своим путем верность Христу. Факт христианской жизни состоял и состоит в том, что христиане проявляют милосердие, справедливость, прощение и любовь к врагам в личном и общинном опыте; для христиан, испытывающих этот радикально новый опыт в настоящем, он восходит к “новому” Христа в их жизни.

Здесь мы подходим к уникальному аспекту жизни и вести Иисуса: искупление достигается в настоящий момент - даже для тех, кто согрешил - и служит, здесь и сейчас, мощнейшим проявлением и предчувствием мессианской эры. В недавно опубликованном замечательном документе французских епископов “Lire l’Ancien Testament. Reflexion du Comite episcopal pour les Relations avec le Judaisme” (“Чтение Ветхого Завета. Размышления епископского комитета по вопросам отношений с иудеями”) я нашел следующее положение: “Иисус радикализирует заповедь любви, распространяя ее и на прощение врагов. Но разве такое прощение не предполагает предвосхищения мессианской эры и преодоления различий между иудеями и другими народами, в т.ч. и в самом Израиле, между тираном и жертвой - при том, что это различие составляет саму сердцевину закона? Но тогда придется задаться вопросом, а по какому праву Иисус может “преступать” границы Закона в Израиле? Не преступает ли он их по собственной инициативе, как отступник, отрекшийся от веры своей религиозной общины и не провозглашает ли, хотя и не столь явно, ложность этой веры? Или же Он делает это ради конечной цели самого Закона, следуя логике мессианства?” Великий иудейский ученый Давид Флуссер, по словам Джона Павликовского, также усматривает элемент нового в учении Иисуса: учение Иисуса о любви к врагу контрастирует с фарисейским учением, которое настаивало, чтобы человек был свободен от ненависти к врагу, но никогда не требовало проявлять к нему любовь. Как пишет Флуссер, “Согласно учению Иисуса, вы должны возлюбить грешников, тогда как по учению иудаизма вы не должны их ненавидеть. Важно отметить, что позитивное отношение к врагам - это персональное учение Иисуса. <...> В иудаизме ненависть практически находится под запретом, но никто не обязан любить врага”.

В радикализации заповеди любви в учении Иисуса мы видим убедительнейший признак того, что в его личности и учении искупление мира становится “еще” возможным. Однако это не есть нечто такое, что Иисус онтологически свершил в прошлом, своей жизнью и своим учением, а то, что христиане должны воспроизвести в настоящем - раскрыть мессианское Иисусово будущее. Здесь нужно отметить, что взаимоотношения иудаизма и христианства не сводятся к упрощенной диалектике “закона и благодати”.

Эккардт показал, что эти отношения отличаются гораздо большей сложностью: “По отношению к своим ближним-христианам иудеи имеют обыкновение *говорить* не столько о грехе, сколько о неисккупленности - в то же время, они испытывают на себе грех мира как жестокую данность, но ведут себя, тем не менее, как в большей мере искупленные. По отношению к своим ближним-иудеям христиане склонны *говорить* о крайней необходимости искупления, хотя ведут себя так, как будто бы такой вещи, как искупление, не существует. Невозможно придумать более убедительного свидетельства одновременно преграды и размытости границ между двумя религиями”. Ответ христиан на учение Иисуса кажется несколько странным иудею, чье знание христианского Креста ощутимо сводится к непосредственному опыту страданий от рук христиан, а не к страданиям христиан ради своей веры. Иудеи по своему опыту знают, что иногда именно от христиан меньше всего можно ожидать такой же любви к ближнему, не говоря уже о врагах, как к самим себе. Таким образом, диалектика взаимоотношений иудеев и христиан носит странный характер. Иудеи страдают больше, но выказывают большую социальную ответственность и утопизм. Христиане страдают меньше, но выказывают в меньшей степени социальные чаяния, и в большей - социальную безответственность. Христиане любят признаться в душе, что если бы им пришлось здесь и сейчас обрести всю полноту искупления во Христе, то за это пришлось бы заплатить слишком дорогую цену. Именно данное обстоятельство заставляет иудеев указывать на неисккупленность мира. С другой стороны, нравственный уровень иудейской жизни отчасти опровергает их акцент на неисккупленность мира и показывает, что могло бы означать искупление, даже если оно не от власти Христа. Мы имеем в виду отказ иудеев относиться к христианам также, как христиане относятся к иудеям.

Значит ли это, что христианам следует отказаться от веры в Иисуса-Искупителя? Напротив. Столкновение с иудаизмом требует от христиан, чтобы они стали в большей степени христианами. Единственная цель иудейско-христианского диалога (если таковой вообще существует, как выразился Фишер) заключается в том, чтобы дать иудеям возможность стать лучше в своем иудействе, а христианам - укрепиться в своем христианстве и стать его подлинными представителями. Таким образом, христиане не должны оставлять открытым вопрос о мессианстве Иисуса, но им надлежит признать (как заметил Дитрих Бонхёффер), что иудеи оставили его открытым. Христианам, во имя своей собственной христологии, следует научиться сосуществовать с иудейским “нет” Иисусу. Как сегодня христиане являют его образ Иисус - Христа и Искупителя мира - таким и явится Иисус. Если они не способны нести его искупление в сегодняшнем мире, особенно

во взаимоотношениях с иудейским народом, боюсь, что в конце времен они встретят не торжествующего Мессию, а, я бы сказал, “плачущего Мессию” - Мессию, который скорбит о страданиях и неискупленности, порождаемой христианами, и прежде всего по отношению к своему возлюбленному народу. И может случиться так, что не христиане, с их триумфалистским пониманием мессианства, а иудеи первыми узнают Мессию - Спасителя Мира.

**ПАВЕЛ ЕПИСКОП РАБ РАБОВ БОЖИИХ  
С ОТЦАМИ СВЯТЕЙШЕГО СОБОРА  
НА ВЕЧНОЕ ПАМЯТОВАНИЕ  
ДЕКЛАРАЦИЯ ОБ ОТНОШЕНИИ ЦЕРКВИ  
К НЕХРИСТИАНСКИМ РЕЛИГИЯМ**

**«Nostra aetate»**

<http://www.krotov.info/acts/20/2vatican/dcmnt01.html>

1. В наш век, когда род человеческий с каждым днем всё теснее объединяется, когда умножаются связи между различными народами, Церковь углублённое размышляет над тем, каково должно быть её отношение к нехристианским религиям. В своей обязанности развивать единство и любовь между людьми и даже между народами она прежде всего обращает внимание на то, что объединяет людей и что ведет их к совместному общению.

Ведь все народы составляют одно сообщество; они одного происхождения, так как Бог расселил весь человеческий род по всему лицу земли,<sup>1</sup> у них также одна конечная цель — Бог, Чьё провидение, свидетельство благодати и спасительные замыслы распространяются на всех,<sup>2</sup> пока избранные не объединятся во Святом Граде, который озарит слава Божия и где народы будут ходить в Его свете.<sup>3</sup>

Люди ожидают от различных религий ответа на сокровенные загадки человеческого бытия, которые ныне, как и встарь, глубоко тревожат сердца людей: что такое человек, каковы смысл и цель нашей жизни, что добро и что грех, откуда возникает страдание и зачем оно, где путь к обретению истинного счастья, что такое смерть, суд и воздаяние после смерти, и наконец, что представляет собою последняя и неизреченная тайна, окружающая наше бытие, от которой мы ведём своё происхождение и к которой стремимся. [234]

---

2. Уже с древности и вплоть до нынешнего времени у различных народов существует некая восприимчивость к сокровенной силе, наличествующей в ходе вещей и в событиях человеческой жизни, а иногда и признание Верховного Божества или даже Отца. Эта восприимчивость и это признание пронизывают их жизнь глубоким религиозным содержанием. Религии же, связанные с прогрессом культуры, стараются отвечать на те же вопросы понятиями более утончёнными и языком более разработанным. Так, в индуизме люди исследуют божественную тайну и выражают её в неисчерпаемо плодотворных

мифах и в проницательных попытках философских размышлений. Они ищут освобождения от тревог нашего существования либо в тех или иных формах аскетической жизни, либо через углублённое созерцание, либо прибегая к Богу с любовью и упованием. Буддизм, в зависимости от его различных форм, признаёт коренную неудовлетворительность этого изменчивого мира и учит тому пути, на котором люди с благочестивой и уповающей душой могут либо обрести состояние совершенного освобождения, либо достичь наивысшего озарения собственными усилиями или помощью свыше. Так и другие религии, обнаруживаемые повсюду в мире, стремятся различными способами придти на помощь беспокойному человеческому сердцу, предлагая пути, то есть учения и правила жизни, а также священные обряды.

Католическая Церковь не отвергает ничего из того, что истинно и свято в этих религиях. Она с искренним уважением рассматривает тот образ действия и жизни, те предписания и учения, которые, во многом отличаясь от того, чего она придерживается и чему учит, всё же нередко доносят луч Истины, просвещающей всех людей. Однако она возвещает и обязана непрестанно возвещать Христа, Который есть "путь и истина и жизнь" (Ин 14, 6), в Котором люди находят полноту религиозной жизни и в Котором Бог примирил Себе всё.<sup>4</sup>

Итак, она призывает своих детей, чтобы в беседе и сотрудничестве с последователями иных религий они, свидетельствуя о вере и христианской жизни, в то же время признавали, хранили и поддерживали обнаруживаемые у них духовные и нравственные блага, а также социально-культурные ценности.

3. Церковь с уважением относится и к мусульманам, поклоняющимся Единому Богу, Живому и Сущему, милосердному и всемогущему, Творцу неба и земли,<sup>5</sup> говорившему к людям, определениям Которого, даже сокровенным, они всей душой стремятся подчиниться, как подчинился [235]

---

Богу Авраам, на которого охотно ссылается исламская вера. Хотя последователи ислама и не признают Иисуса Богом, они всё же почитают Его как пророка и чтят Его девственную Матерь, Марию, а иногда даже благочестиво призывают Её. Кроме того, они ожидают Судного дня, когда Бог воздаст всем воскресшим людям. Поэтому они ценят нравственную жизнь и высоко чтят Бога молитвой, милостыней и постом.

Хотя в течение веков между христианами и мусульманами возникали немалые разногласия и вражда, Священный Собор призывает всех предать забвению прошлое и искренне стремиться ко взаимопониманию, а также совместно оберегать и поддерживать ради всех людей социальную справедливость, нравственные ценности, мир и свободу.

4. Исследуя тайну Церкви, сей Священный Собор помнит об узах, духовно соединяющих народ Нового Завета с потомством Авраама.

Ибо Церковь Христова признает, что начатки её веры и избрания обнаруживаются, по спасительной тайне Божией, уже у Патриархов, Моисея и Пророков. Она исповедует, что на всех верующих во Христа, сынов Авраама по вере,<sup>6</sup> распространяется призвание этого Патриарха и что спасение Церкви таинственно предызображается исходом избранного народа из земли рабства. Поэтому Церковь не может забыть, что она приняла откровение Ветхого Завета через народ, с которым Бог по Своему неизреченному милосердию соизволил заключить древний Союз, и что она питается от корня благой оливы, к которой привиты были ветви дикой маслины, то есть языческие народы.<sup>7</sup> Ибо Церковь верует, что Христос, мир наш, примирил иудеев и язычников на кресте и из обоих сотворил в Себе одно.<sup>8</sup>

Церковь также всегда помнит о словах Апостола Павла о сродниках его, "которым принадлежит усыновление, и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение и обетования; их и отцы, и от них Христос по плоти" (Рим 9, 4-5), Сын Девы Марии. Она помнит также, что в иудейском народе родились Апостолы, утверждения и столпы Церкви, как и большинство первых учеников, возвестивших миру Христово Евангелие.

По свидетельству Священного Писания, Иерусалим не узнал времени посещения своего.<sup>9</sup> Иудеи в большинстве своём не приняли Евангелия, а многие из них даже воспротивились его распространению.<sup>10</sup> Тем не менее, согласно Апостолу, ради своих отцов иудеи доныне [236]

---

остаются любезными Богу, Чьи дары и призвание непреложны.<sup>11</sup> Вместе с Пророками и с тем же Апостолом Церковь ожидает дня, ведомого одному лишь Богу, когда все народы единогласно призовут Господа и будут служить Ему единомысленно (ср. Соф 3, 9).<sup>12</sup>

В силу того, что столь велико духовное наследие, общее христианам и иудеям, Священный Собор желает беречь и поощрять взаимопонимание между ними и уважение

друг к другу, достигаемое прежде всего в библейских и богословских исследованиях и в братских беседах.

Хотя иудейские власти и их приверженцы настояли на смерти Христа,<sup>13</sup> однако то, что было совершено во время Его страстей, не может быть огульно вменено в вину ни всем жившим тогда иудеям, ни иудеям современным. Хотя Церковь и есть новый Народ Божий, однако иудеев не следует представлять ни отверженными Богом, ни проклятыми, утверждая, будто бы это вытекает из Священного Писания. Поэтому в преподавании катехизиса и в проповеди слова Божия всем следует стараться не учить тому, что несообразно с истиной Евангелия и с духом Христовым.

Кроме того, Церковь, осуждающая всякие гонения на кого бы то ни было, памятуя об общем с иудеями наследии и движимая не политическими соображениями, но духовной любовью по Евангелию, сожалеет о ненависти, о гонениях и обо всех проявлениях антисемитизма, которые когда бы то ни было и кем бы то ни было направлялись против иудеев.

Впрочем, как Церковь всегда утверждала и утверждает, Христос по Своей безграничной любви добровольно принял страдания и смерть за грехи всех людей, чтобы все пришли ко спасению. Поэтому проповедующая Церковь должна возвещать крест Христов как знамение всеобъемлющей Божией любви и как источник всякой благодати.

5. Мы не можем призывать Бога, Отца всех людей, если отказываемся вести себя по-братски в отношении некоторых из них, сотворённых по образу Божию. Отношение человека к Богу Отцу и отношение человека к людям-братьям так тесно связаны одно с другим, что Писание говорит: "Кто не любит, тот не познал Бога" (1 Ин 4, 8).

Этим подрывается основание всякой теории или практики, вводящей различия в человеческом достоинстве и в проистекающих из него правах, различия между одним человеком и другим, между одним народом и другим. [237]

---

Вот почему Церковь осуждает как противные духу Христову всякую дискриминацию и притеснение людей, творимые из-за их национальной принадлежности, цвета кожи, общественного положения или вероисповедания. Поэтому Священный Собор, следуя по стопам святых Апостолов Петра и Павла, горячо умоляет христиан по возможности

"проводить добродетельную жизнь между язычниками" (1 Петр 2, 12) и, насколько это от них зависит, быть в мире со всеми людьми,<sup>14</sup> чтобы действительно стать детьми Отца, Который на небесах.<sup>15</sup>

*Всё, что провозглашено в этой Декларации — и в целом, и по отдельности — было угодно Отцам Святейшего Собора. Апостольской властью, данной Нам Христом, Мы вместе с Достопочтенными Отцами утверждаем, решаем и постановляем это во Святом Духе и повелеваем обнародовать во славу Божию то, что было постановлено на Соборе.*

*Рим, у Св. Петра, 28 октября 1965 г.*

*Я, ПАВЕЛ, Епископ Католической Церкви*

*Следуют подписи Отцов*

*Срок вступления закона в силу*

*для декретов, обнародованных на vii сессии*

Для новых законов, содержащихся в только что обнародованных декретах, Святейший Отец установил срок вступления в силу вплоть до 29 июня 1966 г., т. е. вплоть до праздника Свв. Апостолов Петра и Павла в будущем году.

Тем временем Верховный Первосвященник установит нормы исполнения вышеназванных законов.

Периклес Феличи,

тит. Архиепископ Самосатский,

Генеральный Секретарь Святейшего Собора

## Примечания

1 Ср. Деян 17, 26.

2 Ср. Прем 8, 1; Деян 14, 17; Рим 2, 6-7; 1 Тим 2, 4.

3 Ср. Откр 21, 23-24.

4 Ср. 2 Кор 5, 18-19.

5 Ср. Св. Григорий VII, *Посл. III. 21 к Аназиру (Ал-Назиру), царю Мавритании*, ed. E. Caspar in MGH, *Ep. sel.* ii, 1920, I, p. 288, 11-15; PL 148, 451 A.

6 Ср. Гал 3, 7.

7 Ср. Рим 11, 17-24.

8 Ср. Еф 2, 14-16.

9 Ср. Лк 19, 44.

10 Ср. Рим 11, 28.

11 Ср. Рим 11, 28-29; II Ват. Собор, Догм. конст. о Церкви, *Lumen gentium*, 16, AAS 57 (1965), р. 20 (см. наст. изд., с. 78).

12 Ср. Ис 66, 23; Пс 66 (65), 4; Рим 11, 11-32.

13 Ср. Ин 19, 6.

14 Ср. Рим 12, 18.

15 Ср. Мф 5, 45.

## ДОКУМЕНТЫ II ВАТИКАНСКОГО СОБОРА

### ДЕКРЕТ ОБ ЭКУМЕНИЗМЕ

<http://www.krotov.info/acts/20/2vatican/dcmnt01.html>

«Unitatis redintegratio»

#### Вступление

1. Способствовать восстановлению единства всех христиан – одна из первоочередных задач Священного Вселенского Второго Ватиканского Собора. Ведь Христос Господь основал единую и единственную Церковь, хотя многие христианские общины представляют самих себя людям как истинное наследие Иисуса Христа. Все они исповедуют себя учениками Господа, но мыслят по-разному и идут разными путями, будто бы разделился и Сам Христос. Разумеется, такое разделение прямо противоречит воле Христа, служит соблазном для мира и наносит ущерб святейшему делу – проповеди Евангелия всему творению.

Но Господь веков, Который мудро и терпеливо осуществляет замысел Своей благодати по отношению к нам, грешникам, в последнее время стал обильнее изливать на разделенных друг с другом христиан дух раскаяния и желание единства. Повсюду есть великое множество людей, движимых этой благодатью. Вот и среди отделенных от нас братьев действием споспешествующей благодати Святого Духа возникло и с каждым днем ширится движение, стремящееся к восстановлению единства всех христиан. В этом движении к единству, называемом экуменическим, участвуют те, кто призывает Троидного Бога и исповедует Иисуса Господом и Спасителем, причем не только поодиночке, но и в составе целых общин, в которых они услышали Евангелие и которые каждый из них называет Церковью: и своей, и Божией. Однако почти все они, хотя и по-разному, стремятся к единой и зримой Церкви Божией, которая была бы подлинно вселенской, посланной ко всему миру, чтобы мир обратился к Евангелию и таким образом был спасен во славу Божию.

Сей Священный Собор с радостью размышляет обо всем этом, провозгласив уже свое учение о Церкви. И потому он, движимый желанием восстановить единство всех учеников Христовых, намерен предложить всем католикам такие средства, пути и способы, которые дали бы им возможность откликнуться на это Божественное призвание и на эту благодать.

## Глава I. О католических началах экуменизма

2. Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир Единородного Сына Своего, дабы Он, став человеком, искуплением возродил весь род человеческий и собрал его воедино. Прежде чем принести Себя Самого в непорочную жертву на жертвеннике креста, Он молил Отца о верующих, говоря: «да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, – да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин 17, 21). И в Церкви Своей Он установил дивное таинство Евхаристии, которое и знаменует, и осуществляет единство Церкви. Ученикам Своим Он дал новую заповедь взаимной любви друг к другу и обещал Духа Утешителя, чтобы Он, Господь и Животворящий, оставался с ними навеки.

Вознесенный на крест и прославленный, Господь Иисус излил обетованного Духа, через Которого Он призвал и собрал народ Нового Завета, то есть Церковь, в единство веры, надежды и любви, как учит апостол: «Одно тело и один Дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания; один Господь, одна вера, одно крещение» (Еф 4, 4–5). Ибо «все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись... ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал 3, 27–28). Святой Дух, обитающий в верующих, наполняющий всю Церковь и управляющий ею, осуществляет это дивное общение верных и столь тесно сочетает их всех во Христе, что выступает Началом единства Церкви. Это Он производит многообразие благодатных даров и служений, наделяя Церковь Иисуса Христа различными дарами «к совершению святых, на дело служения, для созидания Тела Христова» (Еф 4, 12).

Но для того, чтобы утвердить повсюду Свою святую Церковь до скончания века, Христос доверил Собору Двенадцати служение учительства, управления и освящения. Из их числа Он избрал Петра. После того как тот принес исповедание веры, Христос решил соиздти на нем Церковь Свою и пообещал ему ключи Царства Небесного, а после того как Петр заверил Христа в любви к Нему, Он поручил ему утверждать всех овец в вере и пасти их в совершенном единстве. Сам же Иисус Христос вовеки остается главным краеугольным камнем и Пастырем душ наших.

Через верную проповедь Евангелия, преподание таинств и управление в любви, осуществляемое апостолами и их преемниками, то есть епископами во главе с преемником Петра, а также действием Святого Духа, Иисус Христос желает умножать

Свой народ и совершенствует его общение в единстве: в исповедании единой веры, в совместном совершении Богослужения, в братском согласии семьи Божией.

Итак, Церковь, единое стадо Божие, словно знамя, поднятое для народов, благовествуя мир всему роду человеческому, с надеждою странствует к своей цели – вышней отчизне.

Такова священная тайна единства Церкви, во Христе и через Христа, во многообразии служений, осуществляемом действием Святого Духа. Высший образец и начало этой тайны – Троичное единство Ипостасей единого Бога, Отца и Сына во Святом Духе.

3. В этой единой и единственной Церкви Божией уже с самого начала возникли известные разделения, строго порицаемые Апостолом как подлежащие осуждению. В течение последующих веков явились более значительные разногласия, и немалое число общин отделилось от полного общения с Католической Церковью, иногда не без вины людей: и с той, и с другой стороны. Однако тех, кто рождается ныне в таких Общинах и исполняется веры во Христа, нельзя обвинять в грехе разделения, и Католическая Церковь примет их с братским уважением и любовью. Ибо те, кто верует во Христа и должным образом принял крещение, находятся в известном общении с Католической Церковью, пусть даже неполном. Конечно, из-за разнообразных расхождений между ними и Католической Церковью по вопросам вероучения, а иногда и дисциплины, как и строения Церкви, перед полным церковным общением встает немало препятствий, подчас весьма серьезных, преодолеть которые и стремится экуменическое движение. Тем не менее, оправдавшись верой в крещении, они сочетаются Христу и, следовательно, по праву носят имя христиан, а чада Католической Церкви с полным основанием признают их братьями в Господе.

Кроме того, некоторые из тех составных частей или благ, совокупностью которых создается и оживотворяется сама Церковь – причем многие из них и весьма ценны – могут существовать и вне зримой ограды Католической Церкви: писаное Слово Божие, жизнь благодати, вера, надежда и любовь, а также иные внутренние дары Святого Духа и прочие зримые составляющие. Все это, исходя от Христа и приводя к Нему же, по праву принадлежит единственной Церкви Христовой.

У братьев, отделенных от нас, совершается также немало священнодействий христианской религии, которые, вне всякого сомнения, могут разнообразно, согласно особому положению каждой Церкви или общины, действительно порождать жизнь благодати. Надлежит признать, что они способны открыть доступ ко спасительному общению.

Следовательно, хотя мы и верим, что эти Церкви и отделенные от нас общины страдают некоторыми недостатками, тем не менее они облечены значением и весом в тайне спасения. Ибо Дух Христов не отказывается пользоваться ими как спасительными средствами, сила которых исходит от той полноты благодати и истины, которая вверена Католической Церкви.

Однако отделенные от нас братья – будь то поодиночке, будь то в своих общинах или Церквях – не обладают тем единством, которым Иисусу Христу угодно было наделить всех, кого Он возродил и оживотворил в единое Тело и в жизнь новую; а ведь об этом единстве свидетельствует Священное Писание и досточтимое Церковное Предание. Ибо лишь через Католическую Церковь Христову, представляющую собою всеобщее орудие спасения, можно получить всю полноту спасительных средств. Мы верим, что одному лишь Собору апостолов, во главе которого стоит Петр, Господь вверил все богатство Нового Завета, чтобы создать на земле единое Тело Христово, в Которое надлежит полностью включиться всем, кто тем или иным образом уже принадлежит к народу Божию. Во время своего земного странствования этот народ, хотя и оставаясь в членах своих подверженным греху, возрастает во Христе под благодным водительством Божиим согласно Его таинственным предначертаниям, покуда в ликовании он не достигнет в Небесном Иерусалиме всей полноты вечной славы.

4. Поскольку, по веянию благодати Святого Духа, сегодня во многих частях света молитвой, словом и делом прилагается немало усилий к достижению той полноты единства, которая угодна Иисусу Христу, сей Святой Собор призывает всех верных католиков к тому, чтобы они, различая знамения времен, усердно участвовали в экуменическом деле.

Под «экуменическим движением» подразумеваются все дела и начинания, которые возникают в зависимости от различных потребностей Церкви и возможностей, предоставляемых данной эпохой, и стремятся содействовать христианскому единству. Сюда относятся, во-первых, все усилия, направленные на упразднение различных речений, суждений и дел, не отвечающих по справедливости и истине положению отделенных от нас братьев и потому усложняющих взаимоотношения с ними; далее – «диалог» между сведущими людьми, получившими надлежащие наставления, который ведется на собраниях христиан из различных Церквей или общин, устраиваемых в религиозном духе: в этом диалоге каждый глубже объясняет вероучение своей общины и ясно излагает его характерные черты. Благодаря такому диалогу все обретают более

верное знание и более справедливую оценку вероучения и жизни каждой общины. Вследствие этого данные общины приходят к более широкому сотрудничеству во всяческих делах, способствующих общему благу, которых требует всякая христианская совесть, и объединяются, насколько это возможно, в единодушной молитве. Наконец, все проверяют свою верность воле Христовой относительно Церкви и с должной решительностью приступают к делу обновления и исправления.

Благоразумно и терпеливо осуществляясь верными Католической Церкви под наблюдением пастырей, все это способствует утверждению справедливости и истины, согласия и сотрудничества, братской любви и единения. Следуя этим путем, постепенно преодолевая препятствия, мешающие совершенному церковному общению, все христиане соберутся в едином совершении Евхаристии, в единстве единой и единственной Церкви, которое с самого начала дал Своей Церкви Христос и которое, как мы верим, неотъемлемо пребывает в Католической Церкви и, как мы надеемся, будет изо дня в день возрастать вплоть до скончания века.

Однако совершенно очевидно, что дело приготовления и примирения отдельных лиц, желающих полного общения с Католической Церковью, по природе своей отлично от экуменического начинания. И все же между ними нет никакого противоречия, поскольку и то, и другое исходит из дивного Божьего предначертания.

В экуменической деятельности верные католики, несомненно, должны заботиться об отделенных от них братьях, молясь за них, беседуя с ними о делах Церкви, первыми делая шаги к ним навстречу. Но прежде всего они сами должны искренно и внимательно обдумать то, что надлежит обновить и совершить в самой католической Семье, чтобы жизнь ее вернее и яснее свидетельствовала о вероучении и об установлениях, переданных Христом через Апостолов.

Ибо, хотя Бог и одарил Католическую Церковь всей истиной Откровения, равно как и всеми средствами благодати, однако ее члены не пользуются в своей жизни этими средствами со всем надлежащим рвением. Из-за этого образ Церкви не столь ярко сияет отделенным от нас братьям и всему миру, а возрастание Царства Божия замедляется. Поэтому все католики должны стремиться к христианскому совершенству, и каждому из них в меру своих сил надлежит стараться, чтобы Церковь, носящая в своем теле уничижение и мертвость Иисуса, день ото дня очищалась и обновлялась, пока Христос не представит ее Себе славной, не имеющей ни пятна, ни порока.

Храня единство в необходимом, все в Церкви, согласно служению, данному каждому, пусть сохраняют надлежащую свободу: как в различных формах духовной жизни и дисциплины, так и в разнообразии литургических обрядов и даже в богословской разработке истины Откровения; однако во всем пусть они лелеют любовь. Действуя таким образом, они изо дня в день все полнее будут являть истинную кафоличность, а вместе с тем и апостольство Церкви.

С другой стороны, необходимо, чтобы католики с радостью признавали и ценили подлинно христианские блага, восходящие к общему наследию, которыми обладают отделенные от нас братья. Справедливо и спасительно признавать богатства Христовы и действия Его сил в жизни других, свидетельствующих о Христе, иногда даже до пролития собственной крови, ибо Бог всегда дивен, и надлежит восхищаться Им в Его делах.

Нельзя забывать и о том, что все совершаемое благодатью Святого Духа в отделенных от нас братьях может послужить также к нашему назиданию. Все, что является воистину христианским, никогда не вступает в противоречие с подлинными благами веры: напротив, оно всегда может содействовать тому, чтобы тайна Христа и Церкви постигалась совершеннее.

Однако разделения, пролегающие между христианами, препятствуют Церкви осуществить свойственную ей полноту кафоличности в тех ее сынах, которые присоединены к ней в силу крещения, но отделены от полного общения с ней. Более того: и самой Церкви становится труднее выразить в жизненной действительности всю полноту кафоличности во всей ее многогранности.

Сей Священный Собор с радостью отмечает, что участие верных католиков в экуменическом деле возрастает с каждым днем, и поручает его епископам по всей земле, чтобы они старательно его поддерживали и мудро им управляли.

## **Глава II. Об осуществлении экуменизма**

5. Забота о восстановлении единства возлагается на всю Церковь – как на верующих, так и на пастырей – и касается каждого в зависимости от его способностей: будь то в повседневной христианской жизни, будь то в богословских и исторических исследованиях. Эта забота известным образом уже являет братскую связь, существующую между всеми христианами, и по благоволению Божию ведет к полному и совершенному единству.

6. Поскольку всякое обновление Церкви состоит, по существу, в возросшей верности ее призванию, то в этом, вне всякого сомнения, и заключается причина того, почему она устремляется в своем движении к единству. Христос призывает Церковь на пути ее странствования к тому непрестанному преобразованию, в котором она постоянно нуждается, будучи установлением человеческим и земным. Поэтому, если в силу обстоятельств времени или объективных условий что-либо сохранилось не вполне точно – будь то в области нравов, будь то в церковной дисциплине или даже в способе изложения учения, который следует тщательно отличать от самого залога веры, – это следует своевременно, верно и надлежащим образом восстановить.

Потому обновление это имеет особое экуменическое значение. А различные проявления жизни Церкви, благодаря которым это обновление уже происходит (такowymi являются библейское и литургическое движения, проповедь Слова Божия и катехизация, апостольство мирян, новые формы монашеской жизни, духовность брака, учение и деятельность Церкви в социальной области) следует считать своего рода залогами и благоприятными предзнаменованиями, предвещающими успешное развитие экуменизма в будущем.

7. Настоящий экуменизм немыслим без внутреннего обращения. Действительно, желание единства появляется и созревает из обновления ума, из самоотречения и из щедрейшего излияния любви. Поэтому у Божественного Духа нам надо испрашивать благодать искреннего самоотвержения, смирения и кротости в служении, а также братской щедрости духа по отношению к другим. «Итак», говорит Апостол язычникам, «я, узник в Господе, умоляю вас поступать достойно звания, в которое вы призваны, со всяким смиренномудрием и кротостью и долготерпением, снисходя друг ко другу любовью, стараясь сохранять единство духа в союзе мира» (Еф 4, 1-3). Это увещание относится прежде всего к тем, кто возведен во священный сан, чтобы продолжать посланничество Христа, Который к нам «не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить» (Мф 20, 28).

Что же касается провинностей против единства, то к ним применимо свидетельство Св. Иоанна: «Если говорим, что мы не согрешили, то представляем Его лживым, и слова Его нет в нас.» (1 Ин 1, 10). Поэтому в смиренной молитве мы просим прощения у Бога и у отделенных от нас братьев, как и мы прощаем должникам нашим.

Да памятуя все верные Христу, что они тем успешнее будут способствовать единению христиан и даже осуществлять его, чем более чистую жизнь по Евангелию будут они стараться вести. Ибо, чем теснее будет их общение с Отцом, со Словом и с Духом, тем легче сумеют они углубить и взрастить взаимное братское общение.

8. Это обращение сердца и святость жизни наряду с частными и общественными молитвами о единстве христиан следует считать душой всего экуменического движения. Они с полным правом могут называться духовным экуменизмом.

Торжественный обычай католиков – часто собираться ради той молитвы о единстве Церкви, какой горячо молился Сам Спаситель накануне Своей смерти: «Да будут все едино» (Ин 17, 21).

В некоторых особых случаях, к каковым относятся молитвы, устраиваемые «о единстве», а также на экуменических собраниях, позволительно – более того, даже желательно – чтобы католики соединялись в молитве с отделенными от нас братьями. Такие совместные молитвы являются, несомненно, вернейшим средством испросить благодать единения, а также подлинным знаком тех уз, которыми католики до сих пор связаны с отделенными от них братьями: «Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф 18, 20).

Однако общение в таинствах нельзя считать средством, которое следует без разбора применять ради восстановления единства христиан. Такое общение зависит прежде всего от двух предпосылок: от знаменуемого им единства Церкви и от участия в средствах благодати. Знаменование единства обычно запрещает прибегать к такому общению. Для стяжания благодати оно иногда желательно. Что же касается конкретного порядка действий, то о нем в зависимости от обстоятельств времени, места и лиц пусть выносит свое благоразумное суждение местная епископская власть, если Конференция Епископов согласно своему уставу или Святой Престол не постановят иначе.

9. Надо знать умонастроение отделенных от нас братьев. Для этого необходимо изучение, которое следует вести согласно истине и в духе доброжелательности. Католикам, получившим надлежащую подготовку, нужно приобретать более основательные знания о вероучении и истории, духовной и богослужебной жизни, религиозной психологии и культуре, свойственным нашим братьям. Достижению этого весьма способствуют смешанные собрания для обсуждения вопросов, прежде всего богословских, где каждый мог бы на равных беседовать с другими – при том условии, чтобы те, кто участвует в них

под наблюдением предстоятелей, были действительно сведущими людьми. В таком диалоге станет яснее видно, каково истинное положение Католической Церкви. Так можно будет лучше узнать мышление отделенных от нас братьев и точнее изложить им нашу веру.

10. Наставления священного богословия и другие научные дисциплины, особенно исторические, должны преподаваться также с точки зрения экуменической, чтобы они вернее отвечали истинному положению вещей.

Весьма важно, чтобы будущие пастыри и священники владели богословием, точно разработанным таким образом, и не в полемическом преломлении, особенно в вопросах, касающихся отношений отделенных от нас братьев с Католической Церковью.

Ведь именно от подготовки священников зависит прежде всего необходимое образование и духовное воспитание верных и монашествующих.

Необходимо также, чтобы католики, подвигающиеся на миссионерском поприще в тех же странах, что и другие христиане, знакомились, особенно сегодня, с теми вопросами, которые экуменизм ставит перед их апостольским служением, равно как и с теми плодами, которые он приносит.

11. Способ и образ выражения католической веры никоим образом не должен становиться препятствием в диалоге с братьями. Совершенно необходимо, чтобы вся полнота вероучения излагалась ясно. Нет ничего более чуждого экуменизму, чем тот ложный иренизм, который наносит ущерб чистоте католического вероучения и затемняет его подлинный и точный смысл.

В то же время католическую веру следует объяснять и глубже, и вернее, прибегая к такому способу выражения, который мог бы стать по-настоящему понятным и отделенным от нас братьям.

Кроме того, в экуменическом диалоге католические богословы, придерживаясь вероучения Церкви, вместе с отделенными от нас братьями проводя исследования о Божественных тайнах, должны действовать с любовью к истине, дружелюбно и со смирением. Сопоставляя вероучения, пусть они помнят о том, что существует порядок, или «иерархия», истин католического вероучения, поскольку их связь с первоосновой христианской веры неодинакова. Так будет проложен путь, который через братское

состязание поведет всех к более глубокому познанию и к более ясному выявлению неисследимых богатств Христовых.

12. Пусть все христиане перед всеми народами исповедуют свою веру в Троидного Бога, в воплощенного Сына Божия, Исккупителя и Господа нашего, и совместными усилиями, во взаимном уважении, свидетельствуют о нашей надежде, которая не постыжает. Поскольку в настоящее время сотрудничество в социальной сфере распространяется чрезвычайно широко, все люди без исключения призваны к общему делу, а с еще бóльшим основанием – те, кто верует в Бога, особенно же все христиане, ибо они ознаменованы именем Христовым. Сотрудничество всех христиан живо выражает союз, уже их объединяющий, и проливает более полный свет на лик Христа-Слуги. Необходимо, чтобы это сотрудничество, во многих странах уже налаженное, все больше и больше совершенствовалось, особенно в тех регионах, где происходит социальное или техническое развитие: совершенствовалось в верной оценке человеческой личности, в поддержании дела мира, в дальнейшем приложении Евангелия к социальной жизни, в развитии наук и искусств в христианском духе, в использовании различных средств к преодолению бедствий нашего времени, каковыми являются голод и стихийные бедствия, неграмотность и нищета, нехватка жилья и несправедливое распределение благ. Благодаря такому сотрудничеству все, кто верит во Христа, легко могут научиться тому, как лучше узнать и больше уважать друг друга и как проложить путь к единству христиан.

### **Глава III. О Церквях и церковных общинах, отделенных от Римского Апостольского Престола**

13. На две важнейшие категории разрывов, посягающих на нешвенный хитон Христов, обращаем мы сейчас свои взоры.

Первые из них произошли на Востоке: либо из-за оспаривания догматических определений Эфесского и Халкидонского Соборов, либо, в позднейшее время, из-за расторжения церковного общения между Восточными Патриархатами и Римским Престолом.

Другие возникли позже, на Западе, спустя более четырех веков, вследствие событий, называемых обычно Реформацией. После этого от Римского Престола отделились некоторые общины: либо национальные, либо вероисповедные. Среди тех, в которых католические предания и устроения отчасти продолжают существовать, особое место занимает англиканское вероисповедание.

Однако эти различные разделения весьма отличаются друг от друга: не только на основании своего происхождения, места и времени, но – и прежде всего – по природе и важности вопросов, касающихся веры и церковного строя.

Посему настоящий Священный Собор, не намереваясь ни недооценивать различий в условиях, в которых находятся различные группы христиан, ни умалчивать о тех связях, что сохранились между ними вопреки разделению, постановил изложить следующие соображения ради мудрого осуществления экуменической деятельности.

#### I. Об особом уважении к Восточным Церквам.

14. Немало веков Церкви Востока и Запада шли своими путями, объединенные, однако же, братским общением веры и таинственной жизни, причем Римский Престол по общему согласию был руководящим началом в тех случаях, когда между ними возникали разногласия относительно веры или дисциплины. В числе прочих важных вопросов Священному Собору отрадно напомнить всем о том, что на Востоке процветает немало отдельных, или поместных, Церквей, многие из которых гордятся тем, что произошли от самих Апостолов. Первое место среди всех этих Церквей занимают Патриаршие Церкви. Поэтому у восточных христиан возобладала и еще ныне преобладает забота и попечение о том, чтобы сохранить те братские связи в общении веры и любви, которые должны существовать между поместными Церквами, словно между сестрами.

Равным образом не следует забывать и о том, что Церкви Востока с самого начала обладают той сокровищницей, из которой Церковь Запада немало почерпнула в литургической области, в духовном предании и в каноническом праве. Нельзя также недооценивать того факта, что основополагающие догматы христианской веры о Святой Троице и о Боге-Слове, воплотившемся от Девы Марии, были определены на Вселенских Соборах, происходивших на Востоке. Чтобы сохранить эту веру, Церкви эти много претерпели и претерпевают ныне.

Однако наследие, переданное Апостолами, было принято в различных формах и многообразно, и уже с первоначальных времен существования Церкви в разных местах его развивали по-разному вследствие разнообразия дарований того или иного народа, а также условий его жизни. Все это, не говоря о причинах внешнего порядка, а также по нехватке взаимопонимания и любви, и подало повод к разделениям.

Поэтому Святейший Собор призывает всех – а особенно тех, кто намерен трудиться ради установления желанного полного общения между Восточными Церквями и Католической Церковью – должным образом учитывать особые условия возникновения и роста Восточных Церквей и характер отношений, существовавших между ними и Римским Престолом до разделения, и составить себе обо всем этом верное суждение. Тщательное соблюдение этого будет в высшей степени способствовать установлению желанного диалога.

15. Всем также известно, с какой любовью восточные христиане совершают литургические священнодействия, особенно Св. Евхаристию, источник жизни Церкви и залог будущей славы, благодаря которой верные, объединяясь с епископом, получая доступ к Богу Отцу через Сына, воплощенное Слово, страдавшее и прославленное, в излиянии Святого Духа обретают общение с Пресвятой Троицей, становясь «причастниками Божеского естества» (2 Петр 1, 4). Поэтому Церковь Божия создается и возрастает через совершение Господней Евхаристии в каждой из этих Церквей, а их общность проявляется в сослужении.

В этом литургическом богочитании восточные христиане величат прекраснейшими гимнами Приснодеву Марию, которую Вселенский Эфесский Собор торжественно провозгласил Пресвятой Богородицей, дабы Христос был истинно и подлинно признан Сыном Божиим и Сыном человеческим согласно Писаниям. Прославляют восточные христиане и многих святых, в том числе и Отцов Вселенской Церкви.

Поскольку же эти Церкви, хотя и отделенные от нас, обладают истинными таинствами, особенно же – в силу Апостольского преемства – Священством и Евхаристией, посредством которых они и поныне теснейшим образом с нами связаны, известное общение в таинствах, при подходящих обстоятельствах и с одобрения церковной власти, не только возможно, но даже желательно.

На Востоке имеются также сокровища тех духовных преданий, которые нашли свое выражение прежде всего в монашестве. Ибо там со славных времен Святых Отцов процветала та монашеская духовность, которая затем распространилась на Западе, стала как бы источником латинских монашеских установлений и впоследствии постоянно придавала им новую силу. Поэтому католикам настоятельно рекомендуется чаще обращаться к этим духовным сокровищам восточных Отцов, которые возвышают всего человека в его целостности до созерцания Божественных тайн.

Пусть все знают о том, что чрезвычайно важно знать, почитать, хранить и развивать богатейшее литургическое и духовное наследие Востока для того, чтобы верно хранить полноту христианского предания и добиться примирения восточных и западных христиан.

16. Кроме того, уже с первоначальных времен Церкви Востока следовали своим собственным правилам, узаконенным Свв. Отцами и Соборами, в том числе и Вселенскими. Поскольку же известное разнообразие в образе жизни и обычаях, как упоминалось выше, отнюдь не противоречит единству Церкви, но даже, напротив, увеличивает ее благолепие и немало способствует осуществлению ее миссии, Священный Собор, дабы устранить любое сомнение, заявляет, что Церкви Востока, памятуя о необходимости единства всей Церкви, могут управляться согласно своим собственным уложениям, так как они вернее отвечают характеру их верных и более способствуют благу их душ. Строжайшее соблюдение этого традиционного принципа, который, правда, соблюдался не всегда, относится к числу тех вещей, которые совершенно необходимы для восстановления единства как его предварительное условие.

17. То же, что было сказано выше о законном разнообразии, Собору угодно заявить и о различных богословских изложениях вероучения. В самом деле: при исследовании истин Откровения на Востоке и на Западе применялись различные методы и подходы к познанию и исповеданию вещей Божественных. Неудивительно поэтому, если некоторые аспекты тайны Откровения один воспринял удачнее и изложил яснее, чем другой, вследствие чего о различных богословских формулах нередко следует сказать, что они скорее дополняют друг друга, чем противоречат друг другу. Что же касается аутентичных богословских преданий Востока, то следует признать, что они как нельзя лучше укоренены в Священном Писании, находят поддержку и выражение в литургической жизни, питаются живым апостольским преданием и творениями восточных Отцов и духовных писателей, устремляются к верному укладу жизни и даже к полному созерцанию христианской истины.

Воздавая благодарение Богу за то, что многие восточные чада Католической Церкви, хранящие это наследие и желающие чище и полнее жить в согласии с ним, уже живут в полном общении с братьями, придерживающимися западного предания, сей Священный Собор заявляет, что все это духовное, литургическое, дисциплинарное и богословское наследие в различных его преданиях принадлежит к полноте католичности и апостоличности Церкви.

18. Тщательно рассмотрев все это, сей Святейший Собор повторяет слово, провозглашенное прежними Священными Соборами, равно как и Римскими Первосвященниками, а именно: для восстановления или сохранения общения и единства не надо «возлагать... никакого бремени более, кроме... необходимого» (Деян 15, 28). Он также горячо желает, чтобы отныне к постепенному достижению единства направлялись все усилия, предпринимаемые в различных установлениях и формах жизни Церкви, и прежде всего – через молитву и братский диалог о вероучении и о самых настоятельных потребностях пастырского служения в нашу эпоху. Равным образом Собор поручает пастырям и верующим Католической Церкви установить близкие отношения с теми, кто живет уже не на Востоке, а вдали от родины, дабы братское сотрудничество с ними возрастало в духе любви и без всякого духа ревнивого соперничества. Если это дело будет совершаться от всей души, то Святейший Собор надеется, что после устранения преграды, разделяющей Восточную и Западную Церкви, будет лишь одна обитель, утвержденная на краеугольном камне, Иисусе Христе, Который два превратит в одно.

## II. Об отделенных Церквах и церковных общинах на Западе

19. Церкви и церковные Общины, которые отделились от Римского Апостольского Престола либо в эпоху величайших переломных событий, начавшихся на Западе на исходе средневековья, либо в последующее время, соединены с Католической Церковью особой родственной близостью и связью вследствие того, что в предшествующие века христианский народ продолжительно жил в церковном общении.

Поскольку же из-за разнообразия в своем возникновении, вероучении и духовной жизни эти Церкви и церковные общины значительно отличаются не только от нас, но и друг от друга, то дать их точное описание – дело чрезвычайно трудное, и здесь мы не намереваемся взяться за него.

Хотя экуменическое движение и желание мира с Католической Церковью возобладало еще не везде, мы все же надеемся, что во всех постепенно будут возрастать экуменическое чувство и взаимное уважение друг к другу.

Однако следует признать, что между этими Церквами и общинами – с одной стороны, и Католической Церковью – с другой существуют весьма значительные разногласия: не только исторического, социологического, психологического и культурного характера, но, в первую очередь, в истолковании истины Откровения. Но для того, чтобы, несмотря на эти различия, можно было облегчить налаживание экуменического диалога, ниже мы

желаем дать определенные указания, которые могут и должны стать основанием для такого диалога и побудить к нему.

20. Прежде всего наша мысль обращается к тем христианам, которые открыто исповедуют Иисуса Христа как Бога и Господа, единственного Посредника между Богом и людьми, во славу единого Бога, Отца, и Сына, и Святого Духа. Притом мы знаем, что существуют немаловажные расхождения с вероучением Католической Церкви – даже в вопросе о Христе, воплотившемся Слове Божиим, и о деле искупления, а потому и о тайне и служении Церкви, а также об участии Девы Марии в деле спасения. И все же мы радуемся, видя, что отделенные от нас братья взирают на Христа как на источник и средоточие церковного общения. Движимые желанием единения со Христом, они все более и более влекутся к поискам единства, а также к тому, чтобы повсюду подавать народам свидетельство своей веры.

21. Любовь наших братьев ко Священному Писанию, благоговение перед ним, доходящее почти до культа, приводит их к постоянному и тщательному изучению Священного Текста: ведь Евангелие «есть сила Божия ко спасению всякому верующему, во-первых, Иудею, потом и Еллину.» (Рим 1, 16).

Призывая Святого Духа, они в самих Священных Писаниях ищут Бога, словно говорящего с ними во Христе, пророками предвозвещенном, в Слове Божиим, ради нас воплотившимся. В Писаниях они созерцают жизнь Христа и то, чему Божественный Наставник учил и что Он совершил ради спасения людей, особенно же тайны Его смерти и воскресения.

Но, хотя христиане, отделенные от нас, утверждают Божественный авторитет Священных Книг, они отлично от нас, и причем по-разному, понимают взаимоотношения между Писанием и Церковью, в Которой, согласно католической вере, аутентичное учительство занимает первостепенное место в изложении и проповеди писаного Слова Божия.

Тем не менее Священные Речения являются в этом диалоге превосходным средством в могучей руке Божией для достижения того единства, которое Спаситель предлагает всем людям.

22. Всякий раз, когда таинство Крещения по установлению Господню преподается должным образом и принимается с надлежащим расположением духа, благодаря ему человек действительно сочетается распятому и прославленному Христу и возрождается к

участию в Божественной жизни, по слову Апостола: «Быв погребены с Ним в крещении, в Нем вы и совокресли верою в силу Бога, Который воскресил Его из мертвых» (Кол 2, 12).

Следовательно, крещение устанавливает таинственные узы единства, существующие между всеми возрожденными через него. Однако само по себе крещение есть лишь начало и исходная точка, поскольку оно всецело устремляется к обретению полноты жизни во Христе. Поэтому крещение направлено к полноте исповедания веры, к полному включению в установление спасения, которого пожелал Сам Христос, и, наконец, к полному вхождению в евхаристическое общение.

Хотя отделенные от нас церковные общины лишены полного единства с нами, проистекающего из крещения, и хотя мы верим в то, что они – прежде всего в силу отсутствия таинства Священства – не сохранили подлинной и целостной сущности Евхаристической тайны, все же, вспоминая о смерти и воскресении Господа на Святой Вечере, они исповедуют, что в причастии Христовом обозначается жизнь, и ожидают Его пришествия во славе. Поэтому необходимо, чтобы вероучение о Вечере Господней, о прочих таинствах и Богопочитании, а также о церковных служениях, составило предмет диалога.

23. Христианская жизнь этих братьев питается верой во Христа, укрепляется благодатью крещения и слушанием Слова Божия. Проявляется же она в частной молитве, в размышлении над Библией, в жизни христианской семьи, в богослужении общины, собравшейся для того, чтобы воздать хвалу Богу. К тому же их богослужение нередко содержит очевидные элементы древней совместной литургии.

Вера во Христа приносит плоды в восхвалениях и благодарностях за благодеяния, принятые свыше; к этому присоединяется живое чувство справедливости и искренняя любовь к ближнему. Притом эта действенная вера породила немало учреждений, целью которых является облегчение духовных и телесных бедствий, воспитание молодежи, создание более справедливых условий общественной жизни, прочное установление всеобщего мира.

Даже если многие из христиан не всегда понимают Евангелие в нравственных вопросах так же, как католики, и принимают иные решения в самых затруднительных вопросах, встающих перед современным обществом, все же они, как и мы, хотят придерживаться Слова Христова как источника христианской добродетели и повиноваться апостольской заповеди: «И все, что вы делаете, словом или делом, все делайте во имя Господа Иисуса

Христа, благодаря через Него Бога и Отца» (Кол 3, 17). Это может послужить исходным пунктом для экуменического диалога о том, как следует применять Евангелие в нравственных вопросах.

24. Таким образом, вкратце изложив условия, при которых обычно осуществляется экуменическая деятельность, и указав те начала, которыми оно должно руководствоваться, мы с упованием обращаем взоры к будущему. Сей Святейший Собор призывает верующих воздерживаться от всяческого легкомыслия и необдуманного рвения, способных повредить подлинному продвижению к единству. Ведь их экуменическая деятельность может состояться лишь в том случае, если она будет полностью и искренне католической, то есть верной истине, воспринятой нами от Апостолов и Отцов, и согласной с верой, которую всегда исповедовала Католическая Церковь, но вместе с тем неизменно устремляющейся к той полноте, до которой Господь желает взрастить Свое Тело с течением времени.

Сей Святейший Собор настоятельно желает, чтобы начинания сынов Католической Церкви развивались в союзе с начинаниями отделенных от нас братьев. При этом не должно возникать никаких препятствий на путях Провидения, а будущим побуждениям Святого Духа не должен наноситься никакой ущерб. Кроме того, Собор заявляет следующее: он осознает, что это священное намерение примирить всех христиан в единстве единой и единственной Церкви Христовой превосходит человеческие силы и способности. Поэтому Он всецело возлагает Свою надежду на молитву Христа о Церкви, на любовь Отца к нам и на силу Святого Духа. «А надежда не постыжает, потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам» (Рим 5, 5).

Все, что провозглашено в этом Декрете – и в целом, и по отдельности – было угодно Отцам Святейшего Собора. Апостольской властью, данной Нам Христом, Мы вместе с Достопочтенными Отцами утверждаем, решаем и постановляем это во Святом Духе и повелеваем обнародовать во славу Божию то, что было постановлено на Соборе.

Рим, у Св. Петра, 4 декабря 1963 г.

Я, ПАВЕЛ, Епископ Католической Церкви

Следуют подписи Отцов



## **ХАРТИЯ ЭКУМЕНИЗМА (CARTA OECUMENICA)<sup>16</sup>**

### **Основные принципы развития сотрудничества церквей в Европе**

Слава Богу Отцу, Сыну и Святому Духу!

Мы, Конференция европейских церквей (Conference of European Churches – СЕС<sup>17</sup>) и Совет европейских епископов (Council of European Bishops – ССЕЕ<sup>18</sup>) в духе обращений двух Европейских экуменических ассамблей (Базель, 1989 г., Грац, 1997 г.) твердо убеждены в необходимости поддержания и развития братских связей, которые существуют между нами. Мы благодарим Троидного Бога за руководство нашим движением в направлении еще более тесного сотрудничества под водительством Святого Духа.

Разные формы экуменического сотрудничества уже доказали свою состоятельность. Христос в своей молитве говорил: «Да будут все едино; как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, - да уверует мир, что Ты послал Меня» (Иоанн. 17:21). Если мы хотим быть верными этой молитве, мы не должны довольствоваться существующей ситуацией. Наоборот, зная о своей вине и будучи готовы к раскаянию, мы должны стремиться к преодолению разделений, который до сих пор существуют среди нас, так чтобы вместе мы могли провозглашать послание Благой вести всем людям.

Вместе внимая Слову Божьему в Святом Писании, стремясь исповедовать нашу общую веру и желая действовать в соответствии с высшей истиной, мы хотим нести свидетельство любви и надежды, которое предназначено для всех людей.

Европа – от Атлантики до Урала, от Северного мыса до Средиземноморья – сегодня как никогда представляет собой культурное разнообразие. Вслед за Евангелием мы ходим защищать достоинство человека, созданного по образу Божьему. Как совместно действующие церкви, мы хотим внести свой вклад в примирение между людьми и культурами.

Движимые этим духом, мы принимаем Хартию как признание общей приверженности к диалогу и сотрудничеству. Она описывает фундаментальные принципы экуменизма, из которых вытекают конкретные направления деятельности. Она направлена на содействие экуменической культуре диалога и сотрудничества на всех уровнях

<sup>16</sup> Перевод сделан по изданию: Charta Ecumenica. A Text, a Process, and a Dream of the Churches in Europe. Geneva, 2003.

<sup>17</sup> Конференция европейских церквей включает в себя почти все православные, протестантские, англиканские, старо-католические и независимые церкви Европы.

<sup>18</sup> В Совет европейских епископов входят представители всех епархий римско-католической церкви Европы.

церковной жизни и на выработку общезначимых критериев этого. Однако она не имеет указующего или догматического характера и никак не связана с церковными правилами. Ее авторитетность вытекает из добровольной приверженности этим принципам европейских церквей и экуменических организаций. Основываясь на этом базовом тексте, они могут формулировать свои собственные цели, направленные на решение специфических проблем и на выполнение соответствующих обязательств.

## **I. МЫ ВЕРИМ В «ЕДИНУЮ СВЯТУЮ ВСЕЛЕНСКУЮ И АПОСТОЛИЧЕСКУЮ ЦЕРКОВЬ».**

**«Стараясь сохранять единство духа в союзе мира. Одно тело и один дух, как вы и призваны к одной надежде вашего звания; один Господь, одна вера, одно крещение, один Бог и Отец всех, Который над всеми и чрез всех, и во всех нас» (Еф. 4:3-6).**

### **1. Вместе призванные к единству в вере**

Вместе с Евангелием Иисуса Христа, в соответствии со свидетельством Священного Писания и Вселенским Никео-Константинопольским символом веры 381 г., мы верим в триединого Бога: Отца, Сына и Святого Духа. Поскольку мы исповедуем «единую святую вселенскую и апостолическую церковь», нашей первой экуменической задачей является демонстрация этого единства, которое есть дар от Бога.

Фундаментальные различия в вере все еще являются преградой на пути к действительному единству. Существуют разные взгляды на церковь и на ее уникальную сущность, на таинства и служение. Нас не должна удовлетворять эта ситуация. Иисус Христос явил нам на кресте свою любовь и тайну примирения. Как его последователи, мы должны делать все возможное для преодоления проблем и препятствий, которые до сих пор разделяют церкви.

### **Мы считаем своим долгом**

- следовать апостольским положениям Послания к ефесянам и искать общее понимание христианского послания спасения, данного в Евангелии;
- силой Святого Духа содействовать действительному единству Церкви Христовой в одной вере, выраженной во взаимном признании крещения и в евхаристическом единстве, а также в общем свидетельстве и служении.

## **II. НА ПУТИ К ДЕЙСТВИТЕЛЬНОМУ ЕДИНСТВУ ЦЕРКВЕЙ В ЕВРОПЕ**

**«По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» (Иоанн. 13:35).**

### **2. Совместное провозглашение Благой вести**

Самой важной задачей церквей в Европе является совместное провозглашение Благой вести словом и делом во имя спасения всех людей. Широко распространившийся недостаток коллективной и личной приверженности христианству, отпадение от христианских ценностей вынуждает христиан доказывать свою веру, отвечая на вопрос о ее смысле, который сегодня ставится в различных формах. Это свидетельство требует обращения особого внимания христианскому образованию (организации т.н. катехизационных классов) и пасторской заботе в поместных общинах, а также обмена опытом в этих областях. Для народа Божьего важно совместно распространять Благоую весть в обществе, что также подразумевает ответственное отношение к социальным и политическим вопросам.

#### **Мы считаем своим долгом**

- обсуждать наши планы евангелизации с другими церквями, заключать соглашения с ними, тем самым, избегая болезненного соревнования и риска новых разделений;
- признавать, что каждый человек может свободно избирать свою религию и церковную принадлежность, что является выражением свободы совести. Это означает, что никто не может быть принужден к вере посредством морального давления или материальных стимулов; нельзя также препятствовать кому-либо изменять свои убеждения.

#### **3. Движение в направлении друг к другу**

В соответствии с духом Евангелия, мы должны вместе переосмыслить историю христианских церквей, которая была отмечена как многими замечательными событиями, так и расколами, жестокостью и вооруженными конфликтами. Человеческая вина, недостаток любви и частое использование веры и церкви в политических интересах серьезно подорвали доверие к христианскому свидетельству.

Поэтому экуменизм для христиан начинается с обновления наших сердец и с готовности к покаянию и изменению нашей жизни. Экуменическое движение уже помогло процессу примирения между народами и людьми.

Важно признавать духовное богатство разных христианских традиций, учиться друг у друга и тем самым пользоваться этими дарами. Для того чтобы экуменическое движение развивалось, особенно необходимо объединить опыт и ожидания молодых людей и активно призывать их к участию в жизни церквей.

#### **Мы считаем своим долгом**

- преодолевать чувство самодостаточности в каждой церкви и бороться с предрассудками; чаще встречаться друг с другом и быть готовыми к взаимопомощи;

- содействовать экуменической открытости и сотрудничеству в области христианского образования, богословской подготовки, системы постоянного обучения и научных исследований.

#### **4. Совместные действия**

Различные формы совместной деятельности уже являются экуменическими. Многие христиане из разных церквей живут бок о бок и общаются как друзья, как соседи, как коллеги по работе и как члены семьи. Особенно следует оказывать поддержку межденаминационным семейным парам, повседневная жизнь которых построена на экуменизме.

Мы рекомендуем создавать и развивать двусторонние и многосторонние экуменические организации для сотрудничества на местном, региональном, национальном и международном уровне. На европейском уровне необходимо усиливать сотрудничество между Конференцией европейских церквей и Советом европейских епископов, а также организовывать новые европейские экуменические ассамблеи.

В случае конфликта между церквями при необходимости должны быть предприняты посреднические усилия для их примирения.

#### **Мы считаем своим долгом**

- совместно действовать на всех уровнях церковной жизни, где есть для этого условия, и где нет почвы для конфликта между вероучительными положениями;
- защищать права меньшинств и снижать уровень непонимания и взаимных предрассудков между большими и малыми церквями в наших странах.

#### **5. Совместные молитвы**

Экуменическое движение возникает из слышания Слова Божьего и действия Святого Духа в нас и через нас. Посредством этой благодати идет поиск богослужебных способов для углубления духовного общения между церквями и для молитв за действительное единство Церкви Христовой. Особенно болезненным признаком разделения между многими христианскими церквями является отсутствие евхаристического единства.

В некоторых церквях существуют ограничения на совместные молитвы в экуменическом контексте. Но у нас есть много общих гимнов и литургических молитв, особенно «Отче наш», и экуменические богослужения стали широко распространенной практикой. Все это есть черты нашей христианской духовности.

#### **Мы считаем своим долгом**

- молиться друг за друга и за христианское единство;

- изучать и принимать особенности богослужения и других форм духовной жизни, практикуемых различными церквями;
- двигаться в направлении достижения евхаристического единства.

### **6. Продолжение диалога**

Вместе мы принадлежим Христу, Это имеет фундаментальное значение по сравнению с различиями в богословских и этических взглядах. Вместо того чтобы рассматривать разнообразие как дар, который нас обогащает, мы позволяем различиям между учениями, этическими принципами и церковными законами вести к разделению между церквями. Особые исторические обстоятельства и разные культурные традиции часто играют здесь решающую роль.

Для углубления экуменического общения особенно необходимы усилия по достижению согласия в вере. Только на этом пути единство церквей может получить богословское обоснование. Диалогу между нами нет альтернативы.

### **Мы считаем своим долгом**

- продолжать глубокий и интенсивный диалог между церквями на разных уровнях и искать ответ на вопрос, каким образом официальные церковные учреждения могут освоить и применить результаты этого диалога;
- в случае противоречий, особенно если разделения возникают по вопросам веры и этики, продолжать диалог и вместе обсуждать проблемы в свете Евангелия.

## **III. НАША ОБЩАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ В ЕВРОПЕ**

**«Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мат. 5:7)**

### **7. Участие в строительстве Европы**

В течение столетий Европа развивалась преимущественно по христианскому пути в религиозном и культурном смысле. Однако христиане не смогли предотвратить страдания и разрушение, которое европейцы причинили как внутри Европы, так и за ее пределами. Мы признаем свою ответственность и вину и просим Бога и всех людей о прощении.

Наша вера помогает нам учиться на ошибках прошлого. Христианская вера и любовь к ближнему является источником надежды на развитие нравственности, образования, культуры, политической и экономической жизни в Европе и во всем мире.

Церкви поддерживают процесс интеграции на европейском континенте. Но единство не может возникнуть, если нет общих ценностей. Мы убеждены в том, что духовное наследие христианства представляет собой богатый источник вдохновения и развития для Европы. На основе нашей христианской веры мы вместе действуем в направлении создания гуманистической, социально ответственной обстановки в Европе, в

которой будут преобладать права человека и базовые ценности мира, справедливости, свободы, толерантности, соучастия и солидарности. Мы также настаиваем на уважении к жизни, ценности брака и семьи, предпочтительной заботе о бедных, способности к прощению и сопереживанию.

Как церкви и как интернациональное сообщество мы должны противодействовать опасности разделения Европы на объединенный Запад и разъединенный Восток, а также иметь в виду возможное разделение между Севером и Югом Европы. В то же время мы должны избегать евроцентричности и повышать ответственность Европы за все человечество, особенно за бедное население всего мира.

#### **Мы считаем своим долгом**

- искать согласия друг с другом по поводу сущности и целей нашей социальной ответственности и совместно выражать, насколько это возможно, тревоги и надежды церквей наравне со светскими европейскими учреждениями;
- защищать базовые ценности от нападок любого рода;
- сопротивляться всяким попыткам использовать религию и церковь в этнических и националистских целях.

#### **8. Примирение народов и культур**

Мы рассматриваем разнообразие региональных, национальных, культурных и религиозных традиций как богатство Европы. Перед лицом многочисленных конфликтов церкви призваны вместе способствовать примирению народов и культур. Мы знаем, что мир между церквями является важным условием этого.

Наши общие усилия направлены на анализ политических и социальных проблем в духе Евангелия и поиск их решения. Поскольку мы глубоко уважаем достоинство человека как образа Божьего, мы отстаиваем абсолютную равноценность всех людей.

Как церкви мы стремимся к объединению сил для углубления процесса демократизации Европы. Мы обязуемся содействовать укреплению мира с помощью ненасильственного разрешения конфликтов. Мы отвергаем любые формы насилия по отношению к людям, особенно к женщинам и детям.

Примирение подразумевает защиту социальной справедливости для всех народов. Кроме того, оно означает уменьшение пропасти между богатыми и бедными и сокращение безработицы. Вместе мы должны обеспечить мигрантам, беженцам и политэмигрантам гуманный прием в Европе.

#### **Мы считаем своим долгом**

- противодействовать любым формам национализма, которые ведут к подавлению других народов и национальных меньшинств; выступать за ненасильственные решения конфликтов;
- укреплять положение и отстаивать равные права женщин во всех сферах жизни; укреплять партнерство между мужчинами и женщинами в церкви и в обществе в целом.

### **9. Забота о Божьем творении**

Веря в любовь Бога-Творца, мы благодарим его за дар творения и за великую ценность и красоту природы. Однако нас ужасает тот факт, что природные ресурсы эксплуатируются без всякого представления об их ценности и ограниченности и без заботы о благосостоянии будущих поколений.

Вместе мы хотим способствовать созданию удовлетворительных условий для существования всего творения. Мы ответственны перед Богом за выработку общих критериев для различения того, что люди могут делать благодаря науке и технологии, и того, что, с этической точки зрения, они делать не должны.

Мы рекомендуем, чтобы в европейских церквях отмечался экуменический день молитвы за сохранение творения.

#### **Мы считаем своим долгом**

- стремиться к выработке стиля жизни, свободного от экономического давления и потребительства, и качества жизни, сопровождаемого ответственностью и терпением;
- поддерживать церковные организации по охране окружающей среды и экуменические связи в их стремлении к сохранению творения.

### **10. Укрепление общности с иудаизмом**

Мы состоим в уникальном сообществе с народом Израиля, народом завета, которого Бог никогда не отменял. Наша вера учит нас тому, что наши еврейские сестры и братья «в отношении к избранию, возлюбленные Божии ради отцов. Ибо дары и призвание Божие непреложны» (Рим. 11:28-29). И «Израильтян, которым принадлежит усыновление и слава, и заветы и законоположение, и богослужение и обетования; их и отцы, и от них Христос по плоти, сущий над всем Бог, благословенный во веки» (Рим. 9:4-5).

Мы отвергаем и проклинаям все проявления антисемитизма, ненависти и преследований. Мы просим Бога о прощении за анти-еврейские настроения среди христиан, и мы прозываем наших еврейских сестер и братьев к примирению.

Совершенно необходимо в богослужении, учении и жизни нашей церкви развивать представления о глубокой связи, существующей между христианской верой и иудаизмом, и поддерживать сотрудничество между иудеями и христианами.

### **Мы считаем своим долгом**

- противодействовать всем формам антисемитизма и анти-иудаизма в церкви и в обществе;
- искать пути углубления диалога с еврейскими сестрами и братьями на всех уровнях.

### **11. Развитие отношений с исламом**

Мусульмане жили в Европе на протяжении столетий. В некоторых европейских странах они образуют устойчивые меньшинства. Хотя существует множество положительных примеров контактов и соседства между мусульманами и христианами, все еще сохраняется сильное противодействие этому и предрассудки с обеих сторон. Они коренятся в негативном опыте истории и недавнего прошлого.

Мы хотим усилить связи между христианами и мусульманами и развивать христианско-исламский диалог на всех уровнях. Мы особенно рекомендуем беседы друг с другом о нашей вере в единого Бога и дискуссии о правах человека.

### **Мы считаем своим долгом**

- относиться к мусульманам с уважением;
- сотрудничать с мусульманами в областях, представляющих взаимный интерес.

### **12. Отношение к другим религиям и мировоззрениям**

Многообразие религий и вне-конфессиональных верований и образов жизни стало чертой европейской культуры. Восточные религии и новые религиозные сообщества все больше распространяются в обществе и привлекают многих христиан. Кроме того, растущее число людей отвергают христианскую веру, индифферентны к ней или придерживаются других взглядов на жизнь.

Мы хотим серьезно воспринимать критические вопросы, которые нам задают люди, и вместе стараться плодотворно дискутировать с ними. При этом следует проводить различие между сообществами, диалог с которыми имеет смысл, и теми взглядами, которые несовместимы с христианской точкой зрения.

