

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

**КУРС ЛЕКЦИЙ ПО СПЕЦИАЛЬНОЙ ДИСЦИПЛИНЕ
«ТОЛЕРАНТНОСТЬ В МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНЫХ
ОТНОШЕНИЯХ»**

Бакалаврская программа

Направление № 030700 «Международные отношения»

Екатеринбург, 2007

Содержание

Тема 1. Понятие толерантности в религии.....	с.3
Тема 2. Возникновение христианства и проблема толерантности.....	с.12
Тема 3. Возникновение ислама и проблема взаимоотношения авраамических религий.....	с.26
Тема 4. Проблема толерантности в Средние века и в эпоху Возрождения.....	с.33
Тема 5. Проблема толерантности в период Реформации, религиозных войн в Европе в XVI-XVII вв. и в эпоху Просвещения.....	с.43
Тема 6. Светское государство и принцип свободы совести.....	с.64
Тема 7. Либеральное и фундаменталистское направление в христианстве в XIX-XX вв. и проблема толерантности.....	с.72
Тема 8. Проблемы межрелигиозных отношений в период после II Мировой войны.....	с.91
Тема 9. Современные проблемы христианского экуменизма и отношения христианства к другим религиям.....	с.103
Тема 10. Межконфессиональная толерантность в России: история и современность.....	с.116
Тема 11. Взаимовлияние мировых религий и проблемы толерантности.....	с.138
Тема 12. Межконфессиональная толерантность как глобальная проблема современности.....	с.155

Тема 1. Понятие толерантности в религии.

Толерантность является одной из самых противоречивых ценностей нашего времени. Эта противоречивость происходит, частично, из того обстоятельства, что толерантность имеет отношение не только к неформальной, нерегулируемой части жизни людей, но и к институциональным аспектам политической жизни. Оценка толерантности в политической философии различна: от полного ее принятия до рассмотрения в качестве причины репрессий и дискриминации. Некоторые считают ее не только иллюзорной, но и неосуществимой на практике. Большинство исследователей согласны с тем, что толерантность по определению подразумевает несогласие: ее объект рассматривается как морально неоправданный и нежелательный, даже если ее субъект принимает решение не осуществлять никаких действий по отношению к тому, что он считает безнравственным. Толерантность не является синонимом индифферентности и скептицизма. Но она может стать индифферентностью, если откажется от неодобрительного отношения к определенному поведению; она также может превратиться в скептицизм, если откажется от вынесения суждения по поводу какого-либо мнения или образа жизни в силу сомнения в существовании оснований для вынесения такого суждения. Некоторые исследователи считают толерантность парадоксальной ценностью и задают по ее поводу следующий вопрос: как можно считать толерантность добродетелью, если она предусматривает моральное осуждение и предположение, что ее объект не имеет права на существование?

Очевидная необходимость в толерантности вытекает из того, что современное общество наполнено плюрализмом и различиями. Происхождение этой категории связано с историей Европы после Реформации, когда толерантность сыграла ведущую роль в разрешении кровавых религиозных конфликтов. В теоретическом плане толерантность, существующая сегодня в западном обществе, опирается на политический либерализм. Первым ее выразителем был Д. Локк. Его понимание толерантности исходило из определенных представлений о природе познавательного процесса, о сущности сознания и разума, которые в определенной степени продолжают оказывать свое влияние на современное политическое мышление. Несмотря на то, что идеи эпохи Просвещения сегодня считаются устаревшими, некоторые связанные с ней политические принципы и эпистемологические основания до сих пор присутствуют в обществе, несмотря на часто высказываемое мнение об их полной неадекватности современным реалиям. Так, Д. Оуэн пишет: «Либеральные принципы, касающиеся религии – отделение церкви от государства, религиозный плюрализм, религиозная свобода – первоначально основывались на революционном всеобъемлющем философском учении, которое объясняло сущность человеческой природы, цель политического общества и истинное место религиозной веры. Либеральные учения о религии были продуктом века Разума или Просвещения... Сегодня вера во всеобъемлющее философское учение Просвещения лежит в руинах, и мало надежды на то, что его может успешно заменить другая всеобъемлющая философия. Этот пессимизм в значительной степени продиктован радикальной критикой разума как такового».

Рациональность политического либерализма является естественной универсальной основой публичной (политической) жизни, в то время как религия переносится в сферу частной жизни. Вопрос заключается в том, сохраняет ли сегодня либерализм и его решение проблемы толерантности ценность в свете обвинений его в том, что он является основой этноцентризма.

Многие исследователи либерализма (например, Д. Грей, У. Гальстон, Н. Розенблюм, указывают на то, что в его рамках существуют **два подхода**. Один обосновывает представление о существовании универсальной политической системы и единого морального идеала, в рамках которого всякое общество теоретически может выбрать наилучший для себя вариант. Этот подход связан с принципом автономии личности, которая подразумевает рациональную оценку самого себя, других людей и

социальной реальности и свободу от навязанных извне авторитетов. Другой подход в меньшей степени опирается на всеобъемлющую философскую концепцию личности и общества, но является политическим *modus vivendi*, который способствует практическому осуществлению различных форм политической жизни. Этот подход связан с принципом принятия определенных различий между людьми и социальными группами в понимании блага и истины.

Один из наиболее влиятельных политических философов XX в, который попытался перейти от универсальной метафизической концепции либерализма к более конкретной политической теории, Д. Роулз в своей версии либерализма попытался дистанцироваться от идеологии эпохи Просвещения с ее безусловной верой в разум. Он считал, что разум должен привести людей не к принятию единых моральных истин, но к согласию с существованием множества различных подходов. Исходя из этого убеждения, Д. Роулз разработал теорию, которая, по его мнению, являлась нейтральной по отношению к соревнующимся представлениям о добре и допускающей их сосуществование. Поскольку он считал, что различия являются неотъемлемой частью либерального общества, толерантность заняла в его политической теории центральное место.

Тем не менее, сегодня толерантность подвергается все большей критике, главным образом, за **недостаточность своего позитивного обоснования**. Обычно в качестве такого обоснования упоминается уважение к людям, ценность свободы и существование различий, однако каждый из этих аргументов, в свою очередь, может быть подвергнут критической переоценке. В силу недостатка позитивного обоснования толерантность имеет тенденцию превращаться в индифферентность: люди чаще всего проявляют толерантность не потому, что они действительно привержены ей как ценности, а потому, что они сами не имеют достаточно устойчивых убеждений и поэтому не стремятся судить или подавлять убеждения других.

Но даже если находятся аргументы, оправдывающие толерантность как таковую, она предстает не в виде ценности, а в виде **компромисса, наилучшего сценария поведения в условиях плюралистического общества**. Жить вместе в соответствии с принципом толерантности не значит принимать ценности и образ жизни других людей, но, скорее, это значит не подавлять те убеждения и практики, которые мы не разделяем. Кроме того, толерантность, разработанная в традиционном либерализме, относится, главным образом, к убеждениям, тогда как в современном обществе на первый план вышли проблемы расы, гендера и этничности, т. е. проблемы, связанные с образом жизни. Таким образом, сегодня существуют значительные концептуальные трудности в определении толерантности как моральной ценности, с которыми пытаются справиться многие исследователи этой проблемы.

Одним из них является У. Конноли, который пытается сформулировать политическую теорию, выходящую за пределы толерантности во имя принятия различий. По его мнению, толерантность недостаточно признает степень важности различий между идентичностями. Как правило, преобладающая идентичность проявляет толерантность по отношению к другой с позиций культурной гегемонии, позволяя объекту толерантности просто существовать в рамках доминирующей культуры. Сама по себе толерантность не способствует преодолению барьеров между людьми. Позиция Конноли является примером онтологического поворота в современном политическом мышлении. Этот поворот связан с признанием того факта, что познавательные методы не являются нейтральными, но зависят от определенных онтологических представлений о природе человека и общества. Новая онтология основывается на философии Ф. Ницше и М.Фуко, которые уделяли особое внимание деструктивности власти, хаосу и конфликту и тем самым уничтожили всякую надежду на гармонию в политическом обществе.

По мнению исследователей проблемы толерантности и различий в богословском контексте, онтологический поворот в политической теории открывает путь также и христианскому богословскому повороту, поскольку именно в богословии уделяется

особое внимание единству, различиям и сообществу. Но, в отличие от пост-ницшеанской политической теории, богословие направлено к «онтологическому миру», основанному на убеждении в божественном источнике единства всех людей. Богословие может способствовать развитию творческого воображения политической теории, поскольку оно описывает альтернативную картину политического сообщества и социальной реальности. Оно критически относится к социальной реальности, но в то же время предпринимает попытки дать этический ответ на проблемы современной политической жизни.

Основными характеристиками толерантности, согласно П. Николсону, 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 нетривиален.
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, помешать ему.
5. Не-отторжение: тем не менее толерантный субъект не применяет своей силы, позволяя тем самым существовать отклонению.
6. Благость: толерантность верна, а толерантный субъект благ.

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: 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. Толерантность делает то, что человек не хочет делать, а именно, позволять существовать неправильным мнениям или действиям, потому что он желает интолерантности в еще меньшей степени. В этом смысле толерантность есть упорядочение приоритетов и благоразумный расчет. В позитивном смысле человек является толерантным не потому, что не способен отвергнуть толерантность, но потому, что считает ее правильным и желательным отношением.

Границы толерантности: моральный идеал толерантности вовсе не требует согласия со всем существующим, но устанавливает два основных ограничения: во-первых, следует отвергать то, что противоречит моральному основанию, на котором основывается идеал толерантности, а именно, уважению ко всем людям как полноправным моральным субъектам. Во-вторых, следует отвергать все, противоречащее самому идеалу толерантности, т.е. нельзя толерантно относиться к разрушению толерантности. Гарантируя свободу выражения неприемлемого или нетолерантного мнения, субъект толерантности укрепляет свои собственные ценности. Толерантность также не означает отсутствия верности своим убеждениям. Запрещено подавлять иные убеждения, но вовсе не требуется, чтобы они нравились.