### **Мы считаем своим долгом**

- признавать право на свободу религии и совести этих людей и сообществ и защищать их право исповедовать их веру или убеждения, как индивидуально, так и в группах, частным или публичным образом, в контексте прав человека, которые относятся ко всем людям;
- быть открытыми к диалогу со всеми людьми доброй воли, обсуждать с ними вопросы, представляющие общие интересы, нести им свидетельство нашей христианской веры.

*Иисус Христос, Господь одной церкви, есть наша величайшая надежда на примирение и мир.*

*С его именем мы стремимся продолжить путь по нашему общему пути в Европе. Мы молимся за то, чтобы Бог вел нас силой Святого Духа.*

**«Бог же надежды да исполнит вас всякой радости и мира в вере, дабы вы, силою Духа Святого, обогатились надеждою» (Рим. 15:13).**

Как Президенты Конференции европейских церквей и Совета европейских епископов, мы представляем эту Хартию экуменизма всем церквям и епархиям в Европе для одобрения и применения в их конкретных обстоятельствах.

С этой рекомендацией мы подписываем Хартию экуменизма во время Европейской экуменической встречи, в первое воскресение после общего празднования Пасхи в год 2001.

Страсбург, 22 апреля 2001 г.

Митрополит Иеремия,  
Президент Конференции  
Европейских церквей

Кардинал Вылк  
Президент Совета  
европейских епископов

**А.А.Нуруллаев**

## **ФОРМИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ И ЭТИЧЕСКОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ**

### **КАК ВАЖНОЕ УСЛОВИЕ КОНСОЛИДАЦИИ ОБЩЕСТВА**

**В сб.: Свобода совести в России: исторический и современный аспекты (Выпуск 2)**

**Москва, 2005.**

Среди многих факторов, способствующих консолидации многоконфессионального и полиэтнического общества, одно из важнейших мест занимает преодоление ксенофобии и формирование религиозной и этнической толерантности. После окончания холодной войны и реализации демократических преобразований, осуществленных в странах бывшего социалистического лагеря, острота политических противоречий на международной арене заметно снизилась. Одновременно существенно усилились межэтнические и межрелигиозные (межконфессиональные) противоречия. Во многом это связано с религиозным возрождением в посткоммунистическом мире и «глобальным этническим взрывом».

Генеральная Ассамблея Организации Объединенных Наций в своей резолюции «Поощрение религиозного и культурного взаимопонимания, гармонии и сотрудничества» от 19 февраля 2004 г. не только выразила встревоженность тем, что «во многих районах мира учащаются серьезные случаи нетерпимости и дискриминации на почве религии или убеждений, включая акты мотивированного религиозной нетерпимостью насилия, запугивания и принуждения, но и подчеркнула, что «борьба с ненавистью, предрассудками, нетерпимостью и косностью на почве религиозной и культурной принадлежности представляет собой серьезную глобальную задачу». В решении этой задачи важное место занимает работа по формированию религиозной и этнической толерантности.

В свое время в «Лекциях по этике» известный немецкий философ И. Кант писал: «Терпимость с религиозной точки зрения состоит в том, что один может без ненависти переносить несовершенство и заблуждения религии другого, хотя и испытывает при этом неудовольствие. Кто истинной религией считает то, что является в моей религии заблуждением, ни в коем случае не должен быть предметом ненависти». Во времена Канта достижение даже религиозной терпимости, в изложенном им содержании было

делом весьма сложным.

С тех пор человечество существенно продвинулось по пути формирования религиозной терпимости. Вместе с тем, глобализация, массовая миграция населения, увеличение разрыва в благосостоянии между различными странами и между этнических группами внутри стран существенно усилили угрозу эскалации различных форм нетерпимости, которая приобрела планетарный характер. Не обошли они стороной и Россию. По данным руководителя центра по исследованию проблем ксенофобии и экстремизма ИС РАН Э. Паина уровень ксенофобии в последние четыре года по сравнению с предыдущим периодом вырос почти в 2 раза. Существенно выросла религиозная и этническая нетерпимость. Среди современной молодежи она проявляется в два с лишним раза чаще, чем у людей старшего возраста.

Международный терроризм, прикрывающий свои страшные преступления религиозной риторикой, еще более обостряет проблему. «Масла в огонь» подливают иные политики, стремящиеся набрать «очки», заявляя о превосходстве одной религии, имеющей предназначение, по их мнению, властвовать над всеми остальными, призывая ее последователей возродить «воинственность, жертвенность, нетерпимость» и найти себе лидеров «готовых сражаться», как это делает, например, кандидат в президенты США от Республиканской партии на выборах 1992 и 1996 гг. Патрик Бьюкенен в своей нашумевшей книге «Смерть Запада». Не служат воспитанию религиозной толерантности и опрометчивые утверждения популярных деятелей культуры, тиражируемые средствами массовой информации. «Мыслящий народ должен понимать – указывает, например, писатель Василий Аксенов, – что уже, по крайней мере, двадцать лет идет война все-таки с исламом. Вернее, ислам ведет войну с нами, и с каждым днем, как мы видим, эта война становится все более непримиримой».

В наши дни, таким образом, речь идет о необходимости формировании не просто терпимости, а о воспитании толерантности (в том числе религиозной и этнической) у всех жителей планеты. Мировое сообщество определяет толерантность как уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур современного мира, форм самовыражения и способов проявления человеческой индивидуальности. Толерантность – это гармония в многообразии. И очень важно, что Декларация принципов толерантности, принятая Генеральной конференцией ЮНЕСКО, подчеркивает, что «толерантность – это не уступка, снисхождение или потворство. Толерантность – это, прежде всего, активное

отношение, формируемое на основе признания прав и основных свобод человека».

Формирование религиозной и этнической толерантности требует не только огромной воспитательной работы. Оно неразрывно связано с активным противодействием всему тому, что прямо или косвенно мешает равноправию граждан и их общественных объединений (включая религиозные и этнические), что противостоит религиозному, культурному, политическому плюрализму, что способствует разжиганию агрессивного этнонационализма и распространению различных фобий, что ведет к политизации религии и клерикализации политики.

В этом отношении, думается, показательна достаточно длительная борьба общественности России, правозащитных организаций против преподавания в государственной и муниципальной школе курса «Основ православной культуры». Один из главных аргументов, приводимых противниками такой практики, получившей довольно широкое распространение во многих регионах страны, состоит в обоснованном утверждении, что она формирует у подрастающих поколений убежденность в превосходстве одной конфессии (и ее приверженцев) над другими конфессиями (и их адептами), тем самым создаются препятствия на пути решения задачи формирования установок толерантного сознания. Результатом этой борьбы стал заказ Министерства образования Российской Федерации ученым Российской академии наук на подготовку учебника по истории религий, который с 1 сентября 2005 г. будет рекомендован для использования в образовательных учреждениях с целью преподавания соответствующего курса. Издан также нормативный акт, в соответствии с которым в общеобразовательных школах могут быть использованы лишь учебники, имеющие гриф Министерства «допущен» или «рекомендован».

Судя по некоторым фактам, наметились изменения и в позиции Московской патриархии, которая ряд лет активно продвигала курс «Основы православной культуры» в школы страны, преподавание, которого по свидетельству экспертов, подчас превращалось в своеобразную «катехизацию». Небезынтересным в этой связи является высказывание заместителя председателя Отдела внешних церковных связей Московской патриархии протоиерея Всеволода Чаплина, в ходе беседы с корреспондентов «Российской газеты». Рассказав о том, что, по его мнению, в школе могут преподаваться разные курсы: об основах православной культуры, или об основах исламской культуры, или об основах светской этики, он заявил: «Я сторонник того, чтобы ребенок имел знания об основных

религиях России» .

Позиция, выраженная в приведенной фразе известного религиозного деятеля и справедлива, и рациональна, и патриотична. Только религиозно-просветительское просвещение подрастающих поколений, построенное на предоставлении им знаний об основных религиях мира, не исключая и новых религиозных движений, может способствовать воспитанию установок толерантного сознания, формированию образованного человека, а, следовательно, и консолидации общества. Продолжая доброе начинание Министерства образования, в интересах дела следовало бы пойти дальше: обеспечить введение в государственных высших учебных заведениях курсов религиоведения и этнологии, ибо их выпускникам придется жить и работать в полиэтническом, многоконфессиональном и все более усложняющемся обществе.

Говоря о воспитании толерантности нельзя упускать из виду исключительную важность формирования у граждан уважительного отношения к закону. Правовой нигилизм, процветающий в нашей стране, плохой помощник в решении задачи формирования религиозной и этнической толерантности. Для прояснения вопроса начнем с опыта Американского Совета гражданских свобод. Он проводит большую работу по освобождению через суд общественных мест от религиозной символики. Свою деятельность Совет мотивирует тем, что нахождение религиозных символов в местах, где собираются, отдыхают, проводят митинги люди разной конфессиональной принадлежности и различных мировоззренческих ориентаций, противоречит Конституции США. Ему, в частности, удалось добиться решения суда об удалении креста, установленного в национальном парке в память о воинах, павших в Первую мировую войну . Общественности США, поднимающей подобные вопросы, и судам, принимающим такие решения, нельзя отказать в уважении к Конституции страны, да и в логике тоже. Если государство является светским, а не клерикальным, и, если им провозглашен принцип идеологического плюрализма, то вполне естественным является требование, чтобы в общественных местах не находились религиозные символы. Ибо это не только противоречит букве и духу закона, но и может бить по чувствам нерелигиозных граждан и граждан, исповедующих иные религии.

Упомянутая практика американских общественных организаций и судов весьма поучительна. У нас не только в общественных местах, но и в государственных учреждениях установлено множество религиозных символов. Освящение зданий

государственных органов, медицинских учреждений, военно-морских судов и даже армейского оружия служителями одной конфессии во многих местах стало чуть ли не обязательным ритуалом (кстати, вызывающим большое неудовольствие у приверженцев других конфессий и у людей нерелигиозных). Обосновывая «легитимность» таких действий, обычно ссылаются на распоряжение руководителя учреждения или на инициативу общественности, забывая при этом о требовании закона. Между тем, Основным законом страны установлено, что Российская Федерация является светским государством, а религиозные организации различных вероисповеданий отделены от государства и имеют одинаковый юридический статус, т. е. их права и обязанности равны на всей территории страны. Обеспечить неукоснительное выполнение этих требований Конституции, значит, внести крупный вклад в дело формирования у граждан толерантного сознания.

Нельзя не сказать и о следующем. Учитывая особенности переходного периода и серьезное обострение этноконфессиональных противоречий, российский законодатель наложил запрет на создание политических партий по конфессиональному и национальному (этническому) признакам. Однако определенные политические силы, вдохновляемые религиозными фундаменталистами и националистически настроенными политологами, обратились в Конституционный суд с просьбами признать соответствующие положения Федерального закона «О партиях» неконституционными. Как ни странно, но религиозные деятели, поддерживающие противников соответствующих положений названного закона, ссылаются на опыт ряда западноевропейских стран, где существуют христианско-демократические партии. Однако они предпочитают «не замечать» уже давно выдвигаемые в соответствующих странах многочисленные предложения отказаться от практики функционирования политических партий на конфессиональной основе. Не хотят они делать выводы и из факта самороспуска Христианско-демократической партии, успешно действовавшей в Италии на протяжении многих десятилетий и преобразования христианскими демократами Австрии своей организации в Австрийскую народную партию. В программе последней, принятой в 1972 г., записано, что она не связывает себя с каким бы то ни было вероисповеданием и церковным институтом. Весьма показательны и неоднократные заявления одного из видных деятелей Христианско-демократического союза Германии бывшего канцлера Г. Коля о том, что эта партия является подлинно народной, ибо в ней объединены христианско-социальные, либеральные и консервативные силы страны.

Одна из важнейших причин, побудивших христианских демократов изменить свое отношение к партийному строительству на конфессиональной основе, связана с активными миграционными процессами, которые ведут к существенному изменению конфессиональной структуры населения целого ряда европейских стран. Так, к примеру, в Великобритании в 1960-х гг. проживало 250 тысяч мусульман, сейчас – свыше 3 млн., численность мормонов за последние 5 лет возросла в 30 раз и подошла к 200 тыс. человек. Что же касается последователей Англиканской церкви, главой которой считается королева, то только в 1990-е гг. их доля в составе населения страны снизилась с 41,5% до 27%.

Численность мусульман резко возросла в Германии, составив к началу XX I в. 5 млн. человек. Еще больше последователей ислама живет теперь во Франции – более 6 миллионов человек. А в целом в Западной Европе в наши дни живет около 20 миллионов мусульман, т. е. почти столько же, что и в России. При этом в последние десятилетия ислам приняли около 1 миллиона европейцев. Итак, христианские демократы в странах Западной Европы действуют в соответствии с изменениями, происходящими в общественной жизни: стремятся снизить роль конфессионального разделения в политике и тем самым противодействовать усилению религиозной нетерпимости.

Направленность усилий религиозных фундаменталистов в России противоположна. Они стоят за конфессионализацию политических процессов, за создание политических партий на вероисповедной основе. Если бы такое произошло, то члены одних конфессиональных общностей стали бы воспринимать членов других конфессиональных общностей не столько как инаковерующих, сколько как политических противников, борьба с которыми за завоевание власти или за определяющее влияние на нее неизбежна. Такое развитие событий в условиях нашей страны стало бы серьезным фактором дальнейшей эскалации религиозной нетерпимости. Несмотря на серьезные негативные последствия для единства российского общества, которые связаны с конфессионализацией политической жизни, иные авторитетные религиозные деятели продолжают поддерживать политиков, готовых продолжать борьбу за право создавать конфессионально ориентированные политические партии вплоть до обращения в Европейский Суд по правам человека с иском против России.

Поскольку с созданием политических партий по конфессиональному принципу пока не получается, то делаются другие попытки, направленные на реализацию политических

целей с использованием возможностей религиозного фактора. Наглядным примером может служить решение об учреждении Корпорации православного действия (КПД).

Основателями Корпорации стали 24 мирянина и священника. Среди представителей православного духовенства в числе учредителей мы видим известного проповедника дьякона Андрея Кураева. Целью КПД является, ни больше, ни меньше, как «создание условий для формирования новой православной элиты России, которая в ближайшие годы должна прийти на смену элите 90-х гг. XX в. – элите американского проекта» .

Лидеры КПД намерены для начала наращивать активность по повсеместному внедрению преподавания курса «Основ православной культуры», работать по созданию ежедневной газеты и специальной радиостанции. Речь идет также о православном телевизионном канале «Держава». Создав многообещающий проект, направленный на формирование православной элиты (как культурной, так и политической), идущей на смену нынешней российской «элите американского проекта», его инициаторы дают пример для подражания последователям других религий. А это чревато усилением противоречий, межрелигиозных и межнациональных.

Осмотрительной политической элите национальных республик удалось удержать своих лидеров от следования примеру глав некоторых субъектов федерации, поспешивших после своего избрания испросить публично благословения у иерархов Русской православной церкви. Хотя давление, скажем, исламской общественности в ряде регионов было достаточно ощутимым. Хотелось бы надеяться, что и на этот раз интересы сохранения социально- политической стабильности и консолидации многонационального и поликонфессионального общества возьмут верх над религиозно-политическими амбициями.

Говоря о проекте «Корпорация православного действия», небезынтересно проследить каким образом обосновывается необходимость формирования православной государственной и общественной элиты. Предоставим слово известному православному богослову.

«Малое присутствие молодежи в православных храмах не было бедой для Церкви в прошлые века. Наш «дом престарелых» охраняло сильное православное государство, – пишет Андрей Кураев. – Сегодня у нас нет такой защиты. И с устрашающей правдивостью звучат слова одного русского мужика. Он живет в Саратове, прошел

Афганистан, а в Церковь так и не пришел, но как-то точно подметил: «У меня есть друзья татары, есть русские друзья. Я бываю в их мечетях, захожу и в наши храмы. Но смотрите: у них в мечетях стоят молодые, вдобавок мужики, а у нас – женщины, вдобавок старушки. Мы проиграем». Надо еще помнить, что ислам не признает отделения религии от политики, – продолжает богослов. – У мусульман есть тяга к политическому активизму. Коран ориентирует их на обретение политической власти. Мы же с нашим рефреном о том, что «мы вне политики» рискуем однажды опять стать жертвами политики – на этот раз уже российско-мусульманской. Боюсь, что скоро для защиты наших детей от очередных школьных экспериментов мы должны будем идти на прием к мусульманским депутатам Госдумы. Не может быть православной России без православной элиты» .

Пропаганда подобных идей не может не способствовать усилению межрелигиозных и межэтнических противоречий, возрастанию дезинтеграционных процессов в обществе. В таком же направлении действует и пропаганда идей исламизации ряда республик в составе России, выдвигаемых экстремистски настроенными мусульманскими фундаменталистами.

В период президентства Б.Н. Ельцина, во многих сферах жизни общества при поощрении политического руководства страны действовал принцип «Наше общество переходное, законы не действуют, поэтому каждый поступает по своему усмотрению, лишь бы его действия не вели к реставрации коммунистического режима». Апофеозом такого подхода стало известное изречение Б.Н. Ельцина, обращенное к лидерам республик в составе Российской Федерации: «Берите суверенитета столько, сколько сможете проглотить». Руководствуясь подобными установками, субъекты федерации наприносили тысячи разных законов, противоречащих Конституции российского государства.

В.В. Путин, став президентом Российской Федерации, взял курс на решительное изменение таких порядков, который получил название «курса на укрепление вертикали власти». В этих целях был создан институт полномочных представителей президента в федеральных округах. За короткий срок они многого добились по приведению законов субъектов федерации в соответствие с федеральными законами, и, прежде всего, с Основным законом страны. Эти усилия положительно сказались на многих сферах жизни общества. Одним из исключений стала сфера государственно-конфессиональных отношений.

Общественность выражала надежду на то, что полпреды президента Российской

Федерации используют предоставленные им достаточно широкие полномочия, в том числе для приближения времени, когда конституционные принципы отделения религиозных объединений от государства и их равенства перед законом будут неукоснительно соблюдаться, т. к. многочисленные нарушения этих принципов весьма отрицательно сказываются на межконфессиональных и межнациональных отношениях, создавая угрозу национальной безопасности России. Однако эти надежды не оправдались.

В последние годы еще более усилилась тенденция поддержки чиновниками общественных сил, которые ищут пути подрыва названных конституционных принципов. Как-то газета «Время московских новостей» обратила внимание читателей на начало функционирования при полномочном представителе президента Российской Федерации в Центральном федеральном округе двух комиссий: по православному образованию и православному воспитанию. Подобные шаги предпринимаются и в других федеральных округах, – говорилось в публикации. И дальше был сделан вывод: «Все это заставляет сомневаться в том, что церковь в России отделена от государства» .

В самом деле, если орган федеральной администрации, призванный обеспечить соответствие правовых актов субъектов федерации Конституции Российской Федерации (в том числе и записанным на ее страницах принципам отделения религиозных объединений от государства и их равенства перед законом), считает необходимым заниматься вопросами, входящими в компетенцию церковных кругов одной конфессиональной общности, демонстрируя тем самым свои приоритеты, то, как должны поступать нижестоящие органы государственной власти и органы местного самоуправления?!

О настроениях части руководителей субъектов федерации можно судить по фактам, публикуемым в средствах массовой информации. Приведем один из них. Губернатор Саратовской области Д. Аяцков предложил внести в областной бюджет на 2003 год отдельной строкой финансирование местной епархии Русской православной церкви. «Выделяемые средства могут быть направлены на развитие духовного образования, в частности, на финансирование Духовной семинарии, а также на строительство и восстановление православных храмов. Только тогда, когда будут объединены усилия власти и церкви, мы сможем создать условия для духовного возрождения россиян» – заявил губернатор.

Работники органов местного самоуправления действуют еще более своеобразно. В целом

ряде районов страны, в том числе в некоторых населенных пунктах Подмосковья, возрождена, осужденная еще Екатериной II практика испрашивания согласия представителей духовенства Русской православной церкви на строительство молитвенных помещений конфессиональными меньшинствами.

Комментируя факты отказа властями ряда городов в предоставлении земельных участков для строительства мечетей ссылаясь на отрицательное мнение деятелей Русской православной церкви, председатель Совета муфтиев России Р. Гайнутдин заявил: «Чиновники не хотят ссориться с Церковью. Но возникает вопрос: неужели власти и Церковь может поссорить желание исламской общины действовать официально? Неужели власти хотят, чтобы мусульмане собирались где-то подпольно для отправления своих религиозных обрядов?»

Политика, нацеленная на упрочение конституционного строя, может быть результативной лишь в том случае, если она носит сбалансированный характер. Если же по одним направлениям принимаются достаточно жесткие и последовательные меры, имеющие целью обеспечение верховенства норм и принципов Основного закона, а по другим поощряется их подрыв, то рассчитывать на успех не приходится. Такая практика чревата разрушением правового порядка, что несет серьезную угрозу демократическим устоям общественной жизни и существенно мешает формированию установок толерантного сознания у граждан.

В ходе дискуссии на нашей конференции поднимался вопрос о том, когда возникла религиозная терпимость и что способствовало ее распространению. В этой связи упоминалась и Нагорная проповедь. Представляется, что истоки религиозной терпимости нужно искать в родоплеменных религиях. Когда у каждого племени существовала своя религия, действовал принцип: «У нас своя религия, у вас – своя». Даже при завоевании территорий, на которых проживали другие племена, не было стимула у победителей обращать в свою веру побежденных. Наглядный пример: пришедшие на Русь из монгольских степей завоеватели, как и многие другие приверженцы родоплеменных религий, не покушались на верования вассальных подданных.

Уже чингизханова Яса взяла православную церковь под свое покровительство. Завоеватели не покушались и на убеждение мусульман. Даже после того, как монголо-татарские властители провозгласили ислам государственной религией, они не отказались от традиционного подхода к верованиям других народов. Как отмечал известный историк

русского православия А.В. Карташов, ханы Золотой Орды, «...имея полную возможность, как победители, стеснить свободу русской церкви, не сделали этого по своим принципам... и даровали от себя церкви еще больше гражданских прав, чем власть прежняя, национальная». Можно добавить, что в 1315 г. в столице Золотой Орды Сарае было создано католическое епископство. (В связи с суждениями о «традиционных и нетрадиционных религиях» стоит напомнить об этом).

Первоначальное христианство, также как и племенные религии, выступало за религиозную терпимость (или, как написал в 2000 г. в статье «Тупики провинциального мышления» А. Кырлежев, «ранние христиане выступали за свободу совести и секуляризацию государства»). Однако со времени, когда христианство стало государственной религией и в течение многих последующих столетий оно стояло на иных, если не сказать противоположных, позициях. Широкое развитие получила даже конфессиональная нетерпимость внутри христианства, отголоски которой дают о себе знать и по сей день.

В выступлениях религиозных деятелей нередко звучат слова о том, что «католицизм является самой страшной ересью», а протестанты представляют собой секту, отколовшуюся от истинной религии. На это обращали внимание участники нашей конференции. Ответ мы слышали. Он звучал так: на местах иногда подобное допускается, но это не линия религиозных центров. Представляется, что преодолению сложившейся ситуации, а, следовательно, и снижению религиозной нетерпимости могла бы содействовать инициатива авторитетных деятелей доминирующей конфессии по приглашению в Межрелигиозный совет России представителей старообрядческих, протестантских, католических и других религиозных объединений, действующих в стране на законном основании. Расширение состава Совета может способствовать также существенному повышению эффективности его деятельности. Наконец, подобный подход объективно служил бы разрушению контрпродуктивной концепции деления религиозных объединений страны на «традиционные» и «нетрадиционные». А она, как известно, используется для третирования граждан России, входящих в «нетрадиционные» религиозные организации, как сделавших ошибочный и даже непатриотичный выбор, а нередко и подвергать дискриминации.

Характерная особенность мировых религий – стремление к максимальному распространению своего влияния, к экспансии. В учениях христианства и ислама такая

позиция концептуально обоснована и практика ее полностью подтверждает. Следовательно, идейная конкуренция между религиями (и даже конфессиями) неизбежна. От государства, общества и духовных наставников во многом зависит, будет ли она проходить в цивилизованных формах. Воспитание толерантности способствует положительному решению этой проблемы.

## ПРИМЕЧАНИЯ

1. *Кант И.* Из «Лекций по этике» // Этическая мысль. Научно-публицистические чтения. М., 1990. С. 305.
2. Наша власть: дела и лица. 2004, № 11. С. 8.
3. *Бьюкенен П. Дж.* Смерть Запада // Пер. с англ. М., 2003. С. 170–171, 257.
4. *Аксенов В.* Хватит вилять хвостом // Московские новости. 2001, № 40. С. 5.
5. Маленькая вера // Российская газета. 30 июня 2004 г. С. 14.
6. Закон Божий по выбору // Российская газета. 29 июля 2004 г. С. 8.
7. Крест-памятник американским солдатам противоречит Конституции США // Религия и право. 2000. № 6. С. 23.
8. *Акопов П.* Крестная сила // Политический журнал. 2004. № 30. С. 51.
9. Политический журнал. 2004. № 30. С. 60.
10. *Вертяникова К.* Православие первой свежести // Время московских новостей, 15 мая 2001 г. С. 6.
11. *Недумов А.* Региональным чиновникам закон не писан // Независимая газета, 4 декабря 2002 г. С. 2.
12. Мусульмане спасают имидж страны. Беседа Председателя Совета муфтиев России Р. Гайнутдина с корреспондентом «НГ-Религии» О. Недумовым // НГ-Религии, 19 февраля 2003 г.
13. *Карташев А.* Собрание сочинений в 2-х т. Т. 1. – М., 1992, С. 286–287.

**Степан Медведко.**

**Религиозная ситуация и законодательство в сфере государственно-  
конфессиональных отношений в России**

**В сб.: Пределы светскости. М., 2005 г.**

Характеризуя религиозную ситуацию в России, необходимо отметить, что на сегодняшний день осуществлена государственная регистрация около 21 тысячи религиозных организаций, 59 конфессий и деноминаций. Более половины зарегистрированных религиозных организаций составляют приходы, монастыри и подворья Русской Православной Церкви – самой массовой конфессии в стране. По данным разных социологических исследований 40% населения России относят себя к числу верующих, еще примерно 30% – к числу колеблющихся между верой и неверием. При этом от 3 до 6% населения относятся к группе «воцерковленных» или постоянно живут общинной жизнью, то есть являются активными верующими. Еще около 60% граждан иногда участвуют в религиозных обрядах, отмечают религиозные праздники. Таким образом, можно констатировать, что религиозное возрождение страны состоялось.

В 1997 г. был принят Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», который отразил новые реалии, сложившиеся к тому времени в российском обществе и в сфере взаимоотношений государства и религиозных объединений, укрепил и развил законодательно-нормативную базу государственно-конфессиональных отношений в России, упорядочил условия и процедуру регистрации религиозных объединений, подтвердил конституционный принцип равенства религиозных организаций перед законом, создал условия для их конструктивного и плодотворного сотрудничества с государством. Фактически между государством и религиозным сообществом был заключен компромисс, позволявший строить отношения на правовых основаниях.

В течение нескольких лет Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» показал свою эффективность и надежность. Многочисленные социологические исследования [1] констатировали спад межрелигиозной напряженности, снижение активности экстремистских и радикальных религиозных групп. В связи с принятием в июле 2002 г. Федерального закона «О противодействии экстремистской деятельности» в законодательство о религиозных объединениях были внесены изменения, касавшиеся приостановления деятельности, ликвидации и запрета на деятельность

религиозного объединения в случае осуществления ими экстремистской деятельности. Появление этой нормы было ответом на усиление в 2000–2001 гг. деятельности экстремистских организаций, зачастую использовавших статус религиозных объединений для прикрытия своей деятельности.

В период 2000–2004 гг. в вероисповедной политике обозначилось несколько новых тенденций:

- произошло усиление фундаменталистских исламистских идей (прежде всего салафитских и ваххабитских) в традиционно исламской среде;
- в связи со стабилизацией экономического положения в стране и под влиянием работы зарубежных религиозных центров произошел некоторый всплеск деятельности новых религиозных организаций, выдерживавших определенную паузу после принятия Закона «О свободе совести и о религиозных объединениях»;
- активизировалась Русская православная церковь, особенно в сфере сближения с Русской православной церковью за границей, а также в сфере школьного религиозного образования и финансово-имущественных отношений с государством.

27 мая 2004 г. состоялись парламентские слушания на тему «Совершенствование законодательства о свободе совести и о религиозных объединениях: практика применения, проблемы и пути решения», где обсуждались многие наиболее актуальные проблемы государственно-конфессиональных отношений, которые необходимо решать через изменение нормативных актов.

В рекомендациях парламентских слушаний ряду комитетов было предложено рассмотреть вопрос по законодательному обеспечению переоформления прав на земельные участки, используемые ими в уставных целях [2], по совершенствованию законодательства о налогообложении религиозных организаций, учесть мнения религиозных организаций, связанные с использованием так называемого личного кода в основных документах, удостоверяющих личность гражданина РФ.

Кроме актуальных вопросов изменения законодательства на слушаниях были утверждены нормативные позиции, от которых пока отказываться рано: так, в выступлениях религиозных лидеров прозвучало мнение о нецелесообразности отмены обязательного 15-летнего срока деятельности в России религиозной организации, необходимого для получения регистрации.

В сфере правового регулирования сделано немало, но проблема еще не решена до конца, о чем свидетельствуют законодательные инициативы, особенно из регионов. Существует целый пласт отношений государства, религиозных объединений и общества, которые не определены законом и поэтому требуют уточнения в законодательстве о государственно-конфессиональных отношениях.

Одним из приоритетных направлений законотворческих инициатив регионов является урегулирование миссионерской деятельности. Например, суть одной из таких законодательных инициатив, внесенной Государственным Советом – Хасэ Республики Адыгея, состояла в том, чтобы запретить пропаганду и распространение религии с помощью литературы, аудио- и видеоматериалов в детских и школьных учреждениях, а также через такую форму пропаганды, как частное посещение семьи.

Данная поправка носила двусмысленный характер, поскольку существуют конфессиональные детские учреждения (воскресные школы, летние лагеря и т.д.), деятельность которых была бы фактически запрещена. Очевидно, авторы поправки подразумевали светские и государственные детские и школьные учреждения, но это не нашло отражения в тексте законопроекта.

Запрет на пропаганду религии посредством частных посещений семей находится вне рамок правового поля, поскольку фактически исключает религиозную пропаганду как таковую, оставляя ей место лишь в церковной ограде, ограничивая конституционное право граждан на свободу слова и свободу иметь и распространять свои убеждения. Очевидно, что объяснение вероучительных основ религиозных объединений с согласия родителей несовершеннолетних детей – их законное право, гарантированное Конституцией РФ.

В случае принятия предложенная в законопроекте норма могла резко ограничить право граждан на свободу совести и поставить в затруднительное положение не столько новые религиозные организации, сколько традиционные для России конфессии.

Другим направлением законотворческой деятельности регионов стали предложения по законодательному противодействию экстремистской деятельности. Например, законопроект, внесенный Народным Собранием Республики Дагестан, предусматривал запрет «ваххабитской деятельности». Важно отметить, что эта инициатива была вполне правомерна и объяснима: трагические события 1999 г. на территории Дагестана, связанные с вооруженным нападением исламистов, требовали

адекватного ответа. В то же время анализ законопроекта показал, что фактически предметом его регулирования является деятельность не религиозных объединений (или не религиозная составляющая их деятельности), а антигосударственных, антиобщественных, экстремистских организаций, что должно регулироваться нормами Уголовного кодекса РФ.

Законопроект вводил новые термины «ваххабитская деятельность» и «ваххабитское объединение (организация)», правовое содержание которых не было раскрыто. Неопределенность правового содержания указанных терминов оставляла широкое поле для их толкования, создавало условия для произвола на местах.

Актуальность проблемы так называемого исламского экстремизма в современной России не вызывает сомнения. Однако меры по противодействию и профилактике религиозного экстремизма и терроризма должны носить систематический и комплексный характер. Нормы Конституции РФ, Уголовного кодекса РФ, действующего законодательства о свободе совести и о религиозных организациях, а также Федерального закона «О противодействии экстремистской деятельности» создают хорошую правовую базу для борьбы с этим злом. В этом направлении Комитет по делам общественных объединений и религиозных организаций имеет тесное взаимодействие и конструктивное сотрудничество с ведущими мусульманскими организациями страны – Советом муфтиев России, Центральным духовным управлением мусульман России и Координационным центром мусульман Северного Кавказа.

Законодательные инициативы депутатов Народного собрания Республики Дагестан, Государственного Совета Республики Татарстан, Государственного совета – Хасэ Республики Адыгея, Законодательного Собрания Краснодарского края и других регионов в сфере регулирования государственно-конфессиональных отношений – следствие многих назревших проблем современной религиозной жизни. К сожалению, эти инициативы не согласуются с нормами федерального законодательства, не всегда достаточно проработаны с правовой точки зрения. Для учета мнений регионов в законотворчестве по проблемам государственно-конфессиональных отношений реализован следующий механизм подготовки законопроектов еще до их официального внесения в Государственную Думу: субъекты законодательной инициативы направляют свои предложения в Комитет по делам общественных объединений и религиозных организаций, а Экспертный совет при Комитете проводит их анализ.

В целях реализации принципов партнерства государства и религиозных организаций, восполнения существующих правовых пробелов при Экспертном совете Комитета создана рабочая группа из числа опытных юристов и представителей конфессий по выработке предложений по внесению изменений в законодательство о свободе совести.

На современном этапе от государства и религиозных организаций требуются совместные шаги по дальнейшему совершенствованию законодательства, регулирующего государственно-конфессиональные отношения. Существует ряд проблем, требующих решения.

Одним из вопросов, волнующих религиозное сообщество, остается вопрос о реализации прав верующих на альтернативную систему налогового, пенсионного и иного учета и отказ от так называемого личного кода в основных документах, удостоверяющих личность гражданина РФ. На сегодняшний день права верующих на альтернативный учет реализованы недостаточно, и система учета нуждается в совершенствовании.

Другая проблема – распространение знаний о религии. Право на знание о религии – неотъемлемое право человека. Воспользовавшись этим правом, человек не нарушает прав другого, скажем, неверующего или верующего другой религии. В светском государстве мы не только не можем запрещать родителям дать детям религиозное образование, мы должны создать все условия для предоставления знаний о религиях, что должно быть реализовано на основе добровольности выбора.

Отдельного рассмотрения требуют вопросы регламентации деятельности религиозных групп и иностранных миссионеров на территории Российской Федерации и контроля за уставной деятельностью религиозных организаций. Действующее законодательство предоставляет религиозным группам право существовать без регистрации и уведомления органов государственной власти и местного самоуправления. Существующий порядок фактически исключает возможность контроля со стороны государственных органов за соответствием практической работы этих организаций декларируемым принципам, не позволяет своевременно выявить нарушения действующего законодательства. Контроль за уставной (в том числе миссионерской) деятельностью религиозных организаций призван обеспечить функционирование зарегистрированных религиозных организаций в строгом соответствии с Конституцией Российской Федерации и действующим законодательством. На наш взгляд, очевидна необходимость в корректировке и уточнении законодательства в этой сфере.

Одной из отличительных черт современной религиозной ситуации является инициированная из-за рубежа миссионерская деятельность, которая привела к значительному росту новых религиозных движений. Количество зарегистрированных в Российской Федерации конфессиональных направлений возросло за десятилетие с 20 до 59. Интенсивный рост религиозных новообразований нарушает сложившийся в стране этноконфессиональный баланс, вызывает возрастание межконфессионального соперничества и недовольство основной части населения.

В рамках усиления мер по противодействию экстремизму необходимо расширить полномочия регистрирующих органов, предоставив им возможность полноценного контроля за соблюдением религиозной организацией уставных целей и порядка деятельности.

На повестке дня стоит вопрос принятия законопроекта, определяющего имущество религиозных организаций. Этот законопроект призван создать условия для реализации положений нового законодательства, направленного на облегчение финансового бремени для религиозных организаций, имеющих право на безвозмездное срочное пользование земель, объектами недвижимости, в том числе объектами культурного наследия, памятниками истории и культуры, подавляющее большинство из которых составляют храмы и монастыри.

К нерешенным вопросам можно отнести отсутствие законодательного основания надлежащего процессуального статуса религиоведческой экспертизы, особенно для нужд правоохранительной практики. Для эффективной работы экспертных советов по проведению государственной религиоведческой экспертизы необходимо решение вопроса о государственном материально-техническом обеспечении и финансировании их деятельности, поскольку в настоящее время они действуют на общественных началах и в связи с этим далеко не везде эффективно.

Остаются нерешенными некоторые вопросы регулирования трудовых отношений в религиозных организациях, особенно в части пенсионного законодательства.

В целом, характеризуя состояние и перспективы законодательства, регулирующего сферу государственно-церковных отношений в России, можно говорить о том, что оно динамично развивается в позитивном направлении. Однако для системной реализации конституционных принципов и практики вероисповедной политики требуется создание единой концепции государственно-церковных отношений, которая определила бы

направления совершенствования правовой базы религиозной деятельности в России.

[1] Этой проблематике были посвящены работы А.А. Нуруллаева, М.П. Мчедлова, Е.С. Элбакян, Р.А. Лопаткина и других исследователей в сфере социологии религии.

[2] В настоящий момент эти рекомендации реализованы в виде Закона РФ «О внесении изменений в Земельный кодекс Российской Федерации, Федеральный закон “О введении в действие Земельного кодекса Российской Федерации” и Федеральный закон “Об обороте земель сельскохозяйственного назначения”», в котором предусмотрено, что религиозные организации, имеющие в собственности здания, строения и сооружения религиозного и благотворительного назначения, расположенные на земельных участках, находящихся в государственной или муниципальной собственности, получают эти земельные участки в собственность бесплатно, а религиозным организациям для строительства зданий, строений и сооружений религиозного и благотворительного назначения предоставляются земельные участки в безвозмездное срочное пользование на срок строительства этих зданий, строений и сооружений.

**А. В. МАЛАШЕНКО**  
**КАКАМ НАМ ВИДИТСЯ ИСЛАМ**

**Россия в глобальной политике. № 5. Сентябрь-октябрь 2006 г.**

Вопрос о роли религии в современном развитии, который, казалось бы, должен становиться все большим анахронизмом в век небывалого научно-технического прогресса и супертехнологий, снова оказался в центре политической дискуссии. Утверждения о том, что мы живем в эпоху «столкновения цивилизаций», превратились в общее место, а за различными конфликтами все чаще угадывается религиозный фактор.

Россия – государство многонациональное и мультиконфессиональное, так что любой разлом по линии религии чреват серьезнейшими внутренними проблемами. На уровне официальных заявлений руководители Российского государства, а также различных конфессий не устают напоминать об этом, предостерегая от любых проявлений, способных задеть чувства верующих.

Характерна в данной связи российская реакция на «карикатурный» скандал, сотрясавший Европу зимой 2006 года. В России не только осудили публикацию карикатур, отвергнув европейскую аргументацию о незыблемости свободы слова, но и подвергли преследованию отечественные СМИ, которые неосмотрительно перепечатали спорные рисунки. Между двумя крупнейшими отечественными конфессиями – православием и исламом – в принципе существует единство взглядов на то, как светская власть должна относиться к чувствам верующих и вообще к религиозной проблематике.

На фоне столь осторожной позиции власти особенно бросается в глаза, что образ врага, стремительно формирующийся в российском обществе, явно окрашен в религиозные тона. «Исламская угроза» постепенно превращается в главное «пугало», в восприятии которого переплетаются многочисленные бытовые стереотипы и возникающая государственная идеология противостояния всему тому, что кажется «чуждым».

#### **СТЕРЕОТИПЫ ВОСПРИЯТИЯ**

Отношение к исламу в российском обществе было и остается двойственным. В России он традиционно ассоциируется в первую очередь с мусульманским Востоком, который хотя и представляет собой нечто экзотическое и загадочное, но является соседом, а значит, «своим». Это чувство усиливается благодаря сложному восприятию соседа западного –

Европы. Ощущение того, что Европа «не принимает» Россию, порождает, отчасти в знак протеста, тягу в противоположную сторону.

На уровне же массового подсознания россияне воспринимали и воспринимают ислам как нечто чужеродное. Отвечая на вопрос «Какая религия кажется вам наиболее чуждой?», большинство (26 %) указало на ислам. Подобному отношению немало способствовала официальная советская идеология, делившая ислам на «зарубежный» (активный, политизированный, чаще всего антикоммунистический, но иногда использовавшийся в качестве лозунга в национально-освободительном движении) и собственный, «советский», распространенный среди «отсталых стариков» и «слабых женщин». Конечно, некоторые функционеры в партийном аппарате и особенно в КГБ отдавали себе отчет в том, что ислам оказался в СССР более чем живуч и во многих местах сохранил свои функции как регулятор социальных отношений. Однако в целом «наш ислам» не был тождествен «их исламу», а религиозная идентичность советских мусульман считалась маргинальной и обреченной на исчезновение.

В конце XX века (под влиянием распада СССР, углубления внутренних конфликтов в России и обострения противоречий между мусульманским миром, с одной стороны, и Европой и Америкой – с другой) российский ислам стал все более отождествляться с мусульманским миром, как таковым, со всеми его минусами и плюсами. Особенно это касается Северного Кавказа – части как России, так и мирового мусульманского пространства. Ближе к миру ислама становится Татарстан с его тысячей мечетей, Исламским университетом и стремлением перейти с кириллицы на латиницу.

Вместе с тем деление ислама на «свой» и «чужой» сохранилось. Правда, теперь новая официальная идеология именует «чужим» фундаменталистский (ваххабитский и проч.) ислам, который противостоит «нашему» – традиционному, погруженному в дела веры и отвергающему политическую ангажированность.

Большинство россиян не проявляют особого интереса к отношениям с миром ислама. Только 1,8 % считают, что в долгосрочной перспективе Россия должна ориентироваться на укрепление связей в первую очередь с мусульманскими странами. (40,2 % предпочли страны СНГ, 26,2 % – Западную Европу, 7% – Китай). Они уверены, что мусульманские государства в целом не представляют угрозу их стране. Враждебными их считают только 2,9 % опрошенных в возрастной категории 17–26 лет (по результатам опроса, проведенного

в конце 1990-х Центром стратегических и политических исследований).

Когда же речь заходит об отношении к российским мусульманам, картина резко меняется, даже несмотря на то, что наши мигранты-мусульмане – это в основном или бывшие граждане СССР, или нынешние граждане России. Они владеют русским языком, сравнительно легко адаптируются к российскому быту. У старшего поколения мигрантов общий с остальными россиянами менталитет.

У людей выработалось несколько стереотипов мусульманина. Это агрессивные, безжалостные, презирующие русского обывателя фигуры: либо бородач с автоматом, либо террорист в маске, либо жуликоватый делец. Правда, это и приехавший на заработки и нещадно эксплуатируемый «убогий мусульманин» в тюбетейке. Он не вызывает неприязни, но к нему нет ни чувства сострадания, ни уважения. (Интересно, что ни один из негативных стереотипов не ассоциируется с татарами, которые в большинстве своем, особенно в городах, по образу жизни и менталитету близки к славянам или вообще неотличимы от них.)

В чем же причины столь негативного восприятия мусульман в России?

## НЕПОНЯТОЕ И НЕПОНЯТНОЕ

Отношение к исламу и мусульманам вписывается в общий контекст ксенофобии, которая в первой половине 1990-х считалась рудиментом посттоталитарного менталитета, а спустя 10 лет превратилась в его системообразующую часть. Если в 1989 году признаки ксенофобии проявлялись у 20 % населения, то в 2001-м – уже у 50 %. В 2006 году лозунг «Россия для русских» поддержали, по данным социологического опроса, 35,4 % российских граждан. Как заметил известный социолог и философ Лев Гудков, по уровню неприязни к инородцам Россия превзошла даже самую ксенофобскую страну Европы – Австрию.

Если раньше в ксенофобских настроениях доминировал антисемитизм, то сегодня они пестрее, а их главным объектом становятся выходцы с юга страны, из которых 70 % – мусульмане. По данным мониторинга Аналитического центра Юрия Левады, к чеченцам негативно относятся 52,3 %, к азербайджанцам – 29,2 %, а вот к евреям – «всего» 11 % участников интернет-форумов (среди молодежи до 19 лет эти цифры соответственно 64,1 %, 48,9 %, 19,5 %). Как видим, кавказофобия «захватывает иногда до двух третей населения и более».

Евреи боролись с антисемитизмом, преимущественно покидая СССР и Россию или же встраиваясь в русскую культуру и утверждаясь в рядах образованной и обеспеченной элиты общества. Мусульмане не уезжают и не растворяются, даже если они «научились забывать» о религиозных запретах. Они оберегают свою конфессиональную идентичность.

«Внутренняя» ксенофобия неотделима от «внешней». Но, к примеру, антиамериканизм принципиально отличается от исламофобии. Американцев не боятся, их бытовым стереотипам пытаются подражать, им завидуют. Это – своего рода национальный комплекс неполноценности, которую бывшая сверхдержава испытывает по отношению к стране, сумевшей сохранить великодержавный статус. В отношении мусульманского мира такого комплекса нет. Есть удивление и раздражение по поводу того, что некогда младшие, нуждавшиеся в помощи братья – арабы, афганцы, индонезийцы, наконец, жители советской Средней Азии – «вдруг» подросли, перестали спрашивать совета у старших и ведут себя вызывающе самостоятельно. Это влечет за собой растерянность и боязнь.

Конечно, можно попытаться «развести» собственно исламофобию и мусульманофобию, то есть неприятие ислама как религии и неприязнь к мусульманам. Однако это вряд ли возможно, ибо означало бы отделение традиции от ее носителей. Попытки же мусульманских духовных лидеров представить ислам исключительно как «религию мира» (наиболее расхожее выражение в разного рода межконфессиональных диалогах) воспринимаются со скепсисом. Во-первых, имамы и муфтии редко бывают достаточно красноречивы, чтобы убедить людей в своей правоте. Во-вторых, по мере подавления свободы суждений звучащие из телевизора слова перестают вызывать доверие точно так же, как в недавние времена не воспринималась советская пропаганда. В-третьих, деяния исламских радикалов опровергают в глазах людей тезис о миролюбии ислама.

Людям «неуютно» оттого, что рядом что-то необычное, непонятное. Контраргумент о том, что в СССР мирно уживались самые разные народы, в данном случае не работает. Ведь при советской власти конфессиональная идентичность игнорировалась на официальном уровне и постепенно истаивала в общественном сознании.

Страх – вот главная причина исламофобии. Он привел к зарождению представления об исламской, а не исламистской угрозе, которая действительно существует. (Различие между этими двумя понятиями стало осознаться совсем недавно усилиями ряда политиков, экспертов и журналистов.) На самом деле даже раздражение в отношении мигрантов-мусульман лишь в незначительной степени связано с неприятием их религии. Просто речь

идет о способе восприятия реальности испуганным обывателем.

А реальность – это и рост национализма среди мусульманских народов, и вспыхивавшие с конца 1980-х этнополитические конфликты, участники которых апеллировали к исламу. Но самое главное – эксплуатировавший исламские лозунги терроризм с его кровавыми акциями в России, Европе и США. Восприятие исламского мира отягощено воинственной риторикой мусульманских политиков, а также международными проявлениями религиозного фанатизма, которые привлекли всеобщее внимание. Такими, например, как уничтожение талибами древнейших статуй Будды в 2001 году, убийство в Голландии режиссера Тео ван Гога в 2004-м, погромы в предместьях Парижа и пр. Именно этими объективными факторами прежде всего определялся подъем с начала 1990-х антиисламских настроений в России.

Подавляющая часть россиян судят об исламе по тем, кто находится на виду, то есть по наиболее дерзким представителям мусульманского мира – как правило, радикалам. Образ мусульманства, таким образом, формируется у нас под воздействием акций религиозных экстремистов, конфликтов с участием мусульман, радикальных заявлений мусульманских политиков и духовных лиц. В то, что международный терроризм объявил нашей стране войну, верят 48 % участников опроса, проведенного российским ВЦИОМом в октябре 2005 года. (В январе того же года такого мнения придерживались 35 % респондентов.) На вопрос Левада-центра «Считаете ли вы ислам агрессивной религией?» «определенно да» ответили 23,1 % опрошенных, «скорее да» – 26,6 %.

На вопрос в 2004 году «Как бы вы отнеслись к тому, чтобы были введены административные ограничения на распространение ислама в России?» ответы распределились следующим образом: «целиком положительно» – 19,2 %, «скорее положительно» – 25,5 %, «скорее отрицательно» – 26,7 % и «резко отрицательно» – 11,1 %.

Важнейший фактор негативного восприятия мусульман в России – конфликт на Северном Кавказе, тем более что на самом деле Россия воюет с мусульманами на протяжении вот уже четверти века. Афганский моджахед и кавказский боевик стали символами врага. 25 % респондентов, участвовавших в опросе, проведенном ВЦИОМом в 2004-м, сочли мусульман непримиримыми противниками православия. Отвечая в 2005 году на вопрос «Какого влияния следует сейчас больше всего опасаться России?», 27,3 % опрошенных заявили, что исламского, 17,6 % – национально-шовинистического, 17,0 % – западного, 8,5

% – израильского, сионистского и 9,3 % – китайского.

Вместе с тем в глазах общественного мнения ислам далеко не всегда представляется идейной основой для совершения терактов. По данным социологической службы Validata, в 2003-м только 7–8 % участников опроса считали, что основной побудительный мотив, заставляющий чеченцев становиться шахидами-смертниками – джихад, зато 69–71 % полагали, что это – реакция на применение насилия федеральными войсками в Чечне. Иными словами, в Чечне акты террористов-самоубийц обусловлены, по мнению респондентов, не влиянием ислама, а невозможностью восстановить справедливость. В ответ же на вопрос Левада-центра «Кто, на ваш взгляд, произвел в 2000 году взрыв в московском подземном переходе?» только 4,7 % респондентов указали на воинствующих исламских террористов.

Наконец, ислам ассоциируется с наплывом в Россию мигрантов, которые зачастую ведут себя неадекватно, демонстрируя неуважение к местным традициям и обычаям, что составляет прочную основу настороженного и откровенно негативного отношения к исламу. Проведенный ВЦИОМом в марте 2002-го опрос показал, что к выходцам с Северного Кавказа «в основном отрицательные» и «резко отрицательные» чувства испытывают соответственно 43,3 % и 30,1 % респондентов, к приезжим из Центральной Азии – 38,7 % и 25 %, к арабам – 30,3 % и 20,2 %, а вот к белорусам, молдаванам и украинцам – 12,6 % и 4,0 % опрошенных. По результатам других опросов негативное отношение к иноэтничным мигрантам характерно для 73 % сотрудников МВД.

Правда, с формальной точки зрения в вопросе отношения к мигрантам Россия оказывается в одном ряду с европейскими странами. Так, недовольство в связи с проживанием мусульман в их стране выражают, например, 75 % шведов, 61 % немцев, 48 % испанцев, 44 % итальянцев, 39 % британцев.

Мигрантофобия в России будет расти и впредь, хотя бы в силу роста числа самих переселенцев. «Нам нужно от 700 тыс. до 1 миллиона мигрантов в год, – отмечает этнолог Владимир Мукомель. – Понятно, что они будут, скорее всего, представителями тех этнических групп, которые не являются традиционными для России».

Рост исламофобии необходимо остановить. В этом заинтересованы все, в том числе и мусульмане, которым тоже следует быть осторожнее и избегать высказываний, например, о

неизбежности исламизации России либо о необходимости замены ее герба.

## СОЗДАВАЯ ОБРАЗ ВРАГА

Огромное влияние на создание образа мусульманина оказали также средства массовой информации и массовая культура. В конце прошлого – начале нынешнего столетия российские СМИ способствовали религиозному возрождению, пробуждали интерес к религии. Они формировали «новых верующих», поддерживали соблюдение ими обрядов и укрепляли складывавшуюся религиозную идентичность. Государство поощряло подъем православия и допускало исламское возрождение.

Одновременно, с 1990-х годов, в СМИ начинает «вырисовываться» негативный образ ислама.

В прессе и на телеэкране реальные трудности в отношениях с мусульманским миром стали быстро трансформироваться в «исламскую страшилку». Исламский фактор гиперболизировался, война в Чечне в середине 1990-х часто определялась как «конфликт цивилизаций». Искажались основные понятия ислама (в особенности джихад), а идеология экстремизма – сознательно или в силу неведения – экстраполировалась на всю мусульманскую традицию. Большинство связанных с исламом и мусульманами публикаций привязывались к войнам, терактам, конфликтам. Достаточно вспомнить такие заголовки журнальных либо газетных статей, как «Исламские волки убивают русских солдат», «Деньги для диктатуры шариата», «Зеленая чума», «Хиджаб замедленного действия», «Шахидкам с бомбами везде у нас дорога», «Чеченские шлюхи взрывают Москву».

Негативный взгляд на ислам культивируется и публикацией тенденциозных высказываний исламских политиков и духовных лиц, рассуждающих о неминуемой исламизации России и создании в перспективе исламского государства, выступающих против браков мусульман с иноверцами и т. д.

Можно привести, наверное, тысячи цитат из СМИ, создающих искаженные представления об исламе, отождествляющих ислам с идеологией и практикой экстремизма. По горькому замечанию журналистки Надежды Кеворковой, «нашим экспертам все ясно: приезжие – грязь, террорист – исламский, таджики – наркокурьеры, интернационал – мусульманский, война – цивилизаций».

Свой «вклад» в исламофобию и особенно в кавказофобию вносит российское телевидение. В таких передачах, как «Дежурная часть», «Криминальная Россия», «Человек и закон», «Криминал», «Чрезвычайное происшествие», одно из главных действующих лиц – человек с нерусской внешностью чаще всего мусульманин.

На телевидении крайне редки программы и передачи, дающие не связанную с политическим контекстом или вопросом «борьбы цивилизаций» информацию об обыкновенном исламе. Кроме того, можно часто столкнуться с элементарным невежеством в отношении истории и специфики мусульманской религии. В СМИ по-прежнему встречаются и «мусульманская церковь», что тождественно «христианской мечети», и «исламский бог любви» (?!), и употребление термина «шафииты» (один из толков суннитского ислама) вместо «шииты». Исламская тематика проникла и в кроссворды, где она представлена такими вопросами, как, например, «бестселлер мусульман» (видимо, Коран) или «религия, которую считают наиболее воинственной» (наверняка ислам).

Необходимость в объективной и правдивой, а не только в негативной либо сусальной информации возрастает. Роман Силантьев, автор нашумевшей «Новейшей истории исламского сообщества России», отмечает, что «приличных книг об исламе в современных библиотеках и книжных магазинах довольно мало, малотиражная исламская пресса продается только в киосках при мечетях, поэтому ответы на свои вопросы обычный православный человек, скорее всего, станет искать в Интернете на самых популярных мусульманских сайтах. И что же на них увидит? А увидит он множество антихристианских статей, электронные библиотеки, забитые сочинениями Полосина, южноафриканского опровергателя христианства Ахмада Дидата, апокрифическим евангелием от Варнавы и переводными брошюрками для неофитов-ваххабитов...»

Казалось бы, в этих условиях СМИ, и в первую очередь телевидение, должны были бы взять на себя основную роль по созданию сбалансированного видения мусульманства в обществе. Однако ислам остается для них почти *terra incognita*. Между тем такого рода вакуум всегда имеет тенденцию заполняться некомпетентными, примитивно-апологетическими или, напротив, провокационными, исламофобскими материалами, что, к сожалению, не раз происходило в нашей стране в трудные времена.

Крупные теракты, осуществленные в России, не вызвали стремление «смикшировать» рост негативного восприятия ислама. «Для сравнения, – пишет философ и искусствовед Даниил Дондурей, – после теракта в Лондоне отношение населения к исламу было одним из

важнейших сюжетов британских СМИ. Было показано огромное количество документальных сюжетов... свидетельствовавших о том, что традиционный ислам сам по себе не является источником опасности». После терактов в Великобритании, Испании, Франции местные лидеры неоднократно предупреждали людей о недопустимости антиисламских выступлений. Президент США Джордж Буш, неосторожно определивший борьбу против терроризма как «крестовый поход», много раз пытался исправить свою ошибку, позитивно отзываясь об исламе и призывая не отождествлять террористов с мусульманами.

Ничего или почти ничего подобного не происходило в России. Ключевые фигуры в российском истеблишменте избегали публичных выступлений, а на экране мелькали второстепенные политики, которые скорее провоцировали аудиторию. В итоге общественное сознание оказалось дезориентированным – в частности, возникла неопределенность относительно трактовки роли ислама в произошедших трагических событиях.

Таким образом, неформальный государственный заказ по созданию образа врага успешно выполняется. Даже тогда, когда с наступлением 2000-го началась реставрация архетипа американского империалиста, делались намеки на его связи с исламским экстремистом.

## НОВЫЕ ХАДЖИ-МУРАТЫ

Кое-что об исламе и мусульманах мы узнаём из книг. А в них на смену жестоким, но все-таки благородным абрекам Пушкина, Лермонтова, Толстого пришли головорезы и садисты. Кавказский мусульманин оказался в заурядном детективе, где превратился даже не в варвара, а в уголовного.

Писатели XIX века кавказцев не идеализировали, но и не превращали в зверей, сопровождающих свои жестокости ссылками на ислам. Старые книги пробуждали интерес к исламу, к его приверженцам. «У классиков и их современников не было ощущения стены между двумя, по видимости, непримиримыми мирами».

Нынешнее общественное сознание, напротив, все более проникается ощущением этой стены. И массовая литература, особенно детективная, наглядно в этом убеждает. «У нас не так, как у вас», – произносит чеченец Рашид из книги Льва Пучкова «Операция “Моджахед”». – Мы – другие». Среди авторов немало выходцев из спецслужб, юристов и

журналистов, так что конкретные факты чередуются с литературным вымыслом. На стыке и возникает детективный дискурс ислама.

В детективной литературе появились целые серии – «Антитеррор», «Спецназ», «Офицеры», в которых в качестве антигероев выступают кавказцы, а слова «джихад», «Коран», «неверный», «гяур», «Аллах» (чаще всего упоминаемый всуе и не к месту) маркируют их конфессиональную принадлежность. Приверженность исламу – обязательная характеристика, если хотите, «грим» отрицательных персонажей.

Такие книги «поглощают» люди с пассивным сознанием, по большей части уставшие от работы и напряженной жизни. Для них это – чтиво, не требующее ни нравственных, ни умственных усилий: его просто принимают на веру. Поэтому образ мусульманского кавказского врага успешнее формируется в менее образованной и интеллектуализированной, зато наиболее многочисленной среде.

В некоторых книгах, написанных в жанре научно-политической фантастики, сюжет развивается на фоне тотальной экспансии ислама. Внушая страх перед исламом, такие произведения льют воду на мельницу исламофобии, разрывают и без того непрочную ткань межконфессионального согласия.

«Классическим» выразителем подобного рода исламофобии можно назвать Елену Чудинову с ее романом «Мечеть Парижской Богоматери», который по степени неприязни к исламу сравним разве что со скандально известным бестселлером «Ярость и гордость», вышедшим из-под пера публицистки Орианны Фаллачи (итальянская писательница, проживавшая в Америке, которая неоднократно отзывалась об исламе как о «религии, сеющей ненависть вместо любви и проповедующей рабство вместо свободы»; в 2005 году ее обвинили в клевете на ислам и возбудили против нее дело в итальянском суде. – Ред.).

Последовательный единомышленник Чудиновой – писатель Михаил Веллер, который недвусмысленно заявляет, будто окончательная цель мусульман – разрушить христианский мир. Впечатляет веллеровский вариант борьбы против терроризма, предложенный им в книге «Великий последний шанс»: «Все террористы – арабы-мусульмане. Следовательно, если уничтожить всех арабов-мусульман, терроризма не будет. Технические возможности позволяют сегодня белой цивилизации начать и выиграть войну на тотальное уничтожение с применением всех средств».

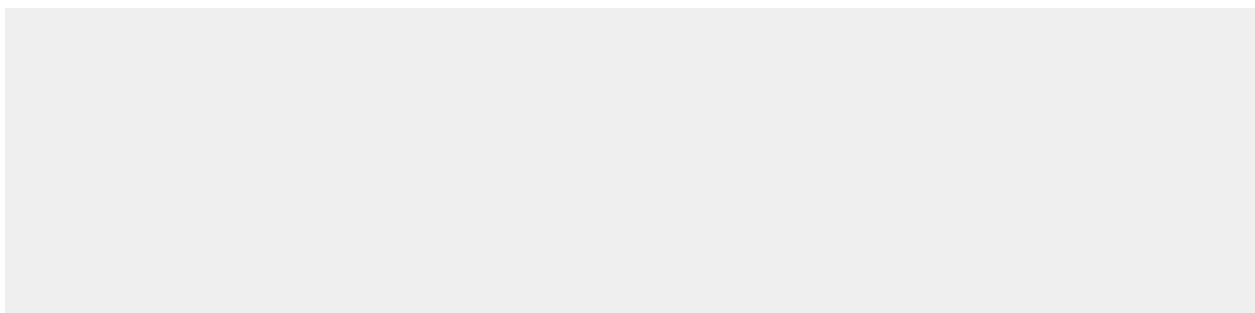
Есть, правда, ряд книг, которые не могут быть занесены в категорию исламофобских, хотя в них ислам выглядит не менее угрожающим. Их герой – мусульманин, но отнюдь не кровожадный ваххабит, а горец, следующий скорее не исламским, а своим этническим традициям. Он может быть индифферентным к исламу и зачастую ненавидеть пришедших на Кавказ арабов. Читателю внушается, что источник «исламского негатива» не мусульмане – уроженцы Кавказа, а выходцы с Ближнего Востока, афганские талибы и т. п. Эти «чужаки» представлены как нелюди, издевающиеся над самими кавказцами, оскверняющие их традиции. Чего, например, стоят сцены убийства муфтия и группового изнасилования арабами чеченки Эльзы, которую таким способом «вербуют» в шахидки в уже упоминавшемся романе Пучкова «Операция “Моджахед”».

Конечно, названные выше книги – однодневки, их сюжеты и герои быстро забываются. Но они успевают наложить отпечаток на представления читателя об исламе и мусульманах. А ведь поток подобной литературы нарастает, закрепляя в обывательской картине мира злобный образ мусульман.

\*\*\*

Тиражируемая политиками и средствами массовой информации, отраженная в искусстве, «исламская угроза» прочно встроилась в сознание российского общества. В ближайшем будущем вряд ли удастся изменить восприятие нашими гражданами ислама, тем более что далеко не все зависит от хода событий в самой России.

Но всё же основания для надежды есть. В 2003 году фонд «Общественное мнение» пытался выяснить отношение россиян к возможному браку их детей с представителями мусульманской религии. Оказалось, что 50 % респондентов не имели бы ничего против брака своего сына с мусульманкой. На вопрос «Возражали ли бы вы против брака вашей дочери с мусульманином?» положительно ответили 44 %, а отрицательно – немногим меньше: 39 % опрошенных. Эти ответы, подтверждающие, что сближение с приверженцами «чуждой» религии не исключено, возможно, позволяют смотреть вперед с оптимизмом.



**Александр Верховский.**

**Власть и религия в современной России**

**<http://religion.sova-center.ru/publications/4D646C9/5565861>**

В современном секулярном обществе очень непросто оценить место, занимаемое религией: возникает неопределенность с религиозной идентификацией и самоидентификацией граждан, с выделением тех религиозно определяемых субъектов, отношения с которыми намерено выстраивать государство, наконец, с самим понятием религии.

В рамках предлагаемого обзора мы будем исходить из тех рамочных условий, которые заданы российской Конституцией. Она во-первых, постулирует свободу равно совести и убеждений, так что с точки зрения государства вопрос о том, какие именно убеждения являются религиозными, не имеет принципиального значения. Во-вторых, Конституция утверждает равноправие религиозных объединений, то есть государство выделяет именно объединения граждан на основе религиозных убеждений и отказывается от какой бы то ни было дискриминации таких объединений.

Ныне действующий профильный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» 1997 года много и справедливо критиковали [1] за ограничение и даже искажение этих конституционных принципов, но на практике искажения оказались не столь велики. Например, религиоведческая экспертиза, призванная отделять собственно религиозные основания создания объединений от каких-то иных (т.е. по убеждениям иного рода) работает достаточно либерально, отсекая лишь самые экзотические крайности [2]. Наиболее сомнительное положение Закона 1997 года, лишившее новые (официально существующие менее 15 лет) религиозные группы права получения статуса религиозной организации, т.е. образования юридического лица, получения права обучать религии и ряда других прав, было очень сильно ограничено двумя обстоятельствами: во-первых, ничто не мешает членам религиозных групп создавать различные фонды, центры и т.д., а во-вторых, 15-летний ценз, согласно решению Конституционного Суда от 23 ноября 1999 г., применим только к религиозным группам, не имевшим регистрации в 1997 году и не вошедшим в другие организации, а таковых после «религиозного бума» начала 90-х наблюдается очень мало. Из множества столкнувшихся с трудностями при регистрации религиозных групп часть уже почти не существовала, другая не имела даже минимальных средств для бюрократической игры (в первую очередь, это относилось к традиционным

мусульманским общинам в глубинке), третья испытала более или менее последовательное сопротивление, мотивированное идеологически (Свидетели Иеговы, ряд протестантских общин и др.). Но в конце концов эти группы или зарегистрировались, или нашли способы существования без регистрации.

Таким образом, в принципе, Закон 1997 года сейчас почти не мешает существующим в России религиозным объединениям и движениям развиваться настолько бурно, насколько им позволяют собственные ресурсы: привлекательность вероучения и ритуала, активность и квалификация миссионеров, финансовые возможности и, конечно, отношения с местными властями. Действительно, мы видим продолжающийся рост числа религиозных организаций и групп. Причем, если группы плохо поддаются учету, то организации (общины приходского типа, монастыри, школы и т.д.) подсчитываются Министерством юстиции, и это позволяет нам сказать кое-что о динамике последних лет.

Сравним, например, данные на конец 2000 и конец 2002 гг. (более свежих пока нет [3]), то есть в период, когда конфессии в целом наверстали отставание по количеству общин, вызванное перерегистрацией по Закону 1997 года. Количество организаций Русской Православной Церкви (Московский Патриархат, РПЦ) несколько выросло - с 10912 до 11299, т.е. на 3.5%, у Русской Православной Церкви Заграницей (РПЦЗ) цифра практически не изменилась (40 и 41), а у других "православных юрисдикций" цифры заметно снизились. У старообрядцев и католиков рост в процентном отношении - в точности, как у РПЦ - с 278 до 288 и с 258 до 268. Гораздо заметнее рост ислама - с 3048 до 3467, т.е. на 13.7%, и буддизма - с 193 до 218, т.е. на 13%, но, вероятно, это связано как раз с отставанием мусульман и буддистов в деле перерегистрации.

Что касается протестантов, то лидерами роста сейчас являются методисты - с 85 до 104 организаций, т.е. 22% прироста, и адвентисты седьмого дня - с 563 до 643, т.е. 14%. Постепенно тормозится бурный ранее рост у пятидесятников: число их организаций выросло с 1323 до 1435 (на 8.5%), а у других протестантских деноминаций рост еще медленнее. Например, у баптистов - с 975 до 1015 (4%). Лютеране в целом, вроде бы, "остались при своих", но на самом деле, наиболее известная Евангелически-лютеранская Церковь быстро теряет в числе организаций - со 150 до 123, а Церковь Ингрии бурно растет - с 42 до 67, т.е. на 60%. Пресвитерианская Церковь также теряет организации - со 192 до 140.

Быстро растут российские мормоны - с 33 до 47 организаций. Продолжается и стремительное наступление Свидетелей Иеговы - с 330 до 407, т.е. на 23%. Что же

касается новых религиозных движений, вызывающих наибольшее беспокойство в обществе, таких как сайентология, Церковь объединения (Муна), Церковь последнего завета (Виссариона) и т.д., у них количество организаций стабилизировалось. Как и у Сознания Кришны.

Зато мы можем видеть бурный рост иудаизма - с 197 до 270 организаций (37%), причем в первую очередь не ортодоксального, а прогрессивного (реформистского) – с 21 до 73 – в три с половиной раза!

И наконец, видимо, как-то связаны такие два факта: количество неденоминированных христианских церквей упало со 156 до 41, а "иных вероисповеданий" возросло с 7 до 240.

Таким образом, сохраняется доминирование РПЦ, но оно, если считать организации, уже под вопросом: 52% от общего числа религиозных организаций. И растут опережающими темпами в первую очередь не привычные по пропаганде "конкуренты" – католики, мусульмане и тем более не новые религиозные движения, а протестанты части деноминаций, Свидетели Иеговы и общины прогрессивного иудаизма. Понятно, что просто экстраполировать эту тенденцию нельзя: высокие проценты роста связаны все-таки с относительно низкими абсолютными цифрами; рост религиозных движений не может быть линейным, если нет каких-то особых причин, он постепенно замедляется.