Толерантность в религиозной сфере: о невозможности «внутренней» религиозной толерантности и религиозного плюрализма говорит один из современных израильских исследователей – Авишай Маргалит в своей статье «Кольцо: о религиозном плюрализме». Логика этого утверждения следующая. А. Маргалит основывает свой аргумент на утверждении и доказательстве следующих основных посылок: 1) всякое откровение является пропозициональным, то есть высказывается в форме утверждения, которое может быть оценено с точки зрения его истинности или ложности; 2) откровенные истины являются конститутивными для религии и спасения посредством религии (то есть откровение, выраженное в форме истинного или ложного утверждения признается принципиально важным для спасения верующего); 3) внутренняя ценность

религий связана с тем, что они дают человеку основу для его спасения и достижения религиозного совершенства (иначе говоря религия ценна постольку, поскольку ведет к спасению, основанному, как следует из вышеизложенного, на истинном откровении); 4) имеются противоречия между откровенными истинами каждой пары из трех традиционных религий (христианства, ислама и иудаизма), что, по сути дела, означает истинность лишь одной из этих религий; 5) поскольку откровение является единственным источником религиозных истин, ложные религиозные утверждения не имеют ценности (в отличие от научных заблуждений, которые могут быть ценными); 6) все, указанные выше предпосылки, соответствуют исторической реальности христианства, ислама и иудаизма. Вывод, который делает А. Маргалит, очевиден: **«Религия, основанная на конститутивной, откровенной, относящейся к спасению истине, не может приписывать ценности религии, противоречащей этим истинам. Таким образом, каждая религия считает себя единственно истинной религией и не видит никакой ценности в прочих религиях. Другими словами, религиозный плюрализм не возможен».**

Представляется, что данный аргумент очень хорошо демонстрирует весьма простую истину: что религия, считающая себя истинной, не может считать истинной (а значит, ценной) любую другую, противоречащую ей религию. Но разве тот же Фома Аквинский, который утверждал греховность толерантности к обрядам неверных, не полагал необходимой терпимость к иудаизму на том основании, что обряды иудейской религии «прообразуют» обряды христианства? Разве иудейский автор 13 столетия Ха Меири не считал христианство и ислам ниже иудаизма лишь в *сравнительном отношении*, но вовсе не абсолютно ложными (поскольку в отличие от древнего язычества, современные не-иудейские религии все же признают Единое Божество)? Эти факты бросают тень на строгий логически выдержанный аргумент А. Маргалит, основанный, по сути дела, на применении парадокса толерантности к религиозной сфере.

Следует, в таком случае, задаться следующим вопросом: обязательно ли признание другой религии «законным» способом встречи с абсолютным (то есть «внутренняя» толерантность, по определению Меншинга) означает признание внутренней ценности этой религии как одного из возможных путей к спасению (что отрицается в аргументе А. Маргалит)? **Другими словами значит ли «законность» такого способа неизбежное принятие «истинности» другого откровения?**

Если это так, то в структуре религиозной толерантности должно содержаться *утверждение об истинности* того верования, к которому верующий должен относиться толерантно (это также следует из доказательства Маргалит). В этом случае сама толерантность (как и откровение) есть *пропозициональное утверждение*, то есть сама может оцениваться с точки зрения истинности или ложности (просто потому, что всякое суждение об истинности того или иного утверждения само является либо истинным, либо ложным). Но так ли это? Не противоречит ли понимание толерантности как утверждения истинности другого верования тому определению этой концепции, на котором мы решили основываться выше? В самом деле, если, толерантно относясь к мнению *A* я тем самым утверждаю *истинность этого A*, то можно ли назвать данное отношение толерантностью? Вряд ли, поскольку здесь не достает элемента *принципиального несогласия* с предметом толерантного отношения, и в таком случае речь должна идти не о толерантности, а о согласии, принятии или уважении, что в случае религиозного верования означает (согласимся здесь с А. Маргалит) попросту *переход в иную веру*.

Но что, в таком случае, представляет собой *внутренняя* религиозная толерантность? Как может, например, христианин, полагая, что вера в Св. Троицу является необходимым условием спасения, толерантно относиться к иудейскому представлению об абсолютном единстве (без троичности) Божества и *vice versa*? Разве, принимая одно, мы не отрицаем с необходимостью другое и разве в этом отрицании не содержится императивное для верующего требование бороться всеми доступными ему

методами против ложного, еретического, и тем самым *греховного* (а потому развращающего) верования? Сила аргумента Маргалит, как и мощь отрицания возможности религиозного плюрализма основываются на кажущейся очевидности ответов на эти, на деле весьма непростые вопросы. Для того, чтобы приблизиться к разрешению этой проблемы, следует задать следующий вопрос: что предполагает толерантное отношение к иному верованию, если не принятие его истинности? Такой вопрос может быть задан и в иной форме: как может быть описана, имея в виду определение Николсона и все вытекающие из него парадоксы, сама структура толерантного сознания?

Анализируя структуру толерантного сознания, следует задать вопрос о том, что предпринимает толерантный человек для того, чтобы, сохранив верность своим убеждениям, отказаться, при этом, от интолерантного воздействия на то или иное отклонение? Веруя в истинность *A*, и, тем самым, утверждая ложность любого верования, из которого вытекает *не-A*, толерантный человек, однако, при рассмотрении вопроса об употреблении своей силы воздействия на это *не-A*, откажется от использования такой силы. Толерантность в таком случае, не будет пропозициональной, то есть не будет некоторым утверждением об истинности или ложности *не-A*. Скорее, в решении о не применении силы будет присутствовать какое-то принципиальное (но временное) «забвение» своего несогласия с *не-A* и переключение внимания толерантного субъекта на что-то иное: право других людей исповедывать *не-A*, например, или же их свобода жить так, как они считают, будет для них лучше всего. **Иначе говоря, толерантный человек как бы «забывает», выносит за скобки свое несогласие (которое, однако же, всегда остается), фокусируя внимание на личности того, с чьим поведением или мнением он не согласен.**

Джей Ньюмен говорит об этом следующим образом: «толерантность к религиозному верованию ... не подразумевает принятия ... этого верования самого по себе, скорее, она требует принятия возможности для человека иметь это верование». Дэвид Хейд называет толерантность в этом смысле «добродетелью восприятия», поскольку она подразумевает некоторую *персонализацию перспективы* – внимание толерантного человека словно переключается с неприемлемого для него мнения или поведения на личность того, кто это мнение имеет. В этом смысле толерантность оказывается чем-то противоположным добродетели научной объективности, ибо ее аргументация всегда апеллирует к человеку - носителю неприемлемых для субъекта толерантности мнений, поведения или убеждений; всегда представляет собой аргументацию *ad hominem*. Хейд говорит здесь о некотором «гештальт-сдвиге» - от внимания к тому, что является для индивида морально неприемлемым к личности человека - носителя этого неприемлемого.

Такая интерпретация толерантности облегчает нам выход из указанного выше парадокса, но еще не решает его раз и навсегда. В самом деле, данная модель не объясняет того, как совершается этот самый «гештальт-сдвиг» или «персонализация восприятия» субъекта, благодаря чему у субъекта появляется возможность «забыть» о своем несогласии и отделить мнения или поведение от их носителя. Пока мы имеем два ряда рассуждений или мотивов – один обосновывает необходимость интолерантных действий по отношению к тому, с чем индивид принципиально не согласен, другой же заставляет его уважать личность носителя этих неприятных мнений или поведения и, тем самым, воздерживаться от силового воздействия на него. При этом важно отметить тот факт, что оба ряда мотивов *обоснованы* и коренятся не в каком-то предубеждении, связанном с отсутствием образования или понимания чужой культуры (как, кстати сказать, часто бывает в случае расовой или этнической вражды), но во внутренних глубоких убеждениях людей. **Иначе говоря, в случае религиозной толерантности мы имеем не просто внутренний конфликт, но, зачастую, конфликт ценностей.** Как, на каких весах можно взвесить эти ценности? И еще более важно – при каких условиях в этой ситуации возможен выбор толерантности? В конце концов, вера не является предметом

рационального выбора, ее не выбирают, к ней «приходят». И что делать человеку, если его вера требует от него бороться с тем, что в рамках этой религии считается злом – современной культурой, гомосексуализмом, еретическими воззрениями, другими религиями? Как возможен выбор ценности толерантности при сохранении верности своим собственным убеждениям? Конфликт этот вовсе не нов – с ним религиозные люди сталкивались на протяжении всей истории религии – как же иначе можно понять заповедь любви к грешнику, но ненависти к греху? Правда, верно и то, что в истории религии эта самая любовь часто приводила к самым страшным последствиям – очищающему огню инквизиции, например. Тем самым задача еще более усложняется – толерантный человек не просто выбирает уважение (или любовь) к носителю еретических или греховных заблуждений, но такое уважение, которое было бы гарантией против *любых* интолерантных действий по отношению к ее предмету.

Во всяком случае, уже теперь ясно, что всякое толерантное отношение предполагает некоторую **процедуру взвешивания двух мотивов – мотива всеми средствами уничтожить неприемлемое отклонение и мотива признавать право личности выбирать то, что она считает нужным, даже если, при этом, она и выбирает что-то морально неправильное.** В таком случае, когда человек будет толерантен? – очевидно, только если у него будут какие-то основания для следования именно второму, а не первому ряду мотивации.

Здесь мы, наконец, и подошли к самому главному. Вопрос заключается теперь в том, при каких условиях возможен выбор в пользу «персонализации», то есть когда поступки человека будут мотивированы не осуждением поведения, мнения или верования, а уважением к личности их носителя? И здесь также имеется, как минимум, две возможности. В самом деле, если совершается «взвешивание» двух разнонаправленных мотиваций, выбор совершается в пользу второй, либо если ослаблена первая, либо в случае особенного усиления этой второй мотивации. То есть человек выбирает в пользу толерантности, или если как-то ослаблено его несогласие с отклонением, или же если его уважение к личности носителя этого отклонения является особенно сильным (возможен, конечно, также и случай некоего соединения этих оснований). Понятно, однако, что для того, чтобы быть толерантными, нам всегда необходимы сами эти основания: и это – *основания второго порядка*, позволяющие нам сделать выбор между основаниями уважения к личности с одной стороны и морального неприятия мнений или поведения, с другой, являющимися в структуре толерантного сознания основами первого порядка. Но такие основания, в свою очередь, может дать лишь соответствующая (и вполне рациональная) теория, объясняющая, почему при конфликте ценностей моральный выбор должен осуществляться именно в пользу толерантности. Понятно поэтому, почему в области содействия толерантности всегда были столь важны философские теории, могущие обеспечить основу терпимости.

Иными словами, **внутренняя религиозная толерантность возможна**, если 1) вовсе не всякое откровение является пропозициональным, то есть может быть оценено с точки зрения его истинности или ложности; или 2) откровенные истины не конститутивны для религии и спасения посредством религии; или 3) внутренняя ценность религий не связана с тем, что они дают человеку основу для его спасения; или 4) не существует противоречий между откровенными истинами трех традиционных религий (христианства, ислама и иудаизма); или 5) ложные религиозные утверждения имеют некоторую ценность. Далее, если окажется возможным найти такие религиозные теории, в которых одна из этих предпосылок является истинной, можно считать вполне доказанной возможность внутренней религиозной толерантности на основании смягчения несогласия с другой религией.

Первое из этих условий выполняется в скептицизме, который, по мнению П. Кинга, имеет «символическое отношение» к толерантности. А именно, «толерантность подразумевает антипатию по отношению к некоторым идеям, совмещенную с убеждением

в том, что не следует исключать и возможности их правильности; скептицизм означает одобрение некоторых идей, совмещенное с убеждением в том, что не следует заранее отвергать аргументов, которые могут доказать ошибочность этих взглядов. Толерантность всегда подразумевает скептицизм». Иными словами, мы толерантно относимся к мнению, с которым не согласны, если, несмотря на это несогласие, мы допускаем, что это мнение все же может быть верным, а наше – ошибочным. Подобный «умеренный» скептицизм выразил в своих рассуждениях о толерантности и Карл Поппер. По его мнению, основаниями толерантности являются три положения: «1) я могу ошибаться, а ты вполне можешь оказаться прав; 2) посредством рациональной дискуссии мы можем исправить наши ошибки; 3) посредством рациональной дискуссии мы можем приблизиться к истине». При этом первый, скептический принцип, собственно говоря, и является основой толерантности; два других необходимы Попперу для того, чтобы отличить толерантность от морального релятивизма и индифферентности.

Все это понятно; ясно также и то, что, будучи воплощен в религиозной мысли, скептицизм ослабляет пропозициональный характер откровенных истин. Конечно, положения откровения являются либо истинными, либо ложными (то есть откровение пропозиционально), но мы (в силу ли слабости нашей способности суждения, или же по причинам более глубоким) не способны *установить* эту истину или ложность. Мы лишь *предполагаем* и *верим* в истину наших религиозных убеждений, но этого недостаточно для того, чтобы оправдать интолерантность к еретикам.

Нужно сказать, что, несмотря на принципиальное различие образа мышления позитивистов вроде Поппера и религиозных философов, в истории религии мы действительно находим самые разнообразные версии скептицизма – от *теологического скептицизма* до *пробабилизма* типа Новой Академии Цицерона и утверждения принципиальной *невозможности* для человека (в отличие от Бога) судить о ценности искренних убеждений верующих. Первая разновидность скептического подхода широко распространена в апофатической традиции от Дионисия Ареопагита до Николая Кузанского. Суть этого подхода великолепно выразил философ-неоплатоник IX столетия Иоанн Скотт Эриугена в своем знаменитом положении о том, что даже Сам Бог не знает что Он есть, поскольку Он не есть «что». Познавать, значит ограничивать (ибо *omnis determinatio est negatio*), Бог же принципиально безграничен, а потому не способен знать Сам Себя. Если же Бог познается в неведении, молчании и мраке, то как возможна интолерантность по отношению к еретикам? В отличие от представителей подобного теологического скептицизма, не занимавшихся специально вопросом отношения к еретикам и неверным, философ XII столетия Иоанн Солсберийский действительно выводил принципы толерантности из своего пробабилизма. По мысли Иоанна, большинство спорных догматических вопросов принадлежит к разряду *вероятностных* суждений, а потому в этой области вполне допустима (и даже необходима) свобода религиозной дискуссии. Наконец, третью версию скептицизма вполне можно обнаружить у Уильяма Оккама, по которому только Один Бог способен судить о ценности искренних верований, а потому наказания, налагаемые на еретиков, свидетельствуют о чрезмерной гордыне церковных властей, претендующих на место, им не принадлежащее. Таким образом, умеренный скептицизм религиозных теорий, ослабляя, но вовсе не разрушая пропозиционального характера откровенных истин, на самом деле приводил следовавших ему мыслителей к той или иной степени толерантного отношения к инославным.

Вторая предпосылка (откровенные истины не конститутивны для религии и спасения посредством религии) довольно широко присутствует в теориях так называемых безразличных вещей (*res adiaphora*) в религии, получивших особенно широкое распространение в эпоху Реформации и Просвещения. Примеров теорий подобного рода можно найти множество. Остановимся на двух. Джон Локк в своем «Послании о веротерпимости» полагал, что большинство споров среди христиан подобны спорам о том, какой дорогою, прямой или обходной нужно идти в Иерусалим; идти с проводником,

увенчанным митрою или же без него и т.д. Ведь «... к таким вещам принадлежит большинство вещей, вызывающих столь ожесточенные распри ... тогда как ими вполне можно пренебречь ... без всякого ущерба для религии и спасения души». В этом с Локком вполне согласен Григорий Сковорода: «На что местоположение тленного рая? Какую душе нашей пользу принесет форма и мера ковчегова? ... Один дух на вкусен и полезен... Сии-то сеют расколы во всем мире. Спорятся о сакраментах, о вере, о церемониях, о ангелах, о муках, о блаженствах и проч., враги креста Христова и заповедей его животворящих». Все эти вещи (каждый автор имеет для них свой собственный список, а потому каждый устанавливает свои собственные границы религиозной толерантности), будучи безразличными, не оказывают воздействия на спасение души, а значит, вполне могут быть терпимы. Справедливости ради, правда, следует заметить, что в этих теориях толерантность опасно приближается к индифферентизму – ибо, конечно, раз сами вещи являются «безразличными», то и отношение к ним должно быть индифферентным. К тому же, за редким исключением практически уже неверующих философов, эта аргументация применялась для утверждения мира среди христианских вероисповеданий, не затрагивая отношений действительно межрелигиозных. Правда, практически все теории, «смягчающие несогласие» с инославными вероисповеданиями, неизбежно приближают толерантность к безразличию: одни (как умеренный скептицизм, сохраняющий субъективную уверенность) меньше, другие (как теории безразличных вещей) – больше. И все же этой опасностью вовсе не отменяется значение описываемых теорий в реальном содействии межконфессиональной и межрелигиозной толерантности.

Третья предпосылка (внутренняя ценность религий не связана с тем, что они дают человеку основу для его спасения) в точном виде не выполняется нигде, поскольку, очевидно, является ложной. Религии ценны именно тем, что они дают основу для спасения, и это положение бесспорно. И все же нам удалось найти одно религиозное учение, которое видит ценность религиозности не только в спасении, и именно на основании этого «не только» проповедует толерантность к другим монотеистическим вероисповеданиям. Иудейский автор рубежа 13 и 14 веков, Ха-Меири, следуя рационалистической традиции школы Моисея Маймонида, полагал значение религии «не только в доктринальном понимании сущности Божества, но и в ее функциональном аспекте, в установлении хорошо организованного (well-ordered) общества». Согласно Ха-Меири, религии состоят из двух основных компонентов – интеллектуального и практического, но ни один из них не может быть развит без некоей начальной степени откровения. Современные религии – христианство и ислам, происходя из иудаизма, обладают откровением в такой минимальной степени, а потому вполне способны к установлению политического и морального порядка. Более того, христианские и исламские народы способны и на некоторое теологическое развитие, поскольку «признают Божество» или «верят в существование Бога, Его единство и могущество...» /37; 121/. И все же, ценность христианства и ислама – не в их теологической составляющей, а в их способности к поддержанию правовых институтов и моральных стандартов общества. На этом основании Ха-Меири относит сегрегационные законы Талмуда, запрещающие большинство контактов с язычниками (в число которых в той версии Талмуда, которой пользовался сам Ха-Меири, входят и христиане) лишь к «народам древности», религии которых были основаны на идолопоклонстве. Современные же ему христианство и ислам относятся скорее к категории «братьев», упоминающихся в Писании. Поэтому Ха-Меири утверждает в противоположность законам Талмуда возможность для иудея делать подарки христианам и мусульманам, моральное равенство иудеев, христиан и мусульман перед законом, и, даже, отрицает необходимость наказания иудеев-отступников, принявших одну из этих религий. При этом Ха-Меири вовсе не перестает быть самым правотворным иудеем, считая иудаизм религией, дающей своим последователям «все виды совершенств, совершенства

добродетелей в той же степени, сколь и совершенства интеллектуальных и доктринальных идей» /37; 120/. Иными словами, хотя христианство и ислам далеки в духовном совершенстве от иудаизма, их значение в практической области весьма велико.

Кроме того, эту же предпосылку (правда в частичном, неполном виде) можно обнаружить и в учении Фомы Аквинского о толерантности к иудеям, по которому, как мы уже отмечали, христианам следует толерантно относиться к их обрядам «ради некоего блага, из них происходящего». И, конечно, такое благо состоит вовсе не в том, что обряды иудеев обладают каким-то спасительным действием, но в том, что в них «прообразуется» христианская вера и в том, что они представляют собой свидетельство истины, данное врагами христианства. Заметим, что, несмотря на открытое утверждение необходимости толерантности к обрядам иудаизма, последователи этой религии определяются Фомой не иначе как враги истины и христианства. Как бы то ни было, и в учении Ха-Меири, и в философии Св. Фомы, толерантность основана на том положении, что внутренняя ценность религий связана не только с тем, что они дают нам твердую основу для спасения души. Кроме того, учение Фомы вполне можно отнести и к осуществлению нашей пятой предпосылки (то есть, что ложные религиозные утверждения все же имеют некоторую ценность).

Четвертую предпосылку (не существует противоречий между откровенными истинами различных религий) в истории религиозной мысли можно обнаружить в целом ряде различных теорий. Во-первых, можно выделить учения, основанные на своеобразном рациональном редукционизме - сведении содержания различных религий к одной общей основе. Теории этого толка весьма многочисленны, но одним из самых ярких здесь является учение Николая Кузанского о религиозном мире, выраженное в его трактате *De Pace Fidei*, написанном после знаменитой резни в Константинополе. Сущность этого учения состоит в том, что посредством философского рассуждения содержание практически всех религий вполне может быть сведено к общим для всех них представлениям. Ибо, обращаясь Кузанец к Божеству, «кажется, что /Одного/ Тебя, Подателя жизни и бытия, различно ищут в различных обрядах и именуют различными именами» (*in diversis ritibus differenter quaeri videris et in diversis nominibus nominaris*). Формула религиозного мира и толерантности, которую предлагает Николай Кузанский, состоит в утверждении одной религии в многообразии обрядов (*una religio in rituum varietate*), то есть в положении о достаточности того, чтобы мир был бы установлен по отношению к вере и закону любви, тогда как обряды были бы взаимно терпимы. По сути дела, об этой теории можно говорить и как о разновидности учения о безразличных вещах, ибо толерантность к обрядам основана как раз на их безразличном для спасения души характере. Во-вторых, четвертая предпосылка воплощается в некоторых разновидностях мистицизма, в общем и целом склонного к нивелированию различий между различными религиями. В самом деле, если все вещи являются теофаниями, Богоявлениями; если весь мир причастен Божеству, то вполне оправдана толерантность к различиям, существующим в этом мире. Различия религий снимаются в высшем Единстве Божества. Г. Меншинг считает, что мистицизм «имеет толерантность в крови», в отличие, например, от профетических религий, в рамках которых за толерантность нужно бороться. Немецкий религиовед находит образцы такой «внутренней» толерантности мистической традиции, основанной на «идее универсального единства», в религиозно философских учениях от Упанишад до теорий Майстера Экхарда, Беме и Ангела Силезия.