Гораздо сложнее учесть количество верующих. Дело в том, что не столь уж многие религиозные организации ведут формальный учет своих членов. Самые крупные организации, связанные с той или иной этнической традицией, то есть православные, мусульмане, иудеи, буддисты, католики и т.д., такого учета не ведут в принципе. Другие организации, преимущественно – новые или небольшие, учет ведут, но у исследователей нередко возникают серьезные сомнения в достоверности этого учета [4].

Например, православных можно считать – приводим критерии приблизительно по порядку увеличения строгости:

- по культурным корням (воспитан в культуре, основанной на православии, причем имеется ввиду русская культура в целом),
- по рождению (происходит из этнической общности, большинство которой традиционно исповедовало православие),

- по самоидентификации (в социологических опросах фигурируют разные цифры примерно от 60 до 80 процентов, в зависимости от нюансов методики [5]),

- по факту крещения (правда, нам не удалось найти ни одного общенационального опроса на эту тему),

- по признанию хотя бы основных вероисповедных положений православия и/или соблюдению хотя бы отдельных практических предписаний, по признанию вероучения и более или менее систематической практике, связанной с Церковью (последние два критерия могут быть сформулированы во множестве конкретных вариантов [6]),

- по факту принадлежности к клиру или к постоянной церковной функции или структуре для мирян (в переводе на светский язык – это "актив" религиозного объединения).

Отметим, что только последние два критерия при подсчете православных соответствуют методам подсчета, например, членов той или иной пятидесятнической церкви. (И в этом смысле цифры количества организаций у тех же пятидесятников дают представление о численности "актива", не более, чем на один порядок, уступающего "активу" православных.).

Если мусульмане и буддисты считают "своих", как православные, то, например, иудеи или католики испытывают затруднения. Российским иудейским лидерам понятно, что принятое на Западе понимание еврейства как религиозного феномена в России не работает, а уточнять, какой именно процент этнических евреев (по самоидентификации) считает себя религиозными иудеем и в каком смысле, никто не берется. Католики до конфликта с РПЦ в 2002 году обычно давали самооценку скорее по числу прихожан, но потом освоили метод счета по этническому происхождению.

Не следует забывать также и о том, что само по себе деление населения по религиозным организациям и таким категориям, как "атеисты", "деисты" или еще какие-то, носит весьма условный характер, так как большинство наших сограждан придерживается весьма эклектичного набора религиозных и иных мировоззренческих представлений. Массовая религиозность существует, но слишком нетрадиционна, чтобы поддаваться простой классификации [7].

Конечно, религиозные лидеры вольны определять численность своей паствы, как угодно, но общество в целом заинтересовано в том, чтобы иметь какое-то

унифицированное представление об этом предмете. Светскому обществу вряд ли может показаться убедительной теория определения веры по крови (хотя очень многим нашим гражданам она, увы, кажется убедительной). Но пока нету какого-то очевидного предпочтения в перечисленных методах подсчета. Мы можем выделить два метода, имеющих внеконфессиональную ценность.

Первый – по аналогии с общественными объединениями, то есть по числу так или иначе записавшихся членов. Тогда следует игнорировать такие факты, как происхождение или даже ритуал включения в объединение (например, крещение): светское общество не может руководствоваться мистическими смыслами той или иной религии. Можно учитывать только тех, кто хотя бы иногда как-то участвует в жизни объединения (для православия: хотя бы раз в год приходит на богослужение и т.п.).

Второй – по общественному авторитету лидеров. Если множество людей прислушивается к мнению того или иного лидера, то это – социально значимый факт, даже если эти люди весьма далеки от какого бы то ни было понимания вероучения. Тогда ближайший способ подсчета – социологическая оценка авторитета религиозных лидеров или хотя бы оценка религиозной самоидентификации.

Очевидно, что по обоим критериям общественный вес религий расположится в привычном нам порядке, во всяком случае в начале списка: православные и мусульмане будут лидировать с большим отрывом от остальных и друг от друга. Очевидное третье место занимают сейчас протестанты, и похоже, их основные деноминации, т.е. баптисты и пятидесятники, даже по отдельности имеют большее влияние, чем буддисты или иудаисты. А вот далее сопоставлять уже очень сложно.

К тому же, более или менее активное ядро у разных религиозных организаций окажется весьма разным, и это отражается на их миссионерском потенциале. Но вряд ли это соображение должно влиять на восприятие со стороны светского общества. Как с политическими партиями: мы знаем и учитываем, что у КПРФ многократно больше активистов, чем у СПС, но мы также знаем и учитываем в первую очередь, что их электораты соотносятся не в такой пропорции.

Из-за разницы в общественном весе выстраивание определенной иерархии во взаимоотношениях государства с религиозными объединениями – просто неизбежно. Другое дело – как именно выстраивается эта иерархия. Возникают, собственно, три вопроса. Во-первых, не нарушает ли эта практическая иерархия конституционного

равноправия религиозных объединений и нет ли дискриминации граждан? Во-вторых, должна ли эта иерархия как-то юридически фиксироваться, как-то институционализироваться, получить некоторое идеологическое оправдание, или достаточно некоторого практического неравенства (как в случае тех же политических партий)? В-третьих, не оказывается ли практическое неравенство чрезмерным в сравнении с так или иначе определяемыми относительными весами религиозных объединений? Конечно, мы не возьмемся в рамках одной статьи детально проанализировать эти вопросы, но какие-то предварительные замечания сделать можно.

Безусловное предпочтение, оказываемое федеральной властью Русской Православной Церкви проявляется систематически и разносторонне и не раз уже становилось предметом подробного описания [8], так что мы позволим себе на этом не останавливаться. Сами руководители РПЦ и идейно близкие им политики-патриоты (здесь "патриот" – самоопределение, за ним скрывается широкий спектр от коммуно-националистических деятелей типа Геннадия Зюганова до радикальных православных националистов из групп типа Черной сотни или Союза православных хоругвеносцев) полагают, что такое предпочтение естественно для России, как православной по преимуществу страны, являющейся преемницей православного Московского царства и православной Российской империи. Ввиду исторически сложившегося мультирелигиозного состава населения державы, предполагается, что традиционные религии неправославных народов также должны иметь особый статус; речь всегда идет, кроме православия, о трех так называемых «традиционных религиях» - исламе, буддизме и иудаизме (последний иногда из списка выпадает), поименованных в преамбуле Закона 1997 года. Сама преамбула, кстати, всего лишь выражает уважение ряду религий, но не содержит ни термина «традиционные религии», ни закрытого списка «уважаемых» [9], но, увы, представление именно о четырех «традиционных религиях» стало за последние годы общим местом.

Более того, если на протяжении 90-х годов Московская Патриархия [10] соглашалась с официальным определением России как страны многоконфессиональной, то чуть более года назад ситуация изменилась: теперь главный политический идеолог Патриархии, председатель Отдела внешних церковных связей (ОВЦС) митрополит Кирилл (Гундяев) считает, что

*Мы должны вообще забыть этот расхожий термин: многоконфессиональная страна: Россия – это православная страна с национальными и религиозными меньшинствами [11].*

И похоже, основные лидеры остальных «традиционных религий» готовы согласиться с таким определением. Лишь председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин время от времени выступает в пользу полноценного равноправия православия и ислама.

Но до сих пор неясно, в какой степени разделяет такие представления администрация президента В. Путина.

Проблема здесь, естественно, не в степени личной религиозности президента или кого-то из его окружения. Вряд ли люди, прошедшие школу политической борьбы 90-х и тем более выходцы из КГБ, могут позволить себе всерьез руководствоваться в политике своими религиозными импульсами, какими бы они у них ни были. Поэтому разезды президента на пару с архимандритом Тихоном (Шевкуновым; заместителем Сретенского монастыря в Москве) по монастырям не влекут никаких видимых политических последствий, если не считать интереса президента к таким сугубо внутрицерковным сюжетам, как воссоединение с Зарубежной Церковью. Другое дело, что близость с архим. Тихоном, признанным лидером консервативного крыла РПЦ, не может не сказываться на том, как именно президент воспринимает проблемы, так или иначе связанные с РПЦ, и это настораживает. (Мы оставляем в стороне популярный вопрос о том, является ли архим. Тихон духовником президента: это их личное дело, и в любом случае, невозможно себе представить, что влияние архим. Тихона выходит за рамки возможности приоритетного информирования.).

Президент высказывается о месте православия и РПЦ в обществе достаточно единообразно: он демонстрирует приоритет православия и не забывает подчеркнуть равноправие его с другими основными религиями страны. Показательным было, например, участие президента в торжествах в Дивеево в 2003 году: Путин впервые выступил на сугубо религиозном юбилее – столетии со дня канонизации Серафима Саровского, - но не сказал при этом ничего о приоритете РПЦ, зато за его спиной хорошо просматривались неправославные священнослужители. В ответ на напоминание Патриарха об определенной преемственности по отношению к столетней давности приезду императора Николая II и заявление, что торжества стали "символом единения

Церкви, народа и власти", Путин не забыл упомянуть, что торжества стали возможны из-за расширения религиозной свободы [12].

С другой стороны, в сознании президента, похоже укоренилось вышеупомянутое превратное понимание преамбулы Закона 1997 года. Вот как он объяснял ситуацию на пресс-конференции в сентябре 2003 г.: ... мы имеем закон о свободе вероисповедания. Я не помню точно названия закона, но в нем говорится о четырех основных вероисповеданиях: христианском русском православии, мусульманстве, иудаизме и буддизме. Все остальные вероисповедания имеют равные права в жизни и по закону, но эти четыре признаются основными ... самой многочисленной из них является Русская Православная Церковь. И, конечно, я должен, я обязан принимать это во внимание [13].

Гораздо определеннее высказывается целый ряд выдвинутых Путиным высокопоставленных чиновников, демонстрирующих в данном вопросе полную солидарность с позицией РПЦ и коммуно-патриотических кругов. Вот, например, представитель президента в Центральном федеральном округе Георгий Полтавченко публично заявляет, что считает Россию богоизбранной страной в том же смысле, в котором богоизбран еврейский народ [14], и, очевидно, на этом строит свое твердое убеждение в приоритете православия. А его коллега в Южном округе Виктор Казанцев заявлял, что без религиозного воспитания властям не удастся привить россиянам утраченное во времена перестройки чувство патриотизма [15].

Особую позицию в отношениях с РПЦ еще с 90-х годов занимал МИД: тогда наши дипломаты считали нужным вмешиваться в юрисдикционный конфликт в Эстонии между Московским и Константинопольским Патриархатами и даже в монашеские конфликты на Афоне. Но наиболее ясно позиция МИД проявилась в ходе конфликта с Ватиканом, решившим в феврале 2002 года превратить свои временные администрации в России в обычные епархии: тогда МИД не только поддержал Московскую Патриархию, официально порекомендовав Ватикану согласовывать с ней свои церковные решения, но и выслал из страны пятерых священнослужителей, включая одного епископа. Официально высылки с межцерковным конфликтом, конечно, не увязывались, но когда накал конфликта уже спал, заместитель министра иностранных дел Алексей Федотов неожиданно откровенно сказал, что Россия "строит отношения с Ватиканом с учетом позиции Русской Православной Церкви", и мнение РПЦ было учтено в реакции МИДа на создание "без согласования" четырех католических епархий:

*Мы заняли четкую последовательную позицию, показав, насколько для России неприемлемо такое поведение Ватикана [16].*

Тогда в антикатолическую кампанию включилось немало политиков и чиновников. И это было показательно: если раньше считалось нормальным поддерживать РПЦ в конфликтах с новыми или просто недостаточно известными в России религиозными движениями, то теперь такая поддержка была оказана в конфликте с самой многочисленной в мире и давно действующей в России религиозной организацией.

Эта кампания, случайно или нет, совпала по времени с укоренением с официальном лексиконе понятий «традиционные религии» и «традиционные религиозные организации» в весьма определенном значении. Центральное событие здесь - конференция «Государство и религиозные объединения. Концептуальные основы взаимоотношений, на примере субъектов РФ Центрального федерального округа», прошедшая в Москве 25 января 2002 г., ознаменовавшая переход от неудачных обсуждений проектов государственно-конфессиональных отношений к кампании по продвижению законопроекта Александр Чуева "О традиционных религиозных организациях" [17]. Кампания эта до сих пор не принесла никаких результатов, да и не могла принести: из-за низкого качества законопроекта и малого политического веса самого Чуева. (Чтобы преодолеть очевидную уже для всех концептуальную сумятицу, с конца 2002 года на кафедре религиоведения Российской академии государственной службы (РАГС) началась подготовка нового проекта концепции государственно-религиозных отношений [18]. Но мы не можем в рамках данной статьи обсуждать эту качественно новую инициативу [19].)

Сохранив титул «традиционных» только за конкретными четырьмя конфессиями, государственные чиновники не могли не выбрать вслед за этим конкретные религиозные организации, которые должны были представлять эти конфессии. Ими естественным образом оказались крупнейшие организации. Это соответствовало и пожеланиям лидеров самих этих организаций, воспринимающих, за редкими исключениями, своих единоверцев, не подчиняющихся им, как раскольников (мы здесь не вдаемся в то, насколько это восприятие соответствует собственно конфессиональным нормам, так как для светского общества и его государства это не должно быть важно [20]).

В результате произошли вполне заметные политические (или, если угодно, бюрократические) перемены. Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при президенте, в который входят представители не только «традиционной четверки», но также — католиков, адвентистов, пятидесятников и т.д., а также светских экспертов-

религиоведов, не собирався ни разу с мая 2001 года. Состав Совета, формируемый почти исключительно по должности, дважды подвергался пересмотру, члены Совета участвовали к тех или иных экспертных работах, но как таковой Совет ныне не функционирует. Вместо него все более заметную роль играет Межрелигиозный совет России (МСР), который, собственно, и образуют те самые семь религиозных организаций, к которым теперь принято применять термин «традиционные» – РПЦ, три мусульманские ассоциации, две иудейские и Традиционная буддистская Сангха. Представители других конфессий к работе в МСР не приглашаются.

Организации – члены МСР, действительно, представляют подавляющее большинство верующих своих конфессий. Не признают руководства Московской Патриархии лишь немногочисленные приходы Русской Православной Церкви Зарубежом (РПЦЗ), отделившиеся от РПЦЗ группы и юрисдикции (сейчас, в возникшей в 2003 году перспективе объединения, российские приходы РПЦЗ тоже оказались в сложной ситуации), а также многообразные группы «катакомбников». Три мусульманские структуры – Духовное управление мусульман России (ДУМР), возглавляемое Талгатом Таджуддином, Совет муфтиев России, возглавляемый Равилем Гайнутдином, и Координационный центр мусульман Северного Кавказа, возглавляемый с апреля 2003 г. Исмаилом-хаджи Бердиевым, объединяют безусловное большинство мусульманских общин, но некоторые региональные муфтии фактически самостоятельны, а целый ряд групп, особенно – ориентирующихся в той или иной степени на «чистый ислам» (и с большими или меньшими основаниями именуемых оппонентами «ваххабитами»), вовсе не имеет отношения к организациям – членам МСР [21]. Федерация еврейских общин России (ФЕОР), главным раввином которой является Берл Лазар, и Конгресс еврейских религиозных общин и организаций России (КЕРООР), главным раввином которого является Адольф Шаевич, контролируют почти все иудейские общины (кроме некоторых ортодоксальных), причем, часть их входит в обе ассоциации, а бурно развивающийся (см. выше) реформистский иудаизм представлен не своим Объединением религиозных общин современного иудаизма в России (ОРОСИР), а через КЕРООР, в которую ОРОСИР входит. А вот буддистская Сангха, возглавляемая пандито хамба-ламой Дамбой Аюшеевым, представляет только алтайско-тувинский буддизм, но не калмыцкий, не имеют отношения к этой Сангхе и некоторые небольшие группы в крупных российских городах.

"Традиционные религиозные организации" (кавычки здесь обозначают не сомнение в их традиционности, а специфическое политическое значение термина – принадлежность

к МСР как к клубу "избранных") давно уже сотрудничают с различными ведомствами государственной машины на федеральном и региональном уровне. Кстати, само это сотрудничество, хотя иногда явно покушается на свободу совести граждан, совершенно неизбежно именно в таких формах: бюрократические структуры не приспособлены к тому, чтобы сотрудничать с большим количеством контрагентов, то есть множеством отдельных религиозных организаций самых разных конфессий, им проще и привычнее заключить соглашение на уровне руководящих органов, с тем чтобы это соглашение потом "спустить на места", где оно уже и выполняется в меру эффективности бюрократической машины и чьих-то личных предпочтений или интересов. В частности, поэтому легче было подписывать всякие соглашения с православными, чем с мусульманами, у которых нет единого федерального руководства.

С другой стороны, на местах религиозные организации, представляющие собой явные меньшинства в масштабах страны, могут выступать как вполне эффективные и договороспособные структуры. Поэтому на региональном и муниципальном уровне отсутствие соглашений на федеральном уровне может не мешать тем или иным религиозным организациям (в первую очередь – протестантским) находить общий язык с властями. Конечно, в части случаев это может происходить посредством коррупции [22], но, надо полагать, коррупционные отношения не являются прерогативой именно религиозных меньшинств [23]; такие отношения - один из столпов функционирования современного российского общества. Сотрудничество с местными властями может носить и вполне нормальный характер, основанный на социальной деятельности религиозных общин [24].

Конечно, во многих случаях имеют место откровенные гонения властей на ту или иную религиозную организацию: чаще всего возникают проблемы с помещениями для богослужения, с визами для иностранных священнослужителей (ситуация дополнительно усугубилась после принятия в 2002 г. чрезмерно жесткого закона "Об иностранных гражданах"), бывают и случаи прямого насилия [25]. Таким образом, по-прежнему никак нельзя говорить о должном уважении свободы совести, причем власти могут нарушать не только конституционные принципы или международно-правовые нормы, но и требования конкретных законов и даже решения судов [26]. С другой стороны, у этих нарушений в последние годы, после периода напряженности вокруг принятия Закона 1997 года [27], нет ярко выраженной количественной динамики; можно сказать, что общий уровень свободы совести снижается, но медленно [28].

Иногда в более сложном положении находятся внутриконфессиональные меньшинства. В зависимости от того, как понимается термин "конфессия", речь пойдет о разных группах.

Если конфессию определять через общность вероисповедания (традиционное определение), то речь пойдет о религиозных объединениях (зарегистрированных или нет), не входящих в структуру больших организаций. У таких объединений отношения с властями обычно не складываются: региональные власти легко соглашаются с позицией "больших", что "маленькие" – это раскольники и тем самым не вполне легитимны. Исключение – буддисты в Калмыкии: их организация не входит в МСР, но живет в ладу с властью. Почти такое же исключение – старообрядцы: они, конечно, православные, но "другие православные", и большинство чиновников это понимает. В православии наиболее известная из многочисленных организаций, независимых от Московской Патриархии, – это Русская Православная Автономная Церковь, возглавляемая митрополитом (РПЦ, естественно, не признает этот его сан) Валентином (Русанцевым), и у нее есть немалые проблемы даже в ее "столице" – Суздале.

Но наиболее значимое меньшинство – это сторонники "чистого ислама" (салафийя), действующие вне официальных структур, входящих в МСР. В их среде действительно присутствуют политические экстремисты, поэтому не вызывает удивления, что любые власти относятся к салафитам предвзято. Иное дело, что предвзятость эту нельзя оправдывать. Тем более, когда время от времени сугубо религиозные или административные конфликты между мусульманами разрешаются с привлечением силовых структур государства [29]. Не раз высказывалось мнение, что "ваххабитский анклав" в Дагестане, ликвидированный войсками в 1999 году, возник именно как следствие чрезмерно жесткого давления со стороны Духовного управления мусульман Дагестана, контролируемого суфийскими авторитетами [30]. Фактически, в таких случаях можно говорить о том, что некоторые религиозные лидеры, апеллируя к общественному беспокойству из-за исламистского террора, используют в своих внутриконфессиональных конфликтах силовой потенциал недостаточно компетентной власти.

Если конфессию определять, как предлагают иногда [31], как вертикально организованную систему религиозных организаций, когда, например, РПЦ и РПЦЗ – это разные конфессии, то внутриконфессиональное меньшинство – это внутренняя оппозиция конфессиональному руководству. Разумеется, как и в любых более или менее значительных организациях, в конфессиях такая оппозиция тоже есть; разве что

определенные правила публичного поведения побуждают ее участников демонстрировать большую лояльность, чем это принято, скажем, внутри политических организаций. И то не всегда.

Лучше всего известна, да и наиболее значима в масштабах страны, ситуация внутри РПЦ. Так называемое "либеральное крыло" православия, представляющее собой обширный конгломерат групп, объединяемый лишь неприятием со стороны противников, включает в первую очередь последователей о. Александра Меня и общину о. Георгия Кочеткова. Но сейчас, в отличие от начала 90-х, эти группы достаточно изолированы и, хотя стараются расширять свое влияние, в публичной внутрицерковной полемике почти не участвуют [32]. Иное дело – другое крыло, именуемое разными авторами фундаменталистским, националистическим или ультра-консервативным. Оно гораздо влиятельнее, многочисленнее и агрессивнее. Но и оно далеко не однородно, его разномыслие с руководством Церкви и степень радикальности высказываний и действий сильно варьируются от группы к группе [33]. Для общества же в целом наиболее существенно то, что эта часть Церкви в определенной степени (конечно, разной для разных групп) ассоциирована с русским националистическим движением, представляет собой его последовательно православное крыло, что позволяет говорить о специфическом феномене русского православного национализма.

Это крыло представлено и в большой политике; можно даже сказать, что Церковь присутствует в политике в наибольшей степени именно через православных националистов. Это небезразлично обществу и, заметим, не идет на пользу самой Церкви [34]. Наиболее очевидным их присутствие стало после последних парламентских выборов, когда Московская Патриархия крайне неудачно делегировала референта Патриарха Николая Державина в первую тройку Народной партии, получившую 7 декабря 2003 г. всего 1.18% голосов, и, вопреки некоторым прогнозам [35], перехват Патриархией у православных националистов флага "православной политики" не состоялся. В Думе оказалась целая дюжина членов Союза православных граждан (СПГ) [36], прошедших преимущественно по списку "Родины", но отчасти – и "Единства" и по одномандатным округам от Народной партии. Некоторых из них можно смело отнести к радикальным националистам – Андрея Савельева или Николая Леонова. Сам лидер фракции "Родина" Сергей Глазьев – сопредседатель СПГ, и он активно развивает "православную компоненту" в своей политике, опираясь разом и на православных националистов, и на руководство РПЦ; образцом может считаться принятый на VIII Всемирном русском народном соборе (ВРНС) в феврале 2004 г. при его активнейшем участии "Свод

нравственных принципов и правил в хозяйствовании" [37]. Но формально, конечно, Патриархия никак не проявила своих симпатий к Глазьеву как к кандидату в президенты. В отличие от СПГ, активно его поддерживавшего.

Возвращаясь к выборам, нужно подчеркнуть, что весь электоральный опыт мусульманских партий показывал их неспособность мобилизовать избирателя [38], и последние выборы – далеко не исключение. Еще плачевнее до сих пор был опыт православных политиков [39], и только удачное присоединение к "Родине" переломило, возможно, тенденцию. Сейчас же на примере православных националистов, казавшихся совершенно маргинальным течением еще несколько лет назад, можно видеть, что религиозно-политические движения в современной России имеют не такие уж плохие перспективы даже на федеральном уровне. Конечно, для таких успехов, как у СПГ, требуется определенная внутренняя перестройка, позволяющая избавиться от имиджа неисправимых маргиналов, но ведь даже крошечная партия «За Русь Святую», которая на последних выборах всю свою агитацию свела к цитированию библейских заповедей, причем делала она это в максимально непривлекательном виде, получила 0.49%, что очень мало, но все же втрое больше, чем результат единственного хоть отчасти православно-националистического блока "Русское дело" на выборах 1999 года – 0.17%, и вдвое больше, чем нынешний результат исламской партии "Истинные патриоты России" – 0.25%. А партия "Единение", основанная на парарелигиозной концепции "Мертвая вода" и выступавшая при поддержке нового религиозного движения "Анастасия", сумела получить даже 1.17% голосов.

Многолетние рассуждения о незначительности религиозного фактора на выборах [40], казалось бы, были опровергнуты в декабре 2003 года. Но пресловутым "фактором" надо еще уметь пользоваться, и это вопрос не только ораторских талантов (как в случае лидера "Единения" генерала Петрова), но и способности нащупать те темы, которые важны для значительной части избирателей, и одновременно – способности их религиозно интерпретировать в такой форме, чтобы это было принято малорелигиозным избирателем. Тут нет готовых рецептов. И пока, наверное, рано прогнозировать дальнейшее возрастание роли религии на выборах.

Правда, большая политика – это не только выборы. А в нашей сегодняшней политической ситуации – уже и не столько выборы. Все большее значение приобретает место рядом с властью, федеральной, региональной или местной. В силу господствующих общественных представлений о необходимости обращения к "национальным традициям"

легче всего это место достается, конечно, "титულიной" религии региона, хотя, повторим, очень многое зависит от личных позиций светских и духовных лидеров и от их взаимоотношений, которые могут быть как успешно укреплены, так и совершенно загублены по вполне субъективным причинам. Но иногда речь идет не о смутной тяге к традиционности, а о более или менее продуманной идеологической линии какой-то группы в политической элите. Можно привести яркие региональные примеры твердой ориентации властей на союз с доминирующими религиозными лидерами – Белгородская область [41] и Дагестан [42].

Но стратегические импульсы развития идут в нашей стране по-прежнему преимущественно сверху вниз, а не наоборот, так что больший интерес представляет перспектива сознательного политического и идеологического сотрудничества власти и религиозных организаций на федеральном уровне. Понятно, что речь может идти практически только о православии и исламе.

В случае ислама основной интерес федеральной власти – нейтрализация радикального ислама посредством поддержки традиционных структур. И ситуация здесь осложнена несколькими факторами. Во-первых, неясно, кого поддерживать. В 90-е годы покровительством федеральной власти пользовался скорее председатель Совета муфтиев Равиль Гайнутдин, затем место такого фаворита занял лидер ДУМР Талгат Таджуддин, бывший верховным муфтием еще при советской власти и поддерживаемый, к тому же Московской Патриархией [43], но после скандального антиамериканского выступления Таджуддина [44] наступил период "равноудаления муфтиев".

Вообще антиамериканские (и антиизраильские, но это не столь важно) демарши мусульманских лидеров [45] плохо вписываются в нынешний курс на поддержание "антитеррористической коалиции". Можно предположить, и это во-вторых, что такие демарши усиливают подозрения нынешней власти, многие представители которой в силу своего опыта работы в спецслужбах и приобретенного там конспирологического взгляда на мир, склонны видеть в мусульманской среде в первую очередь паутину плохо просматриваемых связей, часть которых уходит во враждебное пространство радикального ислама.

Во-третьих, не очень понятно, чем именно поддерживать традиционные структуры. Конечно, можно сотрудничать на уровне правоохранительных органов, совместно преследуя исламских "диссидентов", и такие случаи имеются, но этого явно недостаточно, к тому же чревато вовлечением государства в конфликты между самими традиционными

структурами. Лучше было бы как-то повысить привлекательность последних в глазах тех людей, которые потенциально могут обратиться к радикальному исламу. Но единственный выдвигавшийся конкретный проект, так называемый "русский ислам" [46], был признан неудачным, а других пока нет.

Таким образом, стратегическое сотрудничество федеральной власти возможно пока только с РПЦ. У Московской Патриархии есть свое видение такого сотрудничества, и оно достаточно ясно выражено в документах и выступлениях церковных лидеров. Церковь выступает в сфере социально-экономических отношений за умеренный государственный патернализм и большую социальную ориентацию экономики. В сфере политики – безусловно поддерживает курс президента Путина. В сфере идеологии предлагает государственную поддержку православия на федеральном уровне в сочетании с поддержкой ислама и буддизма в соответствующих регионах, в первую очередь – через внедрение обучения религии в школе именно по региональному признаку, через больший доступ Церкви в силовые структуры, к телевидению, к возможностям контроля СМИ и педагогической деятельности. В сфере международных отношений поддерживается теория относительно обособленного развития "цивилизаций", определяемых через религию; соответственно, России предлагается место лидера "православной цивилизации", противопоставляемой постхристианскому Западу и миру ислама. (Мы не будем здесь останавливаться на религиозной мотивировке этих позиций [47]). И эта глобальная позиция имеет прямой вывод для самой России: российский народ должен в такой системе координат определяться не как западный, а как православный, и это влечет за собой требование некоторого отступления от либерализма в пользу традиционных, в смысле дореволюционной традиции, ценностей и общественных механизмов.

В принципе, можно наблюдать позитивную реакцию государства во всех этих сферах, но нельзя не заметить, что эту позитивную реакцию проявляют представители практически только одного политического круга. Достаточно найдется высказываний за государственное вмешательство в экономику, но никак не в либеральном крыле путинского окружения. Высокопоставленные чиновники всячески поддерживают идею внедрения религиозного обучения по региональному признаку (кстати, крайне опасную для федерации), но тоже далеко не все [48]. На государственных каналах ТВ Церковь де-факто становится все заметнее, хотя о прямом выделении РПЦ квот вещания, конечно, нет и речи: время на ТВ слишком дорого и в коммерческом, и в политическом смысле. Министр иностранных дел на VIII Всемирном русском народном соборе произнес речь о "православной цивилизации" [49] не хуже самого Патриарха [50] или члена Центрального

совета СПГ (и депутата от "Единой России") Константина Затулина [51]. Принятая еще в начале путинского правления «Концепция национальной безопасности», увязывающая террористические угрозы с некими угрозами этнической или религиозной идентичности, исходящими из-за рубежа, положила начало многочисленным политическим и юридическим заклинаниям на тему безопасности в религиозной сфере [52]. Ну а отступление от либерализма и демократии во внутренней политике – это уже не декларации, а факт.

Можно заметить, что сближение позиций происходит у Московской Патриархии не с федеральной властью в целом, а преимущественно – с ее антилиберально настроенным крылом. Здесь неверно было бы говорить о какой-то конкретной группе [53], скорее надо говорить о совокупности групп в правящих кругах. И каковы бы ни были личные религиозные чувства некоторых представителей этих групп, сближение носит скорее прагматический характер. Пока можно говорить о том, что часть политиков предлагает РПЦ и некоторым другим религиозным организациям получить статус привилегированных партнеров власти (насколько это получается, в ближайшее время можно будет видеть, наблюдая за судьбой законопроекта Сергея Глазьева "О социальном партнерстве" [54]). А активисты Союза православных граждан призывают "православных силовиков" реализовывать программу СПГ [55].

При этом ни высокие государственные чиновники, ни руководство РПЦ не стремятся к воссозданию чего-то вроде дореволюционного статуса Церкви [56]. Поэтому можно все-таки надеяться, что инерция сближения не заведет слишком далеко. Что, впрочем, зависит больше не от отношений власти и Церкви, а от развития отношений внутри самой власти.

[1] Лебедев Андрей. Закон "О свободе совести и о религиозных объединениях" в свете международных обязательств Российской Федерации // Диа-Логос. Религия и общество, 2000-01. М., 2001 (далее – Диа-Логос). С. 156-162; более ранняя критика Закона была нами суммирована в: Верховский Александр. Религиозная ксенофобия // Национализм и ксенофобия в российском обществе. М., 1998. С.180-182.

[2] Интересные рассуждения о проблемах религиоведческой экспертизы см.: Кантеров Игорь. Экспертные советы как субъекты конфессиональной политики // Преодолевая государственно-конфессиональные отношения. Нижний Новгород, 2003. С.11-19.

[3] А динамику с момента вступления в силу Закона 1997 года до конца 2000 г. см.: Залужный Александр. Некоторые итоги регистрации религиозных организаций в соответствии с Федеральным законом «О свободе совести и о религиозных организациях» // Религия и право. 2001. №2.

[4] Не говоря уже о распространяющихся мифах о численности новых религиозных движений. См.: Штерин Марат. Новые религиозные движения в России 1990-х годов // Старые церкви, новые верующие. Под ред. К. Каарияйнена и Д.Фурмана. М-СПб, 2000 (далее – Старые церкви). С.159-162.

[5] Для примера приведем данные РОМИР на 2002 год: православными себя назвали почти 70%, иными христианами – почти 3%, мусульманами – 2.5%, буддистами – 0.5%, при этом сказали, что верят в Бога, 60% (около 78% из назвавших себя православными). См.: Русское Православие в зеркале социологии // Седмица.Ру. 2003. 30 января.

[6] Статистика такого рода, как правило, противоречива, поскольку речь идет о маленьких процентах. Применительно к 90-м годам см.: Каарияйнен Киммо, Фурман Дмитрий. Религиозность в России в 90-е годы // Старые церкви. С. 7-24.

[7] Щипков Александр. Во что верит Россия. СПб, 1998. С.174-175; Филатов Сергей. Религия в постсоветской России // Религия и общество. Очерки религиозной жизни современной России. М., 2002 (далее – Религия и общество). С.475-477.

[8] Из публикаций последних лет назовем: Солдатов Александр. Священный "капитал" и его "олигархи" // Отечественные записки. 2001. №1. С.24-29; Бурьянов Сергей, Мозговой Сергей. Некоторые тенденции современных государственно-религиозных отношений в Российской Федерации // Право и политика. 2003. №1. С.63-76; Верховский Александр. Беспокойное соседство. Русская Православная Церковь и путинское государство // Россия Путина. Пристрастный взгляд. М., 2003 (далее – Беспокойное соседство). С.79-134; Он же. Церковь в политике и политика в Церкви // Политическая ксенофобия. М., 1999. С.76-93.

[9] Вот соответствующий фрагмент Преамбулы закона 1997 года: “Федеральное Собрание Российской Федерации, подтверждая право каждого на свободу совести и свободу вероисповедания, а также на равенство перед законом независимо от отношения к религии и убеждений, основываясь на том, что Российская Федерация является светским государством, признавая особую роль православия в истории России, в становлении и

развитии ее духовности и культуры, уважая христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России, считая важным содействовать достижению взаимного понимания, терпимости и уважения в вопросах свободы совести и свободы вероисповедания, принимает настоящий Федеральный закон”.

[10] Под термином “Московская Патриархия” мы имеем в виду не только совокупность церковных учреждений, непосредственно подчиняющихся Патриарху и расположенных в Чистом переулке, но также и другие высшие церковные учреждения, то есть Синод, Отдел внешних церковных связей (ОВЦС), Синодальную богословскую комиссию и др., а также их лидеров и представителей, естественно, в тех случаях, когда они выражают не свою личную точку зрения, а согласованную точку зрения церковного руководства.

[11] Митрополит Кирилл: “Россия – православная, а не “многоконфессиональная” страна // Радонеж. 2002. № 8.

[12] Даниил Щипков. Саровский "проект" // НГ-Религии. 2003. 6 августа.

[13] Публикация пресс-конференции в The Washington Post от 29 сентября 2003 г. дана в русском переводе по сайту "Инопресса").

[14] “Россия – избранная Богом страна” – считает полпред Президента в Центральном округе Георгий Полтавченко // Credo. 2002. 18 декабря.

[15] Кирилл Василенко. Закон божий в первом чтении // Время Новостей. 2002. 11 октября.

[16] Россия строит отношения с Ватиканом с учетом позиции Русской Православной Церкви // Регионы России. 2002. 14 ноября.

[17] Подробности см.: Беспокойное соседство. С.88-103.

[18] На момент написания статьи последний вариант опубликованного фрагмента проекта, написанный заведующей кафедрой РАГС Ольгой Васильевой в соавторстве с Александром Журавским и Александром Кырлежевым, доступен: Концепция государственной религиозной политики Российской Федерации // Религия и СМИ. 2004. 5 февраля.

[19] Пока было только одно крупное обсуждение проекта: Круглый стол "Государственно-церковные отношения. Новая концепция" // Религия и СМИ. 2003. 3 ноября.

[20] Хотя вопрос о каноничности, в православной терминологии, той или иной религиозной организации и интересен с точки зрения религиоведения. Светские эксперты, разумеется, также могут выражать свою точку зрения на степень этой каноничности. Но признание экспертом какой-то организации (например – Русской Автономной Православной Церкви) раскольнической не должно влечь за собой призывов к ее дискриминации.

[21] Детальный обзор современной ситуации в российском исламе см.: (Тульский Михаил. Духовные управления мусульман РФ: история возникновения, расколы и объединения // Религия в светском обществе. 2003. 3 октября).

[22] Юззелл Лоренс. Проблема свободы совести в современной России // Религия и общество. С.30-31.

[23] Шире всего тема коррупции трактуется в: Бурьянов Сергей. Системная коррупция в области отношений государства с религиозными объединениями. последствия и направления их преодоления (антикоррупционная стратегия) // Право и жизнь. 2003. №6.

[24] См. например: Лункин Роман. Пятидесятники в России: опасности и достижения "нового" христианства // Религия и общество. С.348.

[25] Если брать только события нового века, то 2001 год удачно суммирован в: Лукашевский Сергей. Свобода убеждений, совести и религии // Права человека в регионах Российской Федерации. Доклад 2001. М., 2002. С.146-163; подробная хроника событий, начиная с января 2003 г. - см. раздел "Гонения" на сайте "Религия в светском обществе".

[26] Примеры можно найти в частности в: Альтернативный доклад неправительственных организаций по соблюдению Российской Федерацией Международного пакта о гражданских и политических правах // Права человека в регионах Российской Федерации. Доклад 2002. М., 2003. С.91-93.

[27] Тогда у многих религиозных групп возникли серьезные проблемы с перерегистрацией, которые постепенно, хотя и крайне неравномерно (удивительное

упорство в отказах в регистрации проявляли, например, власти в Москве или в Воронежской области), сходили на нет. Но нельзя было утверждать, что в целом Закон 1997 года привел к опасному усилению давления на религиозные меньшинства. См. например: Агаджанян Александр. Религиозная тема в российских масс-медиа // Старые церкви. С.127-128; Юззелл Лоренс. Указ. Соч. С.22.

[28] Юззелл Лоренс. Указ. Соч.

[29] Например, сторонники муфтия Таджуддина в Екатеринбурге побудили местное ФСБ изымать "сомнительную", с их точки зрения, литературу у сторонников муфтия Гайнутдина: Свердловская область. Региональное духовное управление мусульман объявило войну запрещенной исламской литературе // Регионы России. 2002. 28 ноября.

[30] Магомадов Гаджи. Что страшнее ваххабизма // Независимая газета. 2001. 7 августа.

[31] Магомадов Гаджи. Что страшнее ваххабизма // Независимая газета. 2001. 7 августа. Заключение Историко-правовой комиссии Русской Православной Церкви от 4.04.2003 г. по проекту ФЗ «О социальном партнерстве государства и религиозных организаций в целях сохранения национальных духовных традиций и обеспечения социальной защиты населения России» // Государство и религия в России. 2003. 18 мая.

[32] Магомадов Гаджи. Что страшнее ваххабизма // Независимая газета. 2001. 7 августа. О "либеральном крыле" написано пока очень мало. Как введение в тему можно рассматривать: Кырлежев Александр. Либеральные тенденции в русском православии: к постановке проблемы // Неприкосновенный запас. 2003. №6.

[33] Магомадов Гаджи. Что страшнее ваххабизма // Независимая газета. 2001. 7 августа.

На самом деле, применение термина "фундаментализм" в русском православии достаточно проблематично. Следует говорить скорее о политизированном националистическом и консервативном крыле православных клириков и мирян, которых мы предпочитаем называть православными националистами. И лишь некоторая их часть может, по нашему мнению, считаться фундаменталистской. Подробно о движении православных националистов, идеологии составляющих его групп, понятии "фундаментализм" и т.д. мы писали в книге: Верховский Александр. Политическое

православие: русские православные националисты и фундаменталисты, 1995-2001 гг.". М., 2003.

[34] Магомадов Гаджи. Что страшнее ваххабизма // Независимая газета. 2001. 7 августа.

Костюк Константин. Православный фундаментализм: социальный портрет и истоки // Политические исследования. 2000. №5.

[35] Магомадов Гаджи. Что страшнее ваххабизма // Независимая газета. 2001. 7 августа.

Морозов Александр. Православные перед выбором // Русский журнал. 2003. 18 ноября.

[36] Магомадов Гаджи. Что страшнее ваххабизма // Независимая газета. 2001. 7 августа.

Союз православных граждан – довольно пестрая коалиций православно-националистических активистов, возникшая еще в 1995 году. С начала нынешнего десятилетия СПГ становится все более респектабельным и организованным, превращается в самую известную православную политическую организацию, его деятельность начинает, судя по всему, координироваться с Московской Патриархией.

[37] Магомадов Гаджи. Что страшнее ваххабизма // Независимая газета. 2001. 7 августа. Полный текст см.

[38] Магомадов Гаджи. Что страшнее ваххабизма // Независимая газета. 2001. 7 августа. Прибыловский Владимир. Политики под знаменем ислама // Независимая газета. 2003. 1 октября.

[39] Магомадов Гаджи. Что страшнее ваххабизма // Независимая газета. 2001. 7 августа.

Верховский Александр. Религиозный фактор в парламентской и президентской кампаниях в России // Диа-Логос. С. 33-49.

[40] Магомадов Гаджи. Что страшнее ваххабизма // Независимая газета. 2001. 7 августа.

Точнее, конфессионально ангажированные политики и политологи всегда ближе к выборам говорили о важности "религиозного фактора", но мало кто разделял их надежды. См., в частности: Тульский Михаил. Русская православная церковь- навстречу выборам-2003 // Портал Кредо. 2003. 18 января); "Эхо Москвы": В прямом эфире - Светлана Солодовник, обозреватель, Александр Рыклин, журналист "Еженедельного журнала", Марк Смирнов, ответственный редактор "НГ-Религия", Максим Шевченко, главный редактор журнала "Смысл" // Credo. 2003. 14 апреля; Недумов Олег. Священный пиар: Духовные лидеры и политологи уверены, что религиозные организации не будут участвовать в предвыборной пропаганде // НГ-Религии. 2003. 16 июля.

[41] Магомадов Гаджи. Что страшнее ваххабизма // Независимая газета. 2001. 7 августа.

Фейган Джералдин, Щипков Александр. Может ли Россия жить по закону Белгорода? // НГ-Религии. 2001. 30 мая.

[42] Магомадов Гаджи. Указ. Соч.; Абдуллаев Наби. Ислам и власть в Дагестане // Диа-Логос. С.208-215; Лункин Роман, Филатов Сергей. Северный Кавказ: горские народы в поисках религиозной идентичности // Религия и общество. С.162-169;

[43] Из солидарности с РПЦ и, видимо, из-за своих пан-авраамистских настроений муфтий Таджуддин даже заявил, что ДУМР приняло второе название - Исламское Центральное Духовное Управление покорных Богу Святой Руси. См.: Талгат Таджуддин: «Уже две недели Антихрист мира воюет, подняв голову, зараза» // Консерватор. 2003. 11 апреля.

[44] На митинге в Уфе 3 апреля 2003 г. муфтий Таджуддин в крайне грубых выражениях выступил против США и заявил, что ДУМР объявил США "священную войну". См. полный текст выступления: Там же.

После этого ДУМР даже получило предупреждение в соответствии с законом "О противодействии экстремистской деятельности". Заверения, что понятие "джихад" можно понимать и не как войну, никого в данном случае не убедили: ведь муфтий, выступавший по-русски, не говорил о джихаде, но именно о войне.

[45] После 11 сентября отличились Талгат Таджуддин, верховный муфтий Азиатской части России Нафигулла Аширов и лидер Евразийской партии Абдул-Вахед Ниязов. См.: (Верховный муфтий России: теракты в США – эхо событий в "горячих

точках" // Newsru. 2001. 12 сентября; Сигида Аделаида. Мусульмане нашли виноватых // Коммерсантъ. 2001. 19 сентября.

[46] Речь идет о проекте контролируемой государством "коренизации" ислама в России, выдвинутом группой советников представителя президента в Поволжском округе Сергея Кириенко. Наиболее развернутое изложение концепции этого проекта содержится в статье его главного автора: (Градировский Сергей. Культурное пограничье: русский ислам // Государство и антропоток. 2003. Июль. Этот проект вызвал необычайно бурную дискуссию в мусульманской и православной среде. Подробности см. на сайте "Религия в светском обществе": [здесь](#) и [здесь](#).

[47] Краткое описание и основные источники см.: Беспокойное соседство. С.81-85.

[48] См.: Беспокойное соседство. С.120-129; а также большую подборку материалов на сайте "Религия в светском обществе".

Обучение православию внедряется в государственную систему образования медленно, но неуклонно. См.: Митрохин Николай. Православное образование в России // Отечественные записки. 2001. №1.

Точно так же, а то и успешнее, внедряется преподавание ислама в школе в ряде преимущественно мусульманских регионов.

[49] Выступление Министра иностранных дел Российской Федерации И.С.Иванова на VIII Всемирном Русском Народном Соборе // Сообщение ОВЦС. 2004. 3 февраля.

[50] Слово Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II при открытии VIII Всемирного русского народного собора // Сообщение ОВЦС. 2004. 3 февраля.

[51] «Москва – Третий Рим» – выступление К.Затулина на Всемирном русском соборе // Радонеж. 2004. №1.

[52] Включая попытку кодификации понятия "религиозный экстремизм" или выработки специальной государственной стратегии борьбы с ним, спекуляции на тему "духовной безопасности", а также принятие опасного для любых религиозных объединений закона "О противодействии экстремистской деятельности". Подробнее см.: Беспокойное соседство. С.108-117.

[53] Как это было сделано в известном и достаточно содержательном докладе временно оказавшегося в оппозиции "силовикам" политтехнолога: Павловский Глеб. «О негативных последствиях «летнего наступления» оппозиционного курсу президента РФ меньшинства» // Новая газета. 2003. 11 сентября.

[54] Проект Федерального закона «О социальном партнерстве государства и религиозных организаций» (Вносится депутатами С.Ю.Глазьевым и А.Н.Белоусовым, март 2003 г.) // Государственно-конфессиональные отношения. 2003. 12 марта. На момент написания статьи этот законопроект дорабатывается..

[55] Фролов Кирилл. Православные силовики – быть, а не казаться // Сборник статей СПГ. 2003. №3.

[56] Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Общественные общероссийские чтения Основ социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 2001. С.24-37. Последнее на момент написания статьи принципиальное высказывание президента: "У нас есть Конституция и законы России, по которым церковь отделена от государства и, соответственно, государство от церкви. И ничего менять в этом смысле не планируется". См.: Путин - Решение по вопросу преподавания в школах закона Божьего должно приниматься после широкого публичного обсуждения // Сообщение РИА "Новости". 2004. 9 февраля.

**Михаил Жеребятьев, Всеволод Феррони**

**Феномен новых религиозных движений**

**В сб.: Пределы светскости. М., 2005 г.**

Новые религиозные движения, аббревиатура «НРД» (New Religious Movement, англ.) – академический, нейтрально окрашенный термин, вошедший в научный обиход во второй половине XX в. Для характеристики мировоззрения, свойственного носителям НРД, иногда употребляется другое понятие – «нью эйдж», «новый век» («New Age», англ.), хотя также возможна и трактовка «нью эйдж» как самостоятельного течения внутри НРД (см., например, формулировку в одноименной статье словаря-справочника «Новые религиозные культы, движения и организации в России»: «В основе движения лежит идея нового века, качественно другого периода в развитии человечества в отличие от предшествующего века, неудачного во многих отношениях» [1]).

Термин «НРД» применяется для обозначения и характеристики религиозных и/или квазирелигиозных течений, отличающихся от обычно именуемых «традиционными», а также «сформировавшимися»/ «устоявшимися»/«историческими» конфессиями/религиями. В дальнейшем мы будем в основном оперировать термином «традиционные» конфессии/религии как наиболее часто употребляемым из приведенного ряда смежных понятий.

Поскольку не существует однозначного определения и, соответственно, четких критериев конфессиональной/религиозной «традиционности», мы попытаемся определить это понятие, исходя из наиболее часто приписываемых ему признаков. Итак, в числе отличительных характеристик «традиционных» конфессий/религий обычно упоминаются:

1) некая продолжительная история их существования (чаще всего в литературе по проблеме НРД на русском языке эта история привязывается к определенному этносу; т.е. рассматривается не просто православие как ветвь христианства, а русское, или греческое, или сербское православие, не просто католицизм, а польская, или испанская, или итальянская его версии);

2) внутренняя цельность, целостность, оформленность и даже «завершенность» вероучения «традиционных» конфессий/религий в том смысле, что к имеющемуся арсеналу их доктринальных положений уже ничего нельзя прибавить, что, следует заметить, не вполне соответствует действительности (так, например, Римско-католическая церковь, «традиционность» которой трудно оспаривать, в XIV в. после длительного перерыва возобновила практику догматотворчества, сохраняющуюся по сей день);

3) устойчивость религиозных практик «традиционных» конфессий, прежде всего культовых (ритуальных);

4) институциональная выстроенность организаций (не всегда по иерархическому принципу, как, например, в ряде протестантских деноминаций), а также система внутренней дисциплины, имеющая место в «традиционных» конфессиях/религиях, что делает возможным воспроизводство на протяжении длительного исторического периода хотя бы относительного единства конкретных религиозных организаций (для версий христианства – церквей);

5) в отношении «традиционных» конфессий/религий (особенно в российской публицистике) часто упоминается «укорененность» их «духа» в национальных языках, этнокультурных стереотипах, «менталитете», передающихся в некоем неизменном виде из поколения в поколение;

6) при характеристике «традиционности» акцентируется также «привычность», «знакомость» форм внешнего проявления деятельности «традиционных» конфессий, не вызывающая резкого неприятия у носителей современного массового секуляризованного сознания;

7) в ряде характеристик «традиционных» конфессий/религий также делается акцент на их мировом характере, хотя, следует заметить, что и НРД также могут изначально возникать как разновидности мировых религий (религия Бахаи) или претендовать на подобный статус (наиболее известный пример этого ряда – Церковь Объединения Муна). Соответственно, среди признаков НРД можно указать на:

1) сравнительно короткий промежуток времени существования этих течений/конфессий/религий;

2) меньшую по сравнению с «традиционными» конфессиями/религиями степень сформированности, вплоть до аморфности, их вероучений вкупе с попытками соединить различные культурные и религиозно-доктринальные традиции (претензии на синтез мирового религиозного наследия);

3) стремление объединить фундаментальную науку, художественное наследие, религию и современные технологии для достижения «высших» целей (Интегральная Йога Шри Ауробиндо Гхоша), что в перспективе должно привести к «снятию» любых конфликтов, прежде всего социальных;

4) стремление «расширить» естественные возможности индивидуального сознания посредством применения разнообразных как старых, так и новейших психотехник или их имитаций (примеры: дианетика, т.е. «технология, вскрывающая причины нежелательных ощущений и эмоций» [2]), основу которых составляет страх (в Сайентологической Церкви

Р. Хаббарда), йогические по своему происхождению техники в Трансцендентальной медитации и т.п.

5) НРД вызывают практически однозначную негативную реакцию «традиционных» конфессий. Последние видят в них серьезного конкурента, даже несмотря на реальную невысокую степень распространения конкретных НРД и их зачастую негативный имидж, сформированный, что немаловажно, под влиянием СМИ, экспертами которых чаще всего выступают представители «традиционных» конфессий. Такого же рода аргументами могут руководствоваться и властные структуры. Довольно показательна в этом отношении история ликвидации органами юстиции религиозной организации «Шатер Моисея» со ссылкой на несоответствие нового прочтения вероучительных положений иудаизма, предложенного «шатровцами», тем, которые имеют распространение в «традиционных» направлениях иудейской религии. В итоге отказ в перерегистрации дал основание руководителям этой организации просить власти США предоставить им право на въезд в страну по причинам религиозной дискриминации у себя на родине.

Таким образом, неприятие НРД может служить почвой для возможных временных альянсов «традиционных» конфессий, по большинству доктринальных позиций расходящихся и конфликтующих между собой.

С точки зрения институционального оформления, НРД представлены многообразными формами – от клубов по интересам с нефиксированным членством и центров по оказанию ритуальных или «духовных» услуг населению до практически полноценных культов, деноминаций, церквей. Последнее обстоятельство вызывает споры вокруг правомерности употребления слова «движение» при характеристике некоторых НРД, т.к. среди отличительных особенностей НРД, как было указано выше, выделяется признак организационной аморфности. Возможно, что именно это отставание теории и терминологии, в которой она была выражена, от реальной ситуации, дало возможность антикультистски ориентированным исследователям подменить понятие НРД терминами неопределенного значения – «тоталитарная секта» или «деструктивный культ». Следует отметить, что развернутая отечественными антикультистами массированная пропагандистская кампания против НРД активно внедряла в массовое сознание именно эти термины.

В связи с этим следует заметить, что употребляемое противниками НРД словосочетание «тоталитарная секта» в качестве синонима НРД не выдерживает критики, т.к.:

1) является не научным термином, а публицистическим штампом, поскольку носит оценочный характер, недопустимый в научном исследовании;

2) по своей семантике не соответствует реальному институциональному устройству и организационным формам значительной части НРД.

Соответственно, неопределенность словосочетания «тоталитарная секта» приводит к возможности его применения к абсолютно любым религиозным направлениям. Так, деятельность Римско-католической церкви, «нетрадиционной» для восточнославянских средневековых государств, в современной России может трактоваться как проявление одного из НРД, а, соответственно, сама католическая церковь – как «тоталитарная секта». В православном катехизисе, изданном в 2003 г. Мурманской епархией Русской православной церкви Московского Патриархата, католичество напрямую называется «антихристианской неоязыческой сектой» [3].

Подытоживая вышесказанное, мы можем выделить, как минимум, три возможных варианта употребления термина НРД:

1) для характеристики возникших во второй половине XX в. религиозных движений и настроений, объединяемых понятием «нью эйдж» (НЭ) (термины НРД и НЭ в данном случае используются как синонимичные);

2) для характеристики религиозных движений, вышедших за рамки доктринальных положений «традиционных» конфессий и/или сознательно противопоставивших себя им, подобно тому как бахаизм, возникший и оформившийся в лоне ислама, противопоставил себя, пусть даже в мягкой форме, бытовавшим на тот момент доктрине и практике мусульманства;

3) для характеристики любого религиозного движения, не являющегося «традиционным» для данной нации, страны, культуры, территории. Последнее употребление термина, как мы уже отметили, не является корректным, т.к. в пределах к нему могут быть отнесены любые религиозные образования, кроме, разве что, родоплеменных.

### **Классификация НРД**

Основным критерием данной классификации – по источникам своего происхождения – является соотнесенность доктринальных положений НРД с теми или иными традициями. Исходя из этого критерия, можно условно разделить НРД на несколько групп:

1) «вторичные» протестантские (второпротестантские) объединения – Свидетели Иеговы, Церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны), Церковь Христа («Бостонское движение»);

2) псевдохристианские движения (Церковь Объединения Муна, Церковь Последнего Завета Виссариона, Белое братство);

3) сайентологические культы («Христианская наука», Церковь сайентологии Рона Хаббарда, Клонэйд, Движение Белых экологов и т.п.);

4) нео- и квазиориенталистские школы и культы («Живая этика» (Агни-йога), Общество Сознания Кришны, Трансцендентальная медитация, Аум-синрикё, Сахаджа-йога и т.п.);

5) неоязыческие организации и культы. Наиболее яркие примеры этого ряда – церковь «Рідна Українська Національна віра», сокращенно «РУНвіра», возникшая и оформившаяся среди украинской диаспоры, а с распадом СССР получившая распространение и на Украине; движение «Звонящие кедры России», которое представляет собой попытку организационно воплотить идеи современной сказки о девушке Анастасии, живущей в согласии с природой и в силу этого обладающей сверхчеловеческими способностями; культ омских «староверов-инглингов», вероучение которых базируется на реконструированных последователями этого течения славянских и «общеарийских» религиозных источниках, а посему не имеет ничего общего с историческим русским старообрядчеством (староверием) [4].

Второпротестантские течения возникли вследствие предоставляемой протестантизмом свободы толкования Библии, в результате чего стал возможен отход от основных догматов христианства. В некотором роде эти конфессии продолжают линию внутрехристианских ересей периода Вселенских соборов, с одной стороны (монофизитские и монофелитские направления), с другой – периода становления раннего протестантизма (анабаптизм в Западной Европе и арианство в Речи Посполитой).

Псевдохристианские направления НРД характеризуются стремлением объединить христианство с мировосприятием, свойственным восточным религиям. При этом и христианство, и восточные религии трактуются с позиций «многознающего», мудрого и доброго экологически мыслящего современного человека. Псевдохристианским направлениям свойственны:

- а) наукообразность изложения вероучительных принципов;
- б) эсхатологические и мессианские мотивы;
- в) наличие харизматического лидера, «живого Бога», призванного нести человечеству новое откровение.

Сайентологические культы (от лат. scientia, наука) – эклектичные вероучения, стремящиеся к сочетанию религиозных представлений и псевдонаучных концепций. В современном варианте для них характерно восприятие научных данных прежде всего в

качестве основания для вероучительных доктрин. Их генезис восходит ко второй половине XIX в. Американка Мэри Бейкер-Эдди, пациентка и последовательница известного «целителя» Ф. Куимби, который считал, что любые болезни излечимы по примеру Христа, сформулировала принципы исцеления одним «духовным воздействием», без применения лекарств. Эти принципы были сформулированы М. Бейкер-Эдди в книге с говорящим за себя названием «Наука и здоровье. Ключ к Священному Писанию». Согласно изложенным ею принципам, истинной реальностью обладает только Бог, а человеческие страдания, в том числе телесные, иллюзорны, и потому излечимы посредством исключительно осознания этого факта. Более современные версии сайентологических культов рассматривают христианство лишь в качестве одного из сегментов мировой культуры, предлагая человеку избавиться от страхов и тревог с помощью определенных духовных, интеллектуальных, физических и психологических тренингов.

Нео- и квазиориенталистские культы представляют собой «перевод» восточных учений на доступный западному секуляризованному мышлению язык. Их отличает антиинтеллектуалистическая направленность и акцент на медитативное высвобождение духовных «внутренних возможностей» человека.

Неоязыческие организации и культы, основанные на попытке реконструкции «исконных» этнических форм духа и религии, в современных условиях акцентируют экологическую проблематику со ссылкой на мирное сосуществование предков с природой («золотой век»), основой которых было языческое мирозерцание. Именно в неоязычестве среди всех других НРД наиболее сильно выражена политическая составляющая.

### **Отличительные черты НРД в целом**

Исходя из предложенной классификации, можно выделить отличительные черты НРД как явления религиозной жизни.

А. Попытка сплава (fusion) политеизма (восточные культы) и монотеизма (авраамическая традиция), приводящая к актуализации пантеистических мотивов – «всё есть единое». Отсюда – акцент на экологической проблематике и здоровом образе жизни, явно или латентно присущий практически всем НРД; в качестве примера можно привести используемую в идеологии нью-эйдж концепцию «Геи-Земли» (Лавлок–Маргулис), получившую устойчивый научный статус. В качестве ее российских аналогов можно рассматривать концепции «русского космизма», в том числе имеющие естественнонаучные основания учения В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского, К.Э.

Циолковского, А.И. Опарина. Практическим квазирелигиозным воплощением этих идей на российской почве стало живо-мессианское движение Порфирия Иванова «Детка», возникшее еще в позднесоветский период. В качестве других – более современных – примеров можно указать на движение «Звонящие кедры России», возникшее на основе текстов Владимира Мегре (В. Пузикова) и организацию «Движение белых экологов». На пантеистический характер мировоззрения «Звонящих кедров России» указывает, например, декларируемая в книгах В. Мегре идея о том, что все вещи являются «окаменевшими мыслями Бога».

В. «Модернизированные» – по сравнению с «традиционными» – формы организации НРД, среди которых существенную роль играют горизонтальные связи вместо иерархической вертикали. При этом, как уже указывалось выше, не следует забывать, что и ряд «традиционных» конфессий предпочитает горизонтальные структуры вертикальным (позднепротестантские деноминации, такие как баптисты, пятидесятники, конгрегационалисты, а также некоторые буддистские направления). В рамках НРД типичные примеры «горизонтальной» структуры представлены «Христианским содружеством», а также рядом нью-эйджевских направлений. Наиболее типичный отечественный пример – состояние виссарионитского сообщества за пределами минусинской коммуны во второй половине 1990-х – начале 2000-х гг.

Другой характерной формой организации НРД является харизматический культ (Белое братство, Церковь Последнего Завета Виссариона в минусинской коммуне, Церковь Объединения Муна) с явно выраженной фигурой лидера.

С. Использование новейших средств коммуникации, форм миссионерства, пропаганды и рекламы вероучения, среди которых можно выделить:

1. Создание альтернативных законам макросоциума коммун-поселений (в 1962 г. первое нью-эйджевское поселение Хиндхорн появилось в Шотландии), программа развития Города Рассвета, Города Человеческого Единства (Ауровиля), осуществляемая последователями Интегральной Йоги Шри Ауробиндо Гхоша, а также аналогичная программа Церкви Объединения Муна, предусматривающая создание порядка сотни коммун на территории Аргентины.

2. Семинары, практические и лекционные курсы, в том числе виртуальные. Эта особенность НРД послужила причиной широкого распространения среди антикультистов представления о НРД как о «коммерческих культах», хотя значительный элемент коммерциализации присущ «традиционным» религиям, что, как и в случае с НРД, обусловлено социально-экономическими условиями: церкви, будучи в том числе и

социальными институтами, живут по тем же самым законам, что и другие общественные образования.

3. Изначально выбранный НРД курс на инструментальное использование в целях распространения вероучения, как уже сложившихся в макросоциуме образовательных институтов (государственных, муниципальных и негосударственных), так и создание альтернативных светских (!) учебных заведений с претензией на равный существующим образовательным учреждениям статус (система вальдорфской педагогики, факультативные курсы Церкви Объединения Муна по вопросам семьи и брака, обучающие курсы дианетики, рэйки и т.п.).

4. Наукообразие в изложении доктринальных положений, рассчитанное на адекватное понимание современным секуляризованно-рациональным массовым сознанием. Любопытно, что рационализированный стиль изложения характерен сегодня даже для сугубо магических и оккультных практик (всевозможные школы астрологии, хиромантии, практической магии и т.д., и т.п.). Истоки данной тенденции прослеживаются с середины XIX в. с момента написания вышеупомянутой программной книги Мэри Бейкер-Эдди «Христианская наука».

D. Неразделенность общественной, религиозной и политической деятельности НРД. Так, например, нью-эйджевские организации стремятся к сращиванию и, в конечном счете, полной идентификации с государственными и, прежде всего, надгосударственными структурами. В качестве примеров можно привести нью-эйджевские по своему происхождению организации «Граждане планеты» и «Добрая воля мира», офисы которых располагаются непосредственно в комплексе зданий ООН, а также группу Конгресса США по планированию будущего, созданную по инициативе конгрессмена от штата Северная Каролина Чарльза Роуза [5]. Кроме нью-эйджевских направлений эта линия получила свое развитие и в квазиориенталистской Интегральной Йоге, проект которой по созданию Ауровиля был поддержан ЮНЕСКО и индийским правительством. Под эгидой Церкви Объединения Сан Мён Муна существуют и действуют многочисленные общественные фонды, наибольшую известность среди которых имеют фонды поддержки семьи и семейных ценностей.

Пожалуй, наиболее яркие отечественные примеры – «Партия коммунистов “Единение-Всеволод”» (название говорит само за себя!), возникшая в Волгограде в 1990-е гг., Церковь Божьей Матери Преображающейся, а также различные направления неоязычества. В более «академичной» смягченной форме эта тенденция характерна для «Живой этики».

Все эти течения отличаются выдвижением и разработкой глобальных проектов обустройства России и мира, прежде всего на экологических началах, зачастую перекликающихся с не получившими властной поддержки экологическими инициативами, выдвинутыми признанными авторитетами в той или иной области. Так, например, «Звонящие кедры России» выступают с инициативой наделения граждан-добровольцев «родовыми поместьями» площадью в 1 га сибирской земли, что отчетливо напоминает идею А.И. Солженицына об обустройстве России путем поощрения государством освоения дальневосточных и сибирских территорий широкими массами населения.

Е. Претензия на создание религии с изначальным статусом мировой. В качестве своеобразной точки отсчета в этом отношении можно рассматривать возникновение религии Бахаи, которая в ее современном выражении обладает большинством признаков НРД. Из отечественных примеров можно указать на активную миссионерскую деятельность Виссариона за пределами России в период становления Церкви Последнего Завета.

Г. В связи со всем вышеперечисленным НРД отличаются более высокой степенью социальной мобильности по сравнению с «традиционными» конфессиями/религиями.

### **Итоговые замечания**

1. В реальной практике связанные с НРД правовые проблемы возникают на двух уровнях. С одной стороны, защита гражданских прав и свобод самих организаций НРД и их адептов, с другой стороны, «защита» от «агрессии» НРД, которая трактуется антикультистами прежде всего в плане их потенциальной культурной экспансии. Все же остальные «обвинения» в адрес НРД носят преимущественно характер домыслов в форме гипотетических выводов из их якобы принципиальной культурной «ино/чужеродности». Криминальный контекст упоминания НРД не соответствует реальной вовлеченности организаций НРД в деятельность, вступающую в противоречие с законом. Наиболее часто упоминаемый в этом контексте знаменитый поход «Белого братства» к Софии Киевской, результатом которого явился судебный процесс над лидерами движения, носил преимущественно символический характер. Обвинения в «разрушении семьи» по адресу таких организаций, как Свидетели Иеговы, Церковь Объединения или Московская Церковь Христа могут быть адресованы любым «традиционным» конфессиям, т.к. стиль жизни верующего, институционально вовлеченного в жизнь любой религиозной общины, кардинальным образом отличается от светского образа жизни.

2. В процессе осмысления феномена НРД также возникает два рода проблем. Первая – социальная – представлена системой отношений участников процесса

взаимодействия в «треугольнике»: государство – «традиционные» конфессии/религии – НРД. Вторая – культурная – проистекает из фрагментированности образа мира в современном массовом сознании, связанной с так называемым состоянием постмодерна (Ж.Ф. Лиотар). Она представлена системой отношений «НРД – их реальные и потенциальные адепты».

Первый род проблем озвучивают обычно НРД и правозащитники, вторую – «традиционные» конфессии, прежде всего РПЦ, антикультисты и политические консерваторы (националисты, коммунисты и претендующие на статус «центристских» российские «партии власти»; исключение в этом ряду составляет лишь «Единая Россия», чье внимание сосредоточено на иных проблемах).

Российское государство, призванное обеспечивать равенство «соперничающих» сторон на всех уровнях, на деле либо устранивается от проблемы, либо, чаще сего пассивно, принимает сторону сильнейшего.

[1] Словарь-справочник «Новые религиозные культы, движения и организации в России – М.: РАГС, 1998. С. 167.

[2] Там же. С. 118.

[3] <http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=news&id=27329>

[4] Судебные инстанции в 2003–2004 гг. ликвидировали, т.е. лишили статуса юридического лица, многоуровневый религиозный центр инглингов в Омской области за использование свастики в качестве ритуального символа.

[5] Боа К. Лабиринты веры//Боа К. Лабиринты веры. – Литтл П. Путь к истине и над структурных подразделениях ООН. – Russian Edition. 1992. С. 234.

### **Рекомендуемая литература**

Бауэр В., Дюмоц И., Головин С. Энциклопедия символов. М., 1995.

Боа К. Лабиринты веры.

Литтл П. Путь к истине. М., 1992.

Буайе Ж. Ф. Империя Муна. М., 1990.

Бхактиведанта Свами Брахпуада. Бхагавад-Гита как она есть.

Гуревич П.С. Нетрадиционные религии на Западе и восточные религиозные культы. М., 1985.

Книга мормона. – Солт-Лейк-Сити, 1988.

Митрохин Л.Н. Религиозные культы в США. М., 1984.

Перкинс М., Хейнсворт Ф. Вера Бахаи. СПб., 1993.

Рерих Н. К. Твердыня пламенная. Рига, 1991.

Рерих Н. К. Врата в будущее. Рига, 1991.

Слово Виссариона, являющего последний завет... М., 1993.

Холл Мэнли П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцерской символической философии. Новосибирск, 1997.

Энциклопедия для детей. Т.6. Ч. 2. Религии мира. М., 1999.

**Р. Б. Рыбаков**

**Рамакришна и Вивекананда**

**<http://www.rkm-vedanta.ru/?/articles/167/7>**

Чтобы понять послание Рамакришны и его интерпретацию Вивекананды, читателю необходимо иметь некоторое понятие об индуизме, т. е. о той религиозно-философской традиции, из которой вышли оба мыслителя, которую они систематизировали и в определенной степени реформировали. Для европейцев, чье мировоззрение сформировано атеизмом и христианством, это особенно необходимо, т. к. индуизм не укладывается в прокрустово ложе представлений о религии, характеризующих нашу культуру.

Само слово «религия» — по крайней мере, в бытующем в нашей стране понимании — приложимо к индуизму лишь отчасти, только к культово-обрядовой его стороне. Иногда индуизм называют «образом жизни», но это слишком узкое и поверхностное его определение. Скорее, это сложная система мировосприятия, включающая в себя философский, религиозный, и социальный компоненты, тесно переплетенные и взаимозависимые.

Для понимания индуизма чрезвычайно важно иметь в виду, что для индуса не только нет в мире иной веры, чем индуизм, но и вообще нет ничего не охватываемого религией и не входящего в нее. Нет деления на мир сакральный и мир иллюзорный, нет ничего, что могло бы быть названо мирским, светским, нет ничего, кроме религии, вне религии, рядом с религией. Не поэтому ли и нет у индусов специального слова, понятия, соответствующего нашему пониманию религии? Как можно назвать то, что не имеет противопоставления?

Религия для индуса — это ощущение себя частью Вселенной, следование ее космическим законам, религия - это жизнь, а жизнь - это религия. В этой двуединой формуле заключен весь индуизм с его глубокой диалектичностью, пониманием единства всего сущего, поисками единства в многообразии, с его высокой экологичностью и восприятием живой и неживой природы в их целостности, с одной стороны, а с другой — с его скрупулезной кодификацией всей человеческой активности, с его приданием религиозного статуса буквально всем жизненным проявлениям, с его обожествлением камней и животных, гор и рек, героев и демонов, диаграмм и символов, болезней и половых органов, с поклонением священному звуку и медитативной тишине. Только осознав это, можно постичь сознание индуса с его передающимся несколько тысяч лет подряд из поколения в поколение почитанием всего, что ходит, ползает, плавает, летает, с его пониманием даже естественных отпавлений организма как акта религиозного.

Тотальная сакрализация жизни — важнейшая черта индуизма, не поняв которой нельзя даже приблизиться к сути его системы.

Ничего подобного в христианстве нет. «Негативным» сравнением индуизма и христианства неоднократно занимались теологи обеих религий; но при этом они останавливались лишь на двух характерных моментах, придавая им особое значение. Специфику индуизма они усматривали исключительно в том, что, во-первых, он не имеет конкретного основателя, хотя бы и мифического, и во-вторых, индуизм не подходит под определение «религии Книги», т. е. в нем нет канонического Писания, своей Библии или Корана и размыты рамки канона вообще. Преувеличивать значение этих черт, а тем более ограничиваться ими нельзя, но сказать о характерности их для данной религиозной системы и проследить связанные с ними ее особенности необходимо.

И отсутствие основоположника, и размытость канона означают по сути дела одно — иное, чем в христианстве, понятие авторитета и, следовательно, намного меньшую зависимость верующего от догматических положений. Последнее не означает, что в Индуизме верующий свободен от пут установлений и правил (его зависимость, особенно в социальном плане, практически абсолютна), но сама догматика не столь бесповоротно привязана к прошлому, она открыта для изменений, способна перестраиваться и адаптироваться к изменяющемуся миру без тех болезненных и зачастую неубедительных самоотрицаний, через которые вынуждено было проходить на протяжении всей истории христианство, изначально поставленное в жесткие рамки божественного откровения и писания. Иными словами, христианство во все эпохи подстраивалось не только под изменяющиеся условия, но и под свой исторический багаж, под догмы, отражавшие давно ушедший мир представлений; индуизм же не был скован конкретными положениями священных текстов, поэтому он изменялся более свободно, не накидывая узду ни на духовные поиски, ни даже на научную мысль, ибо его догматика не была установлена раз и навсегда, и главное, открыта для дополнений.

Благодаря отсутствию основателя или «получателя» (из уст бога) религии, заменяемых аморфными, подчеркнуто легендарными и неиндивидуализированными риши, мудрецами древности, индуизм последовательно неисторичен. Это следует понимать двояко. С одной стороны, для верующего он не имеет собственной истории, т. е. того, что в христианстве присутствует в форме соборов, разделения церквей, папских булл и энциклик, раскола и т. п. С другой стороны, он и не привязан к историческим событиям, если не считать таковыми былинные подвиги героев Махабхараты и Рамаяны, а значит, свободен от скрупулезной критики историков, доставившей столько неприятностей христианской церкви. Индуизм — это определенное видение мира, а не сюжетный рассказ

о вступлении в Иерусалим или о бегстве в Медину, индуизм для верующего — это, в первую очередь, вневременные и надвременные истины, существующие в космическом пространстве независимо от существования Земли и человека на ней. Такая духовная астрономичность предполагает совсем иное отношение не только к истории (а тем более к судьбе отдельного человека), но и ко времени вообще. Человек внутри этой системы мыслит невероятными временными категориями, более близкими к тем, которыми оперируют в своих теоретических исследованиях специалисты в области науки о Земле и Космосе; он с детства приучен воспринимать жизнь рода человеческого в контексте величественных пульсаций Вселенной.

Четыре эпохи, четыре юги проходит в своем развитии человечество — от Золотого Века до современности, по нисходящей, постепенно утрачивая истину, знание, красоту и погружаясь в обман, безделье, грязь и болезни. Последняя из четырех юг, кали-юга, начавшаяся в полночь с 17 на 18 февраля 3102 года до н. э., завершится мировой катастрофой и уничтожением всего живого в огне и воде. После перерыва на Земле вновь возникнут люди и начнется Золотой Век, и все повторится сначала, как это уже было неисчислимо количество раз. Тысяча таких циклов составляет один день Брахмы. Когда этот день подходит к своему концу, в мире происходит космический катаклизм, в ходе которого гибнут не только люди, но и многие боги, после чего наступает ночь Брахмы, равная по времени его дню. Сутки Брахмы составляют ни много ни мало 8 640 000 000 земных лет. Из суток, как и везде, составляются годы, и жизнь Брахмы равна сотне лет (нынешнему Брахме пошел 51-год). Когда столетие подходит к концу, происходит махапралая, Великий Космический Катаклизм, в котором гибнет вся Вселенная, весь Космос и сам Брахма. После столетнего перерыва рождается новый Брахма и все начинается сызнова. Чтобы не вызывать у читателя излишнего пессимизма, отметим, что до конца той кали-юги, в которую нам выпало жить, остается еще свыше 425 000 земных лет.

Мироощущение индуса, для которого истины индуизма охватывают безначальный и бесконечный мир, возникающий, гибнущий и снова возникающий в космическом пространстве, резко не совпадает с мироощущением христианства, живущего в ожидании одноразового конца света, созданного за шесть дней всего семь с половиной тысяч лет назад.

В индуизме нет церкви. Это, на первый взгляд, его наиболее разительное отличие от христианства. Сама идея церкви совершенно чужда индуизму. Это не означает, конечно, что в нем нет священнослужителей, но церковная организация, церковная иерархия, все связанные с ними институты и структуры в индуизме отсутствуют. Вполне

естественно, что и главы, лидера всех верующих, патриарха или папы, верховного духовного наставника и авторитета тоже нет. Нет вообще какого-либо «руководящего звена» или органа. Да что тут удивительного - кто может взять на себя «руководство» космическим мировосприятием? И хотя духовных учителей много и в массах их авторитет непререкаем, но это санкционируется лишь общественным мнением, и ни один учитель или гуру, как бы известен он ни был, не может считаться руководителем всех индусов, да никогда и не претендует на это.

Нет в индуизме единого, предписанного верующим пути. Каждый человек волен выбирать себе дорогу, наиболее соответствующую его склонностям, традициям семьи и касты, но нет и не может быть правильного и неправильного религиозного пути.

Отсюда — веротерпимость индуизма. В нем нет вражды к инакомыслию, а следовательно, нет и понятия ереси. О какой ереси может идти речь, если расплывчат канон и нет ортодоксии? Нет в индуизме и прозелитизма, стремления обратить в свою веру, а потому, строго говоря, нет и миссионерства, ибо двери в индуизм закрыты. Индусом нельзя стать по желанию или по обстоятельствам — индусом можно только родиться.

Конечно, на практике дело обстоит не совсем так. И в прошлом, когда шло распространение индуизма по территории нынешней Индии, и в настоящее время, когда действуют реформаторские организации, определенное включение в систему происходило, причем чаще всего на двух уровнях, либо в варну кшатриев; воинов, либо в самые низшие социальные слои, в число париев индийского общества, неприкасаемых. Но в принципе система не допускает прилива верующих извне. В индуизме отсутствуют молитвы, проповеди, исповеди, таинства в их христианском понимании.

Индуизм свободен и от антропоцентризма. Человек рассматривается на равных со всей живой и неживой природой, причем в рамках теории переселения душ возможны варианты посмертного воплощения не в человеческом облике. Естественно, нет понятия о первородном грехе и вообще о врожденной греховности человека, да и понимание греха очень далеко от христианского. И человек, и природа есть формы божественного проявления. Нет в индуизме важнейшего для христианской культуры дуализма Добра и Зла, их противостояния и противоборства. Нет дьявола, бесов и ада.

В отличие от христианства идея Бога не является центральной для индуизма — это едва ли не самое важное отличие, отталкиваясь от которого можно наиболее полно выявить его специфику.

Главным, ведущим и связующим всю систему элементом является в индуизме не религиозная вера, а идеалистическая философия, в которой первопричиной и высшей сущностью мира выступает не Бог, полный любви и сострадания, создающий и нарушающий законы, милосердный и гневный, прощающий и карающий, а безличный, безначальный, бесконечный Абсолют, духовный универсум, включающий (как Космос) и все, и вся, и всех, недостижимый ни разумом, ни молитвой, недоступный в полной мере ни пониманию, ни описанию, ни определению. И если захочет человек грубым своим языком хоть как-то передать свое представление о нем, то не о небесных чертогах или ангельском пении, не о громовых колесницах или сверкающем мече заводит он речь, а том, что не требует мифологического склада мышления — дыхание, жизнь, совесть, бесконечность времени и пространства и, конечно, космический закон эволюции. Вот это последнее и может быть названо наиболее важной чертой, индуизма, его стержневой идеей. В этом вся суть его системы.

В основе индусского мировосприятия лежит вера в изначальную логичность и взаимосвязанность мира, в некий Вселенский духовный порядок, своего рода эволюционную шкалу космических масштабов. Все в этом мире последовательно развивается от материи к духу, проходя при этом промежуточные стадии от материи к жизни, затем к сознанию, потом к разуму и, наконец, к духовному совершенству. В крайних точках развития заключены проявленная и скрытая противоположности; на одном полюсе — чистая материя, в которой дремлет дух, на другом — чистый дух, в котором растворилась материя. Между этими двумя полюсами расположены все мыслимые их комбинации, причем по мере эволюции постепенно возрастает доля духовного начала и уменьшается доля начала материального. От безжизненного материального камня растения отличаются тем, что в них уже есть проявленная частица Высшего духа, принимающего форму жизни; в животных эта частица, выступающая в форме сознания, уже на порядок выше.

В человеке духовное начало проявляет себя прежде всего как разум; в каждом человеке, в каждом индивидуе есть, следовательно, некая часть Высшего духа, хотя ее, так сказать, консистенция в разных людях различна, есть люди-камни, живущие без каких бы то ни было духовных запросов, погрязшие в материальном, есть люди-животные, люди-растения, но есть и те, кто уже прошел немалый путь духовного совершенства. Все они, согласно этой шкале, ближе к Высшему Духу, чем животные, животное ближе, чем растение, а то, в свою очередь, ближе, чем камень и другие предметы чисто материального мира. Вместе с тем эти отличия как бы подчеркивают взаимосвязанность и родство всего сущего во Вселенной.

Человек оказывается вписанным в общую схему развития, причем любое его деяние должно быть соотнесено с магистральной линией духовного развития всего мира. Совершенствуя себя, повышая свой духовный уровень, он способствует тем самым улучшению мира, росту его духовного потенциала, приближая — пусть совсем незначительно — человечество в целом к Высшему Духу. Но человек может сыграть своим поведением, своими поступками и даже мыслями контрреволюционную роль, притормозить тем самым общее развитие, снизить общую духовность мира (не говоря о негативных последствиях для него самого).

На основе этой общей схемы выстраиваются разные подструктуры сознания и поведения. Сюда относятся четыре стадии жизни человека (от ученичества до отказа от мирских дел), рассматриваемые как постепенное восхождение духа; к схеме космического порядка привязаны четыре смысла жизни (кама, артха, дхарма и мокша); к ней примыкает иерархия ценностей (по восходящей: материальные, биологические, интеллектуальные, духовные); наконец, с той же схемой сопряжено устройство общества, в котором четыре варны предстают как последовательные ступени духовного прогресса, а богатство и власть оказываются ниже по значению, чем духовность и правильное понимание направленности и обусловленности эволюции. Вот этот философский компонент и составляет основу системы.

Сказанное не следует понимать в том смысле, что философский компонент был в индуизме исходным. Напротив, он является позднейшим по времени возникновения, по крайней мере, в своей законченности, и связавшим (во многом в результате целенаправленных действий жреческого сословия, т. е. сознательной, растянувшейся на века и тысячелетия «брахманизации» традиций) все разновременные компоненты в единую систему. Именно философский компонент выполняет системообразующие функции — без него, кстати, единого для всех толков, направлений, сект индуизма, система не существовала.

У неискушенного читателя может сложиться впечатление, что коль скоро так много говорится о неправомерности безоговорочного применения к индуизму слова религия, о вторичности по своему значению идеи Бога в нем, а теперь еще и о системообразующей роли философского компонента этого учения, то религиозный компонент в индуизме либо отсутствует совсем, либо занимает весьма незначительное место. Такое впечатление было бы ошибочным.

Религиозный компонент в индуизме, безусловно, есть и отличается чрезвычайным своеобразием и многообразием, и необходимо вначале выяснить, как соотносятся

религиозный и философский компоненты системы, а потом уже постараться понять природу индуистского политеизма.

Многочисленные боги индуизма вписаны в ту же космическую шкалу, о которой уже подробно говорилось, и представляют собой следующее после людей звено эволюции. Это как бы идеальные люди, «маяки» духовности, равняясь на которых человек строит свое самосовершенствование. В богах и героях (которые, кстати, смертны) духовное начало, естественно, представлено более полно, чем в людях, животных, растениях, они ближе всех к Высшему Духу и нередко выступают как его воплощение или персонификация, что, строго говоря, означает, что все они являются определенной конкретизацией единого Абсолюта; таким образом, индуистское многобожие, как это ни парадоксально звучит, по сути своей монотеистично. Триста миллионов богов — а именно эта цифра приводится во многих исследованиях советских и западных религиоведов — это триста миллионов проявлений Абсолюта, это триста миллионов имен, форм, и число это может быть умножено до бесконечности, нисколько не затрагивая при этом основополагающий принцип.

Следует отметить, что такое понимание присуще не только жрецам и философам, но и большинству рядовых верующих, хотя в обыденном религиозном сознании так называемый «личный Бог», ишта-девата, может иногда восприниматься как полностью идентичный Абсолюту. В любом случае, все эти сонмы божеств, богинь, священных животных и священных предметов служат верующему конкретным объектом концентрации при размышлении о проблемах морали и долга, о вечном и преходящем, о единстве и многообразии. Боги воспринимаются, с одной стороны, как напоминание о космическом порядке, в котором существуют и они, и люди, и весь наш мир, и все другие миры, а с другой — как сказочные и мифологические персонажи, происхождения которых досконально известны каждому индуисту. «Домашность» богов позволяет верующему устанавливать с ними своеобразный игровой контакт — он кормит изображения богов, в жару обвеивает их, в холод надевает на них платица, вечером укладывает их спать. Принося жертву богам, он требует от них взамен исполнения своих желаний, и если боги не идут ему навстречу, то даже наказывает их.

Таких интимных взаимоотношений с безлично-грозным космическим Абсолютом, естественно, нельзя и вообразить. От богов можно, в конце концов, даже отказаться и стать атеистом, но в Индии это не означает выхода из индуизма. Другое дело — отказ от мировосприятия, от системы, что, как правило, ведет к остракизму, исключению из общества и к гибели мятежного индивида. Но каким образом подобный отказ становится известным другим? Это связано в первую очередь с тем, что индуизм зиждется не только

на религиозном и философском компонентах, но и на социальном. Величественные идеи философского компонента существуют не сами по себе, как некая игра ума; они воплощены в социальном устройстве, невероятная жесткость которого резко контрастирует с, казалось бы, гуманистической широтой космического мировосприятия. В индуизме в том виде, в каком он существует, по крайней мере, последнюю тысячу лет, религиозный компонент служит главным образом иллюстрацией к идее космического порядка. Он не только не является ведущим среди компонентов системы, но теоретически (именно теоретически) может даже быть устранен из нее, скажем, в результате распространения образования и научных знаний, но это не изменит характера системы. Иное дело — компонент социальный, переводящий космическое виденье мира на твердую почву реальности.

Едва обращаешься к социальной практике индуизма, как сталкиваешься с такой жесткой регламентацией общественных связей, равную которой вряд ли найдешь в других религиозных системах. Важнейшим проявлением социально-регулятивной функции индуизма является широко известная триада — каста, карма, дхарма. Согласно священным текстам, статус человека предопределен еще до его рождения суммарной совокупностью добрых дел и дурных поступков, совершенных им в предыдущей жизни («закон кармы»). Таким образом, его место на космической эволюционной шкале находится в неразрывной связи с действием доктрины переселения душ, согласно которой душа (искра великого пламени — Высшего Духа или капля вселенского Океана) проходит ряд последовательных жизней в разных телах, в идеале постепенно приближаясь к полному освобождению от телесных оболочек, или «одежд», т. е. к растворению в чистом духе.

Социальный статус индуса действительно предопределен еще до его рождения. Правда, в реальной жизни все объясняется строгой структуризацией индийского общества и тем, что еще не родившийся ребенок получает свое место в нем в зависимости от кастовой принадлежности родителей. Кастой, как известно, предопределен не только его статус, но и профессия, очерчен тот круг, внутри которого он когда-нибудь будет выбирать себе невесту, иными словами, все социальные связи и обязанности, права и возможности не выбираются и не создаются индивидом, а как бы вручаются ему для беспрекословного исполнения в момент его появления на свет.

Человек сразу же вводится в сложнейшую структуру общества в качестве элемента одной из существующих ячеек, прочно закрепленных на иерархической шкале. Все эти ячейки принципиально не равны, практически каждая имеет соседей выше и ниже ее по положению, иными словами, каждая, сколь бы низкое место в иерархии она ни занимала,

может гордиться тем, что она выше каких-то других ячеек, и в то же время должна считаться с тем фактом, что есть ячейки выше нее.

У каждого члена касты есть права и обязанности, но нет возможности продвигаться вверх по социальной лестнице. Однако, в полном соответствии с законом космической эволюции, у него есть обязанность роста внутреннего, духовного, т. е. накопления внутренних достоинств. Впрочем, и этот рост запрограммирован, ибо связан с дхармой (это сложнейшее понятие лучше всего оставить без перевода, хотя в русском языке есть, по мнению автора, более удачный его эквивалент, чем используемые обычно понятия «обязанность», «долг», «религия» и т. п.; этим эквивалентом является более емкое понятие «предназначение» в самом широком его смысле), дхармой личной и дхармой кастовой. Иначе говоря, при оценке человеческой деятельности главной добродетелью считается пассивная добросовестность — человеку надлежит безукоризненно соответствовать занимаемой им ступеньке в общественной иерархии каст. При этом не принимаются во внимание таланты и качества, не относящиеся к сфере предписанной человеку кастовой деятельности. Лучше уж плохо выполнять свою дхарму, чем хорошо чужую. Не поощряется, таким образом, отклонение от своего предназначения, которое, напомним, зависит не от индивидуальных наклонностей человека, а от того места, которое отрядило ему общество без его воли и ведома. Человек — раб этого общества, какую бы ступень в его иерархии он ни занимал, ибо действовать в соответствии со своими наклонностями, скажем, сменить профессию, он не имеет права. Таким образом, у каждого «сверчка» есть пожизненно закрепленный за ним «шесток» и единственное, что ему остается, — это оправдать свое пребывание на нем скрупулезным исполнением предписываемых обязанностей. Если человек «более чем соответствует» занимаемому им в кастовой иерархии положению, то индуизм сторицей вознаграждает его, обещая улучшение социального положения и повышение места на иерархической лестнице, но только в следующем рождении. Если же человек не соответствует, он наказывается, иногда вплоть до изгнания из общества, причем наказание следует не только в последующем рождении, но и в нынешней, вполне реальной жизни.

Триада каста-карма-дхарма — это весьма гибкий инструмент социальной регуляции, однако далеко не единственный в арсенале индуизма. Особого разговора заслуживает проблема кодификации поведения верующих, выражающаяся, в частности, в детально разработанной обрядовой практике, чрезвычайно сложной и разнообразной. Строжайшая религиозная регламентация повседневных дел и мыслей человека, тотальная сакрализация жизни, детализированная кодификация его поведения — от пробуждения, выпивания утром воды и чистки зубов до раскладывания постели вечером, от зачатия

ребенка до похоронного и поминальных обрядов — ни на минуту не оставляют человека свободным. При этом буквально каждое правило кодекса поведения так или иначе соотнесено с центральными космическими идеями системы, каждому шагу человека дается определенное истолкование и объяснение, подтверждаемые ссылками на мириады священных текстов, нередко противоречивых из-за размытости канона.

Таким образом, система индуизма выступает в трех, практически нерасчлененных ипостасях: космическое виденье мира, преломляющееся в представление о находящейся в постоянном движении иерархической шкале духовной эволюции; персонифицированное, мифологическое воплощение этих представлений в конкретно-чувственных образах и тесно связанная с этим тотальная сакрализация всех жизненных проявлений, включая религиозную регламентацию биологической, духовной и общественной деятельности каждого человека; и жесточайшая социальная структурализация, закрепляющая пожизненно индивида и навечно коллектив (касту) в определенной точке иерархической вертикали со всеми вытекающими отсюда ограничениями и обязанностями. Структурализация общества, санкционируемая индуизмом, выражается не только в кастовом делении, но и в варновом. Если касты можно уподобить клеткам организма, то варновую систему — скелету индусского общества. Варновое деление, более древнее, не исчезает, уступив место кастовому, а продолжает сосуществовать наряду с ним, и все касты оказываются вписанными в варны. Варновое деление, с одной стороны, выступает консервантом структуры, с другой же — получает иногда на определенных этапах временное антикастовое толкование, с тем чтобы в полном соответствии со спецификой системы начать играть на следующем историческом этапе вновь кастообразующую роль. Дополнительным коррективом всей разветвленной системы религиозной регламентации социальных связей служит в индуизме регулирование семейно-брачных норм, особенно в том, что касается положения женщин, их обязанностей по отношению к мужу (воспринимаемому как воплощение Бога), к его родным, а также поведения родителей жены по отношению к родителям мужа, которые считаются непременно более высокими по статусу (даже при полном равенстве их кастового и материального положения). Именно в семье прежде всего, а затем уже в касте, клане, варне получает индус первое представление о принципиальном неравенстве, являющемся фундаментом религиозного обоснования иерархической социальной структуры.

Более того, именно в семье, где старшие и мужчины выступают в качестве ниспосланных свыше учителей, закладывается подкрепленная религиозным воспитанием идея божественной справедливости разделения общества на мириады пирамидок, в которых младшие почитают старших, а те, в свою очередь, должны (таков их религиозный

долг) всячески помогать младшим. Пирамидки оказываются включенными в подобные же объединения на более высоком социальном уровне — в касту, в клан, а в наши дни зачастую и в политическую партию. Из всего сказанного можно заключить, что подобно всем религиям, индуизм, несмотря на утверждения его апологетов, склонных видеть в нем систему, максимально учитывающую многообразие социальных и биологических потребностей человека и позволяющую индивиду гармонично и свободно развиваться и как личности, и как члену социального коллектива, оправдывает в реальной своей практике социальную несправедливость и освящает неравенство.

Заметим, что социально-регулятивная функция индуизма не была бы столь эффективной, если бы не заложенная в нем психологическая гарантия самоконтроля верующего, своего рода внутренняя цензура, поистине «недремлющее око», которое служит залогом того, что правоверный, благочестивый индус будет насколько возможно честно, без уверток выполнять все соответствующие предписания, ведь божественное начало внутри человека куда более действенное средство контроля, чем Бог на небесах, читающий в день Страшного Суда список ваших прегрешений, а тем более чем священник, отпускающий вам на исповеди грехи.

На этом фоне особую значимость приобретают все выступления социального протеста в Индии, ибо в них, хотя они заканчивались поражениями, уже содержалась победа индусов над собой, над стереотипами окружающей социальной среды.

В то же время нельзя не отметить, что эти искры протеста не смогли разложить систему, поскольку при всей жесткости она обладала и обладает удивительной способностью к адаптации. Лишь дважды на протяжении ее многовекового развития новые воззрения сумели отпочковаться и обрести самостоятельность от системы — имеются в виду буддизм и возникший относительно недавно сикхизм. Во всех остальных случаях происходило обновление системы, гибкость которой обеспечивается теми чертами, которые зародились на самых ранних этапах ее формирования, — веротерпимостью, переосмыслением традиций, истолкованием дополнений и нововведений, втягиванием их в сложившуюся социально-религиозную структуру и т. д. Таким очередным обновлением системы стало учение Рамакришны, которое явилось исходным для дальнейшего ее развития на новом историческом этапе. Именно Рамакришне принадлежит роль примирителя традиций и инноваций, ближайшего к нам по времени «систематизатора» индуизма.

Внешне жизнь Рамакришны мало отличалась от жизни типичного средневекового проповедника. Однако утверждение, что и внутренние его интересы не выходили за рамки тех религиозных проблем, которые и раньше так или иначе разрабатывались в Индии

великим множеством философов, йогов и гуру, было бы неверным. Жизнь Рамакришны пришлась на сложный и противоречивый период индийской истории — период начавшейся ломки феодальных отношений и зарождения капитализма в условиях колониальной зависимости страны, период пробуждения национального самосознания и зарождения организованного национального движения. Значительную роль в формировании буржуазно-национальной идеологии в Индии играла, как известно, религиозная реформация.

Рамакришна не стоял у истоков реформации индуизма. Уже прозвучали страстные проповеди Раммохан Рая (1772—1833), выступившего с критикой индуистского политеизма, идолопоклонства, отживших обычаев, с призывом «очищения индуизма» и провозгласившего истинность всех религий как различных путей к богу; уже были созданы различные реформаторские общества, в частности «Брахмо самадж», с деятелями которого Рамакришна поддерживал близкие отношения. Его учение было не более чем звеном в религиозной реформации.

Оно, безусловно, в ряде моментов отражает социальные, экономические и идеологические сдвиги в стране и свидетельствует об отходе от этой традиции, отходе чаще всего бессознательном, но совершавшемся в русле новых, чутко угаданных проповедником буржуазно-реформаторских идей. Это и послужило объективной причиной роста популярности его личности и учения в дальнейшем. Последнее не было сведено в систему самим Рамакришной, это сделали его ученики. Оно излагалось устно в форме притч, которые напоминают, а в некоторых случаях и повторяет древние санскритские изречения. Только мысли в них изложены не в стихотворной форме, а современным разговорным языком — очень простым, даже простонародным.

Притчи эти служат доказательством того, что их автор обладал литературным даром. В них проявляется несколько неожиданная черта его характера — народный юмор. Очень часто высказывания шутивы, порой даже саркастичны. Нередко употребляются странные сравнения — поучения мудрецов ассоциируются с воем шакалов, ученики уподобляются павлину, напившемуся опиума. Одна из важнейших идей — идея сочетания мирской деятельности с постоянной мыслью о боге — иллюстрируется словами о карбункуле на спине человека, продолжающего работать, но подсознательно все время помнящего об этом карбункуле.

Притчи оказались достаточно емкой и гибкой формой для изложения отдельных аспектов учения Рамакришны, но эта же форма обусловила фрагментарность его высказываний и затруднила понимание системы его взглядов. К тому же притчи в каждом случае адресовались конкретному собеседнику и, следовательно, не могли быть

действительно адекватным и полным выражением, его идей. Да и сам проповедник считал, что не всем людям нужно одинаково полно излагать учение, поскольку возможности их индивидуальны, поэтому определенному слушателю он приоткрывал лишь часть своего учения, не заботясь о целостности.

Все это следует иметь в виду при попытках систематизировать взгляды Рамакришны и изложить их более или менее связно. Ниже сделана попытка акцентировать внимание на узловых положениях этого учения.

Бог — един, но люди называют его разными именами, представляют его в различных формах, приписывают ему различные атрибуты. Данное положение, восходящее к древней индуистской традиции и снова повторенное сначала Р. М. Раем, а за ним и Рамакришной, последний иллюстрирует множеством притч и поучений. Как вода, которую черпают из водоема индусы, мусульмане и христиане, называя ее соответственно джол, пани, water, есть и то, и другое, и третье и не может считаться исключительно пани, например, а не джол, так и бог почитается одними как Аллах, другими как Рама, третьими как Брахман, а в действительности един.

Хотя эта мысль Рамакришны не была чем-то абсолютно новым (еще в «Ригведе» говорилось, что истина одна, но мудрецы называют ее по-разному), в конкретных исторических условиях Индии второй половины XIX в. выводимый отсюда религиозный универсализм объективно отражал стремление уравнивать в правах различные религии Индии, представить несущественными противоречия между ними и тем самым способствовать единству их последователей.

Сущность каждой религии и конечная цель человеческой жизни — богопознание. Верующий должен следовать всем предписаниям своей религии, не сомневаясь в них, так как сам бог не даст ошибиться ищущему его. Однако не следует пробовать разные пути постижения, ибо можно только отдалиться от цели; так человек, шедший в Калькутту и искавший самую краткую дорогу, вынужден был каждый раз начинать свой путь с начала и в конце концов не дошел до Калькутты. В этом примере допустимо усмотреть реакцию Рамакришны на случаи перехода некоторых индусов в христианство.

Бог разлит во всем. Он скрыт от глаз человека, хотя и пребывает в сердце его. Между человеком и богом — майя. Майя обуславливает искаженное восприятие человеком мира и бога, смешивает понятия реального и нереального, меняет их местами (из-за нее бог воспринимается как нечто нереальное, а мир предстает реальным и вечным), заставляет человека ощущать себя субъектом действия, «делателем», в то время как он не более чем машина, управляемая богом, возбуждает в человеке чувство собственности, вынуждает его считать различные предметы принадлежащими ему.

Майя, согласно Рамакришне,— это соблазны внешнего мира и «я», или, по его выражению, «женщины и золото», с одной стороны, и человеческое «эго» — с другой. Проповедник часто и недвусмысленно говорил о своем пренебрежении к богатству. Нередко его можно было видеть сидящим на берегу Ганга и держащим в одной руке монеты, в другой — комок земли. Будто взвешивая то и другое, он постепенно убеждал себя, что ценность их одинакова, и бросал их в воды Ганга. Рассказывают, что позднее от прикосновения к деньгам он получал ожог и терял сознание.

Утверждение нестяжательства в качестве идеала, тезис о презренности и греховности богатства продолжали определенную средневековую традицию, но в то же время в них можно усмотреть в зародыше ту критику буржуазных отношений, с которой выступили в последней трети XIX в. некоторые передовые индийские мыслители, в частности Свами Вивекананда, ближайший ученик Рамакришны.

Что касается «эго», то оно, в представлении Рамакришны, достаточно традиционном, является причиной тщеславия и самодовольства, заставляет человека ощущать различие между «я» и «ты»; оно подобно палке на поверхности воды, разделяющей ее на две части, хотя на самом деле вода одна; «эго» заставляет человека думать, что он — субъект действия, хотя на самом деле человек только выполняет божью волю.

От «эго» нельзя просто отречься, как, например, отрекается верующий от женщин и золота, оно сохраняется практически всегда. «Ощущение «я» никогда полностью не покидает человека, как не исчезает неприятный запах в чашке, где хранился чеснок». Оно присуще и людям, достигшим высшей ступени духовного развития. Даже когда человеку кажется, что в его сердце нет тщеславия, следы его еще остаются; так у козла дергаются ноги, когда голова уже отрублена. «Эго» оставляет человека полностью, только когда тот погружается в самадхи, когда он познает, что Брахман есть его внутреннее сознание. Самадхи, по определению Рамакришны,— состояние блаженства, подобное тому, какое испытывает рыба, отпущенная в воду. Большинство людей не возвращаются из этого состояния: максимум через три недели пребывания в нем они умирают. Те же, кто возвращается, не в силах описать испытанное и молчат.

У вернувшегося из состояния самадхи снова появляется «я». Его сохраняет бог, ибо, пока человек обладает телом, у него должно быть какое-то минимальное «количество» майи, чтобы тело продолжало функционировать. Так украшения делаются не из чистого золота, а из золота с разными примесями.

Рамакришна усматривает в «эго» две стороны — более поверхностное уводит человека с истинного пути, именно оно заставляет человека считать, что он действует по

своей воле, и ощущать разницу между «я» и «ты». Это «эго» исчезает в самадхи. «Эго» глубинное, более сокровенное открывается после возвращения из состояния самадхи. Это уже не «я», а подобие его, напоминающее след от ветки на сорванном кокосовом орехе. Такое «эго» уже не способно толкать человека на злые дела, оно заставляет думать: «Все, что делаю, делаю не я, а бог через меня,— бог — мой хозяин, я — только слуга его». Помимо майи Рамакришна вводит понятие «дайя». И то и другое дано богом, но майя скрывает его, «дайя» же приводит к богу. Первая — проявление избирательности в любви (скажем, любовь к своим детям, родителям, соотечественникам), вторая — то же чувство, но без какого-либо противопоставления или выделения, т. е. любовь ко всем людям. Любить только индусов — майя, любить последователей всех религий — дайя.

Майя представляется Рамакришне в двух аспектах — видья-майя и авидья-майя (майя знания и майя незнания). Авидья-майя — это «шесть аллигаторов в сердце человека»: гнев, гордость, заблуждение, зависть, похоть и скупость, сюда же относятся «женщины, и золото». Она погружает человека в мирские заботы, уводя его от бога. Видья-майя, т. е. отречение, молитвы, медитация, общение со святым человеком, прославление бога,— средство познания его. Видья и авидья, так же как и дайя, имеют отношение к той стадии жизни человека, когда дух его еще не слился с Брахманом, частица не вернулась в целое, бог еще не познан. Если Брахман — крыша здания, то видья-майя — это лестница, ведущая на крышу, вернее, ее последние ступени. Раз человек добрался до крыши, неважно, каким способом он преодолел расстояние — по лестнице ли, по веревке ли. «Представьте себе,— говорит проповедник,— что кому-то в ногу вонзился шип. Он берет другой шип и с его помощью удаляет первый, после чего выбрасывает оба. Индивид должен использовать шип знания, чтобы вытащить шип незнания. Потом он отбрасывает и то и другое».

Рамакришна утверждает, что не все люди в равной степени способны к познанию бога. Он уподобляет их трем куклам — из соли, из тряпок и из камня. Первая полностью растворяется в воде и сравнима с человеком, растворившим свое «я» в мировом «Я», т. е. познавшим бога. Кукла из тряпок поглотит много воды, но сохранит свою форму. Так человек, верящий в бога, полный любви к нему, сохранит свое «я». Подобно каменной кукле, непроницаемой для воды, непроницаем для благочестивых наставлений погрязший в миру человек. На вопрос, откуда берутся дурные люди, Рамакришна отвечает: они результат божественной силы. Тьма нужна, чтобы оттенять свет, грешники нужны, чтобы были святые. В другом месте Рамакришна объясняет, что число дурных и хороших качеств зависит от поведения индивида в предыдущих рождениях. Отсюда одни быстрее достигают успехов в самосовершенствовании, чем другие. Поясняется это таким

примером: человек выпил с утра стакан вина и опьянел. Кто-то удивился, что действие одного стакана оказалось столь сильным, но ему объяснили — ничего удивительного: он пил всю ночь.

Откуда же берется зло в мире, который есть проявление божественного, не характеризует ли это зло в той или иной степени сущности самого бога? Ответ на этот вопрос, для всех религий бывший труднопреодолимым препятствием, проповедник иллюстрирует блестящим примером со змеей: как яд змеи, опасный для всех живых существ, находясь в ее теле, не причиняет ей никакого вреда, так и зло, будучи проявлением божественного, не затрагивает и не изменяет сущности бога.

Говоря о боге, Рамакришна часто употребляет слова «Брахман» и «Кали», однако он ни в коей мере не противопоставляет их. Для него и абстрактный Брахман, и персонифицированная Кали — одно: «Кали — Первозданная Энергия; когда она не в активном состоянии, я называю ее Брахман, когда же она создает, предохраняет или разрушает, я называю ее Шакти или Кали».

Чем ближе человек к постижению бога, тем проще его видения: «Сначала вы видите богиню с десятью руками (в таком облике она поражает своей мощью), потом — божество с двумя руками (уже нет десяти рук с различными орудиями и оружием), потом — Гопалу, нежного ребенка, в котором нет и следа мощи, и в конце только свет». Индивид не в состоянии постигнуть бога до конца, он может познать лишь какую-то часть его; так муравей собирается унести всю сахарную гору, а в силах утащить лишь отдельные ее песчинки. Да и зачем познавать непознаваемое? «Если кувшина воды достаточно, чтобы утолить мою жажду, зачем мне целое озеро?»

В теоретическом плане Рамакришна считал истинными все «пути к богу», но в своих советах и наставлениях он явное предпочтение отдавал бхакти (путь любви). С большим уважением относясь к джняна, пути знания, он все же считал, что это не путь для кали-юги. Джняна требует полного растворения «я» в Брахмане. Человек не может овладеть знанием Брахмана, пока у него сохраняется чувство, что он есть тело. Индивид, идущий путем джняна, не должен иметь даже малейших следов привязанности к «женщинам и золоту». Но такое совершенное очищение вряд ли достижимо на практике. «В кали-юге мысль человека целиком сосредоточена на добывании пищи — как же ему отбросить «эго», как стать выше голода, боли, болезни? Джняна говорит: я — Брахман, я вне тела, вне голода и жажды, болезней, несчастий, рождений и смерти, удовольствия и боли. Как же вы можете быть джняни, сохраняя подверженность болезням, несчастьям, боли, удовольствию и т. д.?»

Путь бхакти универсальный, он не только не противоречит джняна, но и включает его. «Бхакти-йога,— учил Рамакришна,— религия нашего века. Это не значит, что возлюбивший бога достигает одного результата, а философ и деятель — другого. Это значит, что человек, жаждущий знания Брахмана, может получить его, следуя и путем бхакти. Бог, любя верующего в него, может, если пожелает, даровать ему и знание Брахмана». Так, человек, добравшийся до Калькутты, имеет возможность увидеть и музеи, и Майдан, и другие места — все дело лишь в том, чтобы добраться до Калькутты. «Знание бога и любовь к нему — одно и то же. Между чистым знанием и чистой любовью разницы нет».

Желая пояснить мысль о том, что бхакти видят бога, принимающего те или иные формы, а джняни познают того же бога, но в его «чистом», «бесформенном» состоянии, проповедник приводит изящный пример: «Брахман — это безбрежный океан. Представьте себе, что любовь бхакты к богу обладает каким-то замораживающим свойством; океан замерзает, превращаясь в отдельных местах в большие глыбы льда. Иными словами, тут и там бог принимает различные формы для тех, кто любит его. Но когда поднимается солнце (знание), лед тает, формы, которые он принимал, исчезают. Тогда уже описать бога невозможно».

Учение Рамакришны облечено в форму практических советов. Многочисленные наставления обращены к «домохозяевам», мирянам. Наставления эти вытекали как естественное следствие из признания им реальности мира. В этой части его учение, пожалуй, наиболее оригинально. По мнению Рамакришны, нет ничего особенно греховного в мирской жизни, нужно только отречься от соблазнов. Совсем не обязательно становиться аскетом (он вообще питал некоторую неприязнь к аскетам и нередко молил богиню Кали, умоляя ее сделать так, чтобы судьба аскета миновала его). «Вы ведете жизнь домохозяина,— успокаивал он учеников.— Зачем вам бояться мира? Когда Рама сообщил Дашаратхе, что он собирается уйти от мира, это взволновало отца, и тот обратился за советом к Васиштхе. Васиштха сказал: Рама, зачем тебе отречься от мира? Подумай, разве этот мир вне бога? Что отрицать и что принимать? Нет ничего, кроме бога. Это Брахман, который является как Ишвара, майя, живые существа и вселенная».

Конечно, советы и наставления проповедника продиктованы его пониманием религиозного долга, поэтому, признавая реальность мира и желательность, даже необходимость жизни и активной деятельности в нем, он одновременно в качестве идеала выдвигал человека, отрекшегося от соблазнов мира, исполняющего свои обязанности, но не привязанного к этому миру и при всех обстоятельствах думающего о боге. «Живи с женой и детьми, с матерью и отцом, служи им. Относись к ним, как к очень близким себе,

но в глубине души знай, что они не принадлежат тебе». Так, служанка в богатой семье делает все работы по хозяйству, а мысли ее далеко — в родной деревне, в ее собственной семье. Она может привыкнуть к дому хозяина, любить его детей, как своих, но в душе она всегда знает, что они не ее дети.

На вопрос: «Возможно ли совместить деятельность и стремление познать бога?» — Рамакришна отвечал: «Все без исключения действуют, все работают. Даже дыхание — действие. Нет такого пути, который полностью отрицал бы деятельность. Работай, но во имя божье!» Человеку надлежит работать для других. Но обязательным условием Рамакришна считал верную целенаправленность такой работы — не ради удовлетворения тщеславия, не ради собственного спасения, даже не ради тех, для кого она предназначается, а единственно во имя любви к богу. Объективно человек, работая для других, творит тем самым добро себе, хотя не люди, а бог помогает им. Работа для других, когда человек всего лишь инструмент в руке божьей, рождает в его душе любовь к богу. Важно поэтому, чтобы никто не ждал награды за свои благодеяния. «Всегда старайся исполнять свои обязанности, не желая никаких благ», — говорил он. Нужно лишь познать бога, понять, что все происходит по его воле.

Любопытно, что Рамакришна иногда признавал пользу филантропии, даже если человек при этом руководствовался вполне земными целями: «Те, кто строят больницы и получают от этого удовольствие, вне всякого сомнения, люди хорошие, но иного типа».

Подобного рода советы составляют едва ли не самую существенную часть проповеди. Его наставления, касающиеся поведения в семье, отношений между супругами, очень наивны и поверхностны; он и сам не делал на них упора, признавая, что идеальные духовные союзы крайне редки. Центр тяжести его учения лежал именно в поддержке деятельности, в частности общественной, что было весьма неожиданно в устах индийского религиозного проповедника. Мир для него — арена деятельности человека, он буквально уговаривает своих учеников не чураться последней. Его требования к мирянам ни в коей мере не носили характера запретов: достаточно внутреннего отречения от соблазнов мира. Активность выводилась на первый план, отодвигая религиозные постижения и аскезу.

Нетрудно заметить, что все учение Рамакришны не свидетельствует о разительной ломке традиции, более того, оно целиком лежит в рамках традиции, но в нем по-новому расставлены акценты. Рамакришну принято называть ведантистом, и, безусловно, веданта оказала на его взгляды большое влияние. Впрочем, любой индус, интересующийся вопросами философии и религии, по словам Макса Мюллера, «дышит ведантой». Однако вряд ли можно безоговорочно зачислить Рамакришну в ведантисты. Признавая эту

древнюю философскую систему, ставя ее исключительно высоко, он в своей практике не руководствовался ею и, что особенно интересно, не рекомендовал этого своим ученикам, даже утверждал, что «домохозяевам» знать ее вредно, поскольку для них «я» равнозначно телу, а следовательно, они не могут идентифицировать себя с Брахманом.

Рамакришна старается примирить между собой не только веданту, культ Кали и учение об аватарах, он объявляет не противоречащими друг другу три школы веданты — двайту, вишиштху-адвайту и адвайту. Он выстраивает их в один ряд по восходящей линии — двайта, по его мнению, соответствует низшей ступени постижения, адвайта же является высшим откровением, но может быть понята только в состоянии самадхи. Метод «стадийности» лежит в основе всех попыток Рамакришны сгладить противоречия в индуизме. Идея поэтапности, постепенности религиозного постижения, по всей вероятности, бессознательное стремление к превращению этого вероучения в более стройную систему. Понимание человеком бога как имеющего форму свидетельствует о первой, низкой ступени его духовного развития, а понимание бога как абсолюта, не имеющего ни формы, ни атрибутов, — о более высокой. Культовая практика, скрупулезное выполнение обрядов тоже связываются с первой стадией постижения, ибо обряды подобны вееру, который необходим, пока нет ветра. Кому нужны церемонии, когда человек уже безумен от любви к богу?

Еще один нюанс — в теории «стадийности» можно усмотреть также стремление примирить самые различные положения реформации, оставив в неприкосновенности основные концепции индуизма. Если почти все деятели реформации решительно отвергали те или иные догмы и обычаи индуизма, Рамакришна пытается сохранить фактически все — и то, что принималось другими, и то, что ими отвергалось.

Ему, например, была абсолютно чужда центральная идея «Брахмо самадж» — борьба с идолопоклонством. До конца своих дней он с полной серьезностью поклонялся статуе Кали в храме, выполняя перед ней не только предписанные священными текстами, но и придуманные им самим обряды, что показывало его глубокую убежденность в действительности такого богослужения. Критикам идолопоклонства он говорил: «Мы не можем сказать людям, что они поступают неверно, боготворя изображение из глины. Не нам учить других. Один бог может учить людей. Изображение из глины — это изображение духа. Но даже если допустить, что это действительно лишь глина, все равно различные формы богочитания созданы самим богом, чтобы удовлетворить людей, стоящих на разных ступенях познания<sup>1</sup>».

Отношение Рамакришны к основным догматам индуизма выражено им не всегда достаточно определенно. Он предпочитал обходить самые острые вопросы, однако,

невольно делая упор на каком-либо аспекте своего учения, он тем самым оставлял в тени другие положения.

Одна из центральных идей традиционного индуизма, закон кармы, теряет у Рамакришны всю свою непреложность. В одной беседе на вопрос: «Как же быть, неужели мы будем пожинать плоды нашей прошлой кармы?» — Рамакришна отвечает уклончиво: «И так может быть. Но с возлюбившими бога все происходит иначе», а далее уже определенно: «Убежденно скажи себе — Я произношу имена Рамы и Кали, как же могу я оставаться несвободным? Как я могу быть подвержен закону кармы?»

Рамакришна не отвергает доктрину переселения душ, но и не поддерживает ее. На прямой вопрос одного из членов «Брахмо самадж»: «Верите ли Вы в переселение душ?» — он отвечает: «Да, говорят, 'что-то вроде этого существует. Как можем мы понять пути господни своим ограниченным умом?» Этот уклончивый ответ можно расценивать как простую уступку традиционному пониманию, не более того. Сколько-нибудь важной роли в религиозных воззрениях проповедника эта доктрина не играла. Она ему была не нужна, поскольку акцент в его учении делался на религиозности индивида, на его вере в бога, на его попытках постижения бога путем экстатической любви к нему. Вопросы воздаяния в следующей жизни Рамакришну не волнуют. Значительно более решительно высказывается он против незыблемости авторитета священных текстов. По его мнению, веды, пураны, тантры, шесть систем философии — все осквернено словом, Брахман же нельзя описать. Он резко обрывал приходивших к нему пандитов: «Сколько текстов вы прочли? Что вы узнали в результате? Прежде всего пытайтесь познать бога». Подобное утверждение было равноценно отрицанию авторитета вед и других священных книг. Оно имело целью упрощение индуизма, на первое место ставился внутренний психологический фактор — «общение» верующего с богом.

Основные положения учения Рамакришны — идея равенства людей перед богом, или возможность познания его всеми без исключения, принцип спасения верой, признание главным критерием при оценке человека степень его любви к богу — имели явно антикастовую направленность. При всем этом отношение Рамакришны к кастовой системе было отмечено половинчатостью, свойственной, впрочем, и другим сторонам его реформаторского учения. Он считает, что кастовые различия стираются только тогда, когда человек постигает бога; до того они должны приниматься во внимание. Так, сладок фрукт, созревший и упавший на землю, в отличие от недозрелого, который сорвали и положили дозревать.

Сказанное позволяет сделать заключение, что религиозно-философское учение Рамакришны представляет собой сложное, подчас противоречивое переплетение, с одной

стороны, традиционных догм (получивших в его изложении иную акцентировку) и переосмысленных народно-еретических идей средневековья, а с другой — реформаторских положений, служивших религиозным оформлением зарождавшегося национализма и получивших дальнейшее развитие в трудах ближайшего ученика Рамакришны — Свами Вивекананды.

И если многие черты его учения могут быть определены как вполне традиционные, другие — как реформаторские, то лежащая в основе его взглядов теория стадийности делает возможным компромисс между старым и новым, причем без необходимости отказа от тех или иных черт индуизма. Конфронтация традиции и инноваций снимается, что делает возможным на следующем историческом этапе вовлечь всю религию в процесс ее политизации.

Вивекананда вынес идеи своего учителя далеко за пределы чисто выбеленной комнаты в Дакшинешваре, близ Калькутты. Его неистовый темперамент проповедника, уверенного в том, что к горестям Индии следует привлечь внимание всего мира, многократно усилил негромкий голос дакшинешварского жреца.

Рожденный и выросший в колониальной, униженной стране, Вивекананда производит тем не менее впечатление истинно свободного человека — и это не могло не привлекать к нему сердца патриотов и революционеров, людей, казалось бы, весьма далеких от чисто религиозного виденья мира.

Социальный пафос в проповеди Вивекананды выражен значительно яснее, чем у его учителя. Выдвигая на первый план служение массам, он помещал в центр своей системы не Бога, не Абсолют, а человека. Вера индивида в собственные силы, в возможность самому изменить существующее положение и активной целенаправленной деятельностью в миру заложить основы справедливого общества в будущем была для него неизмеримо важнее, чем вера в Бога, знание священных текстов, соблюдение обрядов. Его интерпретация закона кармы не как следствия совершенных деяний в прошлых рождениях, а как возможности изменить свое будущее и будущее своей страны служила катализатором общественной и политической активности.

Не богопознание, а раскрепощение человека становится для Вивекананды основной темой — ибо «человек есть величайшее из всех существ... земля выше всех небес». Служение Богу есть для Вивекананды служение человеку: «Мы слуги того Бога, которого незнающие зовут человеком». В русле этой идеи воспринимается исключительный интерес мыслителя к нуждам народных масс Индии. Его мысли по данному вопросу выражены в форме религиозно-моралистических поучений и советов ученикам. «Куда вам идти,— говорил он,— где искать бога.— Разве не боги все эти бедные, несчастные,

слабые. Почему не молиться им сначала? Зачем рыть колодец на берегу Ганга?» Обращаясь к своим последователям, он призывал работать во имя духовного освобождения и улучшения жизни народа: «Поклянитесь же посвятить все ерши жизни делу спасения этих трехсот миллионов, с каждым днем опускающихся все ниже и ниже». Он настойчиво подчеркивал необходимость практической деятельности и именно с точки зрения общественной пользы оценивал религию: «Я не верю в бога или в религию, которые не могут утереть вдовьи слезы или дать сироте кусок хлеба».

Различие между Вивеканандой и Рамакришной состоит также в том, что калькуттский проповедник в соответствии с традицией считал первоочередным индивидуальное спасение (просветление) и учил своих приверженцев, что только достигнув состояния мукти, они могут «спасти» других (как вагоны поезда могут достичь какого-то пункта лишь в том случае, если их тащит паровоз). Вивекананда говорил иначе: «Коль скоро вы ищете собственное спасение, ваш путь лежит в ад! Добивайтесь спасения других, если хотите достичь Наивысшего! Убейте в себе желание личного мукти!» Самые важные, с его точки зрения, положения религии были все же вторичны по сравнению с целью: «Неужели вы не способны посвятить жизнь служению другим? В следующем рождении вы сможете изучать веданту и прочие философские системы. А эту жизнь отдайте служению другим...».

Вивекананда не устал подчеркивать, что исходной точкой комплекса его идей служили поучения Рамакришны, и так часто ссылался на авторитет учителя, так упорно ограничивал свою роль простым ученичеством «у ног Рамакришны», что и в Индии и за ее пределами имена их почти не разделялись.

Безусловно, религиозное реформаторство Вивекананды было во многом подготовлено проповедью Рамакришны, а именно следующими ее особенностями: стремлением примирить противоречия индуизма, попыткой создать внутренне логичную систему, а также сблизить точки зрения реформаторов и ортодоксов, выдвижением идеи истинности любой религии. Все это вместе ознаменовало завершение первого этапа реформации и одновременно послужило основой для начала второго этапа. Сняв теоретические расхождения между реформаторами и ортодоксами, расположив их взгляды на разных ступенях одной религиозной системы, Рамакришна тем самым значительно облегчил своему ученику задачу привлечения индуизма для борьбы за улучшение положения народа, за национальное возрождение.

Вскоре после возвращения Свами Вивекананды из первой поездки в США против него открыто выступили остальные ученики Рамакришны, упрекая в несоответствии его деятельности заветам учителя. «Руки прочь! — ответил он им. — Кому нужен ваш

Рамакришна? Кому нужны ваши бхакти и мукти? Кому важно, что говорят тексты? Я с радостью тысячу раз сойду в ад, если смогу возвысить соотечественников, погруженных в тамас, если смогу поставить их на ноги, сделать людьми, воодушевленными духом карма-йоги. Я не приверженец Рамакришны или кого бы то ни было, я последователь того, кто осуществляет мои планы. Я слуга не Рамакришны или еще кого-нибудь, а того, кто служит другим и помогает им, не думая о своем собственном мукти».

Этот полемический и запальчивый ответ демонстрирует одно из главных отличий ученика от учителя. Рамакришна был прежде всего религиозным деятелем, тогда как Вивекананда - общественным. К первому вполне применимы слова К. Маркса, сказанные о Лютере: «...религия была для него непосредственной истиной, так сказать природой». Для Вивекананды же религия — преимущественно средство общения, язык, одинаково понятный всем слоям населения, и этим языком он излагал отнюдь не только религиозные идеи. Отсюда и различие в методах - у Рамакришны индивидуальные беседы и поучения в форме притч (хотя и отразившие идеологические сдвиги эпохи); у Вивекананды - участие в тысячных митингах, ежедневные лекции, интервью, выступления (хотя и имеющие религиозную окраску).

Для Рамакришны религия — это наивысшая истина. Для рационалиста Вивекананды она сходна с наукой, в ней нет места ничему таинственному, мистическому и сверхъестественному. «Химику, чтобы объяснить явления, не требуются ни демоны, ни призраки, ни еще что-либо в том же роде. И это как раз одна из тех черт науки, которые я намерен приложить к религии». Вера в сверхъестественные существа может до какой-то степени повысить активность человека, но она ведет и к духовному упадку, к зависимости, рождает страх, суеверие. Она создает «отвратительное представление о естественной слабости индивида». И еще: «Верить во что-то потому, что организованный класс священников призывает верить, потому, что так написано в каких-то книгах, потому, что его соотечественники хотят, чтобы он верил,— современный человек понимает: это для него неприемлемо».

Если Рамакришна проповедовал принцип спасения верой, то Вивекананда решительно отдавал предпочтение разуму: «Неправильно верить слепо, вы должны упражнять свой разум и развивать способность к рассуждению, проверять на практике, случаются ли подобные вещи. Так же как вы изучали бы любую другую науку, надлежит изучать и эту». «Можно ли научно подтвердить религию? - писал он спустя несколько лет после смерти учителя.— Если нет, то значит в течение многих веков она была предрассудком и чем скорее мы от нее избавимся, тем лучше. Если да, то она станет в тысячу раз сильнее».

Мысль о божественном детерминизме абсолютно чужда ему: «Ответ, что на все воля божья, не является объяснением». Не удовлетворяют его и ссылки на авторитет священных текстов: «...книги, противоречащие друг другу, не могут быть судьями», они — «издержки, продукт человеческой деятельности, созданы людьми». Правда, он не отказывается полностью от вед и даже подчеркивает вечное, непреходящее их значение, но помещает их в один ряд с геометрией, логикой и химией. Вивекананда старался «приземлить» религию, отвергая чудеса и вещи, не поддающиеся объяснению: «Все тайное, все таинственное в йогических системах должно быть сразу же отброшено». А когда его спрашивали о чудесах, якобы совершенных Рамакришной, он уходил от ответа: «Чудес я не знаю и не понимаю».

И все же не игрой случая следует объяснить тот факт, что в памяти индийцев имена Рамакришны и Вивекананды стоят рядом. Большинство положений, встречающихся в проповедях Вивекананды, берут свое начало в притчах и беседах его учителя. Глубокая внутренняя связь соединяет этих двух замечательных деятелей в народной памяти, как соединяла она их в те давние уже годы, когда в келье дакшинешварского жреца шли их бесконечные диалоги, слабый отсвет которых встает для нас со страниц дневниковых записей других учеников Рамакришны, из статей заезжих журналистов и из книг индийских и европейских деятелей культуры.

Диакон Андрей Кураев

## ВЕРОТЕРПИМОСТЬ И БУДДИЗМ

<http://www.klikovo.ru/db/book/msg/8113>

Итак, буддизм и христианство достаточно различны. Радикально различны. Разное понимание источника греха. Разное понимание следствия греха. Разное понимание человека. Разное понимание Бога. Разное понимание цели духовного пути. Разное понимание средств. И каждое из этих различий не может быть отнесено к типу взаимодополняющих инаковостей. Это именно отношения противоречия.

Заметить и осознать это различие не значит проявить агрессивность. Напротив, умолчание об этой разнице сегодня становится опасным. Европоцентризм в конце XX столетия явно сменяется тибетоцентризмом.

Преклонение перед Тибетом проникло даже в фантастическую литературу. Эта не слишком научная фантастика обещает рай на земле, если буддизм "планетарно" восторжествует над Евангелием. У американского писателя Артура Кларка есть роман "Большая глубина". По сюжету персонаж, борющийся за права животных, решает встретиться с далай-ламой и заручиться его поддержкой. Далее следует религиеведческий прогноз Кларка: **"Глупо недооценивать могущество религии, даже такой миролюбивой и терпимой как буддизм. Всего сто лет назад это было бы немыслимо. Но коренные политические и социальные перемены последних десятилетий подготовили почву. Три главных конкурента буддизма потерпели крах, и среди всех религий он один еще сохранял заметную власть над умами. Христианство, не успев оправиться от ударов, нанесенных ему Дарвином и Фрейдом, было окончательно добито археологическими открытиями конца XX столетия. Индуизм с его изумительным пантеоном богов и богинь был обречен на гибель в век научного рационализма. И, наконец, мусульманство, подорванное теми же факторами, совершенно утратило престиж, когда восходящая звезда Давида затмила тусклый полумесяц Пророка. Эти три веры не исчезли окончательно, однако их былой власти пришел конец. Только учение Будды, заполнив вакуум после других верований, ухитрилось не только сохранить, но и укрепить свое влияние. Буддизм — не религия, а философия, он не основан на откровениях, поэтому удары, сокрушившие прочих великанов, не причинили ему ущерба. Франклин отлично знал, что одно из основных правил буддизма — уважение ко всему сущему"**<sup>852</sup>.

Единственное, чего, похоже, не знал Франклин, так это то, что далай-лама глава не философского кружка, а ламаистского культа, в котором есть и откровения, и видения, и

пророчества, и магическое оружие, и даже "божественные палачи-шимнусы". Но Франклину простительно этого не знать — ведь по профессии он космонавт и мало разбирается в тех космологиях, с помощью которых не долетишь до "песков Марса".

Но у меня есть вопросы к Артуру Кларку. Например — что он имеет в виду под "археологическими открытиями конца XX столетия"? Находки в середине века в Кумране скорее подтвердили историческую корректность христианства (хотя бы тем, что у кумранитов в ходу были т. н. "неканонические" ветхозаветные книги, авторитет которых признается православными и отвергается современными иудеями и протестантами). И как вообще археология может опровергнуть Евангелие? Может, А. Кларк надеется, что однажды археологи раскопают скелет невоскресшего Иисуса?

Еще более непонятна его уверенность в том, что христианство оказалось несостоятельно перед лицом биологии и психологии XIX века. Если Кларк полагает, что теории Дарвина и Фрейда нанесли смертельный удар христианству и исламу — почему же в таком случае "звезда Давида" от этого только разгорелась? В Евангелии и Новом Завете нет ни строчки, с которой теория Дарвина входила бы в противоречие.

Отношение христианства к эволюционной теории совсем не так отрицательно, как кажется школьным учителям. Как однажды заметила сама Блаватская, английский "епископ Темплъ в своем труде "Религия и наука" выступил как ярый защитник дарвинизма" (Блаватская Е. П. Тайная доктрина. Т. 2, с. 809).

У дарвинизма возникают трения лишь с первой главой книги Бытия, или, скажем иначе, — с первой главой Торы.

И Фрейд, насколько мне известно, обличал больше всего культ божественного Отца, а не почитание Сына. У Фрейда есть книга "Моисей" (в которой он пытается доказать, что Моисей не был евреем), но нет книги "Иисус". Откуда же именно у иудаизма взялся иммунитет против дарвинизма и психоанализа? Так что прогноз Кларка о грядущем всемирном торжестве иудаизма и ламаизма и интересен, и, пожалуй, даже реалистичен. Вот только причины будущего триумфа этих религий, возвещающих пришествие Машиаха-Майтрейи, Кларк изложил некорректно.

Со времен написания "Большой глубины" миф о веротерпимости и миролюбии буддизма распространился еще шире. Но от этого не перестал быть мифом.

Полтысячи лет "веротерпимые буддисты" жестко полемизировали с традиционными религиями Индии.

В религиях Индии был достаточно прочно укоренен эзотерический монотеизм. Поэтому свое учение Будда проповедовал в довольно циничной полемике с браминами. По его мнению, брамины, говорящие о Боге Индре как Творце всего мироздания, "учат

тому, чего никто из них и их предшественников не видал и не знал", и все речи об этом "никому неведомом" он называет "глупыми словами, праздной пустошью", а "состояние единения с Великим Браманом — несуществующим"<sup>853</sup>. "Самые речи о ложном и правильном, спасительном пути к Божеству и о состоянии единения с Брамой, которого никто никогда лицом к лицу не видел, суть глупые, дурацкие речи". В. Кожевников справедливо говорит, что по сравнению с величавыми стремлениями древнеиндийской мысли к неведомому и неопределимому Божеству, как они выражены в Упанишадах, это не более чем "пошлые шутки". "Прочитавши только что приведенную мелко-рационалистическую фанфаронаду, начинаешь верить в основательность заявления Будды, что "он до конца вытравил в себе стремление к миру богов"<sup>854</sup>.

Вспомним знаменитую притчу Будды о слепцах, изучающих слона. Мудрецов, затеявших между собой спор о тайнах мироздания, Будда сравнил со слепцами, которым дали ощупать слона. Один схватился за бивень и кричит, что слон твердый и гладкий, другой ухватился за хвост и потому убежден, что слон похож на змею, третьему попало ухо и он сравнил слона с куском лопуха. Вывод: "Вот на кого похожи все те отшельники и учителя. У них разные точки зрения, но они слепы и не могут видеть. В своем невежестве они склонны к ссорам, спорам, дракам, каждый со своей точкой зрения на действительность".

Это отнюдь не притча о веротерпимости. Напротив, это призыв к радикальному отвержению всех иных точек зрения. Все — слепцы. "Вцепился каждый из невежд лишь в мнение свое и видит только часть одну, а в целом — ничего". Это была бы притча о веротерпимости, если бы Будда завершил ее выводом: все по своему правы. Но вывод Будды совершенно противоположен: все невежды. Все, мыслящие иначе, чем Гаутама — невежды и слепцы. Гаутама действительно (как позднее теософы) уравнивал все религии. Но это — отрицательное равенство: все они равно заблуждаются.

И в самом деле — вопросы, которые ставят "слепцы" из притчи Будды, отнюдь не поверхностны. Это — "вечные вопросы", без разрешения которых не может обойтись ни одна философская система. "Некоторые говорят, что мир бесконечен и вечен, другие — что он ограничен и временем, и пространством, одни говорят, что душа умирает с телом, а другие — что она бессмертна" (Удана, 68). Будда просто отказался обсуждать эти тезисы. Но позиция человека, который стоит на одном месте и высмеивает неуклюжие движения всех тех, кто пытается идти и хоть что-то делать, — это позиция далеко не плодотворная.

Веротерпимость буддистов является не следствием большей нравственной чуткости, чем, скажем, у христиан. Она просто логично вытекает из их метафизики. Если комплекс сочетаний, который носит имя христианина, не познает истину буддистского

пути, он сможет это сделать в какой-нибудь другой перекомбинации ("перевоплощении"). Можно посочувствовать заблуждающемуся — он еще на много жизней и на много веков удержит себя в бытии, но в принципе это поправимо. Наградой за очередную добродетельную жизнь может стать перевоплощение в буддистской семье и возможность услышать наконец слово истины. Христианство, не знающее перевоплощений, гораздо более трагично воспринимает человеческую жизнь (единственную, а потому и абсолютно ответственную) и потому более ориентировано на миссионерство и дискуссию.

Кроме того, буддистская философия вообще не допускает представления о "ложной религии" или "ложной вере". Дело в том, что все боги, все духи, все демоны созданы игрой сознания. Психическая энергия, которую поклонник вкладывает в некий мыслеобраз, накапливается в нем, и постепенно отчуждается от мыслящего, медитирующего, молящегося ума. Соответственно, любой мыслеобраз, которому множество людей поклоняется в течение долгого времени, достаточно реален. Он способен им помогать, и как бы возвращать людям энергию, которую от них получил прежде. Божества создаются направленным к ним поклонением; это как бы объективированная энергия поклонения. Поэтому каждая религия права: она сама создала свой образ и потому он действительно есть.

С точки зрения буддистов, все демоны и боги — порождения человеческого сознания (хотя и объективировавшиеся). Поэтому буддизм готов признать и христианство: вам показался ваш рай, ваша Церковь и ваши святые. Это плод вашего сознания — ну и хорошо, играйтесь с ним. Христиане — не вполне удачные ученики, верящие в своих призраков. А если бы они пошли дальше, то стали бы буддистами и поняли, что они сами творцы своих божеств.

Буддистский же посвященный должен постигнуть психический механизм теогонии. Для этого прежде всего ученик должен вызвать и приручить демона. Для этого он проводит много месяцев в длительной уединенной медитации в темноте. Он его призывает, воображает, сначала видит, затем может коснуться его, беседует с ним. Высшая цель — когда призрак явственно для ученика гуляет с ним среди бела дня. "С некоторыми учениками происходят странные приключения, но среди них бывают и победители, им удается удержать при себе своих почитаемых компаньонов, и те уже покорно сопровождают их, куда бы они ни отправились. — Вы добились своей цели, — заявляет тогда учитель. — Мне нечему больше вас учить. Теперь вы приобрели покровительство более высокого наставника. Некоторые ученики благодарят учителя и, гордые собой, возвращаются в монастырь или же удаляются в пустыню и до конца дней своих забавляются своим призрачным приятелем"<sup>855</sup>. Но есть другие, которые ничего не

видят или, видя, понимают, что это собственное порождение. Они и становятся истинными учениками. "Именно это и нужно было понять, — говорит ему учитель. — Боги, демоны, вся вселенная — только мираж. Все существует только в сознании, от него рождается и в нем погибает".

Нельзя отрицать глубину этого воззрения. И все же у этой теории есть немало недостатков. Один из них состоит в том, что она заранее исходит из атеистической предпосылки. Бога нет, и все небесные персонажи — не более чем проекции земных чаяний людей. Это почти Фейербах (с той разницей, что для Фейербаха сознание онтологически вторично, бледно по сравнению с материей и потому порождения сознания есть "тень тени", то есть почти полное небытие, в то время как для буддистов сознание есть основа реальности и потому порождения сознания вполне реальны и действенны). То, что представление людей о Боге живет в человеческом сознании, — несомненно. Вопрос в том, исчерпывается ли богословский образ человеческой активностью, или своим порождением он обязан еще и вне-человеческой, сверхчеловеческой Реальности? Из того обстоятельства, что материальный предмет отражается в моем сознании, что мое сознание работает с отражением этого предмета, никак не следует, что образ внешнего мира, с которым я работаю, есть исключительно мое собственное творчество. Из того, что человек человеческими словами говорит о Боге, не следует, что бытие Бога производно от этих слов или тождественно им.