Наконец, одним из оснований толерантности, как отмечает Кэри Нидерман может быть национализм в его ранних формах. Так, в рассуждениях Николая Кузанского о толерантности к различию обрядов (*rituum varietatem*), содержится и мысль о том, что приведение этих обрядов к единообразию не желательно, поскольку различные народы лучше будут почитать Бога, если их особые обряды станут служить предметом

специфической национальной гордости. Не случайно, поэтому, что в отличие от многих других средневековых текстов, касающихся догматических различий между религиями, в диалоге *De Pace Fidei* принимают участие не представители религий как таковых, но «мудрейшие мужи» различных народов, среди которых грек, итальянец, араб, халдей, еврей, индеец, представители Скифии и Богемии, перс, сириец, испанец, турок, немец, татарин, армянин, англичанин и пр. Человек спасается верою, а различие обрядов спасению не помеха, поскольку обряды «установлены и приняты как чувственные знаки (*signa sensibilia*) истины. И вовсе не означаемое, но знаки подвержены изменению (*mutationem capiunt*)». Следовательно, вполне естественно, что обряды изменяются «в зависимости от места и времени», что, в конечном счете, означает их изменчивость согласно различному национальному характеру.

Как мы видим, по крайней мере некоторые из предпосылок, делающих возможным смягчение религиозного несогласия, действительно воплощались в истории религиозно-философской мысли. Однако, помимо редукции несогласия, имеется, как было уже сказано, и еще одна возможность для установления религиозной толерантности, а именно – **наличие особых оснований для уважения личности носителей неприятных религиозных убеждений**. В этом случае религиозная толерантность возникает в силу того, что глубина уважения к личности человека «перевешивает» любое несогласие с его мнениями, позволяя «забыть» о нем, заключить его в скобки.

Тема 2. Возникновение христианства и проблема толерантности

Трудно себе представить более противоречивый религиозный феномен, чем современное христианство. Существуют римско-католические миссионеры в развивающихся странах, которые добровольно обрекают себя на нищету во имя других людей, с одной стороны, и телевизионные евангелисты, которые пропагандируют двенадцатишаговую программу для того, чтобы добиться материального успеха, с другой. Существуют православные священники, преданные литургии с ее молитвами и песнопениями, с одной стороны, и проповедники-фундаменталисты, которые считают, что православная литургия есть демоническое действо, с другой. Существуют либеральные методистские активисты, которые стремятся к преобразованию общества, с одной стороны, и пятидесятники, которые считают, что государства стремятся к краху, предшествующему второму пришествию Христа, с другой. На протяжении веков многие из представителей одних христианских групп отказывались считать других христианами, и этот процесс продолжается и в наше время. Эта противоречивость веры и практики и периодически проявляющаяся взаимная интолерантность затрудняет решение вопроса о том, можно ли сегодня говорить о христианстве как о целостном явлении.

Однако в древнем христианстве существовала еще более противоречивая ситуация. Различия между людьми, называвшими себя христианами в первые три века нашей эры, далеко превосходят различия между современными римскими католиками и адвентистами седьмого дня. В первые три века существовали христиане, которые верили в то, что мир создан Богом, но в то же время другие считали, что мир есть космическая ошибка, созданная для земного заключения людей, обреченных на страдания и боль. Существовали христиане, считавшие, что еврейское Писание было дано свыше истинным Богом, и христиане, полагавшие, что еврейский Бог не является истинным, или что Писание вообще не было дано свыше. Существовали христиане, полагавшие, что Христос был одновременно Богом и человеком, с одной стороны, и христиане, считавшие, что он имел полностью божественную или же полностью человеческую природу, с другой. В первые три века существовали христиане, которые полагали, что Христос пострадал и умер ради спасения мира, но в то же время были и те, которые считали, что его смерть не

имеет никакого отношения к спасению мира, или что он вообще не умер. Почему же все эти люди считали себя христианами?

Главная причина заключалась в том, что **в то время не существовало канона Нового Завета, но зато были широко распространены другие тексты, которые претендовали на то, что они были написаны первыми апостолами Христа и другими его современниками и последователями.** Исследование истории и критериев формирования канона Нового Завета и не вошедших в него текстов важно сегодня прежде всего потому, что все формы современного христианства так или иначе восходят к той единственной традиции, которая победила в конфликтах первых веков. Эта форма определила правильность христианской веры и практики и отвергла иные формы, признав их еретическими, после чего история первых трех веков была представлена таким образом, будто бы конфликта не было вовсе, и что существовала единственная магистральная правильная (ортодоксальная) версия христианства, триумфально победившая всех еретиков (то есть тех, кто добровольно отказался от правильной веры).

Одним из главных источников, определивших в дальнейшем форму христианства, был **эллинистический иудаизм**. Он возник в Александрии в II-I вв. до н. э. Одним из его важных достижений был перевод еврейского Писания на греческий язык. Там также возникло движение, отстаивавшее идею совместимости древней веры с лучшими проявлениями эллинистической культуры. Наиболее ярким примером этого стали труды Филона Александрийского, современника Иисуса, который пытался доказать, что лучшие образцы языческой философии согласуются и иудейским Писанием. Он утверждал, что поскольку иудейские пророки жили и писали раньше греческих философов, вторые черпают мудрость у первых. По мнению Филона, таких точек соприкосновения было много, поскольку в конечном счете учение философов совпадает с учением Писания. Разница лишь в том, что Писание говорит иносказательно. Это означает, что для его понимания надо пользоваться методом аллегорического истолкования. Эта аргументация была для ранних христиан хорошим подспорьем в их стремлении явить языческому миру истинность своей веры.

Древние христиане имели значительно больше евангелий, чем те четыре, которые включены в Новый Завет. Большинство из них исчезли или известны только по названию, некоторые были обнаружены в Новое время и в последующий период вплоть до наших дней. Прото-ортодоксальные христиане, принявшие четыре Евангелия в качестве истинных, считали все остальные еретическими фальшивками. Однако на эти документы опирались другие христиане, также считавшие себя обладателями единственной истины, завещанной им их предшественниками, которые получили свое представление о Боге, Христе, мире и своем месте в нем от апостолов Христа и, тем самым, от него самого.

В некотором смысле, вопрос о «правильности» был уникален именно для христианства. Римская империя была населена народами, придерживавшимися самых разных религиозных взглядов. Все они, за исключением иудеев, служили бесчисленным богам самым разнообразным способом. Насколько известно, это никогда не было проблемой, и абсолютное большинство людей не видели никакого противоречия в том, чтобы поклоняться Юпитеру или Марсу одновременно с местными богами. Эта множественность порождала взаимное уважение и толерантность. Более того, у этих древних религий (за исключением иудаизма) была одна общая черта: богослужение никогда не требовало признания доктринальных установлений о богах. Не существовало символов или провозглашений веры, а также таких понятий, как «ортодоксальность» и «ересь». Единственное, на что обращали внимание — это форма богослужения, санкционированная традицией.

С появлением христианства все изменилось: как только некоторые последователи Иисуса объявили свою веру в то, что он воскрес из мертвых, христиане стали утверждать, что **именно Иисус был единственно правильным путем к спасению.** Таким образом, христиане по самой своей сущности стали на позиции **эксклюзивизма**, заявив о своей

правоте таким образом, что все остальные, по определению, стали неправыми. Как об этом говорится в Деяниях апостолов: «Ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян. 4:12).

Однако некоторые признаки толерантности можно найти в сочинениях ранних христианских апологетов. Так, Иустин Мученик говорил, что все, кто знают Божественный закон или Истину и живут в согласии с ними, могут считаться христианами, даже если они безбожники. Позже, в III в. Ориген верил в то, что в конце Бог призовет к себе все создания, и это будет воссоединением всего творения.

Итак, христиане заявили о том, что, во-первых, имеет значение только истинное отношение с Богом, во-вторых, истинное отношение к Богу подразумевает веру, в-третьих, это должна быть вера во что-то определенное. Это повлекло за собой необходимость найти ответ на бесконечное количество вопросов, например: что означает спасение через Иисуса и следует ли оно из его учения, данного всем людям, или же из тайного учения, данного только просвещенной элите? Что означала его смерть на кресте? Кем на самом деле был Иисус? И т.д.

Все подобные вопросы имеют вечное значение, поскольку от ответа на них зависит обретение человеком вечной жизни. Кроме того, все противоречащие друг другу формы раннего христианства опирались на авторитет апостолов как учеников Христа. Поскольку сам Иисус, как известно, ничего не писал, вопрос о подлинности свидетельства о нем приобрел основополагающее значение, причем каждая из групп христиан, опиравшаяся на то или иное свидетельство, считала свою позицию самой правильной. Ниже мы рассмотрим особенности **четырёх основных соперничавших групп**. Это: 1) иудео-христиане – эбиониты; 2) анти-иудаисты – маркиониты; 3) некоторые ранние христианские гностики; 4) прото-ортодоксальные христиане.

Противоположные позиции: эбиониты и маркиониты

Сегодня утверждение о том, что Иисус был иудеем, является общим местом, однако еще сто лет назад это обстоятельство было предметом ожесточенных споров между исследователями раннего христианства. Более того, в истории христианской церкви еврейство Христа долгое время отрицалось, недооценивалось или игнорировалось. Сегодня все серьезные исследователи новозаветной истории согласны с тем, что понять учение и жизнь Иисуса без учета его еврейской идентичности невозможно. В то же время его ученики, которые также все были евреями, довольно быстро провозгласили, что спасение людей, данное через Иисуса, предназначено не только евреям, но и язычникам.