Да, психологические факторы играют в религии немаловажную роль. Означает ли это, что у религии нет реального объекта? Неужели Бог есть нечто лишь человеческое только потому, что я как человек говорю о нем? Но тогда и любая научная речь беспредметна. Если нечто желанно — это не значит, что предмета желания на самом деле не существует (и в этом основная ошибка Фейербаха). Моему психологическому опыту вполне может соответствовать нечто реальное; причиной моей потребности в Боге вполне может быть реальный Бог, чье притяжение я испытываю.

И буддистскую критику теологии можно обратить против него самого: а не является ли их атеизм всего лишь проекцией их желаний?

Этот вопрос особенно уместен был бы при разговоре с Фейербахом. Дело в том, что Фейербах в ответ на приглашение его брата Эдуарда стать крестным у его сына, негодуяще выговорил брату за то, что тот собирается "портить ребенка особым супранатуралистическим способом" (см. Кюнг Г. Существует ли Бог? — б. м. 1982, с. 171). Если Бога нет, и церковный обряд не более чем купание, как же это с его помощью можно "испортить" младенца?

Легко сказать, что Бог — "проекция человеческого воображения". Но извольте показать, как именно происходит это проецирование. Почему столь странный итог оказывается у этого человеческого действия? Если Бог был всего лишь проекцией человеческого рассудка — не был ли Он тогда лишь тотальным рассудком? И откуда же тогда утверждения о Его тотальной непознаваемости? Как могла получиться эта сверхразумная проекция рассудка? Говорят, что Бог — это то, чего не хватает человеку. Но неужели ему не хватает незнания?..

Есть еще и совершенно практический, исторический аргумент не в пользу буддистской теории. Дело в том, что из нее логично вытекает следствие, согласно которому более массовая религия должна быть и более чудотворной. Образ Христа, намоленный за два тысячелетия молитвами миллиардов христиан, сейчас должен был бы проявлять энергетическую, чудотворную мощь, несравнимую с той, что была во времена апостолов. И, однако, все христиане хранят память о временах крайне немногочисленной апостольской общины как о времени почти недостижимой позднее полноты жизни в Духе. В свою очередь, вера 12 рыбаков не могла бы победить мыслеобразы миллионов египтян.

Как бы то ни было, буддист веротерпим не в том смысле, что россияне, симпатизирующие рериховскому учению. Он не считает, что все религии правы, что все пути равно хороши и что он, буддист, имеет право жить то по-христиански, то по-кришнаитски. Он полагает, что и христиане и кришнаиты серьезно ошибаются. Но на их ошибки он смотрит "с высоты гор". Ему просто неинтересны собственные представления инаковерующих, и он, не выслушивая их, продолжает свой монолог: мне неинтересно, что вы думаете о мире, Боге и человеке. Но медитировать вы должны так...

Эта позиция хорошо видна в разговоре Малункьяпутты и Будды. Будде задаются вопросы: что есть душа, есть ли бессмертие и что есть Бог.

Будда отвечает: представь, что человека ранили отравленной стрелой. Его приносят домой, а он, вместо того, чтобы немедленно принять противоядие, начинает расспрашивать: а кто меня ранил — кшатрий или брахман, какого он рода, чем занимается и где его поместье...

Это верно. Такие вопросы излишни, если точно известно, что ранила именно стрела, и ясно, что и почему болит. Но как узнать — какая именно стрела поразила душу? Чем она отравлена? Что болит? Почему больно душе и что ей угрожает? И как ее можно излечить? Вдруг больной умирает не от той раны, что заметна, а совсем от иной болезни? Гностики утверждали, что ранена наша телесность; буддисты — что ранен наш ум; христиане — что болеет наша воля и наша любовь. Неужели так уж безразлично все это, и жить надо по принципу — "от чего бы ни лечить, лишь бы лечить!". И неужели не важно

определить степень болезни и соответствующие средства для ее лечения? Если врач при обычном порезе стремится сделать ампутацию, он становится просто опасен для больных.

Буддизм как раз и предлагает ампутацию там, где христианство предлагает терапию. Поскольку желания привязывают человека к колесу сансары — надо ампутировать вообще все чувства, желания и воления человека. Гильотина провозглашается лучшим средством от перхоти. Ни любовь к человеку, ни любовь к Богу не должны жить в сердце ищущего "конечного освобождения". Как замечательно сказал об учении Будды русский философ Б. Чичерин, — "он хотел для человека свободы, но не видел ее нигде, кроме уничтожения"<sup>856</sup>.

Так что все же от представления о том, что за стрела ранила человека, зависит способ его излечения...

Поэтому и в реальной же истории буддизм заявил о себе как о системе, готовой к самой решительной полемике.

Настороженное отношение индусов к буддизму сказывалось уже в самом начале буддистской проповеди. Одна ранняя легенда сохранила чрезвычайно характерную реакцию на нее обычного благочестивого индуса. Будда хвастается перед монахом-джайнистом: "Я победил всех врагов, я всеумудр, свободен от каких-либо загрязнений; я все покинул и обрел освобождение через разрушение желаний. Самостоятельно овладевши знанием, кого мог бы я назвать учителем своим? Нет у меня учителя; нет равного мне ни в мире людей, ни в областях богов". В ответ на это самовосхваление Будды джайнист отвечает: "Итак, друг, ты утверждаешь, что ты — святой, абсолютный Джина?" — "Да!" — аскет, "покачавши головой", прошептал: "быть может, и так, друг!", но сам "свернул на другую дорогу", не осмелившись идти по следам чересчур самоуверенного проповедника<sup>857</sup>.

Три черты буддистского учения оказались неприемлемыми для индийского религиозного сознания: отрицание реальности мира, отрицание реальности будущего мира и отрицание значимости добродетеля. Индия не могла забыть "Бхагавадгиту", проповедь "поклонения в любви". В этой поэме (местами довольно двусмысленной, как вся языческая мистика), по замечанию С. Ф. Ольденбурга, "звучат чувства, которых мы не видим в буддизме: пламенная вера человека, нашедшего истину в Боге"<sup>858</sup>.

Не только христианство почувствовало запах смерти в буддизме. В Индии буддизм также вызвал ответную полемику. И падение буддизма в Индии произошло не в силу кровавых гонений со стороны мусульман, как это раньше бездоказательно утверждали; он изнемог в духовной борьбе с энергичными мыслителями-индуистами, с поклонниками Вишну.

Величайший философ Индии — Шанкара (788-820 н. э.), создатель системы адвайты, был сознательным анти-буддистом, реставратором религиозной философии брахманизма.

Отличие между буддизмом и брахманизмом прекрасно сформулировано акад. Ф. И. Щербатским: Дармакирти (величайший буддийский философ, живший, вероятно, в 7 в. н. э.) отрицает реальность познаваемого нами мира явлений и на этом останавливается. Шанкара же отрицает реальность мира явлений только для того, чтобы этим путем установить истинное бытие своего Брахмана — единой и вечной духовной субстанции<sup>859</sup>. И хотя сам Шанкара был пантеистом и не признавал реальность Личного Бога, все же, по наблюдению Г. Померанца, "большинство философов, живших после Шанкары - это бхакты, поклонники божества в какой-то определенной, личной форме, творца и спасителя. Точка зрения адвайты их не устраивает. Мадхва пошел еще дальше, совершенно отрицая тождество человека Богу. Он утверждает четыре различия: Бога и души, Бога и материи, души и материи, отдельных душ и отдельных частиц друг от друга"<sup>860</sup>. Это уже, замечу, концепция, вполне близкая средиземноморским религиям (так что если уж и наводить мосты между мыслью Запада и Востока, то делать это лучше не в "Шамбале", а через традицию индийского персоналистического теизма).

Философы нашли свои аргументы для преодоления буддизма, а народ — свои. "Жизнь мирян, сочувствовавших буддизму, слишком мало изменилась, — замечает тот же автор. — Если раньше полноценным духовным существом был брахман, то теперь им стал монах. Сочувствующие могли "получить заслугу", подавая ему милостыню, и за это надеяться на лучшую карму в следующем рождении; но то же самое предлагает верующему *любая* религия Индии. Никакого преимущества здесь у буддизма не было. Напротив, кое-что античные учения положительно отымали у народа: красочность праздника. Люди по-прежнему страдали от кастовой скованности, нищеты, унижений, произвола, болезней, старости, смерти. Но, в добавление ко всем этим бедам, *поблек праздник*. Новые, интеллектуалистические учения были в этом отношении беспощадны. Народную праздничную стихию они отвергали с порога. В буддийской серьезности есть своя музыкальность; но это музыкальность минорного лада, не всем доступная. В восприятии народа это музыка, пригодная только для похорон. В Китае буддийского монаха, пришедшего на свадьбу, могут побить (монах на свадьбе считается дурным предзнаменованием). Примерно так же обстоит дело в Японии: свадьбу играют с жрецами местной религии синто, буддийских бонз приглашают на похороны"<sup>861</sup>.

В результате уже к IV веку н. э. даже в месте рождения Будды буддистов не осталось... "Повсюду в средние века мировые религии вытесняют и поглощают местные

культы, — в Индии наоборот: местная религия, индуизм, поглощает мировую, буддизм", — констатирует Г.Померанц<sup>862</sup>. Я бы, впрочем, это оценил иначе: повсюду в "средние века" более человеческие идеи вытесняют более бесчеловечные культы (за исключением, пожалуй, иудаизма, трансформировавшегося из открытой религии в замкнутый национальный культ, и из ясной монотеистической религиозной системы в люциферическую каббалистику — зародыш "Тайной Доктрины"). Индуизм отстаивал право человека не быть только философом субъективно-идеалистического вкуса.

Те же народы, что на периферии индийской культуры приняли буддизм, наполнили его философскую терминологию своим культовым содержанием.

Впрочем, и они приняли буддизм не без проблем. Когда на китайского "учителя Закона" Гиуэн-тсанга слишком рьяно начали нападать буддисты иного толка, царь Харша (от 606 до 638 г. по Р.Х.) издал приказ: "тому, кто осмелится говорить против него, будет отрезан язык"; "с этого момента", скромно добавляет повествователь, "последователи заблуждений устранились и исчезли, так что за целых 18 дней не нашлось желающих вступить в прения" (Кожевников В. А. Буддизм в сравнении с христианством. Т. 2, с. 432). Сам Харша, "покоривший 5 Индий", запрещает затем убивать любое живое существо и вкушение мяса — под страхом смертной казни... Впрочем, и царь Ашока ("Константин Великий буддизма") не отменил смертную казнь, и в его судах использовались пытки. Как заметил католический историк науки С. Яки, "когда царь Ашока распространял проповедующий ненасилие буддизм, он делал это бессовестно насильственными методами, как законченный вояка" (Яки С. Спаситель науки. — М., 1992, с. 36).

Но принятие буддизма надолго задержало их религиозное развитие. Буддизм полемизирует с монотеизмом. Эта полемика могла быть достаточно интересной и плодотворной в народе с развитой философской культурой, уже прорвавшейся сквозь многобожие к пониманию Единства. Но когда антимонотеистический запал буддистской проповеди попал в руки к шаманским племенам, он оказался средством для консервации самых примитивных форм религиозности. Родился тибетский ламаизм.

Как поясняет С. Ф. Ольденбург, "невозможность обращения к Будде и отрицание Единого Творца понуждало обращаться к иным духам. Например, в один буддистский монастырь пришло так много паломников, что не было возможности их накормить. "Старуха, мать монастырского служащего, ответила: "Не смущайтесь, это совсем обычное явление". Немедленно она сожгла много курева и положила пищу перед черным божеством и воззвала к нему, говоря: "Хотя великое Существо (Будды) вступило в Нирвану, существа, подобные тебе, еще живы. Много монахов из разных стран света прибыло сюда. Пусть у нас будет достаточно пищи, чтобы покормить их. Это в твоей

власти"<sup>863</sup>. Взят этот эпизод из путевых заметок китайского путешественника И-цзина, и речь в них идет о Кубере, почитавшемся как "бог богатства".

Буддистские храмы украсились изображениями самых разных духов и божеств. Например, над их входом висит икона Харити — покровительницы матерей и детей. Она изображается держащую младенца на руках, и около ее колен еще трое или пятеро детей. За каждой трапезой ей делается приношение; каждый день перед ее изображением ставится обильное приношение пищи... Так и в православных монастырях трапеза совершается с обращением к Божией Матери и в конце ее вкушается Богородичная просфора...

Но вот мотивация этого очень похожего обряда вполне разная. "В одном из своих перерождений эта мать по той или иной причине дала обет есть всех младенцев в городе Раджагриха. Вследствие этого злого обета она переродилась в якши (злого духа). И родила 500 детей. И каждый день она ела несколько младенцев в Раджагрихе, и народ сообщил об этом Будде. Он взял и спрятал одного из ее детей, которого она называла Любимым Ребенком. Она искала его повсюду, и, наконец, нашла у Будды. — "Ты огорчена, — сказал ей Будда, — потерей одного своего Любимого Ребенка, ты плачешь об одном утерянном из пятисот. Насколько же более должны тосковать те, кто из-за твоего жестокого обета потерял единственного ребенка или двух?" Будда скоро обратил ее на путь истинный, она приняла пять обетов буддистов и стала миряной. Она спросила Будду: "как будут питаться мои пятьсот детей?" Будда ответил: "В каждом монастыре, где обитают монахи, твоя семья будет получать достаточную пищу, которая будет даваться каждый день". Поэтому изображение Харити можно найти или у входа, или в одном из углов трапезных всех индийских монастырей"<sup>864</sup>.

Это общий закон религиозной жизни: "Там, где человек уклоняется от Бога, на него набрасываются боги"<sup>865</sup>. Отвержение монотеизма неизбежно приводит к созданию полидемонической теплицы. Этим путем шел ламаизм. Этот путь предлагает и теософия.

Уже неоднократно, следуя по тому лабиринту, что увел Рерихов из Радонежа в Шамбалу, мы видели, как христианское понимание Бога отмечается теософами лишь для того, чтобы немедленно все отвергнутые полномочия Господа передать многочисленным космическим духам, магии и шаманам.

Русская поговорка "свято место пусто не бывает" означает, что в поруганной церкви или на разоренном кладбище возникает своя "духовная экологическая система" — но со знаком минус. Так и здесь. Христианство объявляется устаревшим и недостаточно философским — лишь для того, чтобы воскресить шаманизм. Бог не может изменить судьбу человека и простить его. Шаман может.

Кроме того, историческая практика буддизма знала и религиозные войны, и религиозные преследования.

Буддистские секты самого Тибета, бывало, выясняли отношения между собой с оружием в руках. "Благочестивые обитатели обладали также и целыми боевыми дружинами монахов... В ту далекую эпоху (в XVI веке) религиозные секты Тибета, которые можно сравнить с католическими монашескими орденами, вели беспрестанные войны за власть над страной. Основным соперником желтошапочников Гелугпы были красношапочники Кармапы. В самый кульминационный момент войны между красными и желтыми последние решили привлечь на свою сторону племена джунгар, хошуты и торгоутов. Главой их племенного союза считался Турул-байхур, более известный как Гуши-хан. В 1642 г. его армия разгромила боевые отряды Кармапы, а вождь союзников передал верховную власть над Тибетом Далай-Ламе V — Агван-Ловсан-Чжамцо, прозванному "Пятым Великим"<sup>866</sup>.

А в буддистско-синтоистской Японии уже лилась кровь христиан. До начала гонений в стране насчитывалось около 300 000 христиан. И это было сочтено угрозой для национальной безопасности Японии и для благополучия буддистских монастырей. Христианство было объявлено вне закона. В 1623 г. было казнено 27 христиан. В 1618-1621 — убито 50 христиан-японцев. Следующий, 1622, год вошел в историю японской Церкви как "год великомучеников": 30 христиан было обезглавлено и еще 25 сожжено заживо (из них — девять иностранных католических священников). И так продолжалось два с половиной века. Когда во второй половине XIX века христианство было все же объявлено разрешенной религией, христиан в Японии осталось 100 000 (при этом историк отмечает, что мало кто из христиан отрекался — большинство предпочитало смерть)<sup>867</sup>. Философское освящение этим гонениям было дано трактатом "О вреде христианства", написанным буддистским монахом Судэном<sup>868</sup>.

Отнюдь не исключали возможность применения оружия для торжества "желтой веры" и собеседники Оссендовско-го и Рериха. Вообще вегетарианство и призыв воздерживаться от убийства животных на практике никак не означают безусловного воздержания от убийства людей.

Вспомним священный текст кришнаитов — "Бхагавадгиту". В начале повествования описывается легендарная "битва при Курукшетре", и утром накануне боя Кришна советует Арджуне не смущаться необходимостью уничтожения всех своих родственников и миллионов людей вкупе с ними. Естественно, что В. Сидоров, поясняя, почему титул махатмы по праву носят и проповедник ненасилия Ганди и практик

"революционного насилия" Ленин, напомнил об этих страницах Бхага-вадгиты (см. Сидоров В. Рерих и Ленин. // Знамя мира. №11 (25), 1994).

Так что нельзя думать, что, мол, можно быть европейцем и христианином, вот только "обогащать" христианство пантеизмом, "философией кармы" или "буддистской веротерпимостью". Тут — или-или. "Есть только две мудрости в мире, — и только эти две мудрости и могут быть вечными, неотменимыми. Одна из них утверждает личность, другая — ее уничтожает. Никаких других универсальных мудростей нет: все остальное тяготеет к одному или к другому из этих двух полюсов. Поэтому существуют лишь две религии, способные с достаточной силой выступать друг против друга: религия, ведущая в царство личностных духов, и религия, ведущая к полному погашению духа в Ниббеле. Бог, душа, мир — основные идеи первой, безличное бытие вне бога, преодоление "миража" (майи) и всякого полагания и себя и вне себя чего-либо — это основные лозунги второй. Логосу, который у Бога и Бог, противостоит боддисатва, открывающая тайну безличия и безбожия; ведение великой, личность созидающей силы жертвенного страдания — и выход из страдания через погашение личности; единство многих, создаваемое любовью, — и отказ от "иллюзий" любви ради уничтожающего всякую множественность единства безликого, бессубъектного, безвольного и бестворческого бытия — таковы полярно противоположные устремления мудрости христианской и мудрости антихристианской — буддизма. Ни сближения, ни примирения, ни синтеза, ни выхода в третье здесь быть не может. Кроме "или-или" нет здесь иного подхода... Буддизм — единственно достойный противник христианства — ведет глубокую, невидимую, самими адептами его мало осознанную борьбу, не внешнюю, не насильническую (ибо насильническая борьба с христианством — бессильная борьба). У этого врага своя достаточно богатая культура, опирающая себя на принцип, прямо противоположный принципу личности — на принцип безличного единства. Культура его имеет также свои истоки, свои мели, свои внутренние коллизии и выходы из них, и именно эта культура, а не безграмотный атеизм или жалкая пародия язычества наших вырожденков христианства, могла бы дать из себя потоки, угрожающие европейскому миру" (А. А. Мейер)<sup>869</sup>.

А. Мейер, философ из лосевского кружка, окончивший свои дни в ссылке, имеет в виду не только прямую пропаганду парабуддистских настроений и восточных мотивов в Европе. Безличностное мироощущение само по себе "многократно и многообразно" прорывается в мир христианской культуры в форме всевозможных социальных и культурных движений. Марксизм, психоанализ, структурализм, та линия лингвистической философии, которая в человеке видит лишь орудие, которым язык проговаривает себя, эстетизация национально-почвеннического мифа — масок много. Суть одна: усни, человек,

признай, что твоя личная свобода и ответственность лишь приснились тебе или твоему вновь обретенному "абсолюту"...

И в целом вопрос о том, может ли Индия обогатить Средиземноморскую культуру и добавить что-либо к радости Евангелия — более чем спорный. А вот то, что "восточная мудрость" регулярно отравляла Средиземноморский мир своим крайним нигилизмом и аллергией к личности, свободе и жизни — несомненно. Уже знаменитый древнегреческий философский цинизм своим происхождением обязан путешествию Пиррона в Индию. Пиррон заболел скептицизмом после посещения Индии во время похода Александра Македонского<sup>870</sup>.

Тем интереснее, кстати, что поход греков в Индию оставил свой след в истории самой Индии. Ранние памятники буддистской культуры не дерзали изображать Будду. И лишь под влиянием эллинистических мастеров после вторжения Александра Македонского появляются изображения человеческого лица в иконографии Просветленного — причем, по выводу Ольденбурга, "тип Будды в основе своей заимствован из типа Аполлона и облечен в одеяние монаха. .. В индийское искусство вошел совершенно новый элемент: он дал ему человеческое изображение Будды".

Ольденбург С. Ф. Культура Индии, сс. 231 и 232. Кстати — "Обратное влияние Индии на Запад в области искусства, если оно было, нам пока неизвестно, за исключением некоторого, небольшого влияния на мусульманское искусство Персии" (с. 234). XX век, впрочем, внес свои коррективы. Немало культурных инициатив обратились к Востоку с вопросами о смысле человеческого существования. В тех произведениях, которые были созданы под восточным влиянием в XX столетии, много было увидено и сказано верного о той духовной глубине человека и мира, которая не улавливается позитивизмом. Однако, я убежден, что если бы общественная мода разрешила паломничать за этой мудростью не в Гималаи, а в христианский монастырь или храм на соседней улице, европейский интеллектual смог бы открыть не меньше таинственного и удивительного в своей традиции. Но москвичи не ходят в Третьяковскую галерею. Европейцы проходят мимо величайшей духовной традиции только потому, что она недостаточно чужеродна.

Это событие из факта, принадлежащего лишь истории искусства, становится культурологическим тезисом под пером Оливье Клемана: "Благодаря походам Александра греческие художники наделили лицом Будду, у которого прежде дерзали изображать лишь отпечаток ступни. Сегодня же индийские влияния на западную духовность стремятся стереть человеческое лицо"<sup>871</sup>.

И все равно — даже после того, как Будда обрел человеческое лицо, оно отличается от того Лица, что увидели христианские художники. "Даже когда я вместе с

прочими хорошо осведомленными, хотя и не слишком педантичными людьми верил, что буддизм и христианство похожи, меня удивляла потрясающая разница в их искусстве. — писал Честертон. — Я говорю не о технике изображения, но о том, что хотят изобразить. Никакие два идеала не противоречат друг другу так, как святой готической церкви и святой китайского храма. Они противоречат друг другу во всем, но самое главное — глаза буддиста всегда закрыты, глаза христианина широко распахнуты. Тело буддийского святого плавно и гармонично, веки отяжелели и сомкнуты сном. От тела средневекового святого остался шаткий скелет, но у него пугающие живые глаза. Не может быть родства между духовными силами, чьи символы столь различны. Буддист пристально глядит внутрь себя. Христианин пристально смотрит наружу"<sup>872</sup>.

Но сегодня европейские проповедники буддистской Нирваны хотят закрыть глаза христианам. Нынешние "паломники на Восток" мечтают сделать православие "все-ленскую смазь", стерев в безликую маску его глубокое своеобразие. Но для живого религиозного чувства естественно искать не минимума, а максимума содержания. Для него естественно желать не наименьшего общего знаменателя, а полноты постижения Истины. Мы готовы брать правду и примеры истинной любви отовсюду.

Для св. Григория Нисского образ отношения церковных людей к нехристианской мудрости — это повеление Моисея забрать все золото египтян в день Исхода (золото, заработанное народом Израиля за века его рабства в Египте). Св. Григорий видит в этом повеление "заготавливать богатство внешнего образования, которым украшаются иноплеменники по вере. Ибо нравственную и естественную философию, геометрию и астрономию, и словесные произведения, и все, что уважается пребывающими вне Церкви, наставник добродетели повелевает, взяв в виде займа у богатых подобным сему в Египте, хранить у себя, чтобы употребить в дело при времени, когда должно будет божественный храм таинства украсить словесным богатством... Многие внешнюю ученость, как некий дар, приносят Церкви Божией. Таков был и великий Василий, прекрасно во время юности купивший египетское богатство, принесший его в дар Богу" (св. Григорий Нисский. О жизни Моисея. // Творения. Ч. 1. — М., 1861, с. 296).

Мы лишь не готовы жертвовать высшей религиозной Правдой, открывшейся во Христе, ради сомнительного удовольствия газетных похвал.

Сторонники религиозного синкретизма обосновывают свою "терпимость" альпинистским образом: духовная реальность подобна горе, на которую с разных сторон всходят альпинисты из разных лагерей. Но не обстоит ли дело несколько иначе: из разных лагерей люди идут на разные вершины. И чем выше они взберутся на какую-нибудь экзотическую вершину — тем труднее им будет искать путь ко Христу. Ведь им надо

будет еще спуститься вниз с псевдовершины, и лишь после этого они смогут начать труд истинного восхождения к Богу, истинного освобождения от власти стихий. Для Иисуса блудницы явно ближе к Царству Божию, чем взбирающиеся на вершину Закона фарисеи. А самая высокогорно-религиозная страна мира - Индия — так и не смогла принять Евангелие...

Если бы восхождение на любую гору без Христа могло бы ввести в Небо — Богу не нужно было бы идти на крест. Для отстаивания какой-нибудь абстрактной истины или моральной заповеди это было ненужно. И тот, кто охотно рассуждает о том, что жертва Христа отменила иудейский закон, обнажив его тщету, должен иметь мужество мыслить логично и сказать, что не в меньшей степени воплощение Христа и Его крест были сокрушением всех вообще религиозных законов человечества, всех попыток "самосовершенствования" — в том числе и йогических. Иначе — "Христос напрасно умер"... Индийская религиозная душа смогла перебороть нетовщину буддизма. Китай, похоже, не смог, и буддизм разъял творческие силы традиционной китайской культуры. Теперь тень Нирваны надвинулась на Россию. Хватит ли у русских людей духовной жажды и философской трезвости, чтобы избежать шамбализации своей страны?

**САМЮЭЛЬ ХАНТИНГТОН**  
**СТОЛКНОВЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ?**

Полис. – 1994. – № 1

***МОДЕЛЬ ГРЯДУЩЕГО КОНФЛИКТА***

Мировая политика вступает в новую фазу, и интеллектуалы незамедлительно обрушили на нас поток версий относительно ее будущего обличил: конец истории, возврат к традиционному соперничеству между нациями-государствами, упадок наций-государств под напором разнонаправленных тенденций – к трайбализму и глобализму – и др. Каждая из этих версий ухватывает отдельные аспекты нарождающейся реальности. Но при этом утрачивается самый существенный, осевой аспект проблемы.

Я полагаю, что в нарождающемся мире основным источником конфликтов будет уже не идеология и не экономика. Важнейшие границы, разделяющие человечество, и преобладающие источники конфликтов будут определяться культурой. Нация-государство останется главным действующим лицом в международных делах, но наиболее значимые конфликты глобальной политики будут разворачиваться между нациями и группами, принадлежащими к разным цивилизациям. Столкновение цивилизаций станет доминирующим фактором мировой политики. Линии разлома между цивилизациями – это и есть линии будущих фронтов.

Грядущий конфликт между цивилизациями – завершающая фаза эволюции глобальных конфликтов в современном мире. На протяжении полутора веков после Вестфальского мира, оформившего современную международную систему, в западном ареале конфликты разворачивались главным образом между государями – королями, императорами, абсолютными и конституционными монархами, стремившимися расширить свой бюрократический аппарат, увеличить армии, укрепить экономическую мощь, а главное – присоединить новые земли к своим владениям. Этот процесс породил нации-государства, и, начиная с Великой Французской революции, основные линии конфликтов стали пролегать не столько между правителями, сколько между нациями. В 1793 г., говоря словами Р.Р.Палмера, “войны между королями прекратились, и начались войны между народами”.

Данная модель сохранялась в течение всего XIX в. Конец ей положила первая мировая война. А затем, в результате русской революции и ответной реакции на нее,

конфликт наций уступил место конфликту идеологий. Сторонами такого конфликта были вначале коммунизм, нацизм и либеральная демократия, а затем – коммунизм и либеральная демократия. Во время холодной войны этот конфликт воплотился в борьбу двух сверхдержав, ни одна из которых не была нацией-государством в классическом европейском смысле. Их самоидентификация формулировалась в идеологических категориях.

Конфликты между правителями, нациями-государствами и идеологиями были главным образом конфликтами западной цивилизации. У. Линд назвал их “гражданскими войнами Запада”. Это столь же справедливо в отношении холодной войны, как и в отношении мировых войн, а также войн XVII, XVIII, XIX столетий. С окончанием холодной войны подходит к концу и западная фаза развития международной политики. В центр выдвигается взаимодействие между Западом и незападными цивилизациями. На этом новом этапе народы и правительства незападных цивилизаций уже не выступают как объекты истории – мишень западной колониальной политики, а наряду с Западом начинают сами двигать и творить историю.

### ***ПРИРОДА ЦИВИЛИЗАЦИЙ***

Во время холодной войны мир был поделен на “первый”, “второй” и “третий”. Но затем такое деление утратило смысл. Сейчас гораздо уместнее группировать страны, основываясь не на их политических или экономических системах, не по уровню экономического развития, а исходя из культурных и цивилизационных критериев.

Что имеется в виду, когда речь идет о цивилизации? Цивилизация представляет собой некую культурную сущность. Деревни, регионы, этнические группы, народы, религиозные общины – все они обладают своей особой культурой, отражающей различные уровни культурной неоднородности. Деревня в Южной Италии по своей культуре может отличаться от такой же деревни в Северной Италии, но при этом они остаются именно итальянскими селами, их не спутаешь с немецкими. В свою очередь европейские страны имеют общие культурные черты, которые отличают их от китайского или арабского мира.

Тут мы доходим до сути дела. Ибо западный мир, арабский регион и Китай не являются частями более широкой культурной общности. Они представляют собой цивилизации. Мы можем определить цивилизацию как культурную общность наивысшего ранга, как самый широкий уровень культурной идентичности людей. Следующую ступень

составляет уже то, что отличает род человеческий от других видов живых существ. Цивилизации определяются наличием общих черт объективного порядка, таких как язык, история, религия, обычаи, институты, – а также субъективной самоидентификацией людей. Есть различные уровни самоидентификации: так житель Рима может характеризовать себя как римлянина, итальянца, католика, христианина, европейца, человека западного мира. Цивилизация – это самый широкий уровень общности, с которой он себя соотносит. Культурная самоидентификация людей может меняться, и в результате меняются состав и границы той или иной цивилизации.

Цивилизация может охватывать большую массу людей – например, Китай, о котором Л. Пай как-то сказал: “Это цивилизация, которая выдает себя за страну”.

Но она может быть и весьма малочисленной – как цивилизация англоязычных жителей островов Карибского бассейна. Цивилизация может включать в себя несколько наций-государств, как в случае с западной, латиноамериканской или арабской цивилизациями, и ибо одно-единственное – как в случае с Японией. Очевидно, что цивилизации могут смешиваться, накладываться одна на другую, включать субцивилизации. Западная цивилизация существует в двух основных вариантах: европейском и североамериканском, а исламская подразделяется на арабскую, турецкую и малайскую. Несмотря на все это, цивилизации представляют собой определенные целостности. Границы между ними редко бывают четкими, но они реальны. Цивилизации динамичны: у них бывает подъем и упадок, они распадаются и сливаются. И, как известно каждому студенту-историку, цивилизации исчезают, их затягивают пески времени.

На Западе принято считать, что нации-государства – главные действующие лица на международной арене. Но они выступают в этой роли лишь несколько столетий. Большая часть человеческой истории – это история цивилизаций. По подсчетам А. Тойнби, история человечества знала 21 цивилизацию. Только шесть из них существуют в современном мире.

### ***ПОЧЕМУ НЕИЗБЕЖНО СТОЛКНОВЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ?***

Идентичность на уровне цивилизации будет становиться все более важной, и облик мира будет в значительной мере формироваться в ходе взаимодействия семи-восьми крупных цивилизаций. К ним относятся западная, конфуцианская, японская, исламская, индуистская, православно-славянская, латиноамериканская и, возможно, африканская

цивилизации. Самые значительные конфликты будущего развернутся вдоль линий разлома между цивилизациями. Почему?

Во-первых, различия между цивилизациями не просто реальны. Они – наиболее существенны. Цивилизации несхожи по своей истории, языку, культуре, традициям и, что самое важное, – религии. Люди разных цивилизаций по-разному смотрят на отношения между Богом и человеком, индивидом и группой, гражданином и государством, родителями и детьми, мужем и женой, имеют разные представления о соотносительной значимости прав и обязанностей, свободы и принуждения, равенства и иерархии. Эти различия складывались столетиями. Они не исчезнут в обозримом будущем. Они более фундаментальны, чем различия между политическими идеологиями и политическими режимами. Конечно, различия не обязательно предполагают конфликт, а конфликт не обязательно означает насилие. Однако в течение столетий самые затяжные и кровопролитные конфликты порождались именно различиями между цивилизациями.

Во-вторых, мир становится более тесным. Взаимодействие между народами разных цивилизаций усиливается. Это ведет к росту цивилизационного самосознания, к углублению понимания различий между цивилизациями и общности в рамках цивилизации. Североафриканская иммиграция во Францию вызвала у французов враждебное отношение, и в то же время укрепила доброжелательность к другим иммигрантам – “добропорядочным католикам и европейцам из Польши”. Американцы гораздо болезненнее реагируют на японские капиталовложения, чем на куда более крупные инвестиции из Канады и европейских стран. Вес происходит по сценарию, описанному Д. Хорвицем: “В восточных районах Нигерии человек народности ибо может быть ибо-оуэрри, либо же ибо-они́ча. Но в Лагосе он будет просто ибо. В Лондоне он будет нигерийцем. А в Нью-Йорке – африканцем”. Взаимодействие между представителями разных цивилизаций укрепляет их цивилизационное самосознание, а это, в свою очередь, обостряет уходящие в глубь истории или, по крайней мере, воспринимаемые таким образом разногласия и враждебность.

В-третьих, процессы экономической модернизации и социальных изменений во всем мире размывают традиционную идентификацию людей с местом жительства, одновременно ослабевает и роль нации-государства как источника идентификации. Образовавшиеся в результате лакуны по большей части заполняются религией, нередко в форме фундаменталистских движений. Подобные движения сложились не только в исламе, но и в западном христианстве, иудаизме, буддизме, индуизме. В большинстве

стран и конфессий фундаментализм поддерживают образованные молодые люди, высококвалифицированные специалисты из средних классов, лица свободных профессий, бизнесмены. Как заметил Г. Вайгель, “десекуляризация мира – одно из доминирующих социальных явлений конца XX в.” Возрождение религии, или, говоря словами Ж. Кепеля, “реванш Бога”, создает основу для идентификации и сопричастности с общностью, выходящей за рамки национальных границ – для объединения цивилизаций.

В-четвертых, рост цивилизационного самосознания диктуется раздвоением роли Запада. С одной стороны, Запад находится на вершине своего могущества, а с другой, и возможно как раз поэтому, среди незападных цивилизаций происходит возврат к собственным корням. Все чаще приходится слышать о “возврате в Азию” Японии, о конце влияния идей Неру и “индуизации” Индии, о провале западных идей социализма и национализма и “реисламизации” Ближнего Востока, а в последнее время и споры о вестернизации или же русификации страны Бориса Ельцина. На вершине своего могущества Запад сталкивается с незападными странами, у которых достаточно стремления, воли и ресурсов, чтобы придать миру незападный облик.

В прошлом элиты незападных стран обычно состояли из людей, в наибольшей степени связанных с Западом, получивших образование в Оксфорде, Сорбонне или Сандхерсте, и усвоивших западные ценности и стиль жизни. Население же этих стран, как правило, сохраняло неразрывную связь со своей исконной культурой. Но сейчас все переменялось. Во многих незападных странах идет интенсивный процесс девестернизации элит и их возврата к собственным культурным корням. И одновременно с этим западные, главным образом американские обычаи, стиль жизни и культура приобретают популярность среди широких слоев населения.

В-пятых, культурные особенности и различия менее подвержены изменениям, – чем экономические и политические, и вследствие этого их сложнее разрешить либо свести к компромиссу. В бывшем Советском Союзе коммунисты могут стать демократами, богатые превратиться в бедных, а бедняки – в богачей, но русские при всем желании не смогут стать эстонцами, а азербайджанцы – армянами.

В классовых и идеологических конфликтах ключевым был вопрос: “На чьей ты стороне?” И человек мог выбирать – на чьей он стороне, а также менять раз избранные позиции. В конфликте же цивилизаций вопрос ставится иначе: “Кто ты такой?” Речь идет о том, что дано и не подлежит изменениям. И, как мы знаем из опыта Боснии, Кавказа,

Судана, дав неподходящий ответ на этот вопрос, можно немедленно получить пулю в лоб. Религия разделяет людей еще более резко, чем этническая принадлежность. Человек может быть полу-французом и полу-арабом, и даже гражданином обеих этих стран. Куда сложнее быть полу-католиком и полу-мусульманином.

И, наконец, усиливается экономический регионализм. Доля внутрирегионального торгового оборота возросла за период с 1980 по 1989 г. с 51 до 59% в Европе, с 33 до 37 % в Юго-Восточной Азии, и с 32 до 36 % – в Северной Америке. Судя по всему, роль региональных экономических связей будет усиливаться. С одной стороны, успех экономического регионализма укрепляет сознание принадлежности к одной цивилизации. А с другой – экономический регионализм может быть успешным, только если он коренится в общности цивилизации. Европейское Сообщество покоится на общих основаниях европейской культуры и западного христианства. Успех НАФТА (североамериканской зоны свободной торговли) зависит от продолжающегося сближения культур Мексики, Канады и Америки. А Япония, напротив, испытывает затруднения с созданием такого же экономического сообщества в Юго-Восточной Азии, т. к. Япония – это единственное в своем роде общество и цивилизация. Какими бы мощными ни были торговые и финансовые связи Японии с остальными странами Юго-Восточной Азии, культурные различия между ними мешают продвижению по пути региональной экономической интеграции по образцу Западной Европы или Северной Америки.

Общность культуры, напротив, явно способствует стремительному росту экономических связей между Китайской Народной Республикой, с одной стороны, и Гонконгом, Тайванем, Сингапуром и заморскими китайскими общинами в других странах Азии – с другой. С окончанием холодной войны общность культуры быстро вытесняет идеологические различия. Материковый Китай и Тайвань все больше сближаются. Если общность культуры – это предпосылка экономической интеграции, то центр будущего восточноазиатского экономического блока скорее всего будет в Китае. По сути дела этот блок уже складывается. Вот что пишет по этому поводу М. Вайденбаум: “Хотя в регионе доминирует Япония, но на базе Китая стремительно возникает новый центр промышленности, торговли и финансового капитала в Азии. Это стратегическое пространство располагает мощным технологическим и производственным потенциалом (Тайвань), кадрами с выдающимися навыками в области организации, маркетинга и сферы услуг (Гонконг), плотной сетью коммуникаций (Сингапур), мощным финансовым капиталом (все три страны), а также необъятными земельными, природными и трудовыми ресурсами (материковый Китай)... Это влиятельное сообщество, во многом строящееся на

развитии традиционной клановой основы, простирается от Гуанчжоу до Сингапура и от Куала-Лумпура до Манилы. Это – костяк экономики Восточной Азии”<sup>1</sup>.

Культурно-религиозная схожесть лежит также в основе Организации экономического сотрудничества, объединяющей 10 неарабских мусульманских стран: Иран, Пакистан, Турцию, Азербайджан, Казахстан, Киргизстан, Туркмению, Таджикистан, Узбекистан и Афганистан. Данная организация была создана в 60-е годы тремя странами: Турцией, Пакистаном и Ираном. Важный импульс к ее оживлению и расширению дало осознание лидерами некоторых из входящих в нее стран того факта, что им закрыт путь в Европейское Сообщество. Точно так же КАРИКОМ, центральноамериканский общий рынок и МЕРКОСУР базируются на общей культурной основе. Но попытки создать более широкую экономическую общность, которая бы объединила страны островов Карибского бассейна и Центральную Америку, не увенчались успехом – навести мосты между английской и латинской культурой пока еще не удалось.

Определяя собственную идентичность в этнических или религиозных терминах, люди склонны рассматривать отношения между собой и людьми другой этнической принадлежности и конфессии как отношения “мы” и “они”. Конец идеологизированных государств в Восточной Европе и на территории бывшего СССР позволил выдвинуться на передний план традиционным формам этнической идентичности и противоречий. Различия в культуре и религии порождают разногласия по широкому кругу политических вопросов, будь то права человека или эмиграция, коммерция или экология. Географическая близость стимулирует взаимные территориальные претензии от Боснии до Минданао. Но что наиболее важно – попытки Запада распространить свои ценности: демократию и либерализм – как общечеловеческие, сохранить военное превосходство и утвердить свои экономические интересы наталкиваются на сопротивление других цивилизаций. Правительствам и политическим группировкам все реже удается мобилизовать население и сформировать коалиции на базе идеологий, и они все чаще пытаются добиться поддержки, апеллируя к общности религии и цивилизации.

Таким образом, конфликт цивилизаций разворачивается на двух уровнях. На микроуровне группы, обитающие вдоль линий разлома между цивилизациями, ведут борьбу, зачастую кровопролитную, за земли и власть друг над другом. На макроуровне страны, относящиеся к разным цивилизациям, соперничают из-за влияния в военной и экономической сфере, борются за контроль над международными организациями и

третьими странами, стараясь утвердить собственные политические и религиозные ценности.

### ***ЛИНИИ РАЗЛОМА МЕЖДУ ЦИВИЛИЗАЦИЯМИ***

Если в годы холодной войны основные очаги кризисов и кровопролития сосредоточивались вдоль политических и идеологических границ, то теперь они перемещаются на линии разлома между цивилизациями. Холодная война началась с того момента, когда “железный занавес” разделил Европу политически и идеологически. Холодная война закончилась с исчезновением “железного занавеса”. Но как только был ликвидирован идеологический раздел Европы, вновь возродился ее культурный раздел на западное христианство, с одной стороны, и православие и ислам – с другой. Возможно, что наиболее важной разделительной линией в Европе является, как считает У. Уоллис, восточная граница западного христианства, сложившаяся к 1500 г. Она протекает вдоль нынешних границ между Россией и Финляндией, между прибалтийскими странами и Россией, пересекает Белоруссию и Украину, сворачивает западнее, отделяя Трансильванию от остальной части Румынии, а затем, проходя по Югославии, почти в точности совпадает с линией, ныне отделяющей Хорватию и Словению от остальной Югославии. На Балканах эта линия, конечно же, совпадает с исторической границей между Габсбургской и Османской империями. Севернее и западнее этой линии проживают протестанты и католики. У них – общий опыт европейской истории: феодализм, Ренессанс, Реформация, Просвещение, Великая французская революция, промышленная революция. Их экономическое положение, как правило, гораздо лучше, чем у людей, живущих восточнее. Сейчас они могут рассчитывать на более тесное сотрудничество в рамках единой европейской экономики и консолидацию демократических политических систем. Восточнее и южнее этой линии живут православные христиане и мусульмане. Исторически они относились к Османской либо царской империи, и до них донеслось лишь эхо исторических событий, определивших судьбу Запада. Экономически они отстают от Запада, и, похоже, менее подготовлены к созданию устойчивых демократических политических систем. И сейчас “бархатный занавес” культуры сменил “железный занавес” идеологии в качестве главной демаркационной линии в Европе. События в Югославии показали, что это линия не только культурных различий, но временами и кровавых конфликтов.

Уже 13 веков тянется конфликт вдоль линии разлома между западной и исламской цивилизациями. Начавшееся с возникновением ислама продвижение арабов и мавров на

Запад и на Север завершилось лишь в 732 г. На протяжении XI-XIII веков крестоносцы с переменным успехом пытались принести в Святую Землю христианство и установить там христианское правление. В XIV-XVII столетии инициативу перехватили турки-османы. Они распространили свое господство на Ближний Восток и на Балканы, захватили Константинополь и дважды осаждали Вену. Но в XIX -начале XX в. власть турок-османов стала клониться к упадку. Большая часть Северной Африки и Ближнего Востока оказалась под контролем Англии, Франции и Италии.

По окончании второй мировой войны настал черед отступать Западу. Колониальные империи исчезли. Заявили о себе сначала арабский национализм, а затем и исламский фундаментализм. Запад попал в тяжкую зависимость от стран Персидского залива, снабжавших его энергоносителями, – мусульманские страны, богатые нефтью, богатели деньгами, а если желали, то и оружием. Произошло несколько войн между арабами и Израилем, созданным по инициативе Запада. На протяжении 50-х годов Франция почти непрерывно вела кровопролитную войну в Алжире. В 1956 г британские и французские войска вторглись в Египет. В 1958 г. американцы вошли в Ливан. Впоследствии они неоднократно туда возвращались, а также совершали нападения на Ливию и участвовали во многочисленных военных столкновениях с Ираном. В ответ на это арабские и исламские террористы при поддержке по меньшей мере трех ближневосточных правительств воспользовались оружием слабых и стали взрывать западные самолеты, здания и захватывать заложников. Состояние войны между Западом и арабскими странами достигло апогея в 1990 г., когда США направили в Персидский залив многочисленную армию – защищать одни арабские страны – от агрессии других. По окончании этой войны планы НАТО составляются с учетом потенциальной опасности и нестабильности вдоль “южных границ”.

Военная конфронтация между Западом и исламским миром продолжается целое столетие, и нет намека на ее смягчение. Скорее наоборот, она может еще больше обостриться. Война в Персидском заливе заставила многих арабов почувствовать гордость – Саддам Хусейн напал на Израиль и оказал сопротивление Западу. Но она же породила и чувства унижения и обиды, вызванные военным присутствием Запада в Персидском заливе, его силовым превосходством и своей очевидной неспособностью определять собственную судьбу. К тому же многие арабские страны – не только экспортеры нефти – подошли к такому уровню экономического и социального развития, который несовместим с авторитарными формами правления. Попытки ввести там демократию становятся все настойчивее. Политические системы некоторых арабских стран приобрели определенную

долю открытости. Но это идет на пользу главным образом исламским фундаменталистам. Короче говоря, в арабском мире западная демократия усиливает антизападные политические силы. Возможно это преходящее явление, но оно несомненно усложняет отношения между исламскими странами и Западом.

Эти отношения осложняются и демографическими факторами. Стремительный рост населения в арабских странах, особенно в Северной Африке, увеличивает эмиграцию в страны Западной Европы. В свою очередь наплыв эмигрантов, происходящий на фоне постепенной ликвидации внутренних границ между западноевропейскими странами, вызвал острое политическое неприятие. В Италии, Франции и Германии расистские настроения приобретают все более открытую форму а начиная с 1990 г. постоянно нарастают политическая реакция и насилие в отношении арабских и турецких эмигрантов.

Обе стороны видят во взаимодействии между исламским и западным миром конфликт цивилизаций. “Западу наверняка предстоит конфронтация с мусульманским миром, – пишет индийский журналист мусульманского вероисповедания М. Акбар. – Уже сам факт широкого распространения исламского мира от Магриба до Пакистана приведет к борьбе за новый мировой порядок”. К сходным выводам приходит и Б. Льюис: “Перед нами настроение и движение совершенно иного уровня, неподвластные контролю политики и правительств, которые хотят их использовать. Это ни много ни мало конфликт цивилизаций – возможно, иррациональная, но исторически обусловленная реакция нашего древнего соперника против нашей иудео-христианской традиции, нашего мирского настоящего и глобальной экспансии того и другого”<sup>2</sup>.

На протяжении истории арабо-исламская цивилизация находилась в постоянном антагонистическом взаимодействии с языческим, анимистическим, а ныне по преимуществу христианским чернокожим населением Юга. В прошлом этот антагонизм олицетворялся в образе араба-работорговца и чернокожего раба. Сейчас он проявляется в затяжной гражданской войне между арабским и темнокожим населением в Судане, в вооруженной борьбе между инсургентами (которых поддерживает Ливия) и правительством в Чаде, в натянутых отношениях между православными христианами и мусульманами на мысе Горн, а также в политических конфликтах, доходящих до кровавых столкновений между мусульманами и христианами, в Нигерии. Процесс модернизации и распространения христианства на африканском континенте скорее всего лишь увеличит вероятность насилия вдоль этой линии межкультурного разлома. Симптомом обострения ситуации явилась речь папы Иоанна-Павла II в феврале 1993 г. в

Хартуме. В ней он обрушился на действия суданского исламистского правительства, направленные против христианского меньшинства в Судане.

На северных рубежах исламского региона конфликт разворачивается главным образом между православным населением и мусульманским. Здесь следует упомянуть резню в Боснии и Сараево, незатухающую борьбу между сербами и албанцами, натянутые отношения между болгарами и турецким меньшинством в Болгарии, кровопролитные столкновения между осетинами и ингушами, армянами и азербайджанцами, конфликты между русскими и мусульманами в Средней Азии, размещение российских войск в Средней Азии и на Кавказе с целью защитить интересы России. Религия подогревает возрождающуюся этническую самоидентификацию, и все это усиливает опасения русских насчет безопасности их южных границ. Эту озабоченность почувствовал А. Рузвельт. Вот что он пишет: “Значительная часть истории России заполнена приграничной борьбой между славянами и тюрками. Эта борьба началась со времен основания российского государства более тысячи лет назад. В тысячелетней борьбе славян с их восточными соседями – ключ к пониманию не только российской истории, но и российского характера. Чтобы понять нынешние российские реалии, нужно не забывать о тюркской этнической группе, поглощавшей внимание русских на протяжении многих столетий”<sup>3</sup>.

Конфликт цивилизаций имеет глубокие корни и в других регионах Азии. Уходящая в глубину истории борьба между мусульманами и индусами выражается сегодня не только в соперничестве между Пакистаном и Индией, но и в усилении религиозной вражды внутри Индии между все более воинственными индуистскими группировками и значительным мусульманским меньшинством. В декабре 1992 г., после разрушения мечети Айодха, встал вопрос о том, останется ли Индия светской и демократической, или превратится в индуистское государство. В Восточной Азии Китай выдвигает территориальные притязания почти ко всем своим соседям. Он беспощадно расправился с буддистами в Тибете, а сейчас готов столь же решительно разделаться с тюрко-исламским меньшинством. По окончании “холодной войны” противоречия между Китаем и США проявились с особой силой в таких областях, как права человека, торговля и проблема нераспространения оружия массового уничтожения, и нет никаких надежд на их смягчение. Как сказал в 1991 г. Дэн Сяопин, “новая холодная война между Китаем и Америкой продолжается”.

Высказывание Дэн Сяопина можно отнести и ко все более осложняющимся отношениям между Японией и США. Культурные различия усиливают экономический

конфликт между этими странами. Каждая сторона обвиняет другую в расизме, но по крайней мере со стороны США отторжение носит не расовый, а культурный характер. Трудно вообразить себе два общества, более далекие друг от друга по фундаментальным ценностям, установкам и стилю поведения. Экономические разногласия США с Европой не менее серьезны, но они не столь политически выпуклы и эмоционально окрашены, ибо противоречия между американской и европейской культурами гораздо менее драматичны, чем между американской и японской цивилизациями.

Уровень потенциальной возможности насилия при взаимодействии различных цивилизаций может варьироваться. В отношениях между американской и европейской субцивилизациями преобладает экономическая конкуренция, как и в отношениях между Западом в целом и Японией. В то же время в Евразии расползающиеся этнические конфликты, доходящие до “этнических чисток”, отнюдь не являются редкостью. Чаще всего они происходят между группами, относящимися к разным цивилизациям, и в этом случае принимают наиболее крайние формы. Исторически сложившиеся границы между цивилизациями евразийского континента вновь сейчас полыхают в огне конфликтов. Особого накала эти конфликты достигают по границам исламского мира, полумесяцем раскинувшегося на пространстве между Северной Африкой и Средней Азией. Но насилие практикуется и в конфликтах между мусульманами, с одной стороны, и православными сербами на Балканах, евреями в Израиле, индусами в Индии, буддистами в Бирме и католиками на Филиппинах – с другой. Границы исламского мира везде и всюду залиты кровью.

### ***СПЛОЧЕНИЕ ЦИВИЛИЗАЦИЙ: СИНДРОМ “БРАТСКИХ СТРАН”***

Группы или страны, принадлежащие к одной цивилизации, оказавшись вовлеченными в войну с людьми другой цивилизации, естественно пытаются заручиться поддержкой представителей своей цивилизации. По окончании холодной войны складывается новый мировой порядок, и по мере его формирования, принадлежность к одной цивилизации или, как выразился Х. Д. С. Гринвэй, “синдром братских стран” приходит на смену политической идеологии и традиционным соображениям поддержания баланса сил в качестве основного принципа сотрудничества и коалиций. О постепенном возникновении этого синдрома свидетельствуют все конфликты последнего времени – в Персидском заливе, на Кавказе, в Боснии. Правда, ни один из – этих конфликтов не был полномасштабной войной между цивилизациями, но каждый включал в себя элементы

внутренней консолидации цивилизаций. По мере развития конфликтов этот фактор, похоже, приобретает все большее значение. Его нынешняя роль – предвестник грядущего.

*Первое.* В ходе конфликта в Персидском заливе одна арабская страна вторглась в другую, а затем вступила в борьбу с коалицией арабских, западных и прочих стран. Хотя открыто на сторону Саддама Хусейна встали лишь немногие мусульманские правительства, но неофициально его поддерживали правящие элиты многих арабских стран, и он получил огромную популярность среди широких слоев арабского населения. Исламские фундаменталисты сплошь и рядом поддерживали Ирак, а не правительства Кувейта и Саудовской Аравии, за спиной которых стоял Запад. Подогревая арабский национализм, Саддам Хусейн неприкрыто апеллировал к исламу. Он и его сторонники старались представить эту войну как войну между цивилизациями. “Это не мир воюет против Ирака, – говорилось в получившей широкую известность речи Сафара Аль Хавали, декана факультета исламистики университета Ум Аль Кура в Мекке, – это Запад воюет против ислама”. Переступив через соперничество между Ираном и Ираком, религиозный лидер Ирана аятолла Али Хомейни призвал к священной войне против Запада: “Борьба против американской агрессии, алчности, планов и политики будет считаться джихадом, и каждый, кто погибнет на этой войне, будет причислен к мученикам”. “Эта война, – заявил король Иордании Хусейн, – ведется против всех арабов и мусульман, а не только против Ирака”.

Сплочение значительной части арабской элиты и населения в их поддержке Саддама Хусейна вынудило арабские правительства, вначале примкнувшие к антииракской коалиции, ограничить свои действия и смягчить публичные заявления. Арабские правительства дистанцировались или выступили против дальнейших попыток Запада оказать давление на Ирак, в том числе против введения летом 1992 г. зоны, запрещенной для полетов, и бомбардировки Ирака в январе 1993 г. В 1990 г. в антииракскую коалицию входили Запад, Советский Союз, Турция и арабские страны. В 1993 г. в ней остались практически только Запад и Кувейт.

Сравнивая решительность Запада в случае с Ираком с его неспособностью защитить боснийских мусульман от сербов и применить санкции против Израиля за несоблюдение тем резолюций ООН, мусульмане упрекают Запад в двойной морали. Но мир, где происходит столкновение цивилизаций, – это неизбежно мир с двойной моралью: одна используется по отношению к “братским странам”, а другая – по отношению ко всем остальным.

*Второе.* Синдром “братских стран” проявляется также в конфликтах на территории бывшего Советского Союза. Военные успехи армян в 1992-1993 годах подтолкнули Турцию к усиленной поддержке родственного ей в религиозном, этническом и языковом отношении Азербайджана. “Народ Турции испытывает те же чувства, что и азербайджанцы, – заявил в 1992 г. один высокопоставленный турецкий чиновник. – Мы оказались под давлением. Наши газеты полны фотографий, на которых запечатлены зверства армян. Нам задают вопрос: неужели мы всерьез собираемся и впредь проводить политику нейтралитета? Наверное, мы должны показать Армении, что в этом регионе есть великая Турция”. С этим согласился и президент Турции Тургут Озал, заметивший, что Армении следует немного припугнуть. В 1993 г. он повторил угрозу: “Турция еще покажет свои клыки!” Военно-воздушные силы Турции совершают разведывательные полеты вдоль армянской границы. Турция задерживает поставки продовольствия и воздушные рейсы в Армению. Турция и Иран объявили, что они не допустят расчленения Азербайджана. В последние годы своего существования советское правительство поддерживало Азербайджан, где у власти по-прежнему были коммунисты. Однако с распадом Советского Союза политические мотивы сменились религиозными. Теперь российские войска сражаются на стороне армян, а Азербайджан обвиняет российское правительство в том, что оно совершило поворот на 180 градусов и поддерживает теперь христианскую Армению.

*Третье.* Если посмотреть на войну в бывшей Югославии, то здесь западная общественность проявила симпатии и поддержку боснийских мусульман, а также ужас и отвращение к зверствам, творимым сербами. В тоже время ее относительно мало взволновали нападения на мусульман со стороны хорватов и расчленение Боснии и Герцеговины. На ранних этапах распада Югославии необычные для нее дипломатическую инициативу и нажим проявила Германия, склонившая остальные 11 стран – членов ЕС последовать ее примеру и признать Словению и Хорватию. Стремясь укрепить позиции этих двух католических стран, Ватикан признал Словению и Хорватию еще до того, как это сделало Европейское Сообщество. Европейскому примеру последовали США. Таким образом, ведущие страны европейской цивилизации сплотились для поддержки своих единомышленников. А затем стали поступать сообщения о том, что Хорватия в большом объеме получает оружие из Центральной Европы и других стран Запада. С другой стороны, правительство Бориса Ельцина пыталось придерживаться политики середины, чтобы не испортить отношения с православными сербами и в то же время не противопоставить Россию Западу. Тем не менее российские консерваторы и националисты, среди которых

было немало народных депутатов, нападали на правительство за недостаточную поддержку сербов. К началу 1993 г. несколько сот российских граждан служили в сербских войсках и, согласно сообщениям, в Сербию поставлялось российское оружие.

Исламские правительства и политические группировки, в свою очередь, клеймят Запад за то, что он не встал на защиту боснийских мусульман. Иранские руководители призывают мусульман всего мира оказать помощь Боснии. Вопреки эмбарго ООН, Иран поставляет в Боснию солдат и оружие. Поддерживаемые Ираном ливанские группировки посылают боевиков для обучения и организации боснийских вооруженных сил. Сообщалось, что в 1993 г. в Боснии сражалось до 4000 мусульман более чем из двадцати исламских стран. Правительства Саудовской Аравии и других стран испытывают все более мощное давление со стороны фундаменталистских группировок, требующих более решительной поддержки Боснии. Согласно сообщениям, к концу 1992 г. Саудовская Аравия по сути финансировала снабжение боснийских мусульман оружием и продовольствием. Это значительно повысило их боеспособность перед лицом сербов.

В 30-е годы гражданская война в Испании вызвала вмешательство стран, бывших в политическом отношении фашистскими, коммунистическими и демократическими. Сегодня, в 90-х годах, конфликт в Югославии вызывает вмешательство стран, которые делятся на мусульманские, православные и западнохристианские. Эта параллель не осталась незамеченной. “Война в Боснии и Герцеговине стала эмоциональным эквивалентом борьбы против фашизма в годы гражданской войны в Испании, – заметил один обозреватель из Саудовской Аравии. – Те, кто погибает на этой войне, считаются мучениками, отдавшими жизни ради спасения братьев-мусульман”.

Конфликты и насилие возможны и между странами, принадлежащими к одной цивилизации, а также внутри этих стран. Но они, как правило, не столь интенсивны и всеобъемлющи, как конфликты между цивилизациями. Принадлежность к одной цивилизации снижает вероятность насилия в тех случаях, когда, не будь этого обстоятельства, до него бы непременно дошло дело. В 1991-92 годах многие были обеспокоены возможностью военного столкновения между Россией и Украиной из-за спорных территорий – в первую очередь Крыма, – а также Черноморского флота, ядерных арсеналов и экономических проблем. Но если принадлежность к одной цивилизации что-то значит, вероятность вооруженного конфликта между Россией и Украиной не очень велика. Это два славянских, по большей части православных народа, на протяжении столетий имевших тесные связи. И поэтому в начале 1993 г., несмотря на все причины для

конфликта, лидеры обеих стран успешно вели переговоры, устраняя разногласия. В это время на территории бывшего Советского Союза шли серьезные бои между мусульманами и христианами; напряженность, доходящая до прямых столкновений, определяла отношения между западными и православными христианами в Прибалтике; – но между русскими и украинцами дело до насилия не дошло.

До сих пор сплочение цивилизаций принимало ограниченные формы, но процесс развивается, и у него есть значительный потенциал на будущее. По мере продолжения конфликтов в Персидском заливе, на Кавказе и в Боснии, позиции разных стран и расхождения между ними все больше определялись цивилизационной принадлежностью. Политические деятели популистского толка, религиозные лидеры и средства массовой информации обрели в этом мощное орудие, обеспечивающее им поддержку широких масс населения и позволяющее оказывать давление на колеблющиеся правительства. В ближайшем будущем наибольшую угрозу перерастания в крупномасштабные войны будут нести в себе те локальные конфликты, которые, подобно конфликтам в Боснии и на Кавказе, завязались вдоль линий разлома между цивилизациями. Следующая мировая война, если она разразится, будет войной между цивилизациями.

### ***ЗАПАД ПРОТИВ ОСТАЛЬНОГО МИРА***

По отношению к другим цивилизациям Запад находится сейчас на вершине своего могущества. Вторая сверхдержава – в прошлом его оппонент, исчезла с политической карты мира. Военный конфликт между западными странами немыслим, военная мощь Запада не имеет равных. Если не считать Японии, у Запада нет экономических соперников. Он главенствует в политической сфере, в сфере безопасности, а совместно с Японией – в сфере экономики. Мировые политические проблемы и проблемы безопасности эффективно разрешаются под руководством США, Великобритании и Франции, мировые экономические проблемы – под руководством США, Германии и Японии. Все эти страны имеют самые тесные отношения друг с другом, не допуская в свой круг страны поменьше, почти все страны незападного мира. Решения, принятые Советом Безопасности ООН или Международным валютным фондом и отражающие интересы Запада, подаются мировой общественности как соответствующие насущным нуждам мирового сообщества. Само выражение “мировое сообщество” превратилось в эвфемизм, заменивший выражение “свободный мир”. Оно призвано придать общемировую легитимность действиям, отражающим интересы США и других западных стран<sup>4</sup>. При посредстве МВФ и других международных экономических организаций Запад

реализует свои экономические интересы и навязывает другим странам экономическую политику по собственному усмотрению. В незападных странах МВФ, несомненно, пользуется поддержкой министров финансов и кое-кого еще, но подавляющее большинство населения имеет не самое неслестное мнение. Г. Арбатов охарактеризовал чиновников МВФ как “необольшевиков, с удовольствием отнимающих деньги у других людей, навязывающих им недемократические и чуждые правила экономического и политического поведения и лишаящих их экономической свободы”.

Запад доминирует в Совете Безопасности ООН, и его решения, лишь иногда смягчаемые вето со стороны Китая, обеспечили Западу законные основания для использования силы от имени ООН с тем, чтобы изгнать Ирак из Кувейта и уничтожить сложные виды его вооружений, а также способность производить такого рода вооружения. Беспрецедентным было и выдвинутое США, Великобританией и Францией от имени Совета Безопасности требование к Ливии выдать подозреваемых во взрыве самолета авиакомпании “Панамерикан”. Когда Ливия отказалась выполнить это требование, на нее были наложены санкции. Разбив самую мощную из арабских армий, Запад без колебаний стал всем своим весом давить на арабский мир. По сути дела Запад использует международные организации, военную мощь и финансовые ресурсы для того, чтобы править миром, утверждая свое превосходство, защищая западные интересы и утверждая западные политические и экономические ценности.

Так, по крайней мере, видят сегодняшний мир незападные страны, и в их взгляде есть значительная доля истины. Различия в масштабах власти и борьба за военную, экономическую и политическую власть являются, таким образом, одним из источников конфликта между Западом и другими цивилизациями. Другой источник конфликта – различия в культуре, в базовых ценностях и верованиях. В. С. Нейпол утверждал, что западная цивилизация – универсальна и годится для всех народов. На поверхностном уровне многое из западной культуры действительно пропитало остальной мир. Но на глубинном уровне западные представления и идеи фундаментально отличаются от тех, которые присущи другим цивилизациям. В исламской, конфуцианской, японской, индуистской, буддистской и православной культурах почти не находят отклика такие западные идеи, как индивидуализм, либерализм, конституционализм, права человека, равенство, свобода, верховенство закона, демократия, свободный рынок, отделение церкви от государства. Усилия Запада, направленные на пропаганду этих идей, зачастую вызывают враждебную реакцию против “империализма прав человека” и способствуют укреплению исконных ценностей собственной культуры. Об этом, в частности,

свидетельствует поддержка религиозного фундаментализма молодежью незападных стран. Да и сам тезис о возможности “универсальной цивилизации” – это западная идея. Она находится в прямом противоречии с партикуляризмом большинства азиатских культур, с их упором на различия, отделяющие одних людей от других. И действительно, как показало сравнительное исследование значимости ста ценностных установок в различных обществах, “ценности, имеющие первостепенную важность на Западе, гораздо менее важны в остальном мире”<sup>5</sup>. В политической сфере эти различия наиболее отчетливо обнаруживаются в попытках Соединенных Штатов и других стран Запада навязать народам других стран западные идеи демократии и прав человека. Современная демократическая форма правления исторически сложилась на Западе. Если она и утвердилась кое-где в незападных странах, то лишь как следствие западного колониализма или нажима.

Судя по всему, центральной осью мировой политики в будущем станет конфликт между “Западом и остальным миром”, как выразился К. Махбубани, и реакция незападных цивилизаций на западную мощь и ценности<sup>6</sup>. Такого рода реакция, как правило, принимает одну из трех форм, или же их сочетание.

Во-первых, и это самый крайний вариант, незападные страны могут последовать примеру Северной Кореи или Бирмы и взять курс на изоляцию – оградить свои страны от западного проникновения и разложения и в сущности устранившись от участия в жизни мирового сообщества, где доминирует Запад. Но за такую политику приходится платить слишком высокую цену, и лишь немногие страны приняли ее в полном объеме.

Вторая возможность – попробовать примкнуть к Западу и принять его ценности и институты. На языке теории международных отношений это называется “вскочить на подножку поезда”.

Третья возможность – попытаться создать противовес Западу, развивая экономическую и военную мощь и сотрудничая с другими незападными странами против Запада. Одновременно можно сохранять исконные национальные ценности и институты – иными словами, модернизироваться, но не вестернизироваться.

### ***РАСКОЛОТЫЕ СТРАНЫ***

В будущем, когда принадлежность к определенной цивилизации станет основой самоидентификации людей, страны, в населении которых представлено несколько

цивилизационных групп, вроде Советского Союза или Югославии, будут обречены на распад. Но есть и внутренне расколотые страны – относительно однородные в культурном отношении, но в которых нет согласия по вопросу о том, к какой именно цивилизации они принадлежат. Их правительства, как правило, хотят “вскочить на подножку поезда” и примкнуть к Западу, но история, культура и традиции этих стран ничего общего с Западом не имеют.

Самый яркий и типичный пример расколотов изнутри страны – Турция. Турецкое руководство конца XX в. сохраняет верность традиции Ататюрка и причисляет свою страну к современным, секуляризованным нациям-государствам западного типа. Оно сделало Турцию союзником Запада по НАТО и во время войны в Персидском заливе, оно добивается принятия страны в Европейское Сообщество. В то же самое время отдельные элементы турецкого общества поддерживают возрождение исламских традиций и утверждают, что в своей основе Турция – это ближневосточное мусульманское государство. Мало того, тогда как политическая элита Турции считает свою страну западным обществом, политическая элита Запада этого не признает. Турцию не принимают в ЕС, и подлинная причина этого, по словам президента Озала, “в том, что мы – мусульмане, а они – христиане, но они это не говорят открыто”. Куда податься Турции, которая отвергла Мекку и сама отвергнута Брюсселем? Не исключено, что ответ гласит: “Ташкент”. Крах СССР открывает перед Турцией уникальную возможность стать лидером возрождающейся тюркской цивилизации, охватывающей семь стран на пространстве от берегов Греции до Китая. Поощряемая Западом, Турция прилагает все усилия, чтобы выстроить для себя эту новую идентичность.

В сходном положении оказалась в последнее десятилетие и Мексика. Если Турция отказалась от своего исторического противостояния Европе и попыталась присоединиться к ней, то Мексика, которая ранее идентифицировала себя через противостояние Соединенным Штатам, теперь старается подражать этой стране и стремится войти в североамериканскую зону свободной торговли (НАФТА). Мексиканские политики заняты решением грандиозной задачи – заново сформулировать идентичность Мексики и с этой целью проводят фундаментальные экономические реформы, которые со временем должны повлечь за собой и коренные политические преобразования. В 1991 г. первый советник президента Карлоса Салинаса подробно описывал мне преобразования, осуществляемые правительством Салинаса. Когда он закончил, я сказал: “Ваши слова произвели на меня сильное впечатление. Похоже, что в принципе вы хотели бы превратить Мексику из латиноамериканской в североамериканскую страну”. Он с удивлением взглянул на меня и

воскликнул: “Совершенно верно! Именно это мы и пытаемся сделать, но, разумеется, об этом никто не говорит в открытую!” Это замечание показывает, что в Мексике, как и в Турции, новому определению национальной идентичности противятся влиятельные общественные силы. В Турции политические деятели европейской ориентации вынуждены делать жесты в сторону ислама (Озал совершает хадж в Мекку). Точно так же и лидеры Мексики, ориентированные на Северную Америку, вынуждены делать жесты в сторону тех, кто считает Мексику латиноамериканской страной (иберо-американская встреча в верхах, организованная Салинасом в Гвадалахаре).

Исторически внутренний раскол глубже всего затронул Турцию. Для Соединенных Штатов ближайшая расколота изнутри страна – Мексика. В глобальном же масштабе самой значительной расколотой страной остается Россия. Вопрос о том, является ли Россия частью Запада, или она возглавляет свою особую, православно-славянскую цивилизацию, на протяжении российской истории ставился неоднократно. После победы коммунистов проблема еще больше запуталась: взяв на вооружение западную идеологию, коммунисты приспособили ее к российским условиям и затем от имени этой идеологии бросили вызов Западу. Коммунистическое господство сняло с повестки дня исторический спор между западниками и славянофилами. Но после дискредитации коммунизма русский народ вновь столкнулся с этой проблемой.

Президент Ельцин заимствует западные принципы и цели, стараясь превратить Россию в “нормальную” страну западного мира. Однако и правящая элита, и широкие массы российского общества расходятся во мнениях по этому пункту. Один из умеренных противников вестернизации России С. Станкевич считает, что Россия должна отказаться от курса на “атлантизм”, который сделает ее европейской страной, частью мировой экономической системы и восьмым номером в нынешней Семерке развитых стран, что она не должна делать ставку на Германию и США – ведущие страны Атлантического союза. Отвергая и чисто “евразийскую” политику, Станкевич тем не менее полагает, что России следует уделять первостепенное внимание защите русских, проживающих за границей. Он подчеркивает тюркские и мусульманские связи России и настаивает “на более приемлемом перераспределении российских ресурсов, пересмотре приоритетов, связей и интересов в пользу Азии – в сторону Востока. Люди такого толка критикуют Ельцина за подчинение интересов России Западу, за снижение ее оборонной мощи, за отказ от поддержки традиционных союзников – например, Сербии, и за избранный им путь проведения экономических и политических реформ, причиняющий народу неисчислимые страдания. Проявлением этой тенденции является и возрождение интереса

к идеям П. Савицкого, который еще в 20-е годы писал, что Россия является “уникальной евразийской цивилизацией”<sup>7</sup>. Есть и более резкие голоса, иногда откровенно националистические, антизападные и антисемитские. Они призывают возродить военную мощь России и установить более тесные связи с Китаем и мусульманскими странами. Народ России расколот не меньше, чем политическая элита. Опрос общественного мнения в европейской части страны весной 1992 г. показал, что 40% населения положительно настроено по отношению к Западу, а 36% – отрицательно. В начале 90-х годов, как и на протяжении почти всей своей истории, Россия остается внутренне расколотов страной.

Чтобы расколотов изнутри страна смогла заново обрести свою культурную идентичность, должны быть соблюдены три условия. Во-первых, необходимо, чтобы политическая и экономическая элита этой страны в целом поддерживала и приветствовала такой шаг. Во-вторых, ее народ должен быть согласен, пусть неохотно, на принятие новой идентичности. В-третьих, господствующие группы той цивилизации, в которую расколотов страна пытается влиться, должны быть готовы принять “новообращенного”. В случае Мексики соблюдены все три условия. В случае Турции – первые два. И совсем неясно, как же обстоит дело с Россией, желающей присоединиться к Западу. Конфликт между либеральной демократией и марксизмом-ленинизмом был конфликтом идеологий, которые, невзирая на все различия, хотя бы внешне ставили одни и те же основные цели: свободу, равенство и процветание. Но Россия традиционалистская, авторитарная, националистическая будет стремиться к совершенно иным целям. Западный демократ вполне мог вести интеллектуальный спор с советским марксистом. Но это будет немыслимое русским традиционалистом. И если русские, перестав быть марксистами, не примут либеральную демократию и начнут вести себя как россияне, а не как западные люди, отношения между Россией и Западом опять могут стать отдаленными и враждебными<sup>8</sup>.

### ***КОНФУЦИАНСКО-ИСЛАМСКИЙ БЛОК***

Препятствия, встающие на пути присоединения незападных стран к Западу, варьируются по степени глубины и сложности. Для стран Латинской Америки и Восточной Европы они не столь уж велики. Для православных стран бывшего Советского Союза – гораздо значительнее. Но самые серьезные препятствия встают перед мусульманскими, конфуцианскими, индуистскими и буддистскими народами. Японии удалось добиться единственной в своем роде позиции ассоциированного члена западного мира; в каких-то отношениях она входит в число западных стран, но несомненно

отличается от них по своим важнейшим измерениям. Те страны, которые по соображениям культуры или власти не хотят или не могут присоединиться к Западу, конкурируют с ним, наращивая собственную экономическую, военную и политическую мощь. Они добиваются этого и за счет внутреннего развития, и за счет сотрудничества с другими незападными странами. Самый известный пример такого сотрудничества – конфуцианско-исламский блок, сложившийся как вызов западным интересам, ценностям и мощи.

Почти все без исключения западные страны сейчас сокращают свои военные арсеналы. Россия под руководством Ельцина делает то же самое. А Китай, Северная Корея и целый ряд ближневосточных стран существенно наращивают военный потенциал. С этой целью они импортируют оружие из западных и незападных стран и развивают собственную военную промышленность. В результате возник феномен, названный Ч. Кроутхэммом феноменом “вооруженных стран”, причем “вооруженные страны” – это отнюдь не страны Запада. Другой результат – переосмысление концепции контроля над вооружениями. Идея контроля над вооружениями была выдвинута Западом. На протяжении холодной войны первоочередной целью такого контроля являлось достижение устойчивого военного равновесия между Соединенными Штатами и их союзниками, с одной стороны, и Советским Союзом и его союзниками – с другой. В эпоху после холодной войны первейшая цель контроля над вооружениями – предотвратить наращивание незападными странами их военного потенциала, представляющего потенциальную угрозу западным интересам. Чтобы добиться этого, Запад использует международные соглашения, экономическое давление, контроль над перемещением оружия и военных технологий.

Конфликт между Западом и конфуцианско-исламскими государствами в значительной мере (хотя и не исключительно) сосредоточен вокруг проблем ядерного, химического и биологического оружия, баллистических ракет и других сложных средств доставки такого оружия, а также систем управления, слежения и иных электронных средств поражения целей. Запад провозглашает принцип нераспространения как всеобщую и обязательную норму, а договоры о нераспространении и контроль – как средство реализации этой нормы. Предусмотрена система разнообразных санкций против тех, кто способствует распространению современных видов оружия, и привилегий тем, кто соблюдает принцип нераспространения. Естественно, что основное внимание уделяется странам, которые настроены враждебно по отношению к Западу или склонны к этому потенциально.

Со своей стороны незападные страны отстаивают свое право приобретать, производить и размещать любое оружие, которое они считают необходимым для собственной безопасности. Они в полной мере усвоили истину, высказанную министром обороны Индии в ответ на вопрос о том, какой урок он извлек из войны в Персидском заливе: “Не связывайтесь с Соединенными Штатами, если у вас нет ядерного оружия”. Ядерное, химическое и ракетное оружие рассматривается – возможно, ошибочно – как потенциальный противовес колоссальному превосходству Запада в области обычных вооружений. Конечно, у Китая уже есть ядерное оружие. Пакистан и Индия могут его разместить на своих территориях. Северная Корея, Иран, Ирак, Ливия и Алжир явно пытаются приобрести его. Высокопоставленный иранский чиновник заявил, что все мусульманские страны должны обладать ядерным оружием, а в 1988 г. президент Ирана якобы издал указ с призывом производить “химическое, биологическое и радиологическое оружие, наступательное и оборонительное”.

Важную роль в создании антизападного военного потенциала играет расширение военной мощи Китая и его способности наращивать ее и в дальнейшем. Благодаря успешному экономическому развитию, Китай постоянно увеличивает военные расходы и энергично модернизирует свою армию. Он покупает оружие у стран бывшего Советского Союза, проводит работы по созданию собственных баллистических ракет дальнего радиуса действия, и в 1992 г. провел испытательный ядерный взрыв мощностью в одну мегатонну. Проводя политику расширения своего влияния, Китай разрабатывает системы дозаправки в воздухе и приобретает авианосцы. Военная мощь Китая и его притязания на господство в Южно-Китайском море порождают гонку вооружений в Юго-Восточной Азии. Китай выступает в роли крупного экспортера оружия и военных технологий. Ливии и Ираку он поставляет сырье, которое может быть использовано для производства ядерного оружия и нервно-паралитических газов. С его помощью в Алжире был построен реактор, пригодный для проведения исследований и производства ядерного оружия. Китай продал Ирану ядерную технологию, которая, по мнению американских специалистов, может использоваться только для производства оружия. Пакистану Китай поставил детали ракет с 300-мильным радиусом действия. Уже некоторое время программа производства ядерного оружия разрабатывается в Северной Корее – известно, что эта страна продала Сирии и Ирану новейшие виды ракет и ракетную технологию. Как правило, поток оружия и военных технологий идет из Юго-Восточной Азии в сторону Ближнего Востока. Но есть и некоторое движение в противоположном направлении. Ракеты “Стингер”, к примеру, Китай получил из Пакистана.

Таким образом, сложился конфуцианско-исламский военный блок. Его цель – содействовать своим членам в приобретении оружия и военных технологий, необходимых для создания противовеса военной мощи Запада. Будет ли он долговечным – неизвестно. Но на сегодня, это, как выразился Д. Маккерди, – “союз изменников, возглавляемый распространителями ядерного оружия и их сторонниками”. Между исламско-конфуцианскими странами и Западом разворачивается новый виток гонки вооружений. На предыдущем этапе каждая сторона разрабатывала и производила оружие с целью добиться равновесия или превосходства над другой стороной. Сейчас же одна сторона разрабатывает и производит новые виды оружия, а другая пытается ограничить и предотвратить такое наращивание вооружений, одновременно сокращая собственный военный потенциал.

### ***ВЫВОДЫ ДЛЯ ЗАПАДА***

В данной статье отнюдь не утверждается, что цивилизационная идентичность заменит все другие формы идентичности, что нации-государства исчезнут, каждая цивилизация станет политически единой и целостной, а конфликты и борьба между различными группами внутри цивилизаций прекратятся. Я лишь выдвигаю гипотезу о том, что 1) противоречия между цивилизациями важны и реальны; 2) цивилизационное самосознание возрастает; 3) конфликт между цивилизациями придет на смену идеологическим и другим формам конфликтов в качестве преобладающей формы глобального конфликта; 4) международные отношения, исторически являвшиеся игрой в рамках западной цивилизации, будут все больше девестернизироваться и превращаться в игру, где незападные цивилизации станут выступать не как пассивные объекты, а как активные действующие лица; 5) эффективные международные институты в области политики, экономики и безопасности будут складываться скорее внутри цивилизаций, чем между ними; 6) конфликты между группами, относящимися к разным цивилизациям, будут более частыми, затяжными и кровопролитными, чем конфликты внутри одной цивилизации; 7) вооруженные конфликты между группами, принадлежащими к разным цивилизациям, станут наиболее вероятным и опасным источником напряженности, потенциальным источником мировых войн; 8) главными осями международной политики станут отношения между Западом и остальным миром; 9) политические элиты некоторых расколотых незападных стран постараются включить их в число западных, но в большинстве случаев им придется столкнуться с серьезными препятствиями; 10) в ближайшем будущем основным очагом конфликтов будут взаимоотношения между Западом и рядом исламско-конфуцианских стран.

Это не обоснование желательности конфликта между цивилизациями, а предположительная картина будущего. Но если моя гипотеза убедительна, необходимо задуматься о том, что это означает для западной политики. Здесь следует провести четкое различие между краткосрочной выгодой и долгосрочным урегулированием. Если исходить из позиций краткосрочной выгоды, интересы Запада явно требуют: 1) укрепления сотрудничества и единства в рамках собственной цивилизации, прежде всего между Европой и Северной Америкой; 2) интеграции в состав Запада стран Восточной Европы и Латинской Америки, чья культура близка к западной; 3) поддержания и расширения сотрудничества с Россией и Японией; 4) предотвращения разрастания локальных межцивилизационных конфликтов в полномасштабные войны между цивилизациями; 5) ограничения роста военной мощи конфуцианских и исламских стран; 6) замедления сокращения военной мощи Запада и сохранения его военного превосходства в Восточной и Юго-Западной Азии; 7) использования конфликтов и разногласий между конфуцианскими и исламскими странами; 8) поддержки представителей других цивилизаций, симпатизирующих западным ценностям и интересам; 9) укрепления международных институтов, отражающих и легитимизирующих западные интересы и ценности, и привлечения к участию в этих институтах незападных стран.

В долгосрочной же перспективе надо ориентироваться на другие критерии. Западная цивилизация является одновременно и западной, и современной. Незападные цивилизации попытались стать современными, не становясь западными. Но до сих пор лишь Японии удалось добиться в этом полного успеха. Незападные цивилизации и впредь не оставят своих попыток обрести богатство, технологию, квалификацию, оборудование, вооружение – все то, что входит в понятие “быть современным”. Но в то же время они постараются сочетать модернизацию со своими традиционными ценностями и культурой. Их экономическая и военная мощь будет возрастать, отставание от Запада сокращаться. Западу все больше и больше придется считаться с этими цивилизациями, близкими по своей мощи, но весьма отличными по своим ценностям и интересам. Это потребует поддержания его потенциала на уровне, который будет обеспечивать защиту интересов Запада в отношениях с другими цивилизациями. Но от Запада потребуется и более глубокое понимание фундаментальных религиозных и философских основ этих цивилизаций. Он должен будет понять, как люди этих цивилизаций представляют себе собственные интересы. Необходимо будет найти элементы сходства между западной и другими цивилизациями. Ибо в обозримом будущем не сложится единой универсальной

цивилизации. Напротив, мир будет состоять из непохожих друг на друга цивилизаций, и каждой из них придется учиться сосуществовать со всеми остальными.

### **ПРИМЕЧАНИЯ**

<sup>1</sup> *Weidenbaum M.* Greater China: The Next Economic Superpower? – *Washington University Center for the Study of American Business. Contemporary Issues. Series 57.* – Feb. 1993. – P.2-3.

<sup>2</sup> *Lewis B.* The Roots of Muslim Rage. – *Atlantic Monthly.* – Vol. 266. – 1990, September. P.60; *Time.* – 1992. – June, 15. P. 24-28.

<sup>3</sup> *Roosevelt A.* For Lust of Knowing. – Boston, 1988. P. 332-333.

<sup>4</sup> Западные лидеры практически всегда ссылаются на то, что действуют от имени “мирового сообщества”. Знаменательна, однако, оговорка, вырвавшаяся у британского премьер-министра Дж. Мейджора и декабре 1990 г. во время интервью программе “С добрым утром, Америка”. Говоря о действиях, предпринимаемых против Саддама Хусейна, Мейджор употребил слово “Запад”. И хотя он быстро поправился и в дальнейшем говорил о “мировом сообществе”, он был прав, именно когда оговорился.

<sup>5</sup> *New York Times.* – 1990. – December, 1990. P. 41; *Cross-Cultural Studies of Individualism and Collectivism. // Nebraska Symposium on Motivation.* – 1989. – Vol. 37. P. 41-133.

<sup>6</sup> *Mahbubani K.* The West and the Rest. // *National Interest.* – 1992, Summer. P.3-13.

<sup>7</sup> *Stankevich S.* Russia in Search of Itself. // *National Interest.* – 1992, Summer. P. 47-51; *Schneider D.A.* Russian Movement Rejects Western Tilt. // *Christian Science Monitor.* – 1993. – Februar, 5. – P. 5-7.

<sup>8</sup> Как отмечает О. Хоррис, расколота изнутри страной пытается стать и Австралия. Хотя эта страна является полноправным членом западного мира, ее нынешнее руководство фактически предлагает, чтобы она отступилась от Запада, приняла новую идентификацию в качестве азиатской страны и развивала тесные связи с соседями. Будущее Австралии, доказывают они, – с динамично развивающимися экономиками Восточной Азии. Однако, как и уже говорил, тесное экономическое сотрудничество обычно предполагает единую культурную основу. Кроме всего прочего, в случае Австралии, похоже, отсутствуют все три условия, необходимые для того, чтобы внутренне расколота страна могла примкнуть к другой цивилизации.

Элизабет Сьюэлл

**Веротерпимость — основа международной стабильности  
и национальной безопасности**

**Журнал «Религия и право», 2004, № 1**

В мировой истории веротерпимость редко считалась выходом из создавшегося положения, и тем более она никогда не считалась добродетелью. Однако всегда четко осознавалась и формулировалась проблема различий между религиозными течениями. Мне хотелось бы посвятить это выступление рассмотрению того, как принцип веротерпимости развивался в международной практике. Затем, я надеюсь, мне удастся соотнести прошлый опыт с проблемами сегодняшнего дня в области международной стабильности и национальной безопасности.

**I. Развитие принципа веротерпимости на Западе**

На протяжении многих периодов мировой истории правители считали, что стабильное общество должно строиться на общности веры. Однако такая политика не была характерна для всех государств. Об этом свидетельствует Миланский эдикт 313 г., в котором император Константин установил, что «всем избирающим себе религию [христианство] будет позволено исповедовать ее без преткновений и гонений... В то же время всем остальным даруется полная свобода религии, так как такая политика соответствует должному порядку в пределах империи и миролюбию нашего времени, когда каждый имеет право на свободу поклонения Богу так, как он считает правильным; и мы не собираемся отступать от этих принципов в угоду определенной религии и ее последователям».

К сожалению, христианство, пожав плоды дарованной свободы, отказало другим религиям в праве пользоваться этой свободой. В Западной Европе главы государств полагали, что социальная стабильность возможна только в том случае, если религиозная вера устанавливается политическими методами. Такие взгляды привели к политическим репрессиям против еретиков и религиозным войнам, уничтожившим значительную часть населения Европы.

В результате Тридцатилетней войны Запад, в первый раз за всю его современную историю, пришел к выводу, что веротерпимость является ответом на проблему

международного религиозного конфликта. В эту эпоху развития веротерпимости, которую лучше всего характеризует латинская фраза *cuius regio, eius religio* (чья власть, того и вера), каждое государство объявляло государственную религию, при этом наделяя отступников возможностью покинуть пределы страны. Естественно, в Османской империи веротерпимость развилась намного раньше как средство поддержания мира в пределах многонациональной империи.

В начале XVIII века веротерпимость на Западе приняла новую форму и уже не просто служила цели отделения одних религий от других. В это время было заложено главное основание для защиты индивидуальной религиозной свободы в обществе с разнообразными религиозными течениями.

Одним из философов, размышлявших на тему веротерпимости, был Джон Локк. Он считал, что уважение к религиозным верованиям всех граждан приносит пользу государству и обществу. Общество приобретает большую лояльность со стороны граждан посредством дарования им дополнительных свобод и в то же время сохраняет за собой власть наказывать преступников. Локк нашел ответ на возражение о том, что дарование всем группам права на публичное религиозное поклонение приведет к «разделению, волнениям и гражданским войнам»[1]. Он ответил следующим образом: «Не неизбежная разница во взглядах, а нежелание уважать чужие взгляды привело к волнениям и войнам, произошедшим в христианском обществе на почве религии». Официальная веротерпимость не создает разделения, наоборот, она помогает разрядить напряженную обстановку, созданную нетерпимостью к чужим воззрениям.

## **II. Основные аргументы против веротерпимости**

Обычно концепция веротерпимости сталкивается с тремя возражениями. Возможен вопрос: а не является ли такая веротерпимость антирелигиозной по своей сути; не приведет ли она к безразличию по отношению к истине, проповедуемой разными религиями?

Во-вторых, может возникнуть и такое возражение, что западные идеи веротерпимости не имеют никакой ценности для незападных обществ. И, в-третьих, некоторые отвергают концепцию веротерпимости, так как считают, что она предполагает терпимость ко всему. Если мы примем идею веротерпимости, говорят они, то тогда не остается ничего такого, по отношению к чему мы должны быть непримиримы. Я хочу ответить на данные

возражения. Тут можно сказать очень много, но за отсутствием времени мне придется затронуть лишь основные моменты.

## **1. Обоснование веротерпимости с религиозной точки зрения**

Сначала по поводу того, является ли веротерпимость антирелигиозной по своей сути. Существует такая точка зрения, что веротерпимость есть результат того, что все религии в равной степени истинны, ложны, или не имеют к этому вопросу никакого отношения. Приведу довольно циничное высказывание одного из историков. Он говорил: «Во времена Римской империи люди считали различные формы религиозного поклонения в равной степени истинными, философы — в равной степени ложными, а государственные деятели — в равной степени полезными»[2].

Обычно имя Джона Локка и эпоха Просвещения ассоциируются у нас со светским мировоззрением, и, действительно, в эпоху Просвещения религия была отодвинута на задний план. Но свобода религии не обязательно базируется на антирелигиозных принципах. К примеру, Локк нашел внутренние религиозные причины для обоснования веротерпимости, исходящие из веры в достоинство человека, милосердие и в особую ценность личного выбора.

Локк приводил следующие аргументы в пользу свободы религии. В противоположность насилию со стороны государства «дело истинной религии представляет собой абсолютно иной подход. Такая религия устанавливается не для того, чтобы создать внешнюю помпезность, обрести церковную власть или использовать религию в качестве принуждающей силы, а для того, чтобы направлять жизнь человека в соответствии с законами праведности и богобоязненности»[3]. Локк также возражал против того, что «дело воспитания души должно быть в руках светской власти, так как эта власть состоит только лишь в проявлениях внешней силы, в то время как истинная и спасающая религия заключается во внутреннем убеждении ума, без которого ничего не может быть богоугодно».

Очевидно, что Локк опирался на западную христианскую традицию. Однако идеи неотъемлемого достоинства человека, отсутствия принуждения в духовной сфере, заботы о ближнем и закона «как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» являются не только частью западного христианства, но и частью учения иных религиозных традиций.

Вера в достоинство человека, братство и честь является универсальной. К примеру, на международной конвенции исламских юристов прозвучало следующее утверждение: «Ислам был первой религией, которая признала существование основных прав человека, и практически четырнадцать веков назад эта религия ввела опереженные гарантии и защиты, которые впоследствии стали частью международных документов по правам человека»[4]. Некоторые исламские ученые полагают, что особое уважение ислама к правам человека исходит из принципа, что «человеческие права и свободы не являются частью природного состояния человека, а дарованы человечеству самим Богом». Другая группа ученых считает, что человеческая личность является основной ценностью в исламе, так как представляет собой человечество вообще. Говоря словами из Корана: «Кто убьет душу не за душу и не за преступление, тот подобен убийце всего человечества»[5].

Мне известно, что в исламе идет спор по этому поводу, так же, наверное, как и в любой религиозной традиции, поэтому, как человек не принадлежащий к этой религии, я не беру на себя смелость интерпретировать положения мусульманской веры. Я искренне уважаю ислам и верующих людей любых религиозных традиций.

В мире, изобилующем религиозными течениями, очень важно находить источники, несущие идею веротерпимости внутри самой религиозной традиции. Светские взгляды эпохи Просвещения не должны являться единственными основаниями для обоснования веротерпимости.

## **2. Международное принятие концепции веротерпимости**

Второе возражение на современное понимание веротерпимости похоже на первое. К обвинениям в религиозном релятивизме некоторые добавляют идею о том, что современное понимание веротерпимости также приводит к культурному уравниванию. Я признаю, что культура, опыт и история разных регионов мира значительно отличаются друг от друга. Как слова, символы и действия в разных странах несут разное значение, также и религиозные практики и верования имеют большие различия. Я поняла это на собственном опыте, когда провела несколько лет, изучая русский, немецкий, французский, чешский языки и культурные традиции Восточной и Западной Европы. Я прожила некоторое время в Восточной Европе и научилась любить глубину и своеобразие культур тех стран, где я побывала. Мой внутренний мир был бы намного беднее, если бы я не знала о существовании прекрасных икон Андрея Рублева, или о поэзии Пушкина. Я

надеюсь, что распространение идей глобализма не уничтожит те уникальные вещи, которые каждая культура может предложить миру.

Однако некоторые ценности, можно сказать, стали общечеловеческими, включая достоинство человека и веротерпимость; таковые легли в основу нескольких международных документов. В 1948 г. Организация Объединенных Наций приняла Всеобщую Декларацию прав человека, статья 18 которой гласит: «Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных обрядов».

Следовательно, веротерпимость не является сугубо американским или западным стандартом. Всеобщая Декларация в совокупности с Декларацией ООН 1981 года о ликвидации всех форм нетерпимости и дискриминации на основе религии или убеждений были приняты Генеральной Ассамблеей ООН, в которую входит 191 страна мира. Подобные стандарты можно также найти в следующих документах:

- Международный Пакт о гражданских и политических правах (статья восемнадцатая), подписанный 109 государствами;
- Европейская Конвенция о защите прав человека и основных свобод (статья девятая), подписанная 44 странами;
- Американская Конвенция о правах человека (статья двенадцатая), подписанная 23 странами;
- Африканская Хартия прав человека и народов (статья восьмая), подписанная 52 странами;
- Документы Конференции по Безопасности и Сотрудничеству в Европе, которые являются обязательными для всех 55 стран-участниц.

Моя страна обязана соблюдать некоторые из этих соглашений, так же как и ваша.

### **3. Границы веротерпимости**

Последнее возражение против веротерпимости состоит в том, что она, как кажется, не имеет границ. Должны ли мы быть терпимы ко всем и ко всему? Возможно, на каком-то этапе терпению должен прийти конец? Ответ на эти вопросы довольно прост — веротерпимость действительно имеет границы. Международные инструменты, о которых я упомянула выше, очерчивают эти границы.

Комитет ООН по правам человека интерпретировал статью 18 Международного Пакта о гражданских и политических правах, разъясняя значение фразы «право на свободу мысли, совести и религии». «Статья восемнадцатая пункт третий [Международного Пакта о гражданских и политических правах] разрешает ограничения свободы религии или вероисповедания только в тех случаях, если 1) таковые ограничения установлены законом и 2) необходимы для охраны общественной безопасности, порядка, здоровья и морали, равно как и основных прав и свобод других лиц ... Ограничения могут быть применены только в тех целях, для которых они установлены, и должны иметь прямое отношение и быть пропорциональными установленной цели. Ограничения не могут быть установлены с целью дискриминации или применяться с целью дискриминации»[6].

Европейский Суд по правам человека также признал вышеуказанные стандарты.

### **III. Минимальный стандарт веротерпимости**

Мы не должны терпимо относиться ко всему. Однако вышеназванные международные инструменты показывают, что к некоторым вещам мы должны относиться терпимо. Одним из важных примеров на эту тему является заявление Комитета по правам человека о том, что Международный Пакт по гражданским и политическим правам «применим не только к традиционным религиям или к религиям, похожим по своей структуре на традиционные. Комитет выразил обеспокоенность проявлением любых тенденций, указывающих на дискриминацию одних религий другими по каким бы то ни было причинам, принимая во внимание тот факт, что большинство из этих религий возникло недавно или представляет собой религиозные меньшинства, подвергающиеся дискриминации со стороны религиозного большинства»[7].

Приведенная цитата отвергает идею так называемого «управляемого плюрализма», где веротерпимость распространяется только на религиозное большинство или на традиционные религии. По этому вопросу существуют комментарии и других структур помимо Комитета ООН по правам человека. Европейский Суд по правам человека неоднократно отмечал, что веротерпимость не может распространяться только на

традиционные и привычные религиозные взгляды. В ряде судебных решений Суд постановил, что плюрализм мнений является неотъемлемой частью демократического общества, даже в тех случаях, если таковые мнения «оскорбляют, доставляют неприятность или даже шокируют»[8]. Терпимость включает в себя терпимость по отношению к тем взглядам, с которыми общественное большинство не согласено. Суд постановил, что правительства не могут регулировать деятельность религиозных организаций с целью избежания социального напряжения, так как такое напряжение является неизбежным продуктом плюрализма, неотделимого от понятия демократии[9].

Такая позиция Суда созвучна словам Джона Локка, произнесенным 300 лет назад: «Не неизбежная разница во взглядах, а нежелание уважать чужие взгляды привело к волнениям и войнам, произошедшим в христианском обществе на почве религии»[10].

В заключение хотелось бы осветить еще один важный момент. В международных документах список возможных причин, по которым свобода религии может быть ограничена, не включает в себя одну часто упоминаемую причину. Международные соглашения не позволяют ограничение религиозной свободы по причине сохранения национальной безопасности. Сохранение социальной гармонии или национальной безопасности, не смотря на то, насколько эти принципы важны, не может по своей значимости перевесить личного права на свободу религии. По этому поводу Комитет ООН по правам человека отметил следующее: «Ограничения не могут быть позволены на основаниях, не отмеченных в статье, гарантирующей свободу религии, даже если таковые ограничения будут разрешены в отношении других прав защищенных Пактом, например, национальной безопасности»[11].

Некоторые могут возразить, что мы не можем позволить себе быть веротерпимыми, так как это поставит под угрозу национальную безопасность и социальную стабильность. В США и Западной Европе этот аргумент приводится в пользу установления жесткого государственного контроля над исламскими группами. Мне кажется, эти умонастроения выражают всеобщую тенденцию страха перед неизвестным. В прошлом американцы притесняли католиков и Свидетелей Иеговы, но теперь, когда мы получше узнали эти религиозные традиции, мы перенесли свой страх на ислам, буддизм и индуизм, которые кажутся нам чуждыми.

Мне хотелось бы узнать побольше об опыте, накопленном в вашей стране, где ислам и христианство существовали бок о бок на протяжении длительного времени. Мне кажется,

что Россия, и в особенности ваш регион, смогут помочь европейцам и американцам построить мосты взаимопонимания между христианством и исламом.

Некоторые американцы, к примеру известный ученый С. Хантингтон, считают, что современный конфликт происходит между исламом и западным миром или между исламом и христианством. Но мне кажется, что конфликт этот происходит не между исламом и Западом и не между исламом и христианством. В основе своей это конфронтация между теми, кто выступает за веротерпимость, и теми, кто выступает против нее, между теми, кто признает плюрализм мнений, и теми, кто его не признает, между теми, кто предоставляет окружающим право на достоинство и уважение независимо от их религиозного выбора, и теми, кто хочет возвратиться обратно в средние века, где государство ограничивало свободу религии и подавляло меньшинства во имя безопасности населения.

Веротерпимость крайне важна не потому, что религия — это явление маргинальное, а потому, что для многих она является центром жизни. Путь к мирному сосуществованию лежит через веротерпимость, включая веротерпимость к тем, чьи взгляды и верования мы не принимаем, и к тем религиям, которые являются новыми и неизвестными для наших культур.

1. Джон Локк. Письма о терпимости. Лондон, 1689.
2. Эдвард Гиббон. История упадка и разрушения Римской империи. Под ред. Дэвида Вомерсли. Лондон, Аллен Лейн, 1994. Глава вторая.
3. Джон Локк, указ. соч.
4. Права человека в исламе. Женева: Международное сообщество юристов, 1982.
5. Муххамед Аллал Синакер. Традиции ислама и права человека, опубликовано в Философских основах прав человека. Париж: ЮНЕСКО, 1986, с. 212, цитируя Коран 5.32.
6. Общий комментарий Комитета ООН по правам человека № 22 (48), принятый Комитетом ООН по правам человека 20 июля 1993 г., Документ ООН, CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 (1993), вторично опубликованный в Документах ООН HRI/GEN/1/Rev.1 на с. 35 (1994).

7. Общий комментарий Комитета ООН по правам человека № 22 (48), принятый Комитетом ООН по правам человека 20 июля 1993 г.
8. Объединенная коммунистическая партия Турции против Турции, дело № 19392/92 (Европейский Суд по правам человека 1998-I, 30 января 1998); Социалистическая партия против Турции, дело № 21237/93 (Европейский Суд по правам человека 1998-III, 25 мая 1998 г.); Партия свободы и демократии (OZDEP) против Турции, дело № 23885/94 (Европейский Суд по правам человека, 8 декабря 1999 г.).
9. Сериф против Греции, дело № 38178/97 (Европейский Суд по правам человека, 14 декабря 1999 г.).
10. Джон Локк, указ. соч.
11. Общий комментарий Комитета ООН по правам человека № 22 (48), принятый Комитетом ООН по правам человека 20 июля 1993 г., Документ ООН, CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 (1993), вторично опубликованный в Документах ООН HRI/GEN/1/Rev.1 на с. 35 (1994).

**М. Б. ХОМЯКОВ**

**ПРОБЛЕМА ТОЛЕРАНТНОСТИ В СОВРЕМЕННОЙ  
АНГЛОЯЗЫЧНОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ:  
ОСНОВНЫЕ КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ПОДХОДЫ**

**В сб.: Толерантность в современной цивилизации. Екатеринбург, 2001.**

Современная политическая теория толерантности ищет главным образом путей согласования традиционных ценностей либерализма с наличием в современном обществе того, что эта теория именует «разумным плюрализмом». Здесь можно выделить два основных направления исследований, первое из которых сосредотачивается на интерпретации толерантности в контексте обновленного политического либерализма, а второе считает нормативный плюрализм современности разрушением основ либеральной теории и близко по своим основаниям к постмодернистским концепциям. К первому относятся разработки Дж. Ролса и примыкающей к нему школы «либерального объективизма», ярким выражением второго являются последние труды представителя Лондонской школы экономики Дж. Грея.

Знаменитая теория справедливости Дж. Ролса «обобщает ... знакомую теорию общественного договора Локка, Руссо и Канта». Понятно, однако, что ее отличает значительное обновление и различие. Это последнее проявляется преимущественно в разности вопросов, которые в этих теориях ставятся. Дело в том, что если традиционная теория общественного договора служила главным образом легитимации власти, пытаясь объяснить ее возникновение и ее справедливость, учение Ролса ставит проблему существования универсальных ценностей и той роли, которую они выполняют в обществе. Другими словами, вопрос заключается не в том, почему демократия справедлива, а в том, что такое сама эта справедливость и потому — на каких принципах должно основываться относительно справедливое, «хорошо упорядоченное» общество. Таким образом, перед Ролсом стоит вопрос о концепции общественного идеала, неотъемлемой частью которого является идея социальной справедливости.

Решение этого вопроса Ролс видит в определении справедливости как такого состояния, которое люди свободно и разумно избрали бы в «изначальном положении». Эту концепцию он называет учением о «справедливости как честности». Здесь необходимы некоторые дополнительные пояснения. А именно, формулируя цель своей теории, Ролс определяет общество как «кооперативное предприятие для взаимной

выгоды», указывая при этом на существование как конфликтов, так и совпадение интересов людей, объединяющихся в это предприятие. Совпадение интересов заключается в том, что благодаря кооперации каждый обретает возможность лучшей жизни. Конфликт же происходит из-за того, что «личности не безразлично относятся к тому, как распределяются эти большие выгоды, являющиеся результатом их кооперации, ибо для того чтобы достигать своих целей, каждый из них предпочитает большую долю меньшей». Поэтому «...требуется определенное количество принципов выбора среди различных социальных систем, которые определяют это разделение преимуществ и принципов соглашения о надлежащем распределении. Эти принципы являются принципами социальной справедливости...». Иначе говоря, под принципами справедливости Ролс понимает нормы, регулирующие распределение благ в идеальном обществе. Именно конструированию такого идеального, «хорошо упорядоченного» общества он и посвящает свою «Теорию справедливости».

По Ролсу, помочь обретению таких принципов может понятие «изначального положения». Это последнее есть идеальная конструкция, своеобразный «мысленный эксперимент». Дело в том, что справедливым мы можем назвать то, с чем согласны рациональные личности, руководствующиеся лишь своим разумом и врожденной интуицией справедливости, а не какими-либо «предрассудками» или теориями. Поэтому «изначальное положение» представляет собой ситуацию, определяемую двумя главными условиями: 1) люди рассматриваются здесь как «моральные личности, как существа, имеющие собственную концепцию своего блага и способные к чувству справедливости»; 2) люди в «изначальном положении» существуют за некоей «завесой неведения».

Первое утверждение кажется весьма странным в современном мире — после всего иррационального опыта XX столетия, после Ницше, Шопенгауэра, Маркса или Фрейда. Это выглядит как поворот назад, к Канту, или, скорее, к Миллю и даже Локку. С другой стороны, очевидно, что вряд ли возможно вообще строить *моральную политическую философию* (то есть дедуцировать нормы политической жизни, могущие дать критерии сознательного выбора между различными социальными устройствами), как это и желает сделать Ролс, без предположения фундаментальной рациональности человека. Сам философ не слишком обеспокоен этим: он всецело погружен в традицию, пытающуюся построить свой мир на основе разума. Вполне осознавая свою зависимость от Канта и вообще традиционной либеральной теории, он пишет в своей последней крупной работе, ссылаясь именно на иррациональный (и даже — противоразумный) опыт XX века: «войны этого века с их крайним насилием и растущей деструктивностью, имевшие своей кульминацией маниакальное зло Холокоста, остро ставят вопрос, должны ли

политические отношения руководствоваться только властью и принуждением. Если невозможно разумно справедливое общество, подчиняющее власть своим целям, а люди в основном аморальны ... то можно спросить вместе с Кантом — достоин ли человек жить на земле? Мы должны начать с предположения, что разумно устроенное справедливое политическое общество возможно, а так как оно возможно, человек должен иметь моральную природу, конечно не совершенную, но такую, которая может понять разумную политическую концепцию права и справедливости, действовать согласно ей и быть в достаточной мере движимой ею, чтобы поддержать общество, руководствующееся ее идеалами и принципами». Каким бы наивным ни представлялось такое воззрение на человеческую природу, оно вполне осознанно выбрано Ролсом в качестве предпосылки, основания, по сути дела, *аксиомы* его философии. С другой стороны, стремясь основываться только на рациональности и избежать любой метафизики, Ролс, кажется, вовсе не достигает своей цели. Его философия несколько не менее метафизична, нежели концепция, к примеру, Канта, хотя сам он и заявляет о том, что теории «справедливости как честности» удалось избавиться от всякой метафизики.

Понятие «завесы неведения», в общем, достаточно просто. Этот принцип мы находим практически в любом учении, принадлежащем рационалистической традиции — от декартовского методического сомнения до гуссерлевского «заклучения в скобки». Это — просвещенческий принцип избавления от предрассудков до начала рассуждения или выбора. В собственном смысле слова, «изначальное положение» Ролса гораздо ближе именно этой традиции, нежели договорной теории просветителей. Сам Ролс следующим образом описывает это: «...изначальное положение не мыслится, конечно, как действительное историческое положение дел, и еще менее как первобытное состояние культуры. Оно понимается как чисто гипотетическая ситуация, характеризующаяся так, чтобы вести к определенной концепции справедливости. Среди существенных черт этой ситуации находится то, что никто не знает своего места в обществе, своего классового положения или социального статуса, а также своей судьбы при распределении природных дарований и способностей, ума, силы и пр. Я предположу даже, что стороны не знают своих концепций блага или своих психических склонностей. Принципы справедливости выбираются за завесой неведения. Это гарантирует, что при осуществлении выбора принципов никто не обладает преимуществами и не находится в невыгодном положении в результате природной или общественной случайности». Все это знание гипотетически «заклучается в скобки» с тем, чтобы обеспечить лабораторную чистоту мысленного эксперимента. Сущность всех этих ограничений фактически сводится к «симметрии отношений» или, иначе, к изначальному равенству. Понятно в таком случае, что и

принципы справедливости будут определяться этим равенством, станут его выражением — ибо из равенства как одной-единственной аксиомы может получиться опять-таки только равенство как одно-единственное следствие.

Теория «изначального положения» близка не столько до-говорной концепции, сколько теории рационального выбора. Действительно, «сказать, что в изначальном положении была бы избрана определенная концепция справедливости — все равно, что говорить, что рациональное размышление, удовлетворяющее определенным условиям и ограничениям, пришло бы к определенному заключению». Другими словами, Ролс вполне осознает тот факт, что искомые им принципы справедливого общества вполне определяются теми условиями, которые он закладывает в самое понятие этого своего «изначального положения». Эти принципы есть лишь анализ, разложение на составляющие понятия равенства, а потому справедливость для Ролса просто ему тождественна. В самом деле, он утверждает, что «люди в изначальном положении» рационально выбрали бы следующие «два довольно различных принципа: первый требует равенства в распределении) основных прав и обязанностей, тогда как второй считает, что социальное и экономическое неравенство, например, неравенство достатка и власти справедливы, только если они имеют своим следствием компенсирующую выгоду для каждого члена общества, и в особенности для находящихся в наименее благоприятном положении». Первый из этих принципов есть постулат равенства в собственном смысле слова, тогда как второй представляет собой условия, ограничивающие возможное в обществе неравенство. Итак, равенство вполне тождественно справедливости и основано на предпосылке существования универсальной человеческой природы, понимании человека как фундаментального морального и разумного существа, обладающего к тому же врожденным чувством справедливости.

Вся теория справедливости Ролса основана на фундаментальном утверждении приоритета права (т.е. справедливости) над благом. А именно, «...в хорошо упорядоченном обществе концепции блага, исповедуемые гражданами, являются общественно признанными принципами права и включают в себя различные первичные блага. Но такая концепция блага используется только в довольно-таки тонком смысле. Причина этого заключается в том, что в справедливости как честности *концепция права имеет приоритете перед концепцией блага*». Дело в том, что хотя в «изначальном положении» люди поместили все свои частные концепции блага за «завесу неведения», они все же нуждаются в некотором понимании благ, поскольку должны установить твердые принципы их справедливого распределения. Понятно, что такие принципы невозможно найти, не зная, что является благом для человека вообще. Значит, уже в

изначальном положении люди нуждаются в некоторой общей для всех них теории блага. Последнюю Ролс и называет «тонкой», то есть предельно абстрактной, понимая под ней некий инвариант различных концепций. Или иначе — «тонкая» теория блага — это теория, с которой может согласиться любой разумный человек. Тем самым изначальное положение равенства определяется не только общей человеческой природой — моральной способностью, разумом и чувством справедливости, но и некоторым общим для всех пониманием блага, которое «ограничено голой сутью блага».

А именно, в эту «тонкую» теорию входят следующие основные положения: 1) «разумные индивиды, чего бы они ни хотели, желают определенных вещей как условий для осуществления своих жизненных планов. При прочих равных, они предпочитают большие свободу и возможность меньшим, и большую долю состояния и дохода меньшим». Таким образом, по мнению Ролса, существенным свойством любой теории блага являются утверждение, что разумному человеку хорошо иметь больше свободы, дохода, благосостояния и пр. Иначе говоря, существует некий «индекс первичных благ»; 2) помимо свободы и благосостояния к первичным благам относятся «моральное достоинство личности», то есть утверждение, что разумному человеку в хорошо упорядоченном (справедливом) обществе хорошо быть хорошим; 3) сюда же следует причислить и благость самого «чувства справедливости». Несомненно, «...если внутри тонкой теории окажется, что иметь чувство справедливости действительно является благом, то хорошо упорядоченное общество будет таким стабильным, как только можно на это надеяться». Помимо знания этой «тонкой теории», люди в изначальном положении должны, по Ролсу, «...знать все общие факты о человеческом обществе. Они понимают политические дела и принципы экономической теории; они знают основу общественной организации и законы человеческой психологии. Действительно, предполагается, что стороны знают все общие факты, влияющие на выбор принципов справедливости». Понятно, что эта ситуация гипотетична и нисколько не претендует на какое-либо историческое воплощение. Однако возникает вопрос — не определяют ли заведомо фантастические условия «изначального положения» абсолютно утопическую концепцию общественного идеала.

Как бы то ни было, ценность толерантности, по Ролсу, напрямую вытекает из принципов справедливости, поскольку последние сводятся, в сущности, к принципам равной свободы равных граждан. Эта равная свобода возможна лишь при условии государственной незаинтересованности в той или иной религии или в каком-либо философском учении. Действительно, «...при условии наличия принципов справедливости, государство должно пониматься как ассоциация, состоящая из равных

граждан. Оно не заботится о философском и религиозном учении, но регулирует преследование индивидами своих моральных и духовных интересов в соответствии с принципами, с которыми они сами бы согласились в первоначальной ситуации равенства. Употребляя свою власть таким образом, правительство действует как агент граждан и удовлетворяет требования их публичной концепции справедливости. ...Из принципов справедливости следует, что правительство не имеет ни права, ни обязанности делать то, что оно или большинство ... желает делать в вопросах морали и религии. Его обязанность ограничивается гарантированием условий равной моральной и религиозной свободы». Государство, таким образом, понимается как гарант свободы, справедливости и равенства, а потому представляет собой толерантное государство.

Никакая метафизика, тем самым, не может лежать в основании суждений о необходимости ограничения свободы, либо об отсутствии таковой. Поскольку главной функцией государства является гарантирование условий свободы, единственной причиной ограничения свободы может быть лишь угроза самой этой свободы. Таким образом, «свобода совести должна ограничиваться только когда имеется разумное ожидание, что отсутствие таких ограничений угрожает общественному порядку, который должно сохранять правительство. Это ожидание должно быть основано на доступных всем данных и способах рассуждения». Любое возможное ограничение свободы совести потому и не должно основываться на какой-либо особенной метафизической или религиозной доктрине, что таковые не могут быть приняты всеми. Это утверждение «представляет собой соглашение ограничивать свободу только посредством отсылки к общему знанию и пониманию мира».

Это, согласно Ролсу, означает, с одной стороны, что все политические решения должны основываться на здравом смысле, общем для всех граждан, однако, с другой, вовсе не подразумевает непогрешимости этого здравого смысла. Речь здесь идет не о возможности постижения истины, но лишь о достижении политического консенсуса. Всякая эпистемология, как догматическая, так и скептическая, тем самым исключается Ролсом из обоснования его теории. Как говорит сам философ, «...этот аргумент не основывается на каком-либо особом метафизическом или философском учении. Он не предполагает того, что все истины могут быть установлены посредством здравого смысла ... С другой стороны, аргументы в защиту свободы не заключают в себе скептицизма в философии или безразличия в религии ... Отрицающие свободу совести не могут оправдывать свои действия ни осуждением философского скептицизма и безразличия в религии, ни апелляцией к общественным интересам и делам государства. Ограничение свободы оправдывается только когда оно необходимо для самой свободы...». Иллюстрируя это

положение, Ролс приводит два противоположных примера — Фомы Аквинского, считавшего оправданной смертную казнь еретиков для того, чтобы избежать порчи веры; и Руссо, полагавшего, что люди, считающие других проклятыми Богом, не способны к мирной жизни в обществе. И из того, и из другого происходит нетолерантность и насилие — и то, и другое, по Ролсу, не оправдано, поскольку основано на философских и религиозных доктринах, которые не могут быть равно приняты всеми. Ведь «...там, где подавление свободы основано на теологических принципах или делах веры, невозможны никакие аргументы».

С этой же точки зрения Ролс подходит и к вопросу о толерантности к нетолерантному — сектам, политическим объединениям и пр. Из его принципов получается: 1) что нетолерантные секты не могут сами жаловаться на нетолерантность со стороны других, ибо, отрицая терпимость, отрицают ее и по отношению к себе. Действительно, «человек употребляет свою свободу, решая признать другого в качестве авторитета, даже когда он признает непогрешимость последнего». Отсюда следует, что если признание авторитета само есть дело свободы, из него никак не может следовать ее отрицание. Если же такое отрицание все же происходит, отрицающий сам утрачивает право жаловаться на ее отсутствие; 2) однако толерантные партии не могут подавлять нетолерантные только на том основании, что последние не имеют права жаловаться на такое подавление. Действительно, «они могут ... принудить не-толерантную секту уважать свободу других, так как от личности можно потребовать прав, установленных принципами, которые она бы признала в изначальном положении. Но когда сама конституция в безопасности, нет основания отрицать свободу интолерантного». При этом, помимо моральных абстрактных соображений в пользу утверждения свободы интолерантного, Ролс приводит и практические аргументы. А именно: «свобода интолерантной секты может убедить ее в ценности свободы. Это убеждение основывается на психологическом принципе согласно которому те, чьи свободы защищаются справедливой конституцией и кто получает от нее пользу, станут признавать, при прочих равных, свою лояльность».

Таким образом, существенно здесь то, что «когда люди с различными убеждениями выдвигают конфликтующие требования об основной структуре <общества> ... они должны судить об этих требованиях по принципам справедливости. Принципы, которые должны быть избраны в изначальном положении, являются сердцем политической морали. Они не только определяют термины кооперации между личностями, но и определяют соглашение о примирении между различными религиями, моральными представлениями и формами культуры, к которой они принадлежат». Таким образом, в доктрине толерантности Ролса особенно значимы следующие моменты: 1) толерантность

есть моральная добродетель, политическая ценность, а не просто инструмент разрешения тех или иных проблем; 2) как таковая толерантность представляет собой одно из воплощений принципа справедливости, равенства в «хорошо упорядоченном обществе»; 3) толерантность есть вполне рациональная добродетель и оправдывается именно рациональными соображениями; 4) как реализация принципа справедливости, она основана на тех положениях, которые выбираются людьми в «изначальном положении»; 5) следовательно, основания толерантности у Ролса — те же, что и справедливости, а именно равенство людей как моральных рациональных существ, обладающих интуитивным «чувством справедливости» и разделяющих «тонкую» теорию блага; 6) наконец, поскольку для реализации толерантности необходимо согласие граждан, никакие философские и религиозные учения не могут рассматриваться как ее основания, а значит, граждане при решении вопросов, связанных с толерантностью, должны отдавать предпочтение справедливости, равенству и праву перед своими многочисленными теориями блага.

Этот последний принцип ставит очень сложные проблемы перед философией Ролса. В последней книге «Политический либерализм» описывается ситуация «разумного плюрализма», и проблема теперь заключается в соответствии доктрин «хорошо упорядоченного общества» и «справедливости как честности» этой последней. Ролс считает свою прежнюю «Теорию справедливости» недостаточно разработанной для точного понимания сущности такого соответствия. Эта проблема ставится в «Политическом либерализме» следующим образом: «современное демократическое общество характеризуется не просто плюрализмом полных религиозных, философских и моральных доктрин, но плюрализмом несовместимых и все же разумных полных доктрин. Ни одна из них не утверждается всеми гражданами и нельзя ожидать, что в обозримом будущем одна из них ... будет утверждаться всеми или почти всеми гражданами. Политический либерализм предполагает, что ... множественность разумных, но несовместимых полных доктрин является нормальным результатом употребления человеческого разума в рамках свободных институтов конституционного демократического режима. Политический либерализм предполагает также, что разумные полные доктрины не отвергают существенных характеристик демократического режима. Конечно, общество может содержать также неразумные и иррациональные, и даже безумные полные доктрины. В этом случае проблема состоит в таком их существовании, чтобы они не подрывали единство и справедливость общества». Мы уже видели, что в принципе подобная же проблема заботила Ролса и в «Теории справедливости», и решалась она там благодаря утверждению преимущества права над благом. Между тем

последний принцип представляет собой весьма непростое утверждение с точки зрения его обоснования и потому становится проблемой для «Политического либерализма».

А именно, смысл этого преимущества здесь раскрывается в понятии «общественного разума», некоей особой общей политической рациональности современного демократического мира. Это последнее, в свою очередь, означает, что граждане в ситуации разумного плюрализма должны дискутировать о концепциях социальной справедливости, отложив в сторону свои собственные концепции блага и рассуждая лишь в терминах общезначимого. «Общественный разум» поэтому включает в себя толерантность как одно из своих условий. Проясняя это понятие, Ролс утверждает: «...политическое общество, а в действительности - любой рациональный и разумный субъект, индивид, семья или ассоциация, либо даже конфедерация политических обществ, имеют способ формулирования своих планов, упорядочения своих целей... Способ, которым политическое общество делает это, составляет его разум ...: это - интеллектуальная и моральная сила, коренящаяся в способностях его членов». Далее, общественный разум определяется как характерный для демократического общества, и его «общественность» видится Ролсу в тройном смысле: 1) он — разум граждан, и потому разум общественности; 2) его предмет — общественное благо и вопросы фундаментальной справедливости, и наконец, 3) его природа и содержание также общественны, «будучи даны идеалами и принципами, выраженными в общественной концепции политической справедливости и открытыми к рассмотрению на этой основе». Другими словами, общественный разум — рациональность, принадлежащая обществу и имеющая своим предметом вопросы социальной справедливости, политические вопросы, то есть касающиеся того, что могло бы быть выбрано в «изначальном положении». Как таковой «общественный разум» есть рациональность, апеллирующая к здравому смыслу, общему для всех разумных людей, и потому представляет собой инвариант всех доктрин в ситуации «разумного плюрализма».

Дело в том, что вопрос, почему люди, следующие различным теориям блага, в области политической жизни должны отдавать предпочтение не им, но именно праву, представляет собой весьма сложную проблему для Ролса и его последователей. Как сам основатель этой традиции, так и его последователи давали на этот вопрос самые различные ответы. А именно: «Теория справедливости» утверждает (следуя Канту), что человек выполняет свое предназначение свободного существа, лишь отдавая предпочтение справедливости перед собственными концепциями блага. Крайняя метафизическая нагруженность этого ответа не скрылась от понимания самого Ролса, и в «Политическом либерализме» он ищет иной ответ, которым отчасти является идея

«общественного разума». Действительно, этот самый разум, будучи общим всем разумным доктринам, позволяет снять напряженность между ними в ситуации разумного плюрализма и создает возможность реализации модели «перекрывающегося консенсуса».

На этой последней идее следует остановиться более подробно. В своих поисках ответа на вопрос о том, «как могут ценности особенной области политического ... превосходить любые ценности, конфликтующие с ними, или иначе — как можем мы утверждать наши полные доктрины и все же считать, что использование государственной власти для их насаждения было бы неразумно», Ролс дает два ответа. Первый — близок тому, который был дан в «Теории справедливости» — а именно: что «ценности политического — очень великие ценности и потому они легко преодолеваемы», это — ценности справедливости, равенства и т. д., или, используя определение Милля, «самая основа нашего существования». Второй ответ заключается в идее «перекрывающегося консенсуса» и «общественного разума». А именно все взгляды граждан, по Ролсу, имеют две части: политическую и «полную». При этом такая политическая часть, как учит исторический опыт, зачастую вытекает из различных «полных» доктрин. Поэтому «общественный разум» образует своеобразный инвариант этих «разумных полных доктрин». Политический либерализм как раз и пытается объединить все политические ценности, разделяемые различными разумными доктринами, в одну особенную область, и благодаря этому сформировать некое «свободностоящее воззрение», относительно которого можно ожидать согласия всех разумных граждан — последователей «разумных полных доктрин». Это согласие, по сути своей, и создает возможность «перекрывающегося консенсуса» разумных доктрин в ситуации «разумного плюрализма» современного демократического общества. Такой консенсус, по Ролсу, позволяет «хорошо упорядоченному обществу» решить проблему своей стабильности.

Таким образом, чтобы увидеть, как хорошо упорядоченное общество может быть едино и стабильно, мы вводим еще одну основную идею политического либерализма наряду с политической концепцией справедливости, а именно идею перекрывающегося консенсуса разумных полных доктрин. В таком консенсусе разумные доктрины принимают, каждая со своей точки зрения, эту политическую концепцию. Социальное единство основано на консенсусе по поводу политической концепции; и стабильность возможна, когда учения, составляющие консенсус, утверждаются политически активными гражданами общества, а требования справедливости не слишком конфликтуют с существенными интересами граждан...».

Решение проблем стабильности демократического общества, которого позволяет достичь идея «перекрывающегося консенсуса», ярко проявляется в противопоставлении этой идеи аргументу равновесия сил. Последний обозначает временное согласие и примирение на основе некоего равновесия групповых интересов. Иллюстрируя этот аргумент, Ролс ссылается на идею толерантности между католиками и протестантами в шестнадцатом веке. Главной отличительной чертой этого аргумента является крайняя нестабильность подобного временного «согласия», поскольку при изменении обстоятельств всегда сохраняется возможность нарушения этого мира. В отличие от него, перекрывающийся консенсус: 1) имеет своим предметом моральную доктрину — учение о справедливости как честности и 2) сам основывается на вполне моральных аргументах, а не просто на авторитетах или равновесии групповых интересов; 3) «перекрывающийся консенсус» стабилен, поскольку, будучи основан на разумных (моральных) аргументах, он не разрушается при изменении обстоятельств. Глубина консенсуса при этом, по Ролсу, доходит до идеи общества как справедливой системы сотрудничества и понимания граждан как свободных и равных, разумных и рациональных. По своему же объему перекрывающийся консенсус охватывает всю базисную структуру общества, то есть всю совокупность основных гражданских институтов, и покрывает собой политические принципы и ценности. В сущности своей «перекрывающийся консенсус» и есть идея толерантности для плюрализма современного демократического общества.

Политический либерализм Ролса, основываясь на идее «справедливости как честности», принимаемой в «изначальном положении», развивается далее, тем самым, в три основных идеи: превосходства права над благом, перекрывающегося консенсуса и общественного разума. Учение о толерантности Ролса, поэтому, есть рационалистическая теория современной демократии и, развивая предпосылки, заложенные еще в учениях Локка и Милля, остается на тех же самых основаниях. А именно, толерантность рассматривается здесь как прежде всего политическая добродетель, часть «общественного разума». Далее, весьма сомнительным остается его решение проблемы приоритета права над благом. Избавившись от слишком очевидной метафизики «Теории справедливости», он пытается найти ответ в идеях «общественного разума» и «перекрывающегося консенсуса», но ответ этот все же остается лишь гипотезой. Действительно, Ролс скорее постулирует, чем обосновывает возможность отыскания в «разумных полных моральных доктринах» некоего семейства политических ценностей, позволяющих политическому либерализму

сформировать свой «свободностоящий взгляд» и тем самым дающих возможность осуществиться «перекрывающемуся консенсусу».

Третий вариант решения проблемы приоритета права над благом дается у Б. Барри в постулировании принципа «ограниченного скептицизма», по которому вообще нельзя утверждать верности какой-либо особенной теории блага, а значит, те, кто следует той или иной из них, не должны навязывать ее другим именно потому, что она есть особенная, им принадлежащая концепция. Эта теория, несмотря на «ограниченность» ее скептицизма, кажется возвращением к временам Кастеллиона. Сам Ролс безусловно, отвергал возможность укоренения либеральной доктрины в какой-либо (в том числе и скептической) эпистемологии, поскольку в этом случае она вызвала бы противостояние со стороны многочисленных учений, отрицающих последнюю, и не смогла бы стать действительно объединяющей идеологией хорошо упорядоченного общества». Как бы то ни было, модель Ролса сегодня является широко принятой в англо-американской традиции и разделяется, в частности, представителями самого известного на сегодняшний день в мире центра исследований толерантности в Йоркском Университете (Великобритания).

Близкий к постмодернизму в политической философии вариант теории толерантности развивается сегодня в много-численных концепциях, противопоставляющих «перекрывающемуся консенсусу» Ролса теории, основанные на аргументе равновесия сил (Дж. Грей, Дэвид Готье). Дж. Грей, к примеру, считает, что либеральная концепция толерантности не соответствует основным характеристикам развития современной цивилизации, к которым он относит прежде всего «высокую степень гетерогенности обществ», выражающуюся в их мультикультурности и плюрализме ценностей. А именно, по Грею, «либеральная толерантность начинается как проект мирного сосуществования в сообществах христиан, чьи соперничающие претензии на истину и политическую власть закончились войной. Происхождение толерантности из религиозных конфликтов Европы Нового Времени делают ее плохим руководством в современных обществах, обладающих высокой степенью гетерогенности».

Все дело, по Грею, заключается в том, что либеральная толерантность, во-первых, основана на признании одного наилучшего образа жизни. Даже современные модели либерализма предлагают нечто вроде консенсуса, хотя здесь и допускаются некоторые различия в представлениях. А именно этот идеал утопичен сегодня, поскольку является «неадекватным ... в обществах, в которых глубокие моральные различия стали состоявшимся фактом жизни». Толерантность, согласно этим взглядам, происходит из «новоевропейского изменения сократическо-христианской точки зрения» о

существовании одной истинной морали, разума, религии и пр., что поставлено под сомнение самим фактом плюрализма ценностей. Это понятие, по Грью, действительно разрабатывалось для «смягчения различий верований и практик среди людей, обладавших общим пониманием морали и религии. Оно не может обеспечить сосуществование для людей, у которых такое общее понимание отсутствует».

Далее, по мнению Грея, всякая толерантность есть именно терпимость, то есть признает «терпимый» объект чем-то изначально нежелательным и потому, в конечном итоге, злом. Объект терпят несмотря на его недостойность, а потому либеральная толерантность не может быть «... проектом сосуществования различных форм жизни, равно легитимных и достойных». Характерной чертой такого подхода является уверенность проповедников либеральной толерантности в понимании того, чем является мораль или рациональность. Поэтому только те, кто находится внутри этой общей формы этической и рациональной жизни, могут обладать некоторыми различиями между собой, тогда как все остальные осуждаются на аморальность и нерациональность.

Либеральная теория толерантности, как мы видели это у Ролса, ищет утверждения единой «минимальной» морали, равно приемлемой для всех систем ценностей. У Ролса, например, «разумный плюрализм» все же разумен — то есть заранее известно, что все доктрины принимают одни и те же ценности рациональности и могут быть поэтому объединены в «перекрывающемся консенсусе». Другими словами, плюрализм для либералов все же не абсолютен. «Для нас же, — провозглашает Грей свой собственный принцип, — плюрализм ценностей не является установкой этической теории, которая защищается апелляцией к чужим и дальним культурам. Это — феноменологическое общее место».

Далее, Грей заявляет о существовании двух форм либерализма — «нейтральной» (Дж. Ролс), которая пытается обосновать принцип приоритета права над благом, и «перфекционистской», для которой необходимо найти одну общую для всех теорию блага, которая послужила бы основой реального консенсуса. Первая, пытаясь, по существу, заменить толерантность нейтральностью, «...как и в Новое время ... ищет формулы минимальной морали, которая имела бы в своем распоряжении всеобщее одобрение. Они воображают, что нашли такой минимум морали в принципах справедливости, которые усваивают состояние нейтральности по отношению к противоборствующим концепциям блага». Такой проект безнадежно анахроничен в условиях современного общества. Сама идея о первенстве права над благом кажется Грью абсолютно безосновательной, поскольку человек только тогда может принять то или иное право как таковое, когда уже заранее знает, для получения какого блага это

право может послужить. Поэтому, «когда концепции человеческих интересов упрямо различаются, либо когда интерпретаторы одной и той же концепции ранжируют эти интересы различным образом, аргументы о правах становятся внутренне бесплодными». Действительно, это рассуждение кажется логичным и основательным. Мы уже видели всю трудность объяснения принципа приоритета прав для Ролса — настолько, что он вынужден даже вводить некую особенную «тонкую» теорию блага, которая объясняла бы само ранжирование прав в условиях «изначального положения», соединяя тем самым перфекционизм с нейтральностью.

«Перфекционистская» модель либерализма (Дж. Рац), между тем, терпит неудачу в обосновании общего для многих теорий блага — автономии личности. Демонстрируя эту неудачу, Грей обращается к эмпирическим примерам — например, к малой роли личной автономии в культурных сообществах иммигрантов из азиатских стран. Поэтому, заключает Грей, «даже в мультикультурных обществах, имеющих либеральное большинство, не существует последовательной корреляции личной автономии с социально принятыми мерками благополучной жизни».

Современный мир, по Грею, не может быть описан как разговор между различными моральными диалектами, скорее, он характеризуется наличием разных моральных языков, плюрализмом несовместимых моральных ценностей. «В наше время ... пути жизни редко индивидуализированы строгим образом; многие люди принадлежат, по воле случая, по своему выбору, или благодаря судьбе к более чем одному такому пути; и все пути жизни содержат в себе конфликтующие движения». Каждый жизненный путь сложен, а совокупность их никак не сводима к некоему необходимому общему минимуму. Поэтому вывод, который делает отсюда Грей, чисто негативен — либеральная концепция толерантности есть очевидный анахронизм и должна быть замещена просто аргументом равновесия сил, который и есть ее «естественный наследник». Последний отказывается от поиска общности различных ценностей, а значит, и от попыток прийти к какому бы то ни было консенсусу. «Плюрализм в этике и политической философии начинается с признания, что конфликты между ценностями перманентны и конститутивны. Вопрос заключается не в том, как они должны успокоиться в гармонии, но как сделать их менее вредными для благосостояния человека». Нетрудно отметить всю полемическую остроту концепции Грея при крайней скудости предлагаемых ею решений. Действительно, воззрение Грея кажется более соответствующим современным реалиям, нежели предпринятая Ролсом попытка возродить новоевропейские теории. Мы уже отмечали, что последняя основывается на кажущейся самоочевидности наличия одних и тех же принципов рациональности у разных людей и в различных культурах. Такая

самоочевидность, по-видимому, есть самообман, по крайней мере, пока сохраняются существенные культурные различия современного мира. Кроме того, крайне важным представляется тот факт, что Ролс и не пытается говорить о международных отношениях, о столкновении в процессе глобализации различных культур — и даже не просто культур, но культурных миров, цивилизаций. Политический либерализм, вероятно, неплохо работает в условиях либеральных европейских демократий, когда даже иммигранты носители иной культуры, вынуждены принимать установленные здесь правила игры (хотя, как доказывает Грей, с большими оговорками). Однако совершенно иначе дело обстоит на уровне кросс-культурных взаимодействий, которые стали обычным явлением в эпоху глобализма. Здесь нет принятых правил, за исключением самых абстрактных — вплоть до их неприменимости (ООН), нет понятной общей рациональности, и вся теория либерального консенсуса разрешается в самые отвлеченные формулы. С другой стороны, равновесия сил кажется крайне недостаточным средством разрешения острейших противоречий, разрывающих современную цивилизацию. В условиях атомной угрозы, экологической катастрофы и пр. этот тезис кажется не утопичным (он и не является таковым) — но крайне опасным для будущего цивилизации. Необходимой представляется выработка среднего решения, прокладывающего путь между Сциллой либерального консенсуса и Харибдой постмодернистского выбора..

Такой «средний путь» намечается американскими авторами Дж. К. Лорсеном и К. Нидерманом. Согласно концепции Дж. К. Лорсена, толерантность не является вообще добродетелью. Будучи чем-то средним между полным принятием и гонением, она есть нечто вроде «второго сорта», но в некоторых случаях представляет собой единственно возможный выход из конфликта. С другой стороны, однако, как среднее, толерантность является чем-то неустойчивым, переходя либо в одну, либо в другую крайность. Эта концепция является весьма спорной, однако ценно то, что, в отличие от Ролса и Грея, эти авторы не ограничивают толерантность сферой моральной и политической философии, но рассматривают и ее социокультурный смысл как средство, позволяющее самым различным культурам и религиям вступать в контакты друг с другом. И далее, эти авторы вовсе не считают толерантность изобретением новой Европы: они полагают ее существование очевидным на протяжении всей истории человечества, поскольку эта история всегда представляла собой встречу не только различных моральных, философских, религиозных или политических доктрин, но и прежде всего весьма претенциозен — они пытаются отыскать основания возможности толерантного сознания и поведения в различных обществах и культурах, расширив, тем самым, понятие толерантности и сделав его приемлемым в условиях современного мультикультурализма. В последнем сборнике

статей, например, под редакцией Дж. К. Лорсена анализируется толерантное сознание в Персии времен Кира, Китае, у Николая Кузанского, Испании и Латинской Америке, в Англии эпохи Возрождения, у Р. Овертона, Лейбница, Пуффендорфа и Д. Дефо. При этом редактора не слишком заботят возможные возражения, поскольку «если в этом анализе мы и не узнаем о толерантности, мы, по крайней мере, узнаем что-то о тесно связанных с ней практиках и понятиях, таких как безразличие, эрастианизм или согласие».