Центральной фигурой этого провозглашения был апостол Павел. Вопрос, сразу же возникший перед язычниками, к которым была обращена его проповедь, заключался в следующем: должны ли они для принятия благой вести о Христе стать иудеями? Закон, данный Богом, был предназначен для его избранного народа, иудеев, и этот закон устанавливал необходимость отделять себя от язычников, поклонявшихся ложным богам. Должны ли язычники следовать иудейскому закону, чтобы стать христианами, например, соблюдать субботу, принимать ограничения в пище и произвести обрезание? Некоторые апостолы Иисуса утверждали, что все это необходимо, однако Павел отстаивал средний путь в решении этого вопроса: язычники должны принять иудейского Бога, но они не должны соблюдать иудейский закон, потому что не закон, а Иисус через свою жизнь, смерть и воскресение установил истинный путь спасения (см.: Рим. 3:10, 8:3, Гал. 2:15-16).

В Послании к галатам Павел упоминает «ложных учителей» закона, которых современный читатель воспринимает как людей, искаживших благовест о Христе. Однако сами они были о себе совершенно другого мнения – это были христианские миссионеры, которые стремились распространить учение по всему миру, и таких во времена путешествий Павла было большинство. К сожалению, от них не осталось никаких письменных свидетельств, тем не менее, мы находим некоторые отголоски этого спора в

самом «еврейском», по мнению исследователей, Евангелии от Матфея. В отличие от позиции Павла, который полностью отрицал необходимость следования еврейскому закону, в этом Евангелии говорится: «Ибо истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (Мат. 5:18). Так или иначе, в середине второго века нашей эры образовались два направления в христианстве, которые стояли на прямо противоположных позициях: одни считали, что для спасения необходимо следовать иудейскому закону во всех его положениях, другие – что этим путем обретение спасения невозможно.

Эбиониты – еврейские последователи Христа – не оставили после себя никаких письменных свидетельств, и поэтому об их позиции можно судить только со слов их оппонентов. Они возникли, по-видимому, уже в середине первого века и просуществовали, по крайней мере, до четвертого столетия. Эбиониты верили в то, что Иисус был иудейским Мессией, посланным Богом еврейскому народу для исполнения ранее данных обетований. Для них Иисус был Сыном Божиим не в силу своей божественной природы и непорочного зачатия, но потому что он был «усыновлен» Богом. Иисус был реальным человеком из плоти и крови. От всех других людей его отличало совершенное исполнение Божьего закона, благодаря чему он был самым праведным человеком на земле. Поэтому Бог выбрал его в качестве своего сына и поручил ему особую миссию – отдать себя во имя спасения остальных и искупить грехи мира. Бог, принявший эту жертву, затем воскресил его и вознес на небеса.

Эбиониты, опиравшиеся на еврейское Писание, не принимали посланий апостола Павла, который утверждал, что человек может спастись помимо закона. Из книги о восьмидесяти различных еретических группах, написанной в 4 в. Епифанием, православным епископом Кипра, можно сделать вывод, что эбиониты также опирались на ныне утраченное евангелие, которое, скорее всего, было неким усредненным вариантом, объединявшим Евангелия от Матфея, Марка и Луки. Это евангелие было написано по-гречески.

На совершенно противоположной стороне в этой дискуссии в тот же период располагались **последователи богослова II в. Маркиона**. Они гораздо более известны, чем эбиониты, в том числе, и потому, что их проповедь имела больший успех, так как требование следования иудейскому закону было трудно исполнимо для язычников. Наоборот, в позиции маркионитов не было ничего иудейского – они отвергали не только иудейский закон, но и иудейское Писание и иудейского Бога. Многие прото-ортодоксальные авторы писали о Маркионе и его последователях: например, Тертуллиан посвятил ему пять книг. Писания самого Маркиона не сохранились, тем не менее, из сочинений его противников его жизнь и взгляды известны довольно хорошо. Маркион особенно ценил тексты апостола Павла и то, как Павел разделял иудейский закон и благовествование Христа. Маркион абсолютизировал это разделение: благая весть основана на любви, милосердии, благодати, прощении, примирении, искуплении и жизни. Наоборот, закон основан на жестоких предписаниях, чувстве вины, осуждении, наказании и смерти. Возможно ли, что и то, и другое исходило от одного Бога? С точки зрения Маркиона, есть два Бога – жестокий и несправедливый Бог евреев из Писания, и милосердный и любящий Бог Иисус из посланий Павла. Иисус явился в этот мир для того, чтобы спасти людей от жестокости еврейского Бога. Никогда прежде Иисус не имел дела с миром, созданным еврейским Богом. Он пришел неожиданно для того, чтобы искупить грехи человечества. При этом Иисус не был человеком из плоти и крови, он никогда не рождался, он только казался человеком – в этом пункте Маркион стоял на позициях докетизма.

Итак, и эбиониты, и маркиониты объявляли себя истинными последователями Христа и верили в то, что его смерть есть путь к спасению. Во всем остальном их взгляды были диаметрально противоположны. Но в конечном итоге и те, и другие были объявлены

еретиками той группой, которую мы определяем в качестве прото-ортодоксальных христиан.

Здесь следует обратить внимание на одно важное обстоятельство: в отличие от современности, **в римской империи подозрительно относились ко всякой религии или философии, которая объявляла себя новой**. Только старое допускалось и принималось, ибо ничто новое не могло быть истинным: если нечто истинно, то почему оно не было известно раньше? Стратегия прото-ортодоксальных христиан заключалась в том, чтобы обосновать следующее обстоятельство: даже если Иисус явился в мир около ста лет назад, его явление было исполнением того, что Бог обещал в глубокой древности. Таким образом, христианство в их представлении оказывалось намного старше Гомера, Сократа и Платона и самого Рима.

Ранний христианский гностицизм

Ранний христианский гностицизм особенно привлек внимание современных читателей со времени обнаружения в 1945 г. библиотеки Наг Хаммади в Египте, в которой сохранилось множество ранее неизвестных христианских текстов. Кроме всего прочего, эти тексты давали такое представление об Иисусе, которое значительно отличалось от того, что о нем было известно из канонических книг Нового Завета.

Прежде всего, творение описывалось в них как космическая катастрофа, человек оказывался узником этого мира, а освобождение становилось возможным не на пути преобразования мира, но на пути ухода из него. Освобождение от мира и спасение дает тайное знание, которое принес Иисус. Это было знание о нас самих: если мы понимаем, кто мы есть, мы можем найти дорогу в царство Бога, из которого мы пришли в этот мир. Неудивительно, что такие взгляды привлекают многих и в наши дни, когда люди чувствуют отчуждение от мира, в котором они не видят никакого смысла. Гностическое знание трудно для понимания, оно предназначено для избранных, и именно поэтому оно всегда интригует.

В гностицизме самым причудливым образом смешивались языческие и христианские понятия. Ириней описывал это так: гностицизм напоминает ситуацию, «как если бы кто, взяв царское изображение, прекрасно сделанное умным художником из драгоценных камней, уничтожил бы представленный вид человека, представил бы и привел бы в другой вид эти камни и сделал бы из них образ пса или лисицы, и об этом негодном произведении отзывался бы потом и говорил: вот самое прекрасное царское изображение, которое произвел умный художник».

Взгляды гностиков чрезвычайно разнообразны и противоречивы, и их трудно систематизировать. Здесь важно отметить, что в отличие от эбионитов и маркионитов, которые имели свои общины и формы богослужения, гностики никогда не были организованной религиозной группой. Тем не менее, можно предположить, что их взгляды были чрезвычайно широко распространены среди ранних христиан. Гностики считали себя духовной элитой христианских церквей. Они могли участвовать в богослужении наравне с другими христианами, принимать крещение и причастие, но при этом считали, что обладали более глубоким, духовным и тайным пониманием символов веры, Писания и таинств. Таким образом, не только прото-ортодоксальные христиане считали себя обладателями единственной истины. Каждая элитарная группа в церкви считала так же.

Прото-ортодоксальное христианство

Как уже отмечалось, раннее христианство было чрезвычайно противоречивым феноменом, в котором существовали группы, придерживавшиеся противоположных взглядов по одним и тем же вопросам, а также группы, смешивавшие элементы самых разных религий с иудео-христианской традицией. Несомненно, что эти группы, так или иначе, влияли друг на друга в процессе выработки определенных богословских взглядов.

Тем не менее, только одна группа оказалась победителем во всех спорах, и именно она сформировала канон Нового Завета, разработала церковную иерархию и установила таинства – все то, что в той или иной степени разделяют все современные христиане, несмотря на деноминационные различия.

Следует выделить некоторые **наиболее важные особенности прото-ортодоксального христианства**, которые важны для его самоидентификации:

1. Это готовность умереть за веру, которая отличает истинных верующих от еретиков. С этим положением были согласны также некоторые оппоненты прото-ортодоксов, только в противоположном смысле. Так, в одном из гностических трактатов из Наг Хаммади, «Свидетельстве истины», говорится, что мученичество за веру есть проявление невежества и глупости. С точки зрения гностиков, Бог, который требует человеческого жертвоприношения, совершенно бесполезен. После мученической смерти Игнатия в начале второго века письменные мартирологи стали весьма распространенными в прото-ортодоксальных кругах. Например, в самом раннем описании мученической смерти Поликарпа, епископа Смирны, относящейся к 110 г., ясно выражена мысль о том, что Бог одобряет такую смерть во имя веры, поскольку смерть есть лучшее доказательство истинности веры.

2. Это церковная иерархия, в которой главную роль наставников и носителей истины играли епископы (старейшины). Тем не менее, история церкви говорит о том, что такая структура существовала не всегда. Когда апостол Павел писал послания церкви в Коринфе, он обращался не к епископам, а ко всей церкви, которая представляла собой харизматическую общину, где каждый член был наделен дарами Божьими. Организация подобного рода могла существовать на протяжении короткого промежутка времени до второго пришествия Христа. Однако если предположить, что это пришествие произойдет нескоро, отсутствие руководителя в церкви могло привести к хаосу, что и произошло с коринфянами.

После смерти Павла анонимный автор написал так называемые «пасторские послания» (1 и 2 Послание Тимофею и Послание Титу) от имени Павла. Эти послания адресованы не церквям, а их священникам, которым даются советы, как решить проблемы общины, обозначаются требования к епископам и дьяконам. Обоснование церковной иерархии содержится еще в одном известном сочинении, так называемом 1 Послании Клемента, написанном в конце II в. Через сто лет после него вошло в традицию противостоять еретическим формам христианства ссылаясь на то, что предшественниками епископов ведущих церквей были апостолы Христа. Таким образом, так называемое «апостольское преемство» стало еще одним аргументом в пользу того, что иерархи церкви были выразителями единственно верного учения: никто кроме епископов, посвященных в служение наследниками Христа, не мог иметь верного представления о вере.