Однако, определяя толерантность как «жизнь с чем-то, что не может быть ни всецело одобрено, ни полностью осуждено», Дж. К. Лорсен считает, что, несмотря на значительную секуляризацию проблемы толерантности, «существенное большинство вопросов, порождающих требование толерантности, сегодня все еще религиозные вопросы...». Дело все в том, что «всегда существовало множество религиозных обрядов, множество способов, которыми люди делают, что они считают должным по отношению к трансцендентному», а потому «также всегда существовало и великое множество реакций на это множество обрядов и образов жизни, включая множество способов толерантности и веротерпимости». Поэтому не стоит сводить толерантность к новоевропейской ее форме, как вовсе не необходимо и считать ее понятием только политическим.

Мы в дальнейшем изложении попытаемся соединить подход либерализма, учитывая критику Грея, с подходом упомянутых выше американских авторов. А именно, мы будем стараться понять толерантность как одну из основных ценностей и добродетелей современности, следуя в этом либеральным концепциям, и вместе с тем не станем ограничивать ее лишь политикой. Напротив, как мы попытаемся показать в дальнейшем, изменения в обществе, которые произошли в последнее время, требуют изменений и в концепции толерантности, сущность которых заключается в переходе от рассмотрения толерантности политической — к пониманию более глубокого, социокультурного ее измерения. Кроме того, мы покажем, что для того, чтобы быть действительно ценностью современного мира, толерантность должна быть выведена из различных культур, или — получить нечто вроде культурной своей символизации. Это выведение чем-то напоминает «перекрывающийся консенсус» Ролса, но не тождественно ему, поскольку: 1) рассматривая именно социокультурный, а не политический смысл толерантности, мы обнаруживаем, что это понятие представляет собой своеобразный консенсус не различных учений о благе человека на основе либеральной модели справедливости, но — консенсус различных культур в современном мире на основе реальных процессов глобализации. Возникнув как равновесие сил, толерантность сегодня превращается в заповедь, моральную норму глобализации; 2) если «перекрывающийся консенсус»

основан на чем-то общем в различных учениях, на некоем инварианте, позволяющем либерализму создать «свободностоящее воззрение», культурный консенсус вряд ли подразумевает что-то такое реально общее.

Мы утверждаем, что ценность толерантности как таковая, то есть взятая абстрактно, в отдельности от своего социокультурного содержания, не представляет собой чего-то положительного, чисто формальна, а потому не имеет никакой действенной силы. Или иначе — если «освободить» толерантность от ее обоснования (рационалистического, скептического, мистического и пр.), она разрешается в бессодержательность, пустоту. Эта пустота, по сути своей, даже не позволяет дать сколько-нибудь содержательных определений, что дает возможность нам согласиться с Ричардом Дисом, утверждавшим, что невозможно дать определение толерантности, поскольку она слишком зависима от своего контекста. Или иначе — в диалоге различных моральных, религиозных, социокультурных языков мы не пытаемся изобрести какого-либо «эсперанто» либерализма, но и не останавливаемся на языке жестов аргумента равновесия сил, пытаюсь наладить нечто вроде перевода с одного языка на другой. Конечно, как всякий перевод, этот проект утопичен, поскольку не существует платоновских идей, смыслов, обитающих в «занебесной области» над культурами, которые, нисходя из этого своего трансцендентного местопребывания, воплощались бы в них. И все же подобно тому, как народам удастся общаться посредством такого несовершенного средства, как перевод, мы попытаемся осуществить и наш проект обнаружения подобных толерантности практик в различных культурах.

Далее, необходимо заметить, что это — практически бесконечный проект, как бесконечен и сам перевод со множества языков на их множество. И если существует множество парадигм и логик, то много больше имеется феноменов. Поэтому мы не станем анализировать многочисленные *феномены толерантного сознания* в различных культурах, остановившись лишь на их основаниях, как они выражены в философии. Поэтому предлагаемый проект есть проект *историко-философского* исследования социокультурных парадигм толерантности. Но, прежде чем приступить к его выполнению, необходимо обратиться к упомянутым выше изменениям, произошедшим в современной цивилизации, для того, чтобы этот проект получил бы свое обоснование.

Итак, по сравнению с Новым Временем, в современном мире ситуация резко изменилась. Кажется, что человеческая цивилизация сегодня вступает в новую фазу своего существования. И это связано прежде всего с так называемой «глобализацией» мира, с возникновением всеобщей истории цивилизации. Сама по себе глобализация была результатом проекта модерна, проекта Просвещения и как таковая — плоть от

плоти новоевропейской цивилизации. Просвещение поняло человека как универсально разумное существо, а разум как способность, позволяющую ему господствовать над пассивной природой. Поэтому первоначальной формой глобализации мог быть только империализм — стремление к овладению природой и господству над более «слабыми», «неразвитыми» (то есть непросвещенными) народами. Орудием этого господства признавалась естественная наука и созданный на ее основе технико-технологический потенциал. Индустриальное общество, стремящееся к постоянному расширению как продукт эпохи Просвещения и представляет собой глобализацию в действии. Именно его результатом были транснациональные корпорации, именно оно произвело на свет новые способы и системы связи, именно в его недрах зародились все великие достижения и все главные проблемы современности.

Дело в том, что в своем глобальном развитии индустриализм вызвал к жизни следующие явления: 1) всеобщий экологический кризис, показавший, что природа не есть просто пассивный материал для действия активного человеческого разума; 2) новые средства ведения войны, в особенности оружие массового уничтожения; 3) новые системы коммуникации, спутниковой связи; 4) вообще новые производительные силы, развитие которых достигает уровня, когда их эффективность определяется не столько механическим совершенством технологического процесса, но именно информацией, вкладываемой в технику. Благодаря последнему индустриальное общество переходит в общество информационное.

Все эти порождения индустриализма делают неотвратимой глобализацию. Действительно, экологические проблемы или же вопросы, касающиеся оружия массового уничтожения, уже не могут быть разрешены лишь в рамках прежних национальных государств — необходимостью являются международные органы контроля за их решением. Новые системы связи, также как и информационное общество в целом, не знают национальных границ — информация не может быть заперта в ангары, или трюмы, ее нельзя ввозить, взимая за это таможенные пошлины. Глобальная сеть Интернет и есть такое глобальное информационное общество. Она представляет собою виртуально уже существующую глобальную цивилизацию.

И все же путь глобализации не может быть ровным. И дело здесь не в какой-то инерции или реакции, как это часто представляют, со стороны «непросвещенных», «некультурных» народов. Дело в реакции самой культуры, которая до сих пор была культурой национальной. Главная проблема состоит в том, что, оставив в наследство человечеству необратимые процессы глобализации, индустриальное общество с его верой в безграничную мощь человеческого разума и универсальность человеческой

природы само постепенно сходит на нет. Новое информационное общество уже не техноцентрично, но культуроцентрично. Оно представляет собой общество пост- и даже пост-пост-модерна. Дело в том, что информация, ставшая основной производительной силой общества, гораздо более, нежели техника, зависит от передающего и воспринимающего ее субъекта. Гуманитарные проблемы герменевтики, истолкования информации сегодня входят в плоть и кровь производственного процесса. А истолковывающий информацию субъект, человек есть прежде всего носитель определенной культуры, в которой он был рожден и воспитан — гораздо более, чем некоего трансцендентального универсального разума. Все это предопределяет поворот от всеобщей унификации и стандартизации индустриализма к признанию ценности своеобразия особенных культур, и от чисто математического способа обращения с миром к гуманитарным моделям его интерпретации. Как определяет это современный немецкий исследователь, «в самом общем виде указанную смену парадигмы можно обозначить следующим образом: господство в обществе технико-экономических теорий и решений сменяется преобладанием решений, ориентированных на контекст и обусловленных культурой».

Нельзя не видеть в совокупности этих явлений нарастающего внутреннего противоречия и напряженности. Действительно, с одной стороны, глобализация мира требует его унификации и, как следствие, универсализации сознания, с другой же — культурная ориентация современной цивилизации делает такую абстрактную унификацию невозможной. Или, говоря иначе, историческое развитие сегодня требует не только объединения культур, но и их внутреннего развития. Поэтому вряд ли имеет смысл на сегодняшний день говорить только о глобальной цивилизации — то, что рождается на наших глазах, есть именно цивилизация *мультикультурная*. Само это последнее понятие, между тем, внутренне противоречиво. Если культура есть совокупность способов отношения к миру и артефактов, созданных с помощью этих способов, то как можно говорить о некотором единстве *принципиально различных* культур, их объединении в целостной цивилизации? Ведь при этом, как мы видели, культурная ориентация современного общества исключает всякую возможность сведения культурного многообразия к некоему «общечеловеческому» инварианту. Итак, *противоречие современного развития может быть определено как противоречие между универсальным характером возникающей глобальной цивилизации и ее культурной ориентацией*.

Это противоречие не только теоретическое, но прежде всего практическое и жизненное. Действительно, новый выход на поверхность казалось бы давно забытых и

подавленных социальных энергий, связанных с подъемом национального самосознания, несмотря на совершенное противоречие этого подъема с информационным, «открытым» характером современного мира, есть показатель этого опасного жизненного противоречия. Балканский кризис, развитие религиозного фундаментализма не только в мусульманских, но и в христианских странах, фашизм в Австрии и пр. — слишком яркие свидетельства такого положения дел. И можно с уверенностью сказать, что этим дело не закончится, что рождение мультикультурной цивилизации будет долгим и мучительным.

В качестве еще одного уровня существования указанного противоречия может быть названо напряжение, возникающее между универсализмом прав человека и культурными особенностями различных обществ. Хорошо известно, что во многих странах идея прав человека отвергается как «... универсалистская, неплюралистическая и чуждая им, как ... не соответствующая многосторонности существующих в мире жизненных укладов и культур, она рассматривается как вмешательство в их собственную культуру...». Как бы ни относились к таким заявлениям, нельзя уйти от самого поиска своеобразного культурного «принципа индивидуации» реально существующих универсальных ценностей.

Возможный путь разрешения этих проблем — отыскание этого универсального в самом культурном, культурная символизация универсального. Или иначе — для того, чтобы обрести плоть и кровь, чтобы стать эффективным средством регуляции человеческого поведения, права человека вместе с прочими универсальными ценностями глобальной цивилизации должны получить культурный смысл. Понятно, что в рамках различных культур этот смысл будет разным — и, тем не менее, одинаковым в своей сущности.

С этой точки зрения принципиальный характер обретает ценность толерантности. При этом она становится сегодня не просто одной из ценностей наряду с другими, но именно — правилом обращения с ценностями вообще. Толерантность и есть правило культурной символизации универсального. Она содержит в себе императив адаптации универсального и всеобщего к индивидуальным культурным особенностям, согласно принципу, провозглашенному в «Декларации о расах и расовых предрассудках» ЮНЕСКО: «все индивиды и группы имеют право быть различными, считать себя различными и рассматриваться как таковые». Таким образом, толерантность и выступает сегодня тем самым искомым принципом, который делает возможным применение универсальных ценностей к национально своеобразной культуре. Принцип толерантности, поэтому, примиряет глобализацию и культурный плюрализм современной цивилизации. Именно это изменяет как содержание, так и роль понятия толерантности в современном обществе.

Если прежде акцент ставился на толерантность религиозную (отношение «ортодоксия — ересь»), политическую («правящая партия — оппозиция»), индивидуальную («я — другой человек»), то теперь парадигмой для рассмотрения этого понятия становится *социокультурная* толерантность, делающая упор на отношения различных культур в рамках глобальной цивилизации. Далее, толерантность *перестала быть терпимостью* — простым вынужденным допущением бытия зла, поскольку вообще потеряла эту связь со злом, став позволением бытия другого. Быть другим — вполне естественно и вовсе не означает нести зло. Кроме того, благодаря разрушению связи толерантности и зла, прекратила свое существование и связь толерантности со страданием, характерная для Средних Веков. И наконец, разрушение этой последней связи сказалось на понимании толерантности как активного отношения к миру в отличие от пассивности страдания.

Однако новые смыслы вызвали к жизни новые проблемы, главная из которых здесь заключается в том, что толерантность не есть просто правило обращения с ценностями, это — правило *универсальное*. Поэтому толерантность сама есть ценность среди прочих универсальных ценностей современной цивилизации. Как следствие этого, она сама нуждается в культурном усвоении и символизации. Отсюда проистекает невозможность содержательных определений этого понятия. Любое из существующих на сегодняшний день определений толерантности оказывается чисто формальным и пустым и, в сущности, схватывает лишь функцию толерантности как правила обращения с универсальными ценностями.

Как было показано выше, терпимость современного мира беспрецедентна — по всей видимости потому, что прецедентов не имеет сама эта становящаяся глобальная цивилизация — впервые в истории собирающаяся быть истинно универсальной. Универсализм новой цивилизации требует универсума толерантности. Говоря другими словами, если римская или эллинистическая культуры исповедовали терпимость только религиозную, включая богов покоренных народов в свой Пантеон, то современности этого мало — ее терпимость должна быть именно тотальной, ибо служит она осуществлению глобального культурного мира. Эта толерантность охватывает практически все сферы жизни общества, осуществляясь как терпимость политическая, этическая, социокультурная, религиозная, личностная и пр. Кроме того, сегодня уже совершенно недопустимо смешивать толерантность с терпением или даже «терпимостью» как вынужденным допущением бытия другого. С одной стороны, в современном обществе толерантность может функционировать именно как активное отношение к другому, а не безразличие. С другой стороны, она подразумевает сознательное признание прав и свобод другого, как вне зависимости от его этических, религиозных или гендерных

характеристик, так и безотносительно к его силе или слабости. Иначе говоря, *толерантность в современном ее понимании означает деятельное допущение существования другого даже при наличии возможности оказать то или иное воздействие на это существование.*

В современной литературе существует множество различных классификаций толерантности. К примеру, Майкл Уолцер пишет в этой связи о пяти возможных подходах. Первый из них — «покорное принятие ради мира»; второй — «пассивное, расслабленное безразличие»; третий — «нечто вроде морального стоицизма: принципиальное признание того, что другой имеет «права», даже если он пользуется ими непривлекательным способом»; четвертый — «открытость другим, любопытство; возможно даже уважение, желание услышать и узнать»; пятый — «одобрение различия». Многие из этих подходов весьма спорны, однако не время разбирать это сейчас. Важно, что толерантность не представляет собой чего-то абсолютно единого, реализуясь в различных формах, подходах и парадигмах и, будучи применима к самым разным уровням общественной жизни, обладает сильнейшей зависимостью от своего социокультурного контекста.

Весьма сложной для теории толерантности является проблема того, насколько она может считаться моральной нормой, добродетелью. Так, П. П. Николсон, выделяя в качестве сущностных характеристик толерантности признаки «отклонения»; «важности этого отклонения»; «несогласия с отклонением»; обладания возможностью подавить отклонение; позволения, несмотря на эту возможность, отклонению существовать и «благодать», считает последнее свойство дискуссионным. И все же он твердо заявляет: «Толерантность не есть какое-то второсортное необходимое зло, примирение с тем, с чем мы должны примириться ради мира и спокойствия, но положительное благо, добродетель, характеризующая лучших людей и лучшие общества». М. Крэнстон же, вспоминая высказывания Т. С. Элиота о том, что «христиане не хотят быть терпимыми», и Д'Аламбера о том, что актеров нужно не терпеть, по отношению к ним как к равным членам общества, следующим образом комментирует приведенное выше утверждение Николсона: «я не уверен в этом; я склонен думать, что толерантность является чем-то второсортным, по о второсортном следует заботиться в несовершенном мире. Более того, поскольку толерантность выходит па повестку дня только в связи с нежелательным, она требует значительного искусства от своих защитников». Это же мнение, как мы уже отмечали, в принципе разделяет и Дж. К. Лорсен. Нам представляется, что данный вопрос следует решать не отвлеченно, но исторически, контекстуально. В современном мире, как мы показали выше, толерантность

воспринимается именно как *мааксима*, а *значит*, моральный долг. В условиях мультикультурной цивилизации со множеством равно достойных образов жизни толерантность уже не есть просто нечто «второсортное»: признание ее благодати есть единственный путь к выживанию человечества.

Далее, при расширении этого понятия на область социокультурную, оказывается, что вопрос о толерантности является одной из главных проблем так называемой «пограничной» культуры. Последняя, в свою очередь, является цивилизацией, принципы которой приходят в столкновение с основаниями другой, существенно чуждой ей культуры. Современная европейская цивилизация, например, действительно является «пограничной», поскольку она содержит в себе как тенденцию к глобализации, объединению, так и сильнейшее стремление к сохранению национальной идентичности. И это лишний раз свидетельствует о том огромном значении, которое имеет толерантность в контексте современной культуры.

**РОЛЛИН АРМУР****СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ИСЛАМА И ЗАПАДА**

**Из кн.: Роллин Армур. Ислам и христианство: непростая история. М., 2004.**

То, что раньше представлялось явлением, все более отходящим на задний план в жизни мусульманского общества, в семидесятых годах вновь стало выступать - часто трагично - в роли резонирующей социополитической реальности. Возрождение ислама в мусульманской политике, которое отражает возрастающее влияние этого вероучения на личную и общественную жизнь, может распространиться со временем на значительную часть мусульманского мира и уже сейчас оказывает заметное воздействие на позицию, занимаемую Западом в мировой политике.

*Джон Эспозито*

Наблюдая «конец прогрессивной эпохи», ознаменованной господством западных идеологий, мы вступаем в новую эру в которой умножившиеся, поражающие своим разнообразием цивилизации будут взаимодействовать, состязаться, сосуществовать и приноравливаться друг к другу.

Сэмюэл Хантингтон

Мы [то есть Бог] ... сделали вас народами и племенами, чтобы вы знали друг друга.

*Коран 49:13*

Взгляд западного мира на взаимоотношения с исламом резко изменился 11 сентября 2001 года, когда подверглись нападению Нью-Йорк и Вашингтон, округ Колумбия. Финансовые рынки Америки стало лихорадить, передвижения по стране резко сократилось, были приняты дополнительные меры безопасности, тысячи семей погрузились в безутешное горе и печаль. Нацию ввергла в состоянии шока небольшая группа террористов, прибегнувших к не слишком хитрому приему: купив в кассе билеты, они сели в обычные авиалайнеры, имея при себе только то «оружие», которое если и могло быть применено, то исключительно как средство самозащиты. Но затем, захватив самолеты и направив их на заранее намеченные цели, они осуществили свой дьявольский замысел.

Терроризм является глубоко трагическим и привлекающим к себе исключительно большое внимание направлением действий, исходящих с мусульманских территорий. Вместе с тем он представляет собой лишь одно из нескольких соперничающих течений в общественной, политической и

религиозной жизни исламского мира. Самым значительным из наблюдаемых в настоящее время процессов можно назвать возрождение ислама как религиозной и политической силы во всем исламском мире. Противовесом так называемой «исламизации» служит активизация Запада в мусульманских странах, но, несмотря на привнесение им новой, передовой технологии и научных достижений, для традиционных мусульман главным является все же другое: половая распущенность, материализм и секуляризация как подлинные атрибуты западного мира. Третье, после терроризма и исламизации, течение выступает в поддержку популярной у мусульманских народов идеи о широком участии населения в управлении государством, но оно тем самым вступает в конфликт с еще одним течением, отстаивающим авторитаризм. Терроризм и четыре последних течения, представляющих соответственно такие явления, как исламизация, вестернизация, демократизация и авторитаризм, отражают в общих чертах ту борьбу, которая ведется в мусульманском обществе с тех пор, как мусульманские страны пятьдесят лет назад сбросили иго колониализма и начали входить в мир современных национальных государств. Этот переход дается мусульманам нелегко, и в основе всех потрясений, выпадающих на их долю, лежат неопределенность и неустойчивость, которую приносят с собой перемены.

### **Возрождающийся ислам**

Самое значительное из названных выше явлений - возрождение ислама. Пятьдесят лет назад мало кто из исследователей этой религии мог предсказать возрождение веры и благочестия, наблюдаемое сейчас у мусульман. Когда в середине XX века мусульмане освободились от колониального правления европейских держав, первое, с чем столкнулись их страны, - это с бедностью, ограниченными ресурсами и чуть ли не поголовной неграмотностью населения. Ощущая отчаянность своего положения, они в то же время видели, что в другом, западном мире совершенно иная картина: стремительными темпами развиваются наука и техника, богатство непрерывно растет. Мусульмане обнаружили, что они живут в XX веке, в мире с особыми, новыми для них требованиями, а они не были к этому готовы. В значительной мере все это верно и для нынешней ситуации. И все же, несмотря ни на что, мусульмане как бы заново открывают для себя ислам. Гордясь наследием предков, они обращаются к традициям и установкам этого вероучения и при этом стараются приспособить их к новым реалиям жизни.

### *Основы исламизации*

Идею исламизации можно проиллюстрировать воззрениями двух мусульманских теоретиков XX века, Хасана ал-Бан-ны (1906-1949) и Маулана Маудуди (1903-1979), - первый был из Египта, а второй - из Индии. Они считают ислам третьим путем развития общества, призванным сменить капитализм и марксизм. Капитализм и западную демократию они отвергают, поскольку считают, что отделение церкви от государства на Западе лишило секуляризованное общество религиозного и нравственного руководства. Марксизм же отвергнуть было еще проще: он не подходит из-за атеизма. Верной альтернативой, говорят они, является ислам, поскольку он полностью сочетает закон и религию, общество, духовность и нравственность. В то время как многие мусульманские лидеры обвиняют Запад в создании проблем для ислама, ал-Банна и Маудуди называют основной проблемой ислама то, что мусульмане не верны своей традиции. И, соответственно, оба они призывают к возрождению ислама.

Их призыв был услышан, и в итоге в значительной части мусульманского мира стала восстанавливаться ослабленная было вера в ценности и путь ислама. Однако мусульманским лидерам, следующим заповедям упомянутых выше ученых, приходится сталкиваться на каждом шагу с бесчисленным множеством проблем и ломать голову, пытаясь найти ответ на такие, к примеру, вопросы: какую форму ислама распространять - умеренную или строгую? И привлекать ли к участию в этом народ, или можно просто обойтись поддержкой со стороны властей? Египет, Королевство Марокко и Иорданское Хашимитское Королевство выбрали умеренный ислам, а Ливия и Саудовская Аравия - более строгий. Последняя страна придерживается также единовластия, в то время как другие страны - Марокко, Иордания и даже Иран - включают в свои политические процессы демократические составляющие.

### *Примеры возрождения ислама*

Первым признаком мусульманского возрождения стал удачный ход полковника Муамара аль-Каддафи в 1969 году, когда был свергнут король Ливии Идрис I. Каддафи объявил, что Ливия станет мусульманским государством и будет управляться согласно мусульманскому закону - шариату. Каддафи правил Ливией в значительной степени авторитарно, вначале - более строго, затем - чуть мягче, но, в

любом случае, его авторитарный подход стал для других образцом для подражания.

Акция Каддафи, несмотря на всю ее значимость, ни на Западе, ни среди мусульман не вызвала такого резонанса, как свержение иранского шаха Мухаммада Реза Пахлави в 1979 году. Иранскую революцию, вызванную негодованием иранского народа на деспотизм шаха, поддержали и довели до конца Аятолла Хомейни и его мусульманские сторонники, сразу же восстановившие в Иране былую роль ислама в управлении страной. Соратники Хомейни изгнали шаха, ворвались в здание Посольства США в Иране, взяли его сотрудников в заложники и продержали их в плену 444 дня. Любого, кто попытался бы выступить против них, подвергали аресту или предавали смертной казни. Революция вернула страну к строгим законам шариата. Женщины стали носить головные покрывала и ходить в длинных платьях с длинными рукавами. Банки западного типа были заменены учреждениями, действовавшими в соответствии с предписаниями ислама. Принятые на Западе развлечения запретили. Жизнь стала строиться на принципах классического ислама. Управленческая структура снизу доверху приняла резко выраженный авторитарный характер, и тем не менее новое государство получило наименование «Исламская Республика Иран», поскольку политическая система, установившаяся в этой стране, предусматривала, пусть и для проформы, как проявление демократии, всенародное участие в парламентских и президентских выборах. Верховной властью обладали улемы (*ulama*) - священнослужители, толкователи мусульманских законов, - что было новой формой разделения властей.

События в Иране еще более укрепили веру многих мусульман в ислам и преисполнили их чувством гордости за это вероучение. Запад с его крестовыми походами и колониализмом был выставлен вон, и ислам снова стал править своей территорией. Мусульманские писатели, политические лидеры и вообще все те, кто вечно был на публике, вели себя уже по-иному, не так, как раньше. Намерения других стран модернизировать ислам были отсрочены или отвергнуты, и вскоре стало модным превозносить величие ислама и противопоставлять его «падшему» Западу, погрязшему в грехах, таких как безбожие, материализм, утрата семейных ценностей и свободный секс.

*Принятие шариата*

Движение исламизации выступало за отход от мирских аспектов вестернизации и признание исламского закона нормой общественной жизни. В Саудовской Аравии, например, Коран наделили функциями конституции, а шариат официально возведен в ранг правовой системы. Но требование соблюдать мусульманский закон вызывает протесты у немусульманского населения. В Судане принятие шариата обострило давние разногласия между севером и югом и привело к гражданской войне, которая длится уже пять лет. Южане, в основном христиане или последователи традиционных африканских верований, выступили против введения законов, которым они сказали «нет». Из-за соперничества лидеров севера и юга война явно затянулась, а открытие месторождения нефти в 1999 году лишь подлило масло в огонь. ООН подсчитала, что гражданская война в Судане унесла два миллиона человеческих жизней, и это не считая того, что тысячи людей стали беженцами.

В Нигерии несколько северных провинций желают воссоздать мусульманское общество, которое было у них до колониализма, а южные области, где большинство населения - христиане, возражают против этого. Поэтому время от времени там совершаются акты насилия, подогреваемые этническим соперничеством.

Алжир можно привести как особенно трагический пример возникновения конфликтов, спровоцированных восстановлением ислама, в данном случае - между самими же мусульманами. В 1990 году на выборах в муниципальные и региональные учреждения одержали блестящую победу члены радикальной мусульманской организации Мусульманский фронт спасения. Более умеренное правительство отказало ей в средствах, чтобы не дать возможность воспользоваться своей победой. Когда через полтора года та же организация победила и на муниципальных, и на парламентских выборах, военная верхушка устроила переворот и, взяв на себя руководство страной, жестоко расправилась с лидерами. В результате началась настоящая гражданская война, со зверствами с обеих сторон и без всякой надежды на разрешение конфликта. Ирония спора состоит в том, что формально фундаменталисты представляют более демократическую сторону, поскольку они победили на выборах. Чуть позже фундаменталисты прибегли к насилию и терроризму, выступив против правительства, состоявшего из таких же мусульман, как и они.

Крайний случай возрожденного ислама - талибан в Афганистане. В этой стране запрещены телевидение, музыка, кино, проводятся публичные казни, женщинам не разрешается работать вне дома, а девушкам - посещать школу. На немусульман наложены строгие запреты. Им приказано носить особую одежду или специальные знаки,

чтобы отличить их от мусульман. А из-за связи талибов с Усамой бен Ладеном и террористическими действиями его группы афганский вариант исламизации привел в конечном счете к войне с Западом, в частности, с США.

#### *Умеренный ислам*

Другие мусульманские страны, - например, Королевство Марокко, мусульманская страна, согласно конституции, - пошли по пути более умеренного ислама. Даже полковник Каддафи отошел от прямого следования шариату, написав «Зеленую книгу», в которой образцом преобразований в Ливии объявлялся социализм. Эта работа поставила его в положение политического лидера и арбитра в спорах, касавшихся религиозного закона, хотя последнее традиционно оставалось все же за судьями и учеными ислама. Он позволил женщинам участвовать в жизни общества и получать образование. Позже король Иордании Хусейн установил конституционную монархию и учредил парламент, во многом такой же, как в Королевстве Марокко. Затем египетский президент Анвар Садат, сам правоверный мусульманин, попытался проводить умеренный курс в международных делах, но был убит группой исламских экстремистов. Малайзия, - по конституции, мусульманская страна, хотя мусульман в ней только 45 процентов от общей численности населения, - не стала вводить шариат, но в таких областях, как образование или управление, отдает предпочтение мусульманам.

Судя по некоторым признакам, даже в Иране экстремизм идет на убыль. Президент Мохаммад Хатами, сторонник умеренного ислама, недавно был переизбран подавляющим большинством голосов: за него проголосовало гораздо больше избирателей, чем в первое его избрание. И хотя его властные функции ограничены религиозным руководством, выборы свидетельствуют все же об отходе части населения Ирана от строгого ислама.

Как бы то ни было, во всех этих случаях, и в умеренном, и в строгом варианте, ислам возрожден к жизни. Мусульмане все больше гордятся своими традициями, стараются и других убедить в великом предназначении ислама и преисполнены веры в ценности и истину этого учения. Возможно, Запад переживает кризис в религиозности, - по крайней мере, многие обозреватели говорят, что это так, - но мусульмане - нет. Их вера тверда. Проблема лишь в том, как реализовать эту веру в политических и социальных программах, отвечающих требованиям ислама и в то же время отвергающих те социальные ценности Запада, которые противоречат ему.

*Демократическое правление и авторитарная власть*

В набор вестернизации включается, между прочим, и возможность учреждения политических институтов, типичных для демократии. В связи с этим, естественно, возникает вопрос о взаимоотношениях между исламом и государством и о статусе других религий по отношению к исламу и государству. Джон Эспозито, проницательный исследователь современного ислама, говорит, что движение за демократию в мусульманских государствах почти столь же сильно, как и стремление сохранить в неприкосновенности ислам как систему наивысших ценностей. На первый взгляд, возможно, и может показаться, что демократия вовсе не та форма правления, которая подошла бы для мусульман, но многие мусульмане считают, что ислам и демократия вполне совместимы. Традиционные установки и институты ислама отлично вписываются в демократическую политическую систему с ее представительными органами власти. В подтверждение этого достаточно сослаться хотя бы на два таких явления в жизни мусульманского общества, как совещание и согласие, которые в течение многих веков позволяли мусульманам коллективно улаживать споры по вопросам, касавшимся общественной жизни и закона.

Та форма демократии, которую развивают мусульмане, не будет похожа на западную демократию. В исламском мире понятие о правах человека отличается от западного. Согласно мусульманскому учению, права человеку даны Богом, то есть дарованы через Коран и традиционный мусульманский закон. является высочайшей властью, а люди - его представители или даже наместники, но ни в коем случае не властители. Западное демократическое представление о суверенитете людей неприемлемо для традиционного мусульманства, поэтому неизвестно, насколько мусульманские общества смогут усвоить ту или иную форму западной идеи прав человека. Впрочем, по двум вопросам - о правах женщин и свободе совести - уже сейчас заметны определенные позитивные подвижки, позволяющие надеяться, что со временем все войдет в норму.

Выше уже делались ссылки на двух мусульманских ученых, ал-Банну и Маудуди, а также приводилось их мнение о том, что причина низкого уровня нравственности в американском обществе кроется в отделении церкви от государства - акте, который уже сам по себе предполагает признание свободы совести. Мусульманские экстремисты делают на это особый упор в своих нападениях на Запад. Они приписывают Западу стремление распространить свои ценности на весь мир, что, как заявляют они, представляет собой прямую угрозу

исламу и его установкам на создание религиозного общества. Некоторые даже считают, что Запад все делает для того, чтобы разрушить ислам, хотя об этом на Западе мало кто думает, если думает вообще. Для террористов и тех экстремистов, кто поддерживает их, утверждение о том, что Запад всеми силами стремится уничтожить ислам, является весьма весомым пропагандистским аргументом.

Ранее мы видели, что традиционный мусульманский закон предоставлял христианам и иудеям право хранить свою веру, но при условии соблюдения определенных ограничений: в частности, им запрещалось критиковать Мухаммада и Коран и превозносить публично свою веру. Что же касается мусульман, то им не позволялось переходить из ислама в другую веру. Все эти правила в разных странах по-разному претворяются в жизнь: в Судане и Афганистане к ним относятся строже, в Иордании и Египте - значительно мягче. Но главное все же в Другом - в том, что они сохраняются, хотя и плохо согласуются с реалиями нынешнего дня.

Иногда в печати появляются сообщения о христианах, вынужденных принять против своей воли ислам. Подобные факты, хотя и крайне редкие, тревожат даже сильнее, чем описанная выше ситуация. Между тем, согласно мусульманской традиции, то есть по установлению Корана, мусульмане никого не должны принуждать принимать их веру. Так что подобное принуждение является самым настоящим попранием самих основ ислама. Религиозные лидеры всего мира, от папы Иоанна Павла II до далай-ламы, убеждают набожных людей терпимо относиться к другим религиям, и того же требует и демократия. Мусульманские лидеры должны прояснить для себя этот вопрос, если хотят стать полноценными членами мирового сообщества.

### *Авторитарные режимы*

Существует и другая проблема - авторитарные режимы во многих мусульманских государствах, что также не может не беспокоить. В одних странах (например, в Египте) система правления носит полусветский характер, в других (в той же Саудовской Аравии) - строго мусульманский. В обоих случаях, светское ли это правление или мусульманское, народные выступления против режимов, представляющих как ту, так и другую форму правления, свидетельствуют о том, что ни один из них не соответствует мусульманскому идеалу. Мусульманские радикалы в Египте убили Анвара Садата на том основании, что он компрометирует ислам. Саудовская Аравия - консервативное исламское государство, союзник США, но многие обозреватели, как и многие благочестивые мусульмане, и даже Усама бен Ладен, считают

эту страну разложившейся, поскольку ее правители не только ведут растленный образ жизни, но и используют казну в своих корыстных интересах, и кое-кто даже говорит, что они не могут называться хорошими мусульманами. Так что нет ничего удивительного в том, что Саудовскую Аравию постоянно потрясают беспорядки, как в Иране времен шаха. Поскольку Америка нередко оказывает поддержку правителям подобного рода, многие мусульмане считают, что она только на словах действует в интересах народа, а это уже - далеко не положительный пример демократии.

Мусульманам сложно будет принять демократическую форму правления. Основополагающий принцип демократии заключается в том, что люди имеют право выбирать своих представителей, чтобы те правили ими. Если же народ ощущает себя бесправным, обманутым и эксплуатируемым своими правителями, то волнения и даже восстание могут начаться в любой момент. Эти слова имеют прямое отношение к Усаме бен Ладену, великому мастеру провоцировать на насильственные действия людей, считающих себя лишенными всяческих прав в своих же собственных странах. На Западе сложилось представление, будто бы единственной целью бен Ладена является сведение счетов с Америкой, в действительности же он ставит перед собой задачу куда более широкого плана, включающую, в частности, смещение мусульманских правителей, которых он не признает мусульманами.

### **Проблемы взаимоотношений между**

#### **Западом и исламским миром**

##### *Государство Израиль*

До недавней вспышки терроризма средоточием конфликта между Западом и мусульманами являлись Государство Израиль и его разногласия с палестинцами. Решительная победа Израиля над Египтом, Иорданией и Сирией в Шестидневной войне 1967 года (мусульмане называют это событие «Бедствием») подняла и без того острый конфликт на новый уровень. В этой войне Иордания потеряла территорию у Иордана, так называемый Западный берег, включая Восточный Иерусалим; Египет лишился сектора Газа у Средиземного моря и Синая; а от Сирии были отторгнуты Голанские высоты в Северном Израиле. Позднее Израиль вернул Синай Египту, но другие области все еще остаются под оккупацией и военным правлением Израиля несмотря на то, что с тех пор прошло уже тридцать лет. Американская поддержка Израиля и стремление этой страны воссоздать на своей

территории демократию западного типа вводят Израиль в Русло западной, а не мусульманской или арабской политики.

Сложно представить, чтобы эта ситуация сохранилась навечно. Международное сообщество не может допустить, чтобы народ постоянно жил в условиях оккупации, да и Израилю не удастся удерживать контроль в своих руках бесконечно Долгое время. Необходимо найти решение, хотя в данный момент противоборствующие стороны, судя по всему, или не в состоянии сделать это, или просто не хотят. Не будет преувеличением сказать, что разрешение конфликта окажет самое благотворное влияние на взаимоотношения между Западом и исламским миром. В то же время нельзя забывать и о том, что ни один мирный договор, подписанный официальными лицами, не будет иметь действенной силы, если его не поддержит население соответствующих стран. А пока что продолжаются акты насилия, принося новые страдания жителям всех без исключения территорий, вовлеченных в конфликт. Экономическое развитие застопорилось, процветает безработица, семьи теряют родных.

США часто торопятся осудить вторжение тех или иных а на чужую территорию и тем более завоевание одной страны другой, так что вполне естественно, что они поддержали выступление Организации Объединенных Наций против действий Израиля, идущих вразрез с интересами палестинцев. На те же самые Соединенные Штаты оказывают Израилю финансовую поддержку, что позволяет ему удерживать за собой захваченные территории, и поставляют в Израиль оружие, необходимое этой стране для того, чтобы держать палестинцев под постоянным контролем. Ввиду всего этого палестинцы считают, что поведение США обнажает их истинные интересы, и, соответственно, обвиняют Америку в двурушничестве.

Помимо основного вопроса - о самом существовании Государства Израиль на некогда арабской, или, шире, мусульманской, территории - имеется еще несколько острых моментов: во-первых, постоянные напоминания палестинцев необходимости вернуть им собственность, которой они лишились с основанием Израиля; во-вторых, выдвигаемое ими требование открыть им доступ на Храмовую Гору, как называют ее евреи, или Великое Святилище, как именуют ее мусульмане, и передать в их руки контроль за этим местом, и, в-третьих, стремление палестинцев создать свое собственное государство. ООН поддержала требование палестинцев о выплате компенсации прежним землевладельцам, и официальные представители обеих сторон - и израильской, и палестинской - время от времени усаживаются за стол, но дальше пустых разговоров дело не движется: соглашения как не было, так и

нет. Вернуть людям собственность, которой они владели больше сорока лет назад, - задача, по всей видимости, невыполнимая, однако ничто не мешает возместить потерю денежной компенсацией.

Храмовая Гора - не только место древнего еврейского Храма: там стоят мечети аль-Акса и знаменитая «Купол Скалы», пользующиеся у мусульман особым почитанием. После захвата этой области в 1967 году Израиль уступил контроль над Горой мусульманам, поскольку здесь находились святыне мечети. Но это означало, что теперь евреи не смогут подниматься на нее, чтобы помолиться. Перспективы заключения договора о возможности для обеих сторон посещать Гору стали главной темой дискуссии в Кэмп-Дэвиде в 1978 году. Визит туда в сентябре 2000 года Ариэля Шарона в сопровождении эскорта вызвал Вторую интифаду, о чем говорилось выше. Выдвигались разные предложения относительно этого места - от предоставления Израилю полного контроля над Храмовой Горой до предоставления такого же контроля палестинцам. Кроме того, речь заходила и об осуществляемом в той или иной форме совместном управлении Иерусалимом. На настоящий момент ни одно из этих предложений не может считаться приемлемым.

Вопрос о палестинском государстве, возможно, самый трудный. И международное сообщество, и израильское руководство время от времени высказываются в пользу этой идеи. Но претворение ее в жизнь - это уже другое дело. Палестинское государство, само собой разумеется, не может появиться, пока продолжают совершаться акты насилия. Израиль станет поддерживать этот план лишь в той мере, в какой будет уверен, что появление нового государства не представит угрозы его безопасности.

Хотя конкретным поводом для конфликта послужила земля, сыграли здесь свою роль и религиозные требования, звучавшие со стороны представителей иудаизма, христианства и ислама. Большинство арабов, потерявших землю при создании Государства Израиль, были мусульманами, остальные же - христианами (всего на христиан приходилось примерно шесть процентов от общей численности населения Палестины: в палестинских областях их было меньше, в Израиле, соответственно, больше). Палестину считали Святой землей не только христиане и евреи, для мусульман эта область была тоже святой, - и из-за истории о вознесении Мухаммада на небо из Иерусалима, и потому, что в течение многих веков она являлась частью той территории, где пребывал священный Ислам. Захват немусульманами принадлежащей исламу земли рассматривается мусульманами как подрыв самих основ их веры и установлений и служит для них одним из традиционных оправданий

джихада. Несомненно, уладить все эти проблемы крайне трудно, и все же нужно найти какое-то решение, чтобы мир мог наконец воцариться.

### *Терроризм*

Одним из последствий палестино-израильского конфликта является активизация международного терроризма мусульманскими экстремистами. Данное явление было проблемой и до 11 сентября 2001 года, но событие этого дня своей жестокостью заставило США, западноевропейские и некоторые другие страны выступить единым фронтом против терроризма, который, как ясно теперь, представляет собой всемирную угрозу. Президент Анвар Садат был убит группой мусульманских радикалов, а позже экстремисты неоднократно пытались ликвидировать и короля Иордании Хусейна. печати сообщалось также и о покушении на короля Абдаллу, сына и преемника Хусейна, и президента Египта Хосни Мубарака, совершенное членами группы бен Ладена, которых, правда, ожидала неудача. Мы уже видели ранее, как две такие же группы, «Хамас» и «Хизбулла», действуют в Израиле, но сейчас на первый план вышла «ал-Каида» («Основа»). Считается, что во главе этой организации стоит Усама бен Ладен.

Будучи радикальным исламистом, бен Ладен обрушивается буквально на все, что он относит к проискам или действиям США, направленным непосредственно против ислама. Наступление на ислам бен Ладену видится и в той поддержке, которую Израилю оказывает Америка, и в культурной экспансии, осуществляемой Соединенными Штатами, буквально запленившими весь мир своими фильмами, телепрограммами и музыкой, и в нападении на Ирак и последующем введении эмбарго на торговлю с этой страной, и в американском военном присутствии в Саудовской Аравии. Кроме того, он утверждает, что проникновение Америки в мусульманские страны с помощью технологии, финансов и культуры является составной частью антиисламской стратегии США. Бен Ладен со своими соратниками придали невиданные прежде масштабы исламскому противостоянию западной модернизации. Их действия в значительной мере диктовались опасением, что традиционные мусульманские общества перестанут быть таковыми, если включатся в этот новый всемирный процесс. Для подобного страха, вполне вероятно, имеются все основания.

Зная историю взаимоотношений между Западом и исламом, нельзя не согласиться, что мусульмане далеко не беспричинно испытывают гнев по отношению к Западу. Поведение жителей западных стран на протяжении многих веков демонстрировало все

что угодно, но никак не праведность или бескорыстие. Правители и предприниматели проявляли лишь безмерную алчность и бездумность. А образ жизни, типичный для Запада, представлял собой прямую угрозу традиционному исламу. Мы могли бы поспорить еще и об американской политике в поддержку Израиля, Ирака и Саудовской Аравии, чем и занимаются, кстати, некоторые видные деятели Америки. В то же время верно также и то, что политическое и военное вмешательство США спасло множество боснийских и албанских мусульман от геноцида, которым угрожали им сербские христиане в 90-х годах.

Процесс вестернизации - это другой разговор. Его можно называть по-разному, не только вестернизацией, но и модернизацией или глобализацией. Но как бы ни назвать его, он все равно будет продолжаться. Каждое общество само выберет путь, каким включаться ему в этот процесс. Но полностью его не приемлет никто. И нам остается только надеяться, что по мере вхождения в него западного мира это явление все больше отвечать требованиям морали и этики.

А пока что во многих мусульманских странах находят себе приют террористы, которых иногда поддерживают даже правительства. На Ливию ложится вина за убийство одиннадцати израильских спортсменов на Мюнхенских Олимпийских играх в 1979 году и взрыв в дискотеке в Германии в апреле 1986 года, когда пострадали восемьдесят американских военнослужащих, а также за взрыв на самолете, когда тот пролетал над Локерби, в Шотландии. Официальными лицами высказывается также мнение, что Сирия, Ливан и Иран поддерживают такие террористические организации, как «Хамас» и «Хизбулла».

Однако терроризм в конце концов обречен на провал. Когда мирное население, включая детей, погибает в заранее запланированных террористических акциях, симпатии общественности будут на стороне жертвы, а не преступника, и терроризм, таким образом, станет оборачиваться против самих же террористов. Терроризм не сможет принудить Израиль отказаться от своей позиции, наоборот, решимость Израиля продолжать прежнюю линию будет только крепнуть. Террористические акции 11 сентября заставили США объявить войну международному терроризму, и, как заявляют американские политические деятели, эта война будет вестись с привлечением всех возможных средств. Запад возмущен действиями террористов, в американцах с новой силой заговорил патриотизм. Многие мусульманские лидеры утверждают, что подобные акции осуществляются в нарушение установлений истинного ислама. Однако, к сожалению, из-за упомянутых выше трагических событий кое-кто опять

начинает думать, что ислам -это религия, основанная на насилии. Существует опасность, что стародавние обвинения в адрес ислама могут вновь зазвучать.

### **Запад**

Запад тоже изменился. Это уже не христианское общество, где христианство утверждено законом в качестве религии, требованиям которой, как предполагалось, должны подчиняться все граждане. Сейчас религия стала частным делом, и, соответственно, нормы общественных отношений теперь устанавливаются не ею, а светским правом. Так что больше нет оснований для религиозных крестовых походов, как это было в Средние века, и даже для колониализма XIX века. А это значит, что Запад должен в изменившихся условиях проявлять большую терпимость к другим религиозным ориентациям и другим типам общества.

Многие мусульманские авторы осуждают Запад за секуляризацию, но мусульмане, которые живут на Западе, ничего не имеют против той свободы, которую приносит секуляризация. Их никто не лишает права исповедовать ислам, а в период расцвета христианского мира о подобном можно было только мечтать. И для контраста отметим, что, возвращаясь затем в мусульманские страны, они нередко сталкиваются с тем, что не могут пользоваться такой же свободой, какую предоставил им Запад.

Западные технологии фактически беспрепятственно проникают в мусульманские страны. Студенты, профессора, ученые, технологи, не говоря уже о представителях различных компаний, которые пользуются новыми технологиями, постоянно ездят туда и сюда. Сколь бы оживленной ни была торговля между Западом и мусульманским миром в Средние века, общий объем товарооборота тех дней - несопоставимо малая величина по сравнению с нынешним уровнем.

Вместе с тем нельзя не упомянуть еще об одном обстоятельстве - о том, что огромные запасы нефти, которыми располагает Ближний Восток, привлекает к этому району внимание всего индустриального мира. Эта всего лишь какая-то часть, пусть и не малая, всей территории исламского мира, -ведь большинство мусульман проживают в других регионах, -имеет жизненно важное значение для промышленности и Поэтому вполне может стать новым источником конфликта.

### **Другие «проблемные» области**

Не все разногласия с мусульманскими странами связаны напрямую с исламом. Примером этого является присоединение к Индонезии Восточного Тимора в 1975 году. Расположенный на юго-востоке Индонезийского архипелага, Восточный Тимор

был когда-то португальской колонией, значительная часть населения которой исповедовала католичество. Но как только Португалия вывела оттуда свои войска, там появились индонезийские войска и присоединили ее к Индонезии. Индонезия - мусульманская страна, но, насколько мы можем судить, данная акция преследовала политические и экономические цели, а не религиозные. США и их союзники отреагировали быстро и весьма эффективно, когда Ирак захватил Кувейт в 1990 году, но ничего не предприняли несколькими годами раньше, чтобы оказать помощь и поддержку Восточному Тимору. Средства массовой информации сообщали в свое время, что президент США Джералд Форд и государственный секретарь Генри Киссинджер, находившиеся в Индонезии всего лишь за несколько часов до начала военной операции, молчаливо одобрили планы Индонезии, предусматривавшие насильственное присоединение Восточного Тимора к ее территории. Но Восточный Тимор оказал сопротивление, что привело к кровавым событиям, когда христиане становились жертвами насилий со стороны мусульман.

В 1999 году под покровительством ООН и с одобрения индонезийского правительства в Восточном Тиморе был про веден референдум. 98 процентов принявших в нем участие жителей этой области проголосовали за независимость. Индонезийская армия, руководство которой выступало против отделения Восточного Тимора, вторглась на его территорию, что имело своим результатом гибель сотен людей и появлением беженцев, исчислявшихся тысячами. Временами конфликт приобретал религиозный характер. В насилиях, буквально захлестнувших данный район, повинны обе стороны, - и христиане, и мусульмане. Но в настоящее время достигнуто соглашение о предоставлении Восточному Тимору политической автономии.

Война против Ирака была наиболее драматическим эпизодом в истории конфликта между западными странами и исламским миром. Проблема однако заключалась в том, что Ирак захватил Кувейт, страну, богатую нефтью, а не в исламе. Конфликт продолжался и далее - из-за контроля над воздушным пространством Ирака, установленного Соединенными Штатами, и из-за эмбарго на торговлю, наложенное Организацией Объединенных Наций. Ираку эмбарго обходилось слишком уж дорого. В частности, из-за отсутствия необходимых лекарств резко, до угрожающих размеров, возросла детская смертность. Многие на Западе считают, впрочем, что эмбарго тут ни при чем: Саддам мог бы

побольше потратить на медикаменты, если бы сократил расходы на закупки оружия.

Вторжение Запада на Балканы, напротив, представляется попыткой помочь мусульманам. Войска ООН, в состав которых входили как воздушные, так и сухопутные силы США, действовали в интересах боснийских и албанских мусульман, явившихся жертвой «этнической чистки», проводившейся сербскими христианами. И хотя стабилизировать ситуацию в «горячих точках» этого региона пока еще не удалось, в данном случае для нас важно уже одно то, что события на Балканах явили наглядный пример той поддержки, которую Запад оказывает мусульманам, нуждающимся в защите.

Мы могли бы упомянуть еще и о войне в Афганистане против «ал-Каиды» и талибана. Афганистан - бедная страна, опустошенная и войной с Советским Союзом, и противоборством между различными этническими группами. Сложно предсказать, чем завершатся непрекращающиеся вооруженные конфликты. Можно лишь надеяться, что когда-нибудь в Афганистане наступит мир, у граждан будет достаточно еды и всего остального, что необходимо для нормальной жизни, и они ощутят наконец заботу о них со стороны государства.

### **Ислам на Западе**

Самой большой переменной в отношениях между Западом и исламским миром можно назвать увеличение числа мусульман, проживающих в Европе и Америке. Хотя на Американском материке мусульмане были еще с эпохи рабовладения, только в последние десятилетия их доля в общей численности населения возросла настолько, что их уже нельзя не замечать: например, на территории одних лишь США их проживет Шесть миллионов человек. Вскоре ислам станет второй по числу последователей религией в США, а иудаизм - третьей. Большинство мусульман - иммигранты или дети иммигрантов, и все же примерно двадцать тысяч из них - обращенные.

Создание в начале 30-х годов XX века организации «Нации Ислама» было первым привлечшим к себе внимание случаем, когда мусульмане заявили о себе как об единой общности. Одной из отличительных черт инициированного афро-американцами исламского движения в Соединенных Штатах, озаменованного появлением «Наций Ислама», являлось отношение его участников к белым как к злым демонам. Элайджа Мухаммад, преобразовавший это движение, утверждал, что

белая раса происходит от дьявола. Поскольку ислам никогда не отличался расизмом, крайние взгляды Элай-джи Мухаммада смутили традиционных мусульман, как и требование признать его пророком (что противоречит мусульманской вере в то, что Мухаммад - последний пророк), и правоверные мусульмане отказались признать эту организацию. Малькольм Х, самый известный член этой организации, вышел из нее и после паломничества в Мекку в 1964 году, изменившего его жизнь, отрекся от своего прежнего расизма. В феврале следующего года он был убит. Сын и наследник Элайджи, Уоллес, ранее взявший себе имя Варис Дин Мухам-мад, постепенно ввел организацию в русло обычного суннитского ислама. Поскольку ему удалось чуть ли не вплотную приблизить возглавленное им движение к этому направлению ислама, ему было предоставлено право выдавать верительные грамоты американским мусульманам, совершавшим паломничество в Мекку. Свое движение он переименовал в Общество американских мусульман.

Луис Фарракан, отделившись от более умеренной организации Вариса Дин Мухаммада, восстановил в 1978 году название «Нации Ислама» и вместе с ним значительную часть прежнего расизма, направленного против белых. Недавно он отрекся от прежнего экстремизма своего движения, как и Малькольм Х, после путешествия в Мекку.

Общество американских мусульман В. Д. Мухаммада, «Нации Ислама» Луиса Фарракана и к тому же большой наплыв мусульман в США - все это позволило исламу занять заметное место в жизни американских городов, о чем пятьдесят лет назад нельзя было и подумать. Вместе с тем присутствие мусульман на Западе связано с определенными неудобствами, которые ощущают как мусульмане, так и немусульмане. Первые, в большинстве своем иммигранты, ведут традиционный для мусульман образ жизни в немусульманском обществе, которое не собирается создавать для них какие-то особые условия. Традиционная одежда женщин и необходимость находить время и место для молитвы подчас ставят мусульман в щекотливое положение, не говоря уже о жизни вне общины, где они могли бы рассчитывать на поддержку. В столь же непривычной ситуации оказываются и исконные жители западных стран. Им так же, как и мусульманам, приходится приспосабливаться к меняющейся обстановке, учиться с радушием относиться к обычаям, о которых, вполне вероятно, они и не слышали раньше.

Консервативные христиане по-прежнему продолжают заниматься проповеднической деятельностью среди мусульман, но сами мусульмане довольно часто относятся к этому с обидой, считая, что их просто унижают, поскольку в них

видят лишь потенциальных обращенных и не замечают того, что у них имеются уже вера и полное право ее исповедовать. Как правило, попытки обратить мусульман не дают особых результатов. В то же время христианам, не склонным к распространению своей веры, присутствие мусульман предоставляет отличную возможность расширить свои знания, знакомясь с Другой религиозной традицией в процессе общения с ее не-посредственными носителями.

### **Заключение: роль религии**

Хотя описанные выше проблемы в значительной степени принадлежат к политическим и общественным, основным их элементом остается религия. У кого-то может возникнуть вопрос, каким образом религиозные компоненты попадают туда. По нашему мнению, определенную роль во всем этом играют по меньшей мере пять факторов, которые мы сейчас и рассмотрим. Первая фактор - религиозный фанатизм, лежащий в основе международного терроризма. Говорят, что молодые мусульмане, добровольно берущие на себя роль самоубийц-бомбометателей, верят в то, что, принеся себя в жертву исламу, они сразу же окажутся в раю. Подобная установка оказывается более действенной, чем представляется на первый взгляд. Доктор Роберт Джей Лифтон, психиатр, изучавший несколько террористических движений, уверен, что идеология, которая обычно движет такими движениями, носит «апокалиптический» характер. Выражением этого служит убежденность террористов в том, что общество нуждается в радикальных переменах, которые могут быть привнесены только через очищение, невозможное без насилия и смерто-убийств. Примерами воплощения этого принципа в жизнь могут служить трагическая судьба мучеников Кордовы или кровавые расправы с евреями в самом начале Первого крестового похода. В первом случае мы наблюдаем своеобразную форму самоубийства, во втором - прямое убийство, но в обоих случаях христиане видели в насилии средство приближения конца света. Современные мусульманские террористы тоже верят в божественное благословение своих действий, поскольку убеждены, что только насилием можно избавиться от порождаемого Западом зла, которое проникло уже и в ислам. Мы можем считать подобную позицию проявлением религиозного фанатизма, но независимо от того, так ли это на самом деле или нет, подобные умонастроения и убеждения не только устойчивы, но и крайне опасны. Достаточно сказать, что предотвращать инспирируемые ими террористические акты - дело исключительно сложное.

Второй фактор - глубокая привязанность мусульман и евреев (как, впрочем, и христиан) к Иерусалиму и Палестине, что придает этому конфликту эмоциональную окраску. Отчасти ощущение неразрывной связи и тех, и других с этими местами проявляется в притязании на землю. Евреи, ссылаясь на Писание, утверждают, что она обещана им Богом. Арабы выдвигают контраргумент, ссылаясь на то, что они как потомки Авраама тоже имеют божественное право на нее. Кроме того, они говорят, что поскольку они были последними, кто владел ею, и владел ею более тысячи лет, их не должны отрывать от нее. Единственное, что смогло бы успокоить эти споры - это компромиссное решение, согласно которому земля была бы поделена между конфликтующими сторонами и каждый бы получил достаточное жизненное пространство. Что же касается предоставления последователям основных в тех краях религий свободного доступа к святыням на Храмовой Горе, то эту проблему, судя по всему, разрешить еще труднее.

Третий фактор, связанный уже с христианской стороной, - поддержка, оказываемая Государству Израиль некоторыми христианами-фундаменталистами, которые верят, что возвращение Израиля евреям - это исполнение библейского пророчества, часть предопределения Божьего, знаменуемого Вторым Пришествием и апокалиптическим концом света. Хотя христиан, придерживающихся подобных взглядов, немного, их помощь Израилю весьма ощутима и выражается не только в моральной и политической поддержке, но и в финансовой. К сожалению, позиция фундаменталистов к прежним проблемам добавляет еще одну: ведь глубина враждебных чувств, испытываемых многими мусульманами по отношению к христианам, во многом определяется степенью их убежденности в злокозненных намерениях западных христиан так или иначе разрушить ислам - или посредством миссионерства, или оказывая Израилю помощь, или, наконец, просто положившись на апокалиптический катаклизм, о котором мол они только и мечтают.

Четвертый фактор, столь же существенный, - приумножение знаний и христианами, и мусульманами о вере, исповедуемой другой стороной. Мы уже пытались показать в этой книге, что Запад унаследовал с прошлых времен предубежденное, неуважительное отношение к исламу и мусульманам, давно уже ставшее традицией, сыгравшей немалую роль и в создании нынешней ситуации. Вместе с тем необходимо отметить, что аналогичная традиции имеется и у мусульман. Наши предки заблуждались из-за недостатка знаний и предвзятости, то есть из-за того, чем нередко грешим и мы. Несомненно, многое из того, что мы слышим, особенно о кровавых террористических акциях мусульманских экстремистов, только усиливает

негативное отношение к исламу как религии. Поэтому исключительно важно для нас как можно больше знать об исламе, его учении, его идеалах и практике, о желаниях и надеждах современных мусульман и о том, что они думают о нас. Этому могли бы помочь дальнейшее изучение соответствующей проблематики, межрелигиозный диалог или и то и другое.

И наконец, пятый фактор - обращенный к христианам и мусульманам призыв II Ватиканского собора к единству, чтобы «совместно оберегать и поддерживать социальную справедливость, нравственные ценности, мир и свободу». Возможно, наступит когда-то такое время, когда последователи христианства, ислама, а также иудаизма, - этих великих религий, - забудут о различиях и, сосредоточившись на общем, станут действовать рука об руку, чтобы люди всей Земли смогли жить лучше, чем сейчас. В основе всех трех религий лежит стремление к миру и справедливости, и все они относят оказание помощи нуждающимся к добрым деяниям. И если христиане, мусульмане и иудеи смогут в конце концов прийти к взаимопониманию и вместе бороться за светлое будущее, то их потомки, как говорится в Ветхом Завете, восстанут и назовут их блаженными.

Леонид Сюкияйнен

**Умеренность как стратегия современного ислама**

<http://www.religare.ru/article26668.htm>

С конца минувшего столетия ислам как важный фактор мировой политики активно обсуждают не только ученые-профессионалы, но и эксперты-политологи, публицисты и журналисты. В центре дискуссии, как правило, оказываются две взаимосвязанные темы.

Прежде всего остается актуальным анализ отношения ислама к международному терроризму и политическому экстремизму. Наряду с этим сюжетом на протяжении последних двух лет пристальное внимание исследователей привлекают перспективы мусульманского мира в свете проектов его демократизации и политического реформирования. Большой интерес вызывает также роль ислама в этих процессах и его судьба в условиях набирающей обороты глобализации.

Соответствует ли исламская мысль современным реалиям?

Оба круга проблем невозможно рассматривать без учета тенденций развития современной исламской мысли. Идейный фактор имеет особое значение для мусульманского мира, где любые серьезные перемены и проекты общенационального масштаба обязательно получают оценку сквозь призму исходного учения ислама и не могут быть успешными без их религиозного обоснования. От осмысления отмеченных выше проблем с позиций ислама в существенной мере зависит поиск их позитивного решения.

Сегодня в мусульманском мире наблюдаются крайне противоречивые тенденции: от шагов по пути демократизации до новых всплесков радикальных настроений. Как на это реагирует исламская мысль? О ее отношении к терроризму и экстремизму написано немало, в том числе и автором настоящей статьи.

Поэтому, не останавливаясь на этом вопросе подробно, отметим лишь неоднозначную связь между исламом и указанными явлениями. Исламские концепции зачастую используются для обоснования целей и методов террористической деятельности. В то же время исходные начала ислама, его принципы и ценности могут и должны служить в качестве эффективного инструмента для противодействия этой глобальной угрозе. Правда, такая возможность до сих пор реализуется недостаточно эффективно.

Приходится констатировать, что сторонники обвинения ислама в распространении терроризма по всему свету пока заметно активнее своих оппонентов. Более того, события последнего времени – беспорядки с участием мусульман-эмигрантов во Франции осенью

2005 г. и «карикатурный скандал», вызванный антиисламскими публикациями в европейской прессе, – интерпретируются ими как аргумент в поддержку своей позиции, еще одно доказательство присущих исламу и мусульманам экстремизма и фанатизма.

Что же касается тех, кто делает ставку на позитивный идейный потенциал ислама и отстаивает исламскую альтернативу взглядам радикалов, то еще недавно они находились в тени и занимали оборонительные позиции. По крайней мере на глобальном уровне. Умеренные исламские лидеры в споре с идеологами экстремизма часто выглядели малоубедительными, ограничивались поверхностной декларативной аргументацией. Иногда они просто избегали полемики вокруг терроризма, утверждая, что ислам не нуждается в защите.

До последнего времени взвешенная исламская мысль не проявляла нужной активности и при обсуждении проблем демократии, политических реформ и возможностей включения мусульманского мира в процесс глобализации. Иными словами, достаточно убедительной для современного человека и основательной по исламским меркам позиции по этим вопросам она в полной мере не формулировала. Складывалось впечатление, что ислам просто не в состоянии отвечать на вызовы современности.

Поэтому не приходится удивляться тому, что большинство исследователей придерживаются сдержанной, если не пессимистической, оценки перспектив исламской цивилизации. Наоборот, все громче звучат голоса тех, кто хотел бы отлучить ее от остального мира.

За пределами мусульманских стран многие убеждены в том, что непременным условием утверждения здесь демократии является отказ от традиционных исламских ценностей. Такое противопоставление, естественно, по совершенно иным мотивам характерно и для взглядов исламских экстремистов, которые во всех происходящих в сегодняшнем мире процессах видят только угрозу исламу и делают упор на реализацию «исламского проекта» в глобальных масштабах.

Возникает принципиальный вопрос: имеет ли ислам достаточный идейный потенциал, чтобы избежать конфронтации и предложить своим последователям действенную и основанную на исламских подходах формулу, позволяющую сочетать приверженность исламским ценностям с активным освоением достижений современной цивилизации?

При ответе на поставленный вопрос надо учитывать, что в современной исламской мысли имеется немало течений, среди которых еще недавно выделялись три основных. Одно из

них, традиционное, обосновывает консервацию нынешнего состояния мусульманского общества. Другое, фундаменталистское, отстаивает необходимость радикального преобразования всех общественных и властных структур в соответствии с буквально понимаемым шариатом. Наконец, модернистский подход использует внешне исламскую интерпретацию для оправдания либеральных реформ по западному образцу.

На этом фоне до последнего времени явно терялось еще одно, возможно, самое востребованное, течение в исламском осмыслении нынешнего мира. Речь идет об обращении к внутреннему потенциалу самого ислама, подходе к современным реалиям с позиций не узко трактуемых конкретных, мелочных предписаний традиционного шариата, а его краеугольных основ, ценностей и общих принципов.

Внешне такая концепция напоминает идеи мусульманских реформаторов конца XIX – начала XX века. Но они в целом ограничивались призывом к возобновлению иджтихада (рационального решения неурегулированных шариатом вопросов, которое практически не применялось в течение многих веков) и не обращались к иным началам шариата для обоснования собственно исламского взгляда на меняющийся мир. Правда, с середины прошлого века эта линия прослеживается в разработках отдельных мусульманских правоведов, которые предпочитают делать акцент на неизменных устоях шариата в противовес его частным решениям, не отличающимся постоянством. Однако эта теоретическая конструкция еще недавно никак не влияла на политическую и правовую практику.

Усредненность – основа современного исламского мировоззрения

Сейчас ситуация заметно меняется. Отмеченное направление исламской мысли начинает восприниматься как наиболее перспективное для обоснования стратегии современного ислама и мусульманского мира в целом. Главное в том, что оно кладется в основу официальной политики ряда мусульманских стран, становится ключевым в разработке ими своего рода национальной исламской идеи, включая ее концептуальные основы, ориентиры и механизм проведения в жизнь.

Особенно энергично в этом направлении работают государственные структуры Кувейта. Министерство вакфов (имущество, изъятое из коммерческого оборота и предназначенное преимущественно на благотворительные цели) и исламских дел этой страны разработало целую концепцию «Усредненность – образ жизни», основу которой составляет отмеченное выше понимание шариата. Свой шаг указанное ведомство объясняет тем, что никогда ранее не было столь актуальным исламское обоснование и определение общих

подходов мусульманского мира к решению стоящих перед ним и современным исламом задач.

Ключевым из этих подходов является принцип усредненности (центризма), вытекающий из приводимых в Коране слов Аллаха: «И вот Мы создали вас общиной срединной, чтобы вы свидетельствовали за других людей, за вас же свидетелем был бы Посланник» (Коран, 2-я сура, 143-й аят). Известно также высказывание пророка Мухаммеда: «Во всех делах наилучшим является то, что посередине».

Согласно такому подходу, усредненность понимается как взвешенность, умеренность, равноудаленность от любых крайностей, например уход как от приземленного прагматизма, так и от оторванного от реальности идеализма, неприятие как слепого отстаивания давно устаревшего, так и стремления к постоянным переменам.

В этой трактовке усредненность становится главной чертой шариата. Не случайно разработчики данной концепции обращаются к таким неизменным столпам последнего, как поиск компромиссов, приоритет избежания вреда перед получением выгоды, исключение риска.

Они позволяют воспринимать шариат не как застывшую форму и свод давно известных и непоколебимых частных предписаний, сковывающих человека, а как ориентирующий на определенные ценности путь решения проблем, который в несовпадающих социальных, культурных и политических условиях применяется по-разному в рамках общих целей и принципов.

Бросается в глаза, что обсуждаемая концепция представляет собой компромиссный вариант в сравнении с традиционализмом, фундаментализмом и модернизмом. Она использует положительные стороны каждого из них и в то же время свободна от их крайностей. Иными словами, сама идея усредненности является примером среднего пути, дополняя традиционный исламский тезис о верующем разуме актуальным современным положением о сознательной вере.

Концепция усредненности как исламского образа жизни признает, что не все согласны с ее базовыми идеями. Поэтому в ней особое внимание уделяется поддержке исследований актуальных современных проблем на основе исламского принципа умеренности, поощрению творческой исламской мысли. Именно этот принцип провозглашается главным гарантом преодоления религиозного фанатизма и стремления выдать какой-либо один взгляд по вопросам ислама за единственно правильное изложение божественной

воли. Такие претензии концепция оценивает очень жестко, исходя из следующих положений Корана: «Запретил Он и возводить на Аллаха то, чего вы не знаете» (7-я сура, 330-й аят), «Не изрекайте своими устами ложь, утверждая, что это, мол, дозволено, а то запретно, и не возводите напраслину на Аллаха. Воистину, не будут благоденствовать те, которые возводят на Аллаха навет» (16-я сура, 116-й аят). Приводится и известное изречение пророка Мухаммеда: «Аллах не удерживает у себя знание, вырывая его из людских сердец, но сохраняет его в руках ученых; если не останется ни одного ученого, то люди возьмут себе начальниками невежд, которые в ответ на обращенные к ним вопросы будут выносить решения без опоры на знания, заблуждаясь сами и вводя в заблуждение других».

В концепции подчеркивается особая ответственность государства за использование данных исламских ценностей для укрепления национального единства, недопущения сепаратизма, радикализма и раскола внутри мусульманской общины. Специальный акцент сделан на необходимости жесткого властного пресечения любых попыток приверженцев определенной трактовки исламского учения обвинить своих оппонентов в неверии и силой навязать им свои взгляды.

В качестве единственного способа преодоления расхождений предлагаются диалог и обращение к убедительной аргументации. Большое внимание также уделяется ключевой роли государства в координации и сближении позиций различных центров исламского знания и мусульманских мыслителей по актуальным вопросам общенационального значения.

Такие цели преследует и разработанная министерством в Кувейте концепция усредненности при принятии фетв. Они должны формулироваться в свете принципа избавления человека от чрезмерных тягот и поиска наиболее удобных для него выходов, исключения по мере возможности конфликтов. Во главу угла ставится приоритет общих целей шариата перед его частными нормами, ориентация на его гибкость и способность учитывать новые реалии.

Одновременно концепция усредненности как образа жизни подтверждает традиционную для исламской мысли свободу иджтихада и приемлемость расхождений во мнениях в общих рамках исламских ценностей. Воспроизводится и знаменитый принцип исламской юриспруденции (фикха), допускающий изменение конкретных мусульманско-правовых правил вслед за изменениями времени, условий и обстоятельств. Причем данный принцип

увязывается с необходимостью бережного отношения к обычаям и традициям мусульман, если они не противоречат точным и однозначным предписаниям шариата.

Со ссылкой на принцип религиозного плюрализма концепция призывает мусульман к активному диалогу с представителями других вер и культур. Называя изолированность и замкнутость одной из главных причин исламского фанатизма, она подчеркивает необходимость открытости ислама к остальному миру и обращает внимание на то, что проповедь исламских ценностей, особенно за пределами мусульманского сообщества, требует новых подходов, отражающих современные реалии.

Не случайно особое внимание в этой программе уделяется проповеднической и просветительской деятельности в мечетях. Эта деятельность прежде всего должна строиться на осмыслении современности сквозь призму основных принципов шариата, а не их формального соответствия когда-то установленным доктринальным критериям.

Именно эти цели пронизывают разработанную в Кувейте хартию мечетей, которая стоит на позициях отказа от слепого следования одному определенному толку фикха и признания плюрализма взглядов в общих исламских рамках.

Важная особенность рассматриваемой концепции заключается в ее практической направленности. В частности, в Кувейте уже реализуются специальные просветительские программы для молодежи, а в университете даже на естественно-научных факультетах регулярно проводятся семинары и дискуссии по различным аспектам усредненности как основы исламского мировоззрения.

Планируется открытие специального центра по этой проблематике. Его основная цель – вести полемику с приверженцами радикальных исламских взглядов и распространять объективные знания об исламе и его политико-правовой культуре за пределами мусульманского мира.

Ориентация на практику отличает и принятую министерством стратегию деятельности на ближайшие пять лет, в центре которой – та же идея усредненности. Документ возлагает на это ведомство основную ответственность за координацию всей проповеднической работы на основе умеренности, специально оговаривая, что уважение Конституции и государственного строя относится к краеугольным основам шариата. Особое внимание министерство планирует уделять работе СМИ по продвижению в обществе ценностей усредненности как исламского образа жизни.

Умеренность и будущее мусульманского сообщества

Значение анализируемой концепции не ограничивается интересами только мусульманского сообщества или рамками собственно религиозной политики. Она становится серьезным фактором решения общегосударственных задач, включая проблемы национальной безопасности. Показательно, что в рамках ее реализации специально созданная комиссия разработала для правительства Кувейта стратегию противодействия экстремизму. Центральное место в ней занимают два момента: идейное противостояние экстремизму и обоснование исламской альтернативы его позициям, а также активная работа с молодежью.

Кроме того, принципы усредненности начинают оказывать воздействие и на выбор мусульманским миром приоритетов своей глобальной стратегии на современном этапе. В частности, на заседании министров исламских дел стран Персидского залива, состоявшемся в октябре 2005 г., глава делегации Саудовской Аравии говорил, что от утверждения начал усредненности и умеренности зависят авторитет и влияние ислама в современном мире.

Аналогичные мотивы звучали и на III Чрезвычайной сессии Организации Исламская Конференция в декабре 2005 г. в Мекке. Выступая на этом форуме, Сабах аль-Ахмед аль-Джабер ас-Сабах, возглавлявший в то время правительство Кувейта и провозглашенный в январе 2006 г. эмиром страны, подчеркнул, что истинный ислам – религия усредненности и неприятия крайностей, уважения других вер, диалога и взаимодействия с ними. А открывавший сессию король Саудовской Аравии заявил: «Кровопролитие никогда не приведет к исламскому единству, этого могут достичь лишь умеренность и терпимость».

Приведенные примеры свидетельствуют о все более четком понимании международным мусульманским сообществом того, что от детального исламского обоснования и последовательной практической реализации концепции умеренности в большой степени зависит, сумеет ли оно включиться в мировые процессы в качестве их активного участника, сохранив свою приверженность исламским ценностям и обогатив ими современную цивилизацию. А с этим напрямую связаны обеспечение глобальной стратегической безопасности мусульманского мира и перспективы его будущего развития в целом.

На наш взгляд, целый ряд положений указанной концепции отвечает интересам мусульман, проживающих в неисламских странах. В частности, обострившиеся в последнее время проблемы интеграции мусульман в европейский социум не кажутся неразрешимыми при условии возобладания принципов умеренности и готовности

считаться с другими. Наверное, и так называемый карикатурный скандал не принял бы таких острых форм, если бы все его участники придерживались этих подходов.

Ключевые позиции концепции усредненности как стратегического выбора ислама могут быть востребованы и в России, особенно после предоставления ей статуса наблюдателя в ОИК. К ним можно, в частности, отнести безусловное уважение всеми исламскими движениями и организациями Конституции, а также особую заботу государства о выработке исламских позиций по принципиальным общенациональным вопросам, в том числе касающимся безопасности и общественного согласия.

Не надо забывать, что принятый на днях закон о противодействии терроризму относит к этой угрозе и соответствующую идеологию. Думается, что от утверждения принципов умеренности в подходе к решению всех связанных с исламом вопросов выиграют не только мусульмане нашей страны, но и вся Российская Федерация.

**Алан ЦХУРБАЕВ**

## **ВЛИЯНИЕ ИСЛАМА НА СОВРЕМЕННЫЕ ЕВРОПЕЙСКИЕ ПРОЦЕССЫ**

[http://www.darial-online.ru/2003\\_5/tshurbaev.shtml](http://www.darial-online.ru/2003_5/tshurbaev.shtml)

По данным бельгийского комитета “Ислам в Европе”<sup>1</sup> число мусульман, проживающих на территории всей Европы, включая Россию, составляет от 20 до 24 миллионов человек. В Западной Европе живут около 12 миллионов мусульман<sup>2</sup>.

Из всех стран Западной Европы наибольшее распространение мусульмане получили на территории Франции – 3500000–4000000 человек. Затем идут: Германия – 2500000, Британия – 1750000, Нидерланды – 500000 и Бельгия – 300000. насчитывают небольшое количество мусульман по сравнению с другими странами (однако в пересчете на количество населения эта цифра тоже достаточно велика) Испания – 200000 и Италия – 500000. Они имеют наименьший показатель.

Не менее интересным представляется происхождение мусульманских общин в Европе. Во Франции преобладают выходцы из Северной Африки, и среди них алжирцы и марокканцы. Также присутствуют мусульмане из Сенегала и Мали, растет число турков. Турки преобладают в Германии, кроме них есть также выходцы из других стран, таких как Иран и Ирак. Большая часть мусульман в Британии приходится на мусульман из Индии, кроме них в Британии присутствуют выходцы из Йемена, Кипра, нельзя также не учитывать большого числа арабов живущих в Лондоне. Нидерланды унаследовали от своих бывших колоний мусульман из Суринама, к ним присоединяются североафриканцы, в основном марокканцы, а также турки. Марокканцы и турки представляют собой основу мусульманского населения Бельгии, которая является лидером в Европе по числу иммигрантов в процентном отношении. В Испании преобладают выходцы из Марокко, а также студенты из Ближнего Востока. Мусульмане в Италии представлены различными регионами – Тунис, Египет, Сомали, Марокко, Эритрея и Албания.<sup>3</sup>

Присутствие мусульман в Европе - результат миграционных потоков из имперских колоний в Азии, Африке и из стран Карибского бассейна, начавшихся в 1960-х годах. Современное существование мусульманских меньшинств в демократичных обществах является, по большей, части следствием неожиданных решительных изменений в европейской иммиграционной политике в течение 1972-1974 годов, когда правительства европейских стран прекратили иммиграцию рабочей силы, но способствовали дальнейшему распространению мусульман по Европе, одобрив проект воссоединения семей. После этого начался процесс оседания, укоренения

мусульманских семей в европейских государствах. По мере того, как мусульмане вступали во все более тесный контакт с европейцами, набирал остроту вопрос культурных и религиозных различий. Согласно Ж. Сезари, исследователю Французского национального центра научных исследований (CNRS), “большую роль в процессе оседания мусульман играл ислам, и со временем стали возникать вопросы и разногласия, связанные с процессом интеграции “пришельцев”<sup>4</sup>. Вскоре возникает образ мусульманина, как образ иммигранта. Это неверное видение ислама формирует в сознании принимающего общества неясности и противоречия, которые провоцируют в дальнейшем столкновения коренного населения с “чужестранцами” порой с применением насилия. Почвой для подобной конфронтации послужило то, что ислам явился стойкой религией с непоколебимым желанием быть признанной в новой обстановке. Со временем мусульмане становились все более активны политически, и эта активность получила дополнительные силы с появлением “второго поколения”. Проблема быстро вышла за экономические и религиозные рамки, и сегодня это, прежде всего, предмет политических и культурных споров.

Суть конфликтов между мусульманами и принимающим обществом, подобным “делу Рушди” в Британии<sup>5</sup> и “делу косынок” во Франции<sup>6</sup>, сводится к непониманию мусульманами мирских принципов западной социально-политической жизни. Культурная и религиозная интеграция мусульман в новое общество подняла вопросы гражданских обязанностей и социального долга, считавшихся в Европе решенными. Поэтому, обращаясь к вопросу влияния ислама на современные европейские процессы, необходимо отметить, что здесь проблемы возникают на фоне требований, выдвигаемых мусульманами.

В первые годы миграции религия не стояла на первом месте среди проблем, испытываемых первым поколением иммигрантов. Как рабочую силу, их, прежде всего, интересовала своя трудовая занятость. К тому же им нужно было выучить язык страны, где они искали работу, еще одной проблемой было жилье. Таким образом, на первом месте стояли материальные задачи. И только когда этим рабочим позволили соединиться со своими семьями, обнаружились религиозные нужды. Начали выдвигаться требования не только о предоставлении временных мест для отправления молитв, но и о постройке мечетей, которые бы выступали в качестве социальных центров, где они могли бы получать религиозное образование.

В этом своем стремлении мусульмане столкнулись со многими трудностями. И хотя, например, в Голландии в период между 1976 и 1984 годами мусульмане получали правительственные субсидии, достигавшие 30% от общего их объема, получить

разрешение на постройку мечети было довольно трудно. Бюрократические барьеры были поддержаны ставшим в оппозицию местным населением. Между мусульманскими обществами и гражданскими властями возникали конфликты, причиной которым часто служило то, что мусульмане использовали частные дома или другие помещения как мечети или места для проведения молитв без надлежащего разрешения или же использовали мечети в других целях (для проведения собраний, организации мусульманских школ, а позднее как возможные центры материально-технической поддержки фундаменталистов или террористических движений). Все это вызывало подозрения и рождало недоверие среди местного населения.

Когда европейские мусульмане получили частичное удовлетворение своих требований и обрели уверенность в своих силах, они продолжили выставлять требования, связанные с ритуальными нуждами. Это касалось и отправления ритуальных молитв в рабочее время, и пересмотра рабочего дня в течение месяца рамадан. Кроме этого, на время религиозных праздников мусульмане требовали предоставления им отпуска. Существует также требование, связанное с несовпадением способов убоя скота, что привело к серьезным конфликтам с гражданскими властями в Швеции, так как мусульманский метод убоя там строго запрещен и расценивается как варварский. Мусульманские общества выразили также желание иметь свои собственные кладбища, что было одним из очередных подтверждений тому, что они больше не собирались возвращаться в свои страны. Но более всего требования мусульман затрагивали сферу образования. Многие родители хотели, чтобы их дети получали образование, пронизанное уважением к религии и духовным ценностям. Государственные школы для этого не подходили, что привело к требованиям об учреждении мусульманских школ. Проблемы также возникли в отношении девочек, так как некоторые родители отказывались отдавать своих детей в смешанные школы или запрещали своим дочерям заниматься гимнастикой и ходить в бассейн. Требования, связанные с одеждой, образуют отдельную группу проблем. Известно множество конфликтов, возникших между мусульманской молодежью и преподавателями школ из-за их желания носить бороды в соответствии с традицией сунны. Это поведение может быть религиозно мотивированно, так же, как и может являться выставлением напоказ своих отличительных черт.

Власти европейских стран реагируют на эти требования по-разному. Если религия как предмет внесена в школьное расписание, то чаще всего бывает договоренность о преподавании ислама. В Дании к этому вопросу отнеслись наиболее обстоятельно, там обеспечивается и религиозное преподавание, и обучение родного

языка. В Австрии, Германии и Бельгии также существуют условия для преподавания ислама, однако эти страны часто испытывают нехватку преподавателей. В Британии последняя образовательная реформа определила, что школьные объединения, так же как и религиозное преподавание, должны отражать доминирующую культуру, и поэтому должны в своей основе быть христианскими. Это вызвало соответствующую реакцию среди мусульман. Различные мусульманские организации стали наставлять родителей, чтобы они забирали своих детей из английских школ и не давали им посещать уроки религии. В настоящее время требования об учреждении в Британии мусульманских школ усиливаются. Основные их аргументы сводятся к тому, что, так как количество мусульман, проживающих в стране, сопоставимо с количеством христиан и евреев, то так же, как и христиане, и евреи, мусульмане имеют право на открытие своих школ при помощи государственных субсидий. Однако местные власти не идут на уступки, возможно из страха, что открытие конфессиональных школ может помешать интеграции мусульман с обществом. Правительственная комиссия до сих пор не дает разрешения на выделение субсидий для постройки мусульманских школ, а недавнее признание школ, находящихся под покровительством Юсуфа Ислама<sup>7</sup>, выглядит как всего лишь небольшая уступка.

Недовольство со стороны мусульман очень высоко, так как они считают такую политику несправедливой по отношению к ним. Пока они вынуждены открывать частные школы на свои средства, уровень которых довольно низок. Очевидно, что, выставляя обществу свои требования, мусульмане тем или иным образом влияют на социально-политические основы страны, так как в случае удовлетворения этих требований в обществе, так или иначе, происходят перемены. Однако, помимо влияния изнутри, которое испытывают на себе европейские страны и которое в основном ощущается на социальном уровне, страны Европы испытывают также определенное влияние извне, со стороны правительств мусульманских стран, жители которых мигрировали в Европу.

Мусульманские общины в Европе все больше финансируются правительствами мусульманских государств. Благодаря этому финансированию, мусульманские страны пытаются оказывать влияние на религиозные и политические взгляды европейцев. Например, Саудовская Аравия стремится занять свое место в Европе посредством открытия своих мечетей<sup>8</sup> и представительств Всемирной исламской лиги. Тунис и Алжир финансируют во Франции строительство мест отправления культа, имамы регулярно получают зарплату, учреждаются различные центры, позволяющие осуществлять контроль за организацией европейского ислама. Вопрос

финансирования больших мечетей в Риме, Мадриде, Париже, Лионе, Брюсселе, Женеве, Лондоне является, по сути, вопросом о возможном политическом влиянии. В статье “Европейские мусульмане, взятые в тиски”<sup>9</sup> обозреватель “Монд” Т. Рамадан пишет: “...(мусульманские) государства через свои посольства прямо вмешиваются на самом высоком уровне в процесс организации и структурирования мусульманских сообществ. Марокканское государство следило за каждым этапом выборов в Бельгии в Исламский совет и, не колеблясь, вмешивалось в дела итальянского государства, чтобы помешать подписанию документа об официальном соглашении между итальянскими властями и структурами, представляющими итальянских мусульман. Участие Саудовской Аравии, как и Египта, неизбежно в дебатах в Великобритании, а турецкое правительство постоянно оказывает влияние на власти Германии через свои официально зарегистрированные там этнические объединения”. К этому можно добавить то, что во Франции документ, предложенный для подписания руководящим лицам мусульманских организаций министром внутренних дел Жан-Пьер Шевенманом, несмотря на свой республиканский и светский характер, уделял значительное место возможности построек мечетей и налаживания связей со странами, чьи этнические общества проживают на территории Франции.<sup>10</sup> Какова же позиция европейских государств по отношению к новым стратегиям мусульманских правительств, заключающимся в обеспечении контроля над европейским исламом, при условии, что речь идет о вмешательстве во внутреннюю политику? Официальная позиция большинства европейских государств заключается в признании ислама на конституционном уровне и обеспечении для европейских мусульман условий для самостоятельного обеспечения политической и финансовой независимости. Однако в действительности ислам по-прежнему воспринимается в Европе как явление опасное и не всегда понятное или, по крайней мере, как фактор нестабильности. И пока европейские власти теряются в догадках по поводу определения курса ведения политики в отношении ислама, “новые” мусульмане, вышедшие из общественных организаций, которыми изобилует Европа, будучи политически образованными и финансово самостоятельными, начинают сами учреждать свои собственные организации и религиозные представительства, таким образом участвуя в социальной и политической жизни Европы.

В дальнейшем Европа может стать заложником мусульманских государств, которые опираются на религиозную принадлежность своих граждан, чтобы навязывать выгодную им политику. Это могло бы привести к политическим противоречиям и конфликтам, основанным на религиозной почве. Думается, что предстоящие годы

заставят европейские государства пересмотреть свое отношение к управлению исламом. Статья Т. Рамадана в газете “Монд дипломатик” заканчивается словами: “Если Европа хочет выиграть пари культурного и религиозного плюрализма в своих обществах, ей нужно срочно оставить логику невмешательства и развивать диалог, переговоры и доверие, которые настоятельно необходимы между государством и его гражданами как средство против вмешательства иностранных государств во внутренние дела. Это поступок правового демократического государства, которое уважает закон и своих граждан в равной мере”<sup>11</sup>.

Для достижения наиболее объективного представления о современном состоянии ислама в Европе следует обратиться к вопросу о статусе религии в европейском обществе. Сближение с религией в Европе послужило толчком для развития отношений между религией и властью даже в странах, где политическая и религиозная сферы строго разделены. В период, когда ценности западного общества подвергались критике, религия попыталась установить новые социальные рамки для своей деятельности.

В Европе, благодаря присущим ей нравам и менталитету, процесс секуляризации, перехода от церковного к светскому получил широкое распространение, что во многом затрудняет понимание и признание ислама. Поэтому, вопрос институционального узаконения ислама представляется именно европейской проблемой, причина которой кроется как в специфичности отношений Государство-Церковь, так и в неспособности мусульман приспособиться к принципу разделения политики и религии, и если все европейские страны признают свободу вероисповедания, то принцип разделения государства от церкви уже не есть правило для всех. Следовательно, благоустройство мусульман зависит от социальных и политических основ страны их проживания. И попытками добиться выполнения своих требований мусульмане не просто затрагивают эти принципы, но и стараются ввести ислам в существующие правовые основы.

В странах, где свобода вероисповедания зафиксирована юридически (Бельгия, Италия, Германия, Испания), ислам гораздо свободней приобретает официальный статус. Так 26 января 1992 года в Испании был принят закон об официальном признании мусульманской веры. Это произошло во многом с подачи Испанской комиссии по исламу, которая объединяет большую часть мусульманских обществ и федераций. Бельгия, выступая в Европе в роли пионера, еще с 1974 года признавала мусульманскую веру, а в 1998 году там состоялись первые выборы в Исламский Совет. В Германии требование главных исламских обществ – быть признанными в качестве

религиозных организаций (что давало освобождение от уплаты налогов) – натолкнулось на тот факт, что общество не было готово к принятию ислама, как уже занимающей свое положение, всеми признанной религии.

В странах, где существует государственная религия (Великобритания, Дания, Греция), то есть, когда она доминирует над другими религиями, случается, что религия меньшинства рано или поздно пытается возложить на себя те же права. Что неизбежно ведет к конфликтам. Даже в странах с четким разделением политики и религии, какой является Франция, вопрос институционального узаконения ислама остается открытым. Правительство страны занимается проблемой официального признания ислама с 1989 года. Тогда министерство внутренних дел постаралось всяческими способами способствовать сближению и созданию пространства для диалога между различными течениями и обществами, которые делят между собой исламское лидерство во Франции. Однако результата это не имело. Последняя попытка состоялась в 1999 году, когда министерство внутренних дел предложило многочисленным исламским обществам подписать документ, призывающий к общим юридическим принципам, на которых строятся взаимоотношения Государство-Религия, и применимый к внутреннему устройству мусульманской веры. Несмотря на то, что некоторые из руководителей этих обществ расценивали данное действие как “оглуляющее”<sup>12</sup> и противоречащее духу закона, что вызвало некоторую отсрочку, 28 января 2000 года почти все представители французского ислама подписали этот документ.

В случае с Францией трудности проистекают из строгости правил диктуемых светскими манерами, которые не допускают проявления знаков религиозной принадлежности в публичных местах. Несомненно, что проблемы, связанные с восприятием ислама, касаются статуса религии в обществе. Впервые мусульманам приходится жить в секуляризированном обществе, где религиозные ценности не находятся в центре социальной и политической жизни, а оказываются все чаще ограниченными частными рамками.

Трудности, связанные с интеграцией мусульман в новое сообщество объясняются, кроме всего прочего, социальными и экономическими особенностями иммигрирующего населения. Элитное мусульманское общество, подобное уже существующему в США, еще не развилось в европейских странах, где переселение связано с обнищанием населения в Магрибе, Африке, Индии и Пакистане. Те, кто перебирался в Европу, представляли собой наиболее несостоятельную экономически часть своего общества, получившую низшее образование и воспитание внутри своей

страны. Таким образом, социальный разрыв в европейском обществе, который должен быть ликвидирован, по-прежнему остается внушительным, даже несмотря на то, что с появлением нового поколения, воспитанного уже в Европе, произошли ощутимые улучшения. Это касается, в первую очередь, возникновения среднего класса среди мусульман<sup>13</sup>.

Ключевой спор о совместимости исламских ценностей со светской организацией принципов западного европейского общества, как и в целом вопрос взаимодействия ислама и современности, должен быть рассмотрен с точки зрения динамики развития ситуации, что предполагает постоянное обращение к новым обстоятельствам. Сам факт существования в Европе мусульманских общин в виде меньшинств предполагает глубокие изменения в исламском своеобразии и исламской традиции, в особенности среди молодого поколения, рожденного на Западе. Поэтому, как и в мусульманских общинах, перемены должны произойти в принимающем обществе. Именно об этих переменах Ален Греш пишет как о “тихой революции”<sup>14</sup>. “Незаметно и очень тихо на наших глазах свершается революция. Во Франции живут миллионы мусульман, которые уже не собираются возвращаться домой. В отличие от их отцов (алжирцев, марокканцев, тунисцев и т.д.) они уже не принадлежат к какой-либо этнической общине или диаспоре. Кроме имени их ничего не отличает от настоящих французов”. Однако главную проблему Ален Греш видит не в присутствии миллионов мусульман во Франции, а в том, что “раздутым вымыслом о всеобщей исламской угрозе пользуются скрывающиеся под маской защитников светского общества ультраправые”<sup>15</sup>. Негативная реакция коренных европейцев на присутствие в их “доме” мусульман тоже является частью перемен, произошедших в европейском обществе. В то время, пока европейские власти медлят с проведением политики интеграции мусульман в общество и никоим образом не способствуют развитию диалога между иммигрантами и коренным населением, толчок для развития получают такие явления, как ксенофобия и мигрантофобия. При этом стоит отметить рост этих явлений в странах, где подобное проявилось впервые. Показательна в этом отношении ситуация в толерантной Швейцарии, где произошел своеобразный раскол общества по вопросу миграции. В сентябре 2000 года здесь состоялся референдум по инициативе, выдвинутой категорически настроенной частью населения и заключающейся в ограничении приема числа мигрантов. Большинство швейцарцев все же сказали “нет” предложению правых партий<sup>16</sup>.

Перемены в европейском обществе, происходящие под влиянием ислама, обусловлены еще и тем, что мусульманские меньшинства в Европе охотно пользуются

возможностями, которые им дает технический прогресс. Новшества в области науки и техники, с трудом проникающие в восточные страны, получают быстрое распространение среди европейских мусульман, которые умеют и знают, как ими пользоваться. Это неизбежно ведет к новым формам взаимодействия между исламом и европейским обществом. Подобное сближение с исламом на новом уровне вынуждает нас обратиться к новому определению этнических меньшинств как диаспор. Неизменный прогресс в коммуникациях и транспорте, так же, как и неослабевающий рост международных миграционных потоков, способствует проявлению научного интереса по отношению к этому явлению. Концепция диаспоры включает в себя три важнейших аспекта: знание этнического своеобразия, существование объединяющих организаций и поддержка отношений (порой мнимых) с родиной.<sup>17</sup> В действительности, диаспора наших дней осуществляет свою деятельность во времени и пространстве так широко, как только ей позволяют это технические возможности, и может считаться этническим транснациональным сообществом. Данный подход к определению диаспоры позволяет избежать примитивного суждения о ней как об основанной на признаке национальной принадлежности общине. К тому же, религия является важнейшим аспектом деятельности диаспор в Европе, что способствует их мобильности по всему континенту. Подобные сообщества уже существуют в крупнейших западноевропейских столицах, которые становятся столицами европейского ислама – Париж, Лондон, Берлин, Турин и Мадрид. Прозрачность европейских границ способствует взаимодействию между этими метрополиями и соответственно между диаспорами.

Таким образом, проведенное исследование взаимодействия ислама с европейским обществом позволяет заключить следующее:

- исходя из положения, что черты европейского ислама, в той форме, в какой он существует сегодня, являются во многом следствием деятельности этнических сообществ, активно сотрудничающих на различных национальных и географических уровнях, современный европейский ислам может быть охарактеризован как транснациональный;
- сложности с признанием ислама в Европе связаны скорее с умонастроениями в обществе, чем с институциональными барьерами;
- перемены в Европе, связанные с присутствием там ислама, происходят как на социальном, так и на политическом уровнях. В первом случае это связано с требованиями, выдвигаемыми мусульманами к социальному устройству общества, а во втором с вмешательством мусульманских стран во внутреннюю политику европейских держав.

## **ПРИМЕЧАНИЯ**

<sup>1</sup> [www.flwi.ugent.be/cie](http://www.flwi.ugent.be/cie)

<sup>2</sup> По разным источникам эта цифра колеблется от 7 до 15 миллионов. Трудности в определении точного количества мусульман, проживающих в Европе, связаны с тем, что там не ведется учет населения по религиозному признаку.

<sup>3</sup> Michael L. Fitzgerald, M. Afr. Christians and Muslims in Europe: Perspectives for Dialogue. L, 1999. - P. 4.

<sup>4</sup> Confluences мйдитйранйй. Етй, 1998. - P. 31.

<sup>5</sup> Автор “сатанинских стихов”, опубликованных в 1988 году, был приговорен Аятоллой Хомейни в 1989 году к смертной казни за оскорбления, нанесенные пророку Мухаммеду и исламу вообще.

<sup>6</sup> Отказ трех французских школьниц–мусульманок снять платки во время занятий вызвал в 1989 году широкие дебаты на национальном уровне.

<sup>7</sup> Мусульманское имя Кэ́та Стивенса, эстрадного певца 1970-х годов, принявшего ислам.

<sup>8</sup> Сеть мечетей, собранных под крышу Европейского совета мечетей, функционирует практически под прямым руководством правительства Саудовской Аравии.

<sup>9</sup> Ramadan T. Le musulmans de l’Europe prises en tenaille// Le Monde diplomatique. Juin, 2000. – P. 12 - 13.

<sup>10</sup> Liberation. – 2 aout. - 2000.

<sup>11</sup> Ramadan T. Les musulmans de l’Europe prises en tenaille// Le Monde diplomatique. – Juin, 2000. – P. 12 - 13.

<sup>12</sup> Revue des Mondes Musulmans et de la Мйдйтеранйе. – 1999, N 85. – P. 9.

<sup>13</sup> Недавнее появление во Франции таких газет и журналов исламской направленности, как: “Islam de France”, “Medina”, “Hawa” - явный признак появления в Европе интеллектуалов среди мусульман.

<sup>14</sup> Gresh A. Rйvolution silencieuse// Le Monde diplomatique. – September, 1999. – P. 17.

<sup>15</sup> Ibid.

<sup>16</sup> Gregori M. Les opposants a l’initiative des 18 prйparent leur strategie// Le Courrier. 4 mai 2000. – P. 1-3.

<sup>17</sup> Sheffer G. Modern Diasporas in International Politics. New York: St. Martins Press, 1986. - P. 40.



## **"Узнать Христа в Его народе"**

**Итоговый документ христианского церковно-общественного круглого стола священнослужителей и деятелей православной культуры из Греции, Грузии, Италии, России и Украины**

**<http://www.jcrelations.net/ru/?item=2837>**

На протяжении многих веков евреев и христиан связывает и разделяет отношение ко Христу. Апостол Петр говорит: "Бог Авраама и Исаака и Иакова, Бог отцов наших, прославил Сына Своего Иисуса, Которого вы предали и от Которого отреклись пред лицом Пилата, когда он полагал освободить Его" (Деян 3.13). Но если слова апостола "вы предали" могли относиться лишь к той толпе, которая кричала "Распни, распни Его!", то напоминание о "Богe отцов наших, прославившем Сына Своего", навсегда обращено ко всем иудеям и ко всем христианам. Оно вечно, как Завет, заключенный на Синае.

Бог Авраама, Исаака и Иакова, Бог Моисея, Давида и Соломона, Бог Исайи, Иезекииля и Даниила, Бог Иуды Маккавея, пророчицы Анны и Симеона Богоприимца был, есть и остается Отцом Господа нашего Иисуса Христа. Идея преемственности с особой силой выражена в анафоре Литургии св. Василия Великого. Иисус был, есть и остается истинным, единственным и неисчерпаемым откровением Отца, которое даруется нам в Духе Святом.

Связь Иисуса со своим народом на долгие века ушла в тень. Зато слова об отречении и предательстве вышли на первый план, облеклись в идеологию, презрение, отвержение, гетто, черту оседлости, ненависть, погромы и завершились Холокостом... Мы предлагаем задуматься о том, почему яростные крики людей, не ведающих, что творят, отпечатались в христианской памяти, а мольба Господа о прощении выветрилась из нее. Почему не услышанным оказался апостол Петр, сказавший: "...я знаю, братия, что вы, как и начальники ваши, сделали это по неведению; Бог же, как предвозвестил устами всех Своих пророков пострадать Христу, так и исполнил" (Деян: 3, 17-18)..

Антисемитизм, даже после уничтожения шести миллионов людей, ничуть не ощущает себя виновным. Напротив, он усиливается в бывших коммунистических странах. Будучи тоталитарной идеологией, антисемитизм находится в состоянии духовной одержимости, постоянно изобретающей новых врагов под старой личиной. В любой из его форм он является ядом, отравляющим христианскую душу. И тот, кто в наши дни произносит

слово "еврей" как некое ругательство, лжет, называя себя христианином. Вновь осмысливая трагедию Холокоста, мы призваны совершить поистине евангельское открытие: узнать Христа, распинаемого вместе с Его народом. Холокост является очевидным знаком, указующим на антихристов характер позиции отторжения. Он должен привести нас к покаянию и поиску новых путей, в том числе и богословских. Пора, наконец, назвать антисемитизм тяжким грехом против Бога и человека

### **Что застилает нам глаза?**

Мы исповедуем Христа Истинным Богом и Истинным Человеком. Мы знаем, что Слово Божие, обращенное ко всем народам, впервые прозвучало на родном языке Иисуса, читавшего на Нем Писание, соблюдавшего Закон народа, которому Он принадлежал. Насколько же позиция отторжения застилала нам глаза, что мы не могли ни произнести, ни даже помыслить столь очевидных вещей? Забыли, что Иисус, посланный первоначально лишь к погибшим овцам Дома Израилева, исцелял и воскрешал людей этого Дома, любил их и плакал о них, как о братьях и сестрах Своих. Эта любовь, которой пронизано все Евангелие, разве не служит выражением Его подлинной, исповедуемой нами человечности? И эту Истинную Человечность нашего Господа невозможно растворить в абстрактной всеобщности. Христос – Богочеловек, Новый Адам, принесший жертву за грехи мира, был и остается также Сыном "Благословенной в женах" и Сыном Своего народа по плоти. Все, что приносит нам новое знание о Христе во время Его земного существования, способно только обогатить нашу веру.

### **Непреложность даров**

Слова апостола Павла о "непреложности даров и призвания Божия" (Рим: 11, 29), во всей их полноте не доходили до сердца христиан. Их место заняла так называемая "теология замещения", несостоятельность которой обнажила Катастрофа. Конфликт между двумя Израилями не вытекает из Откровения и не записан навеки в христианском сознании. Новый Израиль не отменяет Первоначальный. Чтобы понять промыслительную тайну сосуществования двух Израилей, нужно начать, прежде всего, с молитвы о примирении. Мы обязаны задуматься о том, что дары, полученные иудеями, до сего времени остаются вне реальности нашего опыта. Именно наша вера призвана помочь нам глубже понять иудаизм. Следует признать, что богословская замена "теологии замещения" еще не предложена. Но мы уповаем на христианскую – а лучше совместную – молитву о

примирении. Примирение не означает богословского, богослужебного или вероисповедного смешения. Оно несет в себе покаяние, прощение и любовь.

### **Наше наследие**

В духе этой любви мы должны взглянуть и на наше гимнографическое наследие (в частности, на некоторые песнопения Страстной Седмицы). Все ли здесь соответствует той любви, которая "долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла; не радуется неправде, а сорадуется истине" (1 Кор 13.4-6)?

### **Избавиться от яда**

Равнодушие к распространению антисемитской литературы в храмах, невнимание и даже поощрение этого прискорбного явления противоречат христианской этике. Мы ожидаем, что этому будет положен конец.

### **Опыт мученичества**

Христиане прошли через небывалый опыт мученичества. В этом опыте иногда было очень трудно отделить собственно мученичество за веру от страстотерпчества, то есть умирания не во имя Христова, но в духе Христовом, в духе безгласного "Агнца, ведомого на заклание" (Ис 53.7). Разве нельзя увидеть изображение этого Агнца и на всех жертвах погромов и геноцидов, и шире, на всех вообще невинных жертвах, начиная с Авеля?

### **Право на землю**

Осознание вековых страданий евреев должно выражаться и в деятельном признании их права на свою землю и свою страну. Оглядываясь на собственную историю, христианские общества не должны забывать, что они не сумели гарантировать безопасность евреев в своей среде. В силу этого долг людей доброй воли сегодня – содействовать тому, чтобы государство Израиль могло жить в мире и безопасности. Паломникам, посещающим Святую Землю, надлежит помнить, что эта Земля находится на территории государства с историей, вышедшей из Библии. Нельзя не увидеть знамения Божия в восстановлении этого государства через девятнадцать веков после его уничтожения. Это не означает поддержки какого бы то ни было национализма и подразумевает уважение к правам и

достоинству всех народов, живущих в этом регионе.

### **Осуждение терроризма**

Требование безоговорочного осуждения террора во всех его формах со стороны мусульманских религиозных деятелей – одно из важнейших условий необходимого христианско-исламского диалога. Мы должны быть не только непримиримы к террору, но и ко всем его вдохновителям и учителям.

### **Диалог с иудаизмом**

На протяжении многих веков еврейские богословы игнорировали само существование Пророка из Галилеи. Во второй половине прошлого века положение, наконец, изменилось. Помимо обращения христиан к иудейскому наследию, рождается интерес иудеев к наследию Христа, о чем говорят исследования и публикации еврейских ученых (Козна, Флуссера, Клаузнера, Шураки и др.). Разумеется, Иисус для нас не только историческая личность, не только учитель, не только пророк. Вне Святого Духа, дарующего нам веру, вне Бога-Троицы, вне Воскресения для нас нет и Иисуса. Но и такой интерес мы готовы встретить с пониманием и сочувствием. Особенного внимания заслуживает принятая в 2000 году видными еврейскими учеными и раввинами Декларация "Дабру Эмет" (Евреи о христианах и христианстве).

### **Израиль и примирение между христианами**

Все более неоспоримой становится связь между примирением христиан и Израиля и примирением христиан между собой. Это не означает, что мы немедленно должны переступить через наши предания и вековые разногласия, но предполагает, что, оставаясь верными своим традициям, мы должны вновь и вновь обращаться к тайне примирения в живом и благодатном чувстве Христа, несущем и спасающем в Себе все человечество.

Мы обращаемся к христианам, людям доброй воли, с призывом присоединиться к этому документу.

Вадим Залевский, правовед, Украина

Священник Владимир Зелинский, церковный писатель, Италия

Игумен Иннокентий (Павлов), церковный историк и публицист, Россия

Иеромонах Иосиф (Киперман), церковный публицист, Греция

Валерий Каджая, журналист, Россия

Каленике Капанадзе, географ, Грузия

Александр Нежный, писатель, Россия

Юлия Нежная (Ермоленко), журналист, Россия

Валентин Никитин, церковный публицист, главный редактор православного радио "Логос", академик РАЕН, Россия

Протоиерей Иоанн Свиридов, главный редактор радиостанции "Христианский церковно-общественный канал", Россия

Сергей Серов, искусствовед, академик Академии графического дизайна, Россия

Архимандрит Шио (Габричидзе), настоятель Шавнабадского монастыря Святого Георгия, Грузия

Иерусалим, 20–24 апреля 2007

Юрий Табак

**Христианско-иудейские отношения: 2006 год**

<http://www.jcrelations.net>

В последние годы драматическая история иудейско-христианских отношений<sup>1</sup> претерпела новые коллизии. Направление и интенсивность иудейско-христианского диалога определялись не только его внутренней динамикой, но и радикальными сдвигами исторических, социальных, экономических парадигм мира в целом. Рубеж тысячелетий, по существу, ознаменовался крахом привычной концепции о неизбежном прогрессе цивилизации, по инерции провозглашающей себя "христианско-иудейской", но на самом стремительно секуляризирующейся и ставящей во главу угла не библейские ценностные установки, а идею автономной человеческой свободы и прав личности. Насколько существенный сдвиг имеют место, по крайней мере, в европейском общественном сознании, можно судить хотя бы по истории длительной полемики, включать ли слово "Бог" в конституцию Европейского Союза.<sup>2</sup> Даже на североамериканском континенте, где с приходом администрации Буша резко усилились позиции консервативных протестантов, все равно в боях традиционных религиозных и секулярных ценностей последние обычно одерживают верх.<sup>3</sup> Аналогичные тенденции имеют место и в Израиле – цитадели иудейской религии; перед последними выборами программы всех основных соперничающих израильских партий обещали либеральные реформы в законодательной сфере, где до сих пор доминируют религиозные установления.

Несомненно, углубляющийся процесс секуляризации христианско-иудейского ареала повлек за собой и изменения геополитической расстановки сил в мире, где все большую силу набирает переживающий вторую молодость ислам, радикальные слои которого несут серьезную угрозу существованию нынешнего миропорядка – примеров тому за последнее десятилетие достаточно.

В этих условиях неизбежен процесс попыток консолидации и укрепления взаимопонимания двух религиозных систем – иудаизма и христианства, с одной стороны, и попыток развития их диалога с исламом, с другой. В нашей статье мы коснемся только первого аспекта.

Сорок лет назад была принята историческая Ватиканской Декларации *Nostra Aetate*. Именно это событие стало ключевым для подведения размышления современных западных религиоведов и теологов – не только католиков и иудеев, но и протестантов – о судьбах отношений иудеев и христиан.<sup>4</sup> За эти годы иудейско-христианский диалог неуклонно развивался, хотя не без известных трудностей.<sup>5</sup> Общеизвестно, что развитие диалога в значительной мере определялось понтификатом Иоанна-Павла II – ключевой фигуры не только католического, но и христианского мира в целом. Поступательное движение в диалоге, несомненно, было связано с особым отношением папы к евреям, обусловленным обстоятельствами его жизни.<sup>6</sup> Детство папы прошло в еврейском окружении, среди его ближайших друзей было много евреев, большинство из которых погибло в нацистских концлагерях. Вместе с тем, достаточно консервативная теологическая позиция папы, вкупе с борьбой консервативных и прогрессистских сил в римской курии предопределили ряд шагов, явно тормозивших достижение взаимопонимания – как, например, канонизация некоторых святых,<sup>7</sup> появление энциклики *Dominus Jesus*<sup>8</sup>, и пр. Неудивительно, что участники иудейско-христианского диалога с волнением и надеждой ожидали, кто станет преемником папы Иоанна-Павла II на римском престоле. Фигура нового папы должна была во многом определить судьбы будущего развития межрелигиозных отношений.

После смерти папы Иоанна-Павла II, в апреле 2005 г новым понтификом был выбран кардинал Йозеф Ратцингер, принявший имя Бенедикта XVI. Особенности его биографии и теологической позиции вызвали самые разные прогнозы относительно его будущих шагов на поприще иудейско-христианских отношений. Очевидно, что само немецкое происхождение нового папы и то, что в ранней юности он успел побывать членом гитлерюгенда и послужить в армии при Гитлере (хотя и очень недолго), должно было насторожить иудейскую сторону. Далее, кардинал Ратцингер в течение двадцати пяти лет возглавлял конгрегацию по делам веры и был известен своим достаточно консервативными позициями в социальной политике католической Церкви.<sup>9</sup> Именно в недрах этой Конгрегации готовились документы, вызвавшие критику иудейской стороны, в частности, *Dominus Jesus*. Кардинал часто высказывался и писал по проблематике иудейско-христианских отношений,<sup>10</sup> и позиция его порой вызывала критику как среди иудеев, так и христиан. Еще совсем недавно, в 2000 г. он выступил с заявлением, пафос которого резко противоречил позиции участников межрелигиозных диалога в вопросе обращения евреев в христианства: "Католики не хотят навязывать Христа евреям, но они ждут момента, когда Израиль скажет 'да' Христу".<sup>11</sup> Неудивительно, что реакция на

избрание кардинала Ратцингера папой породила прямо противоположные реакции и прогнозы. В этом смысле показательна статья редактора журнала "Тиккун" раввина Майкла Лернера под красноречивым названием: "Кардинал Ратцингер – папа. Плохие новости для мира и евреев".<sup>12</sup> Автор статьи, сосредоточив основное внимание на консервативной социальной позиции папы, обращает внимание читателей на роль кардинала Ратцингера в подготовке канонизации таких противоречивых фигур в контексте иудейско-христианского диалога, как основатель "Опус Дей" Хосе Мария-Эскрива и папа Пий XII; в целом он посчитал избрание кардинала Ратцингера катастрофой. Еврейские средства массовой информации осторожно указывали на слишком острожный характер такого важного ватиканского документа, как "Размышления о Шоа", где была отчасти признана вина христианской Церкви, но не принесены извинения;<sup>13</sup> документ этот также готовился при непосредственном участии кардинала Ратцингера, бывшего в то время членом комиссии Ватикана по иудейско-христианскому диалогу.

Но в целом и еврейский мир, и христианские участники иудейско-христианского диалога отнеслись к избранию папой кардинала Ратцингера сдержанно-позитивно.<sup>14</sup> И такая позиция представляется нам оправданной. Прежде всего, следует учитывать, что кардинал Ратцингер был избран в атмосфере всеобщего почитания папы Иоанна-Павла II. Любой его шаг будет поверяться наследием его предшественника, уже сейчас неофициально почитаемого святым. Поэтому очевидно, что Бенедикт XVI неизбежно должен следовать в русле его политики, по крайней мере, на первом этапе. Кроме того, нельзя исключать и действительной близости позиций нынешнего и предшествующего пап, о чем свидетельствуют официальные представители Ватикана. А тот факт, что юный Ратцингер состоял в гитлерюгенде и короткое время служил в немецкой армии (откуда быстро дезертировал), психологически может лишь послужить еще большим стимулом для него постоянно подчеркивать, теоретически и в практических шагах, расположенность и открытость к евреям и иудаизму: хотя большинство еврейских деятелей вполне справедливо не придают особого значения этим обстоятельствам биографии папы, все же они не могли не вызвать подозрения, и не только у евреев. Наконец, что касается его высказываний по вопросам иудейско-христианской проблематики, то, по-видимому, папа высказывается сейчас более осторожно, оставляя возможности как для либерального, так и для консервативного маневра. В самом деле, все агентства процитировали его слова, сказанные в сентябре 2000 г., что "еврею... не нужно знать или признавать Христа Сыном Божиим, чтобы быть спасенным", <sup>15</sup> в точном соответствии с нынешней единой

теологической позицией членов Международного совета христиан и иудеев (ICCSJ), декларирующих самодостаточность и сотериологическую полноту каждой из религий.<sup>16</sup> Но революционность этого высказывания сводится на нет оговоркой, что такое возможно в случае, если "существуют непреодолимые препятствия к тому, чтобы знать о Христе".<sup>17</sup> Что же касается практических шагов по продолжению диалога с иудеями, то папа четко заявил о своей позиции. Во время своего самого первого зарубежного папского визита в Германию, Бенедикт XVI посетил Кельнскую синагогу, впервые за двухтысячелетнюю историю германских евреев, где определенно высказался о необходимости интенсивно развивать иудейско-христианские отношения в духе любви и взаимопонимания.<sup>18</sup> Самых разнообразных аспектов иудейско-христианских отношений он коснулся на официальных приемах – главного раввина Рима, делегации американских евреев – а также в письме к кардиналу Вальтеру Касперу.<sup>19</sup> Риторика выступлений папы, как легко убедиться, выстроена абсолютно в духе выступлений и заявлений папы Иоанна-Павла II.

Вместе с тем, нельзя не учитывать, что последующие взаимоотношения иудейской и христианской общин в немалой степени зависят от развития межгосударственных отношений Ватикана и Израиля, как важной составляющей общего процесса иудейско-христианских отношений. А здесь с самого начала понтификата Бенедикта XVI положение сложилось очень не простое, под влиянием целого ряда субъективных и объективных факторов. Серьезные проблемы в отношениях государств вносит ближневосточный конфликт. В связи с проявлениями исламского экстремизма особое значение приобретает диалог с умеренными представителями ислама, и в результате ватиканским дипломатам приходится проявлять сдержанность по поводу событий, происходящих на Ближнем Востоке, которые практически всем исламским миром трактуются в осуждение Израиля. В результате Ватикан порой просто не реагирует на теракты в Израиле, а время от времени ограничивается общими дежурными заявлениями о гибельности курса на терроризм. Официальный Израиль чаще всего старается этого не замечать, понимая всю сложность положения римского престола. Но известная и понятная настороженность по отношению к новому понтифику в официальных политических кругах Израиля все же дала себя знать, когда в июле 2005 г. понтифик осудил теракты в Египте, Великобритании, Турции и Ираке, но не упомянул теракты в Израиле; тогда МИД Израиля даже выступило со специальной нотой. Трудно сказать, была ли это просто оплошность при подготовке выступления папы, но скандал вышел нешуточный.<sup>20</sup> Впрочем, тут же последовали заявления лидеров американских еврейских общин, не согласных с МИД Израиля.<sup>21</sup> Вскоре после этого президент Израиля

Кацав пригласил папу посетить Израиль, и предложение было принято, а скандал замят.<sup>22</sup> Определенную напряженность вносит и неурегулированный налоговый статус отношений Израиля и Ватикана, имеющего значительную собственность в Израиле. Вопрос этот обсуждается много лет, но окончательного решения пока не получил, несмотря на все ожидания.<sup>23</sup>

В любом случае, представляется, что отношения иудеев и католиков развиваются в том же русле, что и при предыдущем понтифике. Серьезных негативных изменений, которых опасались некоторые иудеи и активисты иудейско-христианских организаций, вряд ли стоит опасаться. Что же касается ожиданий позитивных изменений, то определенные надежды подает совсем недавний документ, принятый Дискуссионной группой Центрального совета немецких католиков и одобренный Центральным советом.<sup>24</sup> Примечательно, что этот документ подготовлен на родине нынешнего Папы, подписан крупнейшими учеными и теологами Германии и утвержден Президиумом Центрального комитета немецких католиков. В документе последовательно заявляются теологические положения и обозначаются направления развития диалога в его самых "продвинутых" на настоящее время формах, в т.ч.: 1) Признание нерушимости Божьего завета с евреями; 2) Категорический отказ от миссионерства среди евреев; 3) Спасение ждет и тех евреев, которые не признают Иисуса Сыном Божьим; 4) Церковь должна делать все возможное для просвещения христиан и воспитания их в духе любви и уважения к евреям и иудаизму; 5) Церковь должна повсеместно бороться в антисемитизмом. В заключении документа говорится, что иудеи и христиане должны быть "совместным благословением миру".

Что касается протестантских церквей, то их количество и многообразие не позволяют делать каких-то обобщенных выводов о переменах в протестантско-иудейских отношениях. Вместе с тем можно выделить две разнонаправленные тенденции в этих отношениях, связанные как с изменением их теологических установок, так и порожденные политическими сдвигами в мире. Так, документ принятый экуменической группой известных американских ученых – протестантов и католиков – в 2002 г. выдержан ровно в той же тональности, что и вышеописанное заявление немецких католиков, декларируя абсолютную самоценность и самодостаточность иудаизма, отвергая претензии на миссионерство и решительно осуждая антисемитизм и антииудаизм во всех его формах.<sup>25</sup> Документ, принятый 9 мая 2004 г. Европейской лютеранской комиссией по проблемам Церкви и еврейского народа, не только решительно осуждает антисемитизм, но и прямо подчеркивает: современный антисиионизм является формой антисемитизма.<sup>26</sup>

Подписавшие документ представители двадцати пяти лютеранских церквей разных стран мужественно заявили, что лютеране "несут особую ответственность в свете антииудейских аспектов лютеранской традиции" и призывают всех своих прихожан отказаться от антииудейских предрассудков и заблуждений. Любопытно, что в документе, хотя и говорится о внутренней связи с палестинскими христианами, критикуется перекося в отношениях к сторонам палестинско-израильского конфликта в пользу палестинцев. В заявлении, принятом представителями другой крупнейшей американской протестантской деноминации, Баптистским Альянсом, признаются совершенные "грехи" по отношению к евреям: соучастия и молчания, толкования Писания в антииудейском духе, безразличия к Холокосту и т.д.<sup>27</sup> Не предпринимая столь решительных шагов теологическом плане, как это сделали лютеране, Баптистский альянс, по крайней мере, подготовил почву для развития плодотворного диалога с иудеями. Большой отклик среди различных протестантских деноминаций получила поистине историческая Декларация "Дабру Эмет" – первый в истории документ, подписанный более чем ста семидестью раввинами и еврейскими учеными, где была пересмотрена позиция по отношению к христианской Церкви.<sup>28</sup> Хотя некоторые еврейские авторы подвергли его критике,<sup>29</sup> практически все протестантские церкви выступили с одобрением документа.

В целом любое общественно значимое событие, непосредственно касающееся иудейско-христианских отношений, вызывает реакцию христианской стороны, которая закономерно более активна, чем сторона иудейская.<sup>30</sup> В частности, целый ряд европейских церквей покаялся перед евреями и признал свою вину в Холокосте. Многие христианские организации, задействованные в диалоге, высказали опасения о возможном разжигании антиеврейских чувств в связи с демонстрацией фильма Мела Гибсона "Страсти Христовы". Также и события в на Ближнем Востоке, возросший уровень ксенофобии и антисемитизма повлекли за собой множество заявлений и деклараций.<sup>31</sup> Любопытно, что все большее количество соответствующих документов исходит от экуменических организаций, объединяющих протестантов и католиков, а также от совместных иудейско-христианских организаций.

Что касается собственно, иудейской стороны, то помимо упоминавшегося выше исторического документа "Дабру Эмет", никакого другого серьезного документа, определявшего бы позицию иудеев по отношению к христианской церкви, так и не было составлено.<sup>32</sup> Впрочем, мнение иудейской стороны диалога выявляется во все возрастающем числе документов совместных иудейско-христианских организаций.<sup>33</sup>

Обрисованная выше картина свидетельствует о непрекращающейся активности участников диалога на Западе, несмотря на все имеющиеся трудности, в т.ч. и финансовые.<sup>34</sup> Однако позиции ряда церквей расходятся по отношению к палестинскому конфликту. Так, сначала Пресвитерианская церковь США, потом одна из крупнейших в мире протестантских деноминаций – Англиканская церковь (более 85 млн. членов) – и, наконец, Объединенная церковь Христа объявили бойкот Израилю за "оккупацию палестинских земель". К такому же бойкоту призвал своих членов Всемирный Совет Церквей.<sup>35</sup> И хотя эти церкви в своих заявлениях утверждают, что бойкот вызван исключительно политическими причинами, все же многие критики находят в них антисемитский подтекст. Бойкот вызвал резкие протесты практически всех крупных иудейско-христианских организаций, а также некоторых высокопоставленных христианских деятелей: бывший архиепископ Кентерберийский Джордж Кэри заявил, что ему "стыдно" за поведение своей церкви;<sup>36</sup> против бойкота выступил и епископ Нью-Йоркской епархии епископальной церкви Марк Сиск.<sup>37</sup>

Столь разительное расхождение в подходах ряда христианских церквей и иудейско-христианских организаций Западе свидетельствует об очень важном обстоятельстве – все еще сохраняющемся разрыве между идеологией этих организаций и идеологией самих христианских церквей и их прихожан, которые зачастую пока пребывают в плену антиизраильских, если не антисемитских мифов.<sup>38</sup> Примерно то же самое можно сказать и об отношении подавляющей массы иудеев, особенно израильских, к христианам иудейской стороне. Несмотря на активное участие иудеев в иудейско-христианском диалоге, их число весьма мало, они не представляют ортодоксальных кругов и их деятельность почти неизвестна еврейской общине в целом, по-прежнему относящейся к христианству и христианам с настороженностью<sup>39</sup>. Тем не менее, деятельность этих организаций нельзя недооценивать: эпохальные вероучительные документы, опубликованные Ватиканом, некоторыми протестантскими деноминациями, декларация "Дабру Эмет" являются плодом усилий многих конференций и семинаров участников иудейско-христианского диалога – даже если эти документы приобретают официальный статус с заметным временным лагом, иногда в десятки лет, после их обсуждения. В любом случае, представляется, что несмотря на все трудности, иудейско-христианские отношения на Западе все же развиваются в явно позитивном направлении.

Теперь кратко коснемся положения с иудейско-христианским диалогом в России. Нам уже приходилось писать об исторической специфике развития отношений Русской Православной Церкви (наиболее представительной христианской конфессии в России) с

евреями, в силу которой диалога никогда и ни на каком уровне практически не велось.<sup>40</sup> При этом имелся в виду диалог и по богословской проблематике, и по социальной. В настоящее время положение несколько изменилось. В последние годы между христианскими конфессиями в России происходит довольно острая конкурентная борьба. РПЦ обвиняет католиков в прозелитизме, пытается перекрыть доступ в Россию западным протестантским конфессиям. Острая борьба складывается и между течениями внутри иудаизма в России: пользующаяся покровительством властей, активная и финансово состоятельная Федерация еврейских организаций (ФЕОР), представляющая любавичских хасидов, все более расширяет пространство деятельности, оттесняя две других ведущих еврейских организации – РЕК и КЕРООР.<sup>41</sup> Инструментарием межконфессиональной борьбы служит принятый в 1997 г. Закон о свободе совести и религиозных объединениях, определивший "традиционные" конфессии и признавший за ними соответствующие преференции. Закон крайне несовершенен и противоречив<sup>42</sup>, но положениями Закона широко пользуются различные конфессии, чтобы именно себя причислить к "традиционным" и оттеснить на обочину конкурентов. В этих же условиях намечается любопытная тенденция, когда происходит объединение представителей "традиционных" конфессий в единый фронт "взаимопомощи" против всех остальных. Этот процесс внутренне противоречив и не всегда может быть назван позитивным, но объективно он способствует контактам и упрочению взаимосвязей между представителями иудаизма и христианства. В результате Московский Патриархат стал чаще выступать с осуждением антисемитских акций<sup>43</sup>, таких, как недавнее нападение на московскую синагогу, прямым и косвенным образом осудил "письмо пятисот"<sup>44</sup>. Вместе с тем, подобных осуждений явно недостаточно. Руководство РПЦ ведет себя непоследовательно, практически не реагируя на резкое усиление антисемитской пропаганды в прессе, именующей себя "православной", где нередко с ксенофобскими речами выступают духовные лица. Например, в юдофобском фильме "Еврейский фашизм. Нож в спину России", подготовленной главным редактором газеты "Русь Православная" К. Душеновым, с подобными речами выступили сразу несколько клириков Русской Православной церкви, в т.ч. и архиепископ Владивостокский Вениамин. Даже реакция прокуратуры и ФСБ на такие действия не подвигают священноначалие РПЦ на отмежевание от "православных" юдофобов.

На фоне сближения "традиционных" конфессий несколько необычно выглядят и некоторые заявления еврейских лидеров. Так, руководитель департамента общественных связей ФЕОР Б. Горин и заявил о готовности помочь христианам в борьбе с сектами (!). С

ним солидарен руководитель Конгресса еврейских религиозных общин и объединений в России З. Коган, решительно заявивший, что "сейчас еврейские духовные лидеры страны помогают Православной церкви отбиваться от клеветы неоязычников и нанятых ими профессиональных провокаторов".<sup>45</sup> Очевидно, что подобные заявления являются скорее риторическими и призваны работать по принципу: давайте поочередно дружить против наших и ваших конкурентов.

Но если не считать такого рода взаимной поддержки в рамках официальных контактов и объединений, реального всеобъемлющего диалога между христианами и иудеями в России не ведется. Необходимых социальных и культурно-исторических условий для него пока не создано.<sup>46</sup>

Впервые опубликована: Евроазиатский Еврейский ежегодник 2005/2006. с. 94-106.

### **Примечания**

1. См. Юрий Табак. *Основные вехи иудейско-христианского диалога*. <http://www.religare.ru/article1311.html>
2. *Авторы Конституции ЕС боятся Бога*. <http://religio.ru/news/5276.html>.
3. По распоряжению американского конгресса рождественская ель теперь официально называется "праздничным деревом". Кроме того, чтобы не нарушать принцип отделения Церкви от государства во время церемонии включения фонариков на главной елке Америки вместо фразы "С Рождеством!" Джордж Буш произнес нейтральное "Поздравляем с праздником!" <http://www.strana.ru/forum/266738/>.
4. См. *Religion in Global Society: Perspectives in Light of Nostra Aetate Closing Address 2005 International Conference of the International Council of Christians and Jews*. Chicago, Illinois, July 27, 2005; Kasper, Walter. "Nostra Aetate" und die Zukunft des jüdisch-christlichen Dialogs. Ansprache anlässlich des Treffens mit den Rabbinern in Deutschland, Berlin, 9. März 2006; *In Our Time: A Jewish Appreciation of Nostra Aetate*. The Forward (October 28, 2005); Franklin Sherman. *Nostra Aetate at 40: A Protestant Perspective*. Midstream: A Bi-Monthly Jewish Review, September/October 2005.
5. Юрий Табак. *Основные вехи иудейско-христианского диалога*; см. также: Юрий Табак. *Криза в нинішніх католицько-іудейських відносинах*, "Дух і Літера", №7-8,

- Киев, 2001, с. 383-390; *Les relations entre chrétiens et Juifs depuis 50 ans. Juifs et chrétiens*. Théologiques Volume 11/1-2 (automne 2003).
6. См. Mitchell Bard. *Pope John Paul II and the Jews*. Washington Post, (April 8, 2005); Иоанна-Павла II называли даже "еврейским папой". См. *The Pope of the Jews* (ZENIT.org, April 6, 2005).
  7. Так, папа решительно поддерживал канонизацию принявшей христианство еврейки Эдит Штайн, вызвавшую неоднозначную реакцию среди иудеев. Иоанна-Павла II, некогда защитившего диссертацию по феноменологии, всегда волновала судьба и восхищало мужество Эдит Штайн, ученицы Гуссерля, которая, став католической монахиней и имея возможность спастись, предпочла погибнуть со своим народом. Столь же неоднозначную реакцию вызвала беатификация хорватского кардинала Алоизия Штепинаца. См. Ю. Табак. *Недавние канонизации в Римско-католической церкви в свете общего кризиса иудейско-христианских отношений*. "Материалы Восьмой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Тезисы". Сэфер, М., 2001, с. 134–137;
  8. *A Jewish Response to Dominus Iesus: Michael A. Signer. On the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church*. <http://jcrelations.net/en/?id=780>.
  9. За жесткие заявления по таким актуальным для католического мира темам, как равноправие гомосексуалистов, право на аборт, использование противозачаточных средств и др., кардинала Ратцингера даже прозвали "Божьим ротвейлером".
  10. См. например, Cardinal Joseph Ratzinger. *Interreligious Dialogue and Jewish-Christian Relations*. Communio: International Catholic Review, 25, no. 1 (1998).
  11. The Associated Press. Saturday, Sept. 9, 2000
  12. Michael Rabbi Lerner. *Cardinal Ratzinger as pope: 'bad news for the world and for Jews'* Catholic New Times, March 8, 2005.
  13. См. Юрий Табак "Мы помним: размышления о Шоа". *Критический анализ ватиканского документа в контексте иудейско-христианского диалога*. В сб. "Катастрофа европейського єврейства під час другої світової війни", Матеріали конференції 29-31 серпня 1999 р., Київ 2000, с. 308-309.
  14. См. Andrew Friedman. *Pope's ties with Jews complex*. Ynetnews, 20.4.05.
  15. Zenit, 5 september 2000.
  16. См. СВЯЩЕННЫЙ ДОЛГ. *О новом подходе христианского вероучения к иудаизму и еврейскому народу*. <http://www.jcrelations.net/ru/?id=1595>.
  17. Понятно, что вообразить такие "непреодолимые обстоятельства" довольно затруднительно...

18. Г. Йонкис "Папа Римский в Кельнской синагоге". <http://www.berkovich-zametki.com/2006/Zametki/Nomer2/Zheitk0.htm>.
19. *Pope Commits to Advancing Catholic-Jewish Dialogue* (Zenit.org, 28 oct.2005); *Benedict XVI Tells Rabbi of Church's Love for Jews. Pope Is Invited to Rome's Synagogue* (Zenit.org, 12 Jan. 2006); *Американские евреи встретились с Папой*. <http://www.religare.ru/article27379.htm>.
20. <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=5056>.
21. <http://portal-credo.ru/site/?act=news&id=35535&cf=>
22. Совсем недавно, в конце марта 2006 г. главой МИДа Израиля было еще раз сделано приглашение папе посетить эту страну, и опять папа дал свое согласие. Секретарь Святого престола по отношениям с государствами, архиепископ Джованни Лайоло, отметил, что отношения между двумя странами "хорошие, однако они могут еще более улучшиться". <http://www.polit-nn.ru/?pt=news&view=single&id=44594>.
23. <http://www.biblelamp.ru/news/?id=2004090632>
24. *Juden und Christen in Deutschland Verantwortete Zeitgenossenschaft in einer pluralen Gesellschaft. Gesprächskreis "Juden und Christen" beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK)*. 13 April 2005. <http://www.jcrelations.net/de/?id=2527>.
25. *СВЯЩЕННЫЙ ДОЛГ. О новом подходе христианского вероучения к иудаизму и еврейскому народу*. <http://www.jcrelations.net/ru/?item=1595>.
26. *European Lutheran Commission on the Church and the Jewish People (LEKKJ). Statement on Antisemitism*. <http://www.jcrelations.net/en/?item=2301>.
27. *A Statement on Jewish-Christian Relations from the Alliance of Baptists*. <http://www.jcrelations.net/en/?item=2048>.
28. См. Юрий Табак. "Дабру Эмет", *Комментарий*. Еврейское слово, № 8 (82), 2002, с. 10–11.
29. В частности, Дж. Рудин отказался подписать этот документ, поскольку, в частности, он не достаточно прямо говорит о вине христианской Церкви в Холокосте (А. James Rudin. "Dabru Emet": A Jewish Dissent. <http://jcrelations.net/en/?id=957>) . Другой критик, Дэвид Бергер, подходит с иной стороны: его не "удовлетворяет релятивизм документа". Он полагает, что иудейско-христианский диалог не должен развиваться по пути отхода каждой из религий от своих теологических позиций ради сближения двух религий; В этом тезисе явлен принцип современного подхода к межрелигиозному диалогу, хотя в известной степени такая критика повисает в воздухе: многие протестантские деноминации все более тяготеют к "теологии снизу", отходя от сложных

- тринитарных греческих конструкций и все больше являя Иисуса человеком, хотя и достигшим божественного состояния. И вследствие этого процесса, а не порождая его, позиции христиан и иудеев автоматически сближаются (David Berger. *Dabru Emet: Some Reservations about a Jewish Statement on Christians and Christianity*. <http://jcrelations.net/en/?id=1888>)
30. О ряде причин, заставляющих христианскую сторону в диалоге обычно быть инициатором очередных подвижек в иудейско-христианских отношениях, см. Юрий Табак. *Трудности и перспективы еврейско-христианского межрелигиозного диалога*. "Диа-логос 1997", М., Истина и Жизнь, 1997, с.43-60.
  31. Число таких заявлений по самым разным поводам столь велико, что нет возможности перечислить их все. См. уже не раз выше цитировавшийся сайт ICCJ - Международного Совета христиан и иудеев (раздел "Официальные документы" на соответствующих языковых страницах): [www.jcrelations.net](http://www.jcrelations.net).
  32. Если проанализировать английскую страницу ICCJ, на которой представлено наибольшее количество официальных документов ICCJ, то из 110 документов иудеи подготовили всего семь, при этом за последние шесть лет таких документов только два: "Дабру Эмет" и заявление Канадского еврейского конгресса, одобряющее заявление канадских церковных лидеров об антисемитизме. См. <http://jcrelations.net/en/?area=Statements&category=Jewish>. Кроме того, даже *Дабру Эмет* выражает мнение прежде всего евреев-ученых и преимущественно представителей либеральных направлений иудаизма. См. Юрий Табак, "*Дабру Эмет*", *op.cit.*
  33. <http://jcrelations.net/en/?area=Statements&category=Joint%20Christian-Jewish>.
  34. Бюджеты крупнейших межрелигиозных и межконфессиональных организаций, таких как ВСЦ, ICCJ и др., в последние годы в силу разных причин неуклонно сокращаются.
  35. <http://www.blagovest-info.ru/index.php?ss=2&s=3&id=4476>
  36. Там же.
  37. <http://www.rusk.ru/newsdata.php?idar=719298>.
  38. Но порой можно встретить и поразительные прорывы в иудейско-христианских отношениях на низовом уровне. Так, на конференции ICCJ в Чикаго летом 2005 г. на одной из секций представительница местного отделения еврейско-католического комитета рассказывала, как регулярно проходят совместные встречи детей, готовящихся к бар (бат)-мицве и конфирмации. Дети узнают друг от друга

об их религиях, делятся впечатлениями и с удовольствием все вместе посещают религиозные церемонии в церкви и синагоге.

39. Хотя на официальном уровне в Израиле все больше стали признавать необходимость укрепления контактов с христианами. Показательно в этом плане создание в кнессете депутатской группы, выступающей за укрепление связей с христианскими деноминациями.  
<http://www.maranatha.org.ua/cnews/index.php?id=2071>.
40. Юрий Табак. *Отношение Русской Православной Церкви к евреям: история и современность* >/I>. *Евреи Евразии*, № 1, январь-март 2003, с. 13–18.
41. См. Семен Чарный. *Российские евреи в 2005 году*.  
<http://www.religare.ru/article25792.htm>.
42. В Преамбуле Закона. например, "православие" противопоставляется "христианству"!
43. Любопытно, что раньше официальные представители Патриархии избегали употреблять даже слово "антисемитизм", ограничиваясь заявлениями о недопустимости "национальной нетерпимости" и "ксенофобии". Теперь положение, кажется, меняется. Так, Патриарх Алексий II направил специальное обращение к участникам вечера памяти жертв Холокоста, заявив что "антисемитизм...должен встречать решительное противодействие".  
<http://www.religare.ru/article9162.htm>.
44. Варвара Ильинская. Реагирует ли РПЦ на антисемитизм?  
<http://www.religare.ru/document16917.htm>. Прямо осудил антисемитизм и "письмо пятисот" заместитель председателя ОВЦС МП протоиерей Всеволод Чаплин, сделав, правда, странную оговорку, что "Антисемитизм традиционно никогда себя не проявлял на территории нынешней Российской Федерации. Как явление он занесен в нашу страну из Римско-католического мира."  
[http://www.jewish.ru/news/cis/2005/07/prn\\_news994221939.php](http://www.jewish.ru/news/cis/2005/07/prn_news994221939.php).
45. Российские евреи начинают защищать христиан.  
<http://www.religare.ru/news17212.htm>.
46. См. Юрий Табак. *Отношение Русской Православной Церкви к евреям...* *op.cit.*