3. Прото-ортодоксальные христиане испытывали серьезные трудности в использовании еврейского Писания. С одной стороны, обращенные язычники рассматривали иудаизм как нечто отличное от христианства. В то же время всем было известно, что Иисус был иудеем, как и апостолы, и еврейское Писание с самого начала рассматривалось как откровение об истинном Боге. Кроме того, как уже говорилось, без иудаизма христианство не могло претендовать на религиозную легитимацию в античном мире посредством утверждения своей древности. Решение этого противоречия стало возможным через утверждение того, что еврейское Писание было предвидением явления Иисуса как Сына Божьего, что, в свою очередь, вело к неразрешимому противоречию с иудаизмом. В известном христианском сочинении – «Послании Варнавы», написанном около 130 г., говорилось, что именно христиане, а не евреи, которые постоянно нарушали закон, были истинными наследниками обетования, данного Богом патриархам Израиля, и что Ветхий Завет есть книга христиан, а не евреев, которые в силу своего непослушания стали исповедовать ложную религию, основанную на буквальном истолковании неверно

понятого закона. В последующее время прото-ортодоксальные христиане продолжили традицию Варнавы, отрицавшую иудаизм, но принимавшую еврейское Писание не только из-за свидетельства о Христе, но и из-за критического отношения к евреям, которые, отвергнув Иисуса, заслужили тем самым вечное проклятие.

4. Члены ранней церкви, как это видно из Деяний апостолов и посланий Павла, считали себя непосредственно ведомыми Духом и имевшими дар пророчества, то есть способность воспринимать и артикулировать прямое откровение Бога (см.: 1 Кор. 14). Некоторые из таких пророчеств были записаны, а одно после долгих споров было включено в канон Нового Завета под названием «Откровение Иоанна Богослова». Эта книга и другие, написанные в жанре апокалипсиса, так или иначе, утверждали, что второе пришествие Христа близко. Однако с течением времени второе пришествие все более отдалялось, и откровение, данное людям в настоящий момент времени, а не когда-то давно, стало восприниматься с недоверием. Недоверие усиливала широкая популярность монтанизма – движения в церкви, отстаивавшего идею прямого откровения, данного Богом, а не Писанием. Кроме того, возник вопрос о том, как держать под контролем божественное учение, если его источником является личное вдохновение. Все эти обстоятельства настоятельно требовали формирования завершенного списка священных текстов, которые содержали в себе откровение достаточное для всех прошлых, настоящих и будущих времен.

5. Самой важной богословской проблемой прото-ортодоксального христианства первых веков было установление правильной веры в Бога и в Христа. Следует иметь в виду, что в первые века не было ни одного положения веры, с которым все были бы согласны. Особенно важным был вопрос о соотношении божественного и человеческого в Христе и его отношении к Богу еврейского Писания. Первые попытки разрешить противоречие заключались в простой идентификации Христа с Богом и утверждении, что в образе Христа Бог сам явился на землю. Но довольно скоро выяснилось, что Христос может быть равен Отцу, но не может быть идентичен ему. Тертуллиан первым из латинских богословов употребил понятие о Троице. Постепенно возникали другие необходимые понятия для артикуляции мистической тайны троичности. Однако самым важным богословским утверждением того времени была выработка представления о том, что Христос был одновременно и Богом, и человеком, и при этом одним существом, а не двумя.

Ортодоксия и ересь

Согласно традиционному представлению, ортодоксальность – это правильная вера, а ересь – отклонение от нее. Соответственно, любое фальсифицированное учение существовало до того, как было фальсифицировано, и еретик, искаживший истину, должен был прежде обладать этой истиной. Поэтому ортодоксальность всегда приоритетна по отношению к ереси, она является исходной формой христианской веры, разделяемой большинством верующих с самого начала, а ересь – это перверсия веры, осуществленная меньшинством. Ортодоксальность действительно этимологически означает «правильную веру» большинства, а ересь (в переводе с греческого – «выбор») есть осознанное стремление меньшинства отойти от правильной веры.

Эти представления о соотношении ортодоксальности и ереси доминировали в христианском богословии на протяжении столетий. Начало им было положено в «Церковной истории» Евсевия, написанной в 20-е гг. IV столетия. Эта книга описывала события первых трех веков христианства со строго ортодоксальных позиций. Затем точка зрения Евсевия была подвергнута критике в эпоху Просвещения. Зарождавшиеся в то время критические исследования Библии поставили три вопроса: действительно ли Иисус и его ученики распространяли то самое ортодоксальное учение, которое распространилось в церквях во втором и третьем столетии? Действительно ли Деяния апостолов дают верную картину внутренних противоречий в ранней христианской церкви? Является ли

картина споров в церквях в период после апостолов, нарисованная Евсевием, соответствующей действительности? **В процессе развития критической библеистики на все эти вопросы были даны отрицательные ответы.**

Первым, кто предпринял серьезное исследование в этом направлении, был немецкий ученый Г. Реймарус (1694-1768 гг.), который представил Иисуса как революционера, намеревавшегося повести массы на восстание против римского владычества. После его смерти ученики решили создать религию его имени, представив его духовным Мессией, для чего выкрали его тело из гробницы и объявили его воскресшим из мертвых. Дальнейшие исследования «проблемы исторического Иисуса» были менее радикальными в своих выводах, однако последующее затем тщательное исследование канонических Евангелий обнаружило серьезные расхождения между ними. Например: умер ли Иисус в шестом часу в пятницу перед Пасхой (см.: Иоан. 19:14) или на следующее утро (см.: Мар. 14:12, 22; 15:25)? Оправились ли Иосиф и Мария после рождения Иисуса в Египет (см.: Мат. 2:13-23) или вернулись в Назарет (см.: Лук. 2:39)? Остались ли апостолы после вознесения Иисуса в Иерусалиме (см.: 24:1-52) или пошли в Галилею (см.: Мат. 28:1-20)? Есть и более серьезные расхождения, касающиеся понимания личности Иисуса и цели его служения, прежде всего, между синоптическими Евангелиями от Матфея, Марка и Луки и Евангелием от Иоанна, написанном позднее первых трех. Все эти различия показывают, что Евангелия писались в определенном контексте. Если мы соглашаемся с таким подходом к евангельским рассказам, это заставляет нас отойти от классического понимания, согласно которому ортодоксия укоренена в учении апостолов, и перейти на другие позиции, согласно которым ортодоксальное учение появилось значительно позднее времени жизни Иисуса и его учеников, и его содержание также во многом определялось историческим контекстом, в котором находились его апологеты.

Еще один немецкий исследователь Ф. Баур (1792-1860 гг.), основатель Тюбингенской школы библейской критики, продолжил анализ новозаветных текстов и показал, что в ранних христианских общинах существовали серьезные противоречия между христианами из иудеев и христианами из язычников, и что Деяния апостолов были отредактированы таким образом, чтобы представить позиции апостола Петра (стоявшего на стороне иудеев) и Павла (стоявшего на стороне язычников) как компромиссные. Так, речи Петра (Деян. 2) и Павла (Деян. 13) построены практически в одной и той же манере. Существуют также существенные расхождения между описанием апостола Павла в Деяниях и его самохарактеристикой в Посланиях: в Деяниях утверждается, что все христиане пребывали в гармоническом единстве с начала до конца миссии Павла (см.: Деян. 15:1-24), тогда как сам Павел говорит о своем противостоянии Петру (см.: Гал. 2:11-14).

Наконец, «История» Евсевия была подвергнута серьезной критике другим немецким исследователем У. Бауэром (1877-1960 гг.). В своей знаменитой книге «Ортодоксия и ереси в раннем христианстве (1934 г.) он представил следующую картину: ранняя христианская церковь никогда не представляла собой ортодоксальное большинство, против которого выступали немногочисленные еретики. Наоборот, христианство существовало в разнообразных формах, ни одна из которых не была приоритетной. В некоторых регионах, которые позднее были объявлены «еретическими», церкви придерживались самой ранней и чистой формы христианства, в других так называемые «еретические взгляды» мирно сосуществовали с «ортодоксальными». Таким образом, в первые три века христианства не существовало ничего похожего на «ортодоксальность» в смысле унифицированного учения, восходящего к апостолам и самому Иисусу, как, впрочем, не было и ересей. Учения, которые позднее были определены как «ортодоксальные» и «еретические», представляли собой соревнующиеся интерпретации христианства и были распространены по всей империи. С течением времени определилась доминирующая группа (по мнению Бауэра, это была римская община),

которая, в конечном итоге, объявила свой вариант учения истинным. В целом, с точки зрения Бауэра, историк религии не должен пытаться выяснить, какое учение является истинным, а какое нет. Его задача – показать, что разные люди в разное время придерживались разных взглядов, и выяснить причины этого.

*Некоторые особенности литературной полемики
в раннем христианстве*

В прото-ортодоксальной литературе первых трех веков можно выделить несколько принципов, в соответствии с которыми осуществлялась атака на противников. Во-первых, делался акцент на единстве ортодоксии в противовес разделению: есть только один Бог, который сотворил мир, Бог един с Иисусом, который есть одновременно и Бог, и человек. Разделения в церкви вызываются «лживыми учителями», но истина не может противоречить самой себе. Далее, прото-ортодоксальные авторы настаивали на своем единстве с Христом через апостолов. Соответственно, те, кто определялись как еретики, везде приносили разделения. Во-вторых, делался акцент на смысле и логичности ортодоксии в противовес мифологической бессмыслице еретических учений. Так, Тертуллиан в своих сочинениях, направленных против Маркиона, отмечал, что Бог не может быть Богом, если есть больше одного Бога. Невозможно, чтобы существовали два высших существа, ибо в этом случае ни одно из них не является высшим. В-третьих, утверждалось, что истина выше заблуждения, поскольку она всегда предшествует ему. Кроме того, поскольку авторы всех последующих еретических учений еще больше искажают фальшивое учение своих предшественников, то ересь, в конечном итоге, стремится к абсолютной лжи. В некотором смысле, это убеждение позволяло прото-ортодоксальным авторам чувствовать себя относительно спокойно, поскольку, согласно их убеждению, ересь рано или поздно уничтожит себя сама, тогда как истинное учение основано на твердом основании, заложенном Иисусом и апостолами, которое не может быть поколеблено и изменено.

Одним из важных средств распространения христианского учения были постепенно формировавшиеся *regula fidei* – правила веры, которые затем превратились в символы веры, остающиеся основным изложением веры для христиан по сей день. Их формулировка содержит в себе следы полемики с еретиками. Например, Никейский символ начинается так: «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божьего, Единородного, от Отца рожденного прежде всех веков». Эти слова, помимо того что они являются результатом длительной богословской рефлексии, являются ответом тем группам христиан, которые верили, например, в то, что есть не один Бог, а два, что истинный Бог не был творцом испорченного мира, что Иисус не был его Сыном, и что в Иисусе было две разные природы. Кроме того, формулировки символов веры парадоксальны: поскольку прото-ортодоксальные христиане сражались на два фронта, они, в конце концов, приняли оба взаимоисключающих мнения. Так, еретики утверждали, что Иисус был либо Богом, либо человеком. Прото-православные христиане утверждали, что он был одновременно и Богом и человеком.

Важное место в полемике с еретиками занимала интерпретация священных текстов, что было совсем не простым делом. Например, Маркион настаивал на буквальном истолковании еврейского Писания, в результате чего он пришел к заключению, что Бог Ветхого Завета – не истинный Бог, поскольку он принимал весьма жесткие меры против всех, кто нарушал закон. Однако его прото-ортодоксальный оппонент Тертуллиан утверждал, что места, где говорится о жестокости и несправедливости Бога, следует понимать не буквально, а фигурально, аллегорически. Они должны интерпретироваться в свете полного знания об истинном Боге. Тем не менее, в других ситуациях, когда прото-ортодоксальные авторы имели дело с гностиками, которые интерпретировали Писание фигурально, они настаивали на том, что его следует

читать только буквально. Однако справедливости ради надо отметить, что для прото-ортодоксов буквальное прочтение было первичным, а аллегории следовало использовать лишь для уточнения смысла, хотя дебаты по этому поводу в христианской истории продолжались много веков и идут до сих пор.

Одной из характерных черт раннего христианства был его литературный характер. Большая часть полемики совершалась в письменном виде, и различные сочинения служили средством распространения и защиты веры. Хотя, по некоторым подсчетам, не больше 10-15% населения империи умели читать, это не влияло на исполнение письменными текстами их роли, поскольку чтение в античном мире воспринималось как «слушание» книги, которую читали вслух те, кто знал грамоту, на собраниях общины, дома или в дружеском кругу. Большинство текстов, считавшихся официальной церковью фальшивками, не сохранились. Однако и канонические тексты, которыми мы сегодня располагаем, являются продуктом длительного развития, и в них обнаруживается множество позднейших вставок или изъятий и редакторских исправлений.

Прото-ортодоксальные изменения текстов

Одним из распространенных приемов литературной полемики была фальсификация и произвольное изменение священных текстов. В этом особенно обвиняли Маркиона, который считал, что из новозаветных текстов следует изъять все цитаты из еврейского Писания. Однако внимательный анализ показывает, что в тексты, которые позже были признаны каноническими, также постоянно вносились изменения. Прежде чем рассмотреть некоторые из них, следует сказать несколько слов об особенностях процесса формирования новозаветных текстов.

Мы не располагаем оригинальным текстом ни одной из книг, которые, в конечном счете, составили канон Нового Завета. То, что они представляют собой сегодня, есть копии, сделанные с копий оригиналов. Многие из этих копий на десятилетия и на столетия удалены от оригиналов. Это происходило, например, следующим образом: когда фессалоникийцы получили послание Павла, его должен был переписать слово в слово какой-либо грамотный член общины. Затем с копии делалась еще одна копия, с которой, в свою очередь, делалась еще одна копия. Затем эти копии распространялись по разным церквям Средиземноморья. При наличии копий оригинал не был предметом особой заботы адресатов послания. Он мог сгореть, утратиться или разрушиться от частого употребления. Однако переписчиками в большинстве случаев являлись не профессионалы, но просто люди, умевшие писать. Но даже если бы это были профессионалы, ошибки при переписывании неизбежны, а при новом переписывании они только умножаются. Это нетрудно проверить, поручив сегодня нескольким человекам переписать от руки, например, Конституцию Российской Федерации. В результате, самый старый вариант Послания к фессалоникийцам, которым мы сегодня обладаем, датируется примерно 200 г., то есть через 150 лет после написания оригинала. Полные тексты Евангелий появились еще позже – в четвертом столетии. Тексты, сохранившиеся с более ранних времен, как правило, имеют те или иные пропуски. На сегодняшний день существует примерно 5400 письменных копий Нового Завета, сделанных в период со II по XV вв., между которыми существуют сотни тысяч различий в употреблении слов и построении предложений. По словам известного исследователя Нового Завета Барта Эрмана, «существует больше различий между этими рукописями, чем слов в Новом Завете». Много различий вызвано ошибками при переписывании или пропуском слов и предложений, но многие были вызваны тем, что переписчики вносили в тексты сознательные изменения.

Например, самая ранняя из имеющихся рукописей Евангелия от Марка заканчивается стихом 8 главы 16, где говорится, что женщины, не обнаружив тела Иисуса в гробнице, в страхе убежали. Однако в более поздних рукописях далее говорится о том, как Иисус в разных образах являлся своим ученикам. Вопрос для исследователей

заключается в том, был ли оригинальный текст сокращен при переписывании или, наоборот, расширен? Этот и другие аналогичные примеры позволяют с уверенностью утверждать, что сохранившиеся тексты подвергались многочисленным изменениям в период со второго по четвертый век, то есть именно в то время, когда велись ожесточенные дискуссии об учении и жизни Христа между разными группами его последователей.

1. Антиадопционистские изменения были, скорее всего, мотивированы спорами с теми христианами, которые считали, что Иисус был человеком, рожденным земными родителями Иосифом и Марией. Так, в ранних вариантах 2:33 Евангелия от Луки Иосиф называется отцом Иисуса, тогда как в более поздних текстах (в том числе, и в русском переводе), он называется просто по имени. В ранних редакциях Евангелия от Луки голос Бога с неба во время крещения Иисуса произносит цитату из Пс. 2:7: «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя». Однако сегодня мы имеем другую версию, где голос говорит: «Ты Сын Мой возлюбленный; в тебе мое благоволение» (Лук. 3:22). Это изменение направлено против эбионитов, которые полагали, что в крещении Бог принимает Иисуса как своего Сына, но были совершенно не согласны с тем, что Иисус действительно был Сыном Божиим.

2. Антисепаратистские изменения были направлены против гностиков, которые полагали, что существует различие между земным Иисусом и небесным Христом, и что это различие проявилось прежде всего в момент его смерти на кресте. Так, в апокрифическом евангелии от Филиппа говорится, что Иисус на кресте был разделен [на две природы] (см.: ст. 68). Но в некоторых версиях канонического Послания к евреям также говорится о том, что в смерти Иисус был отделен от Бога, тогда как в общеупотребительном тексте этого послания говорится о смерти Иисуса за всех «по благодати Божьей» (Евр. 2:7).

3. Антидокетические изменения были направлены против тех, кто считал природу Иисуса полностью божественной, а его земное тело – видимостью. Так, в том месте Евангелия от Луки, где рассказывается об аресте Иисуса, есть слова: «Явился же Ему Ангел с небес и укреплял Его. И, находясь в борении, прилежнее молился, и был пот Его как капли крови, падающие на землю» (Лук. 22:43-44). В этих прекрасных стихах описываются совершенно человеческие страдания Иисуса. Проблема, однако, заключается в том, что этих слов нет в самых ранних известных версиях Евангелия от Луки, так же как их нет в других Евангелиях. Известно, что эти стихи часто цитировали такие известные ересиологи, как Иустин и Ириней в качестве доказательства своей точки зрения, согласно которой Иисус был полностью человеком и полностью Богом.

Формирование канона Нового Завета

Безусловно, **самым сильным оружием в арсенале прото-ортодоксальных авторов было придание сакрального авторитета тем текстам, которые постепенно определялись в качестве канонических.** Вопрос о принципах формирования канона имеет непреходящее значение прежде всего потому, что на протяжении двух тысяч лет миллиарды христиан воспринимают двадцать семь новозаветных книг как слово Божье, вдохновенное Святым Духом, как безусловное основание веры и христианской жизни. Это относится даже к тем христианам, которые подвергали и подвергают традицию сомнению.

Однако эти тексты не упали с неба после смерти и воскресения Иисуса; процесс их отбора занял несколько веков. Самые ранние книги – послания апостола Павла – были написаны ок. 50 г. первого столетия, самая поздняя книга – 2 Послание Петра – ок. 120 г. Первым кто перечислил все двадцать семь книг, был Афанасий, епископ Александрии в 367 г. В письме церквям в Египте, находившимся под его попечением, он говорил: «только в этих книгах провозглашается угодное Богу учение. Пусть никто ничего не добавляет к ним, но и ничего не убавляет». С тех пор существует принципиальное

согласие по поводу канона Нового Завета среди католиков, православных и протестантов, однако никакого формального решения по этому поводу никогда не принималось (если не считать Тридентского собора в середине XVI в., решения которого распространялись только на римских католиков).

Канон был необходим прежде всего потому, что литературные тексты, восходящие к апостолам, довольно быстро стали главным средством распространения новой религии. Во-вторых, учение Иисуса было полностью основано на еврейском Писании, которое само в тот период находилось в процессе становления и было окончательно сформировано в начале третьего века. В любом случае, все евреи во времена Иисуса признавали Пятикнижие Моисея в качестве священного текста. В-третьих, установление христианами своего собственного священного текста было необходимо для отделения от евреев, которые не признавали интерпретацию Иисусом своего Писания.

Интересно отметить, что все Евангелия написаны от третьего лица и рассказывают об Иисусе и его последователях. Примерно во втором веке Евангелиям было приписано авторство либо апостолов, либо их ближайших сподвижников. Однако сегодня все исследователи согласны с тем, что они были написаны другими людьми, имена которых неизвестны, то есть являются анонимными сочинениями. Другие книги называют гомонимными, поскольку они были написаны людьми, имевшими такие же имена, как и апостолы (Иаков, Иоанн), и затем идентифицированными с ними. Некоторые книги являются псевдонимами, то есть они были написаны одними людьми от имени других: например, 2 Послание Петра, 1 и 2 Послание Тимофею и Послание Титу, 2 Послание фессалоникийцам, Послание колоссянам и ефессянам (все они отнесены в каноне к авторству Павла), а также, вероятно, 1 Послание Петра и Послание Иуды.

Одной из важных причин необходимости установления канона, как уже упоминалось, была деятельность монтанистов во второй половине второго столетия. Монтан и его последователи объявили, что они получали прямое откровение свыше. Но тем самым прото-ортодоксы лишались всякой возможности отказать еретикам в выдвижении аналогичных претензий. Поэтому, хотя монтанисты, и, в первую очередь, Тертуллиан, были вполне ортодоксальными в своих взглядах, их деятельность было необходимо пресечь. Прото-ортодоксальные авторы стали утверждать авторитетность письменных текстов, основанных на истине, переданной апостолами от самого Иисуса, а не возникшей в голове того или иного человека под влиянием капризного вдохновения. Эти истины были рассчитаны на века, а не приспособлены к потребностям текущего момента. Но более всего необходимость канона была продиктована полемикой с еретиками, прежде всего с Маркионом, который, как известно, первым составил список из одиннадцати священных текстов, которые соответствовали его принципу исключения из христианства всяких следов иудаизма.

Можно выделить некоторые критерии, по которым та или иная книга могла быть включена в канон. Во-первых, она должна была быть древней, то есть как можно более приближенной ко времени жизни Иисуса. Во-вторых, она должна была быть написана апостолом или, по крайней мере, его сподвижником. В-третьих, она должна была быть вселенской, то есть широко распространенной в тогдашнем христианском мире. И, наконец, в-четвертых, она должна была быть ортодоксальной, то есть излагать единственно правильное представление о жизни и учении Христа. Этот последний критерий был, безусловно, самым важным, поскольку определял собой первые три. Именно критерий ортодоксальности определял, была ли книга действительно написана апостолами, то есть была ли она достаточно древней.

Итак, примерно к концу второго столетия среди прото-ортодоксальных авторов было более или менее достигнуто согласие по поводу каноничности четырех Евангелий, Посланий Павла, Посланий Петра и Иоанна. Две книги продолжали вызывать споры еще длительное время: Послание к евреям и Откровение Иоанна Богослова. Причиной дискуссий были сомнения по поводу принятия довольно ригористического этического

учения (см.: Евр. 6:1-6) и потенциального миллениаризма (см.: Откр. 20:1-3). Окончательный список, как уже говорилось, появился в 367 г. и затем, при активном участии Августина, был одобрен синодом в Гиппоне в 393 г., решения которого распространялись на церкви в Северной Африке.

Проблема толерантности раннего христианства

1. Историческое значение победы прото-ортодоксальной партии в христианстве трудно переоценить: ее вариант христианства был принят в качестве официальной религии Римской империи и затем распространился по всему миру. Эта победа затронула не только христиан разных направлений, но и всю западную и восточную христианскую цивилизацию. Новый Завет – это не только священная книга, но и самая читаемая книга во всей истории этой цивилизации. Она продолжает вдохновлять, вызывать размышления и давать надежду миллионам людей. Ее проповедуют в церквях, изучают в университетах, на нее нападают скептики и защищают верующие. В современной Европе она используется для обоснования нового мировоззрения и взаимоотношений между объединенными странами, обоснования взаимной толерантности и прав человека. В Соединенных Штатах она была основополагающим документом для отцов-основателей и продолжает цитироваться государственными деятелями для оправдания войны и мира, прав женщин и этнических меньшинств. В Латинской Америке она используется для вдохновения масс на борьбу за социальную справедливость. В Африке она служит основанием новой идентичности стран и народов после окончания эры колониализма. Наконец, в России она все более входит в повседневную практику многих людей, независимо от их вероисповедания.

2. Становлению христианства в его прото-ортодоксальной форме в качестве государственной религии Римской империи предшествовал длительный период периодических гонений на христиан и относительной толерантности по отношению к ним. Когда император Константин принял христианство в 312 г., он стал активно вмешиваться в церковные дела, пытаясь разобраться в противоречиях и сделать церковь единой. В 325 г. он созвал первый вселенский собор в Никее, на котором епископы всего тогдашнего христианского мира собрались вместе для того, чтобы выработать согласие по основным вероучительным и богослужебным проблемам. В результате христианство стало стремительно распространяться по империи: если в начале четвертого века христиан было не более 5-7% от всего населения, то к концу столетия его приняли более половины жителей империи. **Важным вопросом для исследований церковных историков остается проблема соотношения церкви и государства:** было ли вмешательство императорской власти, начиная с Константина, положительным фактором для христианства, или наоборот, оно породило специфические формы зависимости, которые, по-разному проявившись в западной и восточной частях империи, на долгие века сделали христианство орудием в достижении государством своих политических целей?

3. История свидетельствует о том, что достигнутый прото-ортодоксами консенсус был весьма относительным. По мере разрешения одних противоречий и победы над еретиками возникали новые проблемы и новые еретики. Более того, по мере стабилизации официального учения противоречия все более превращались из литературной полемики в реальные и весьма кровавые столкновения. В IV и V столетии шли нескончаемые дискуссии по поводу соотношения божественной и человеческой природы Христа (см.: 6,7). Интенсивность дискуссий показывает, что различие во взглядах имело место всегда. Более того, многие вопросы, казалось бы, разрешенные в первые три века существования христианства, ставились снова и снова. И в современном христианстве существуют направления, весьма схожие с взглядами эбионитов, маркионитов и гностиков первых веков.

4. Очень важной чертой прото-ортодоксального христианства было не только его стремление уничтожить еретические взгляды, но и инкорпорировать их в рамках

своего собственного учения, создав во многом парадоксальные положения учения, совмещающего противоположные позиции. Так, с одной стороны, было воспринято в качестве священного еврейское Писание и еврейский монотеизм. С другой стороны, была подчеркнута новизна откровения Бога во Христе и достижение полноты откровения в Новом Завете. Ортодоксальное христианство, так или иначе, согласилось с мыслью гностиков о наличии особой духовной элиты среди христиан – священнослужителей, которые являются посредниками между Богом и людьми. Не без влияния гностиков в церкви также получила широкое распространение аллегорическая интерпретация Библии, особенно развившаяся в Средние века.

5. Однако в целом прото-ортодоксальная тенденция, а затем ортодоксальное учение было весьма интолерантно не только в отношении еретиков, но и своих собственных последователей, которые высказывали иные взгляды, что довольно рано продемонстрировала судьба, например, Тертуллиана и Оригена. В этом смысле христианство резко отличалось от традиции религиозной толерантности, принятой в Римской империи. Ни одна из ее религий не претендовала, в отличие от христианства, на обладание абсолютной истиной. Христиане действительно время от времени подвергались преследованиям, но не за то, что они верили в своего Бога, а за отказ участвовать в государственных культах.

Так или иначе, но толерантность вовсе не была присуща прото-ортодоксальному христианству. Известные нам авторы были приверженцами единой истины, что рождало нетерпимое отношение к другим религиям. С их точки зрения, эти религии были ложными и вели к вечному проклятию. Такая же нетерпимость постепенно сформировалась по отношению к евреям, что повлекло за собой многовековые последствия: евреи, с точки зрения христиан, отвергли Иисуса как мессию и тем самым отвергли своего собственного Бога, поэтому они должны быть также отвергнуты и прокляты Богом и людьми. И поскольку в ходе развития христианства было ясно установлено, во что следует верить, все те, кто был с этим не согласен, объявлялись еретиками и так же, как евреи, заслуживали вечное проклятие.

6. Современное христианство, как уже отмечалось, представляет собой широкий спектр различных, иногда взаимоисключающих позиций, от крайнего фундаментализма, требующего полного отделения религии от общества, до крайнего либерализма, ведущего к размыванию религии в других формах общественной жизни. Тем не менее, современная ситуация в мире настоятельно требует пересмотра многих традиционных взглядов и отношений не только внутри самого христианства, но и отношения к представителям других религий. Толерантность в межконфессиональных и межрелигиозных отношениях сегодня является жизненно необходимой. Ее развитию способствует более широкий и объективный интерес к разным формам христианства, возникавшим в его истории, особенно в ранний период. Этот интерес, в свою очередь, инициирован растущей потребностью больше узнать о различных существующих сегодня религиях и глубже понять их. **Изучение христианства в том виде, в каком оно зарождалось, сопровождается убежденностью в том, что представленное в нем разнообразие взглядов помогает современным христианам лучше понять свое место в современном мире и то, как в нем следует сосуществовать с людьми, придерживающимися иных или противоположных религиозных убеждений.**

Важнейшее значение для дальнейшего развития христианства имело изменение отношения к нему со стороны правителей Римской империи. После длительного периода гонений в 313 г. был провозглашен Миланский эдикт, положивший конец гонениям, а затем император Константин провозгласил христианство государственной религией империи. Однако сам Константин христианство не принял и крестился только на смертном одре. Изменения положения христианства привело к появлению «официального богословия», которое должно было обосновать историческую необходимость соединения церкви и империи. Другие христиане придерживались противоположной точки зрения:

они считали, что тот факт, что императоры объявили себя христианами, означает не благословение, а великое отступничество, в результате чего имел место массовый исход христиан в пустыни Египта и Сирии, положивший начало монашескому служению. Некоторые также считали необходимым порвать все отношения с основной имперской церковью. Но большая часть христиан не выражала по этому поводу ни крайнего восторга, ни безусловного неприятия.

Богословские споры велись в христианстве с самого начала. Во времена Павла самым животрепещущим вопросом были взаимоотношения между обращенными иудеями и язычниками. Затем разгорелась полемика с гностиками. После обращения Константина положение дел изменилось в том смысле, что появилась возможность для разрешения богословских споров обращаться к государственным властям. Империя была крайне заинтересована в сохранении единства церкви, которая должна было стать ее связующим началом.

Тема 3. Возникновение ислама и проблема взаимоотношения авраамических религий

Христианский мир и ислам взаимодействовали, по крайней мере, четырнадцать столетий как две цивилизации, территориально граничившие друг с другом. Эти контакты редко носили мирный характер и практически никогда не основывались на взаимопонимании.

Ислам, как иудаизм и христианство, считает свою веру восходящей к патриарху Аврааму и, таким образом, принадлежит к семье авраамических религий. Все три религии – монотеистические, все три тем или иным образом связывают себя с пророками Израиля и Иудеи, и все три имеют долгую историю взаимоотношений. Ислам воплотил в себе целую цивилизацию. В первый же век своего существования мусульмане завоевали значительную часть территории христианского мира, затем – всю Византийскую империю, после чего стали угрожать уже центру Европы. Ничто так не раздражало средневековых правителей и мыслителей в странах Европы, как ислам – религия, которая могла истолковываться и восприниматься в ту эпоху лишь с позиций соперничества в области культуры, как политический и военный соперник, от которого надо защищаться. Попытки христиан понять и истолковать ислам, в конечном счете, потерпели неудачу, поскольку авторами этих работ были в основном богословы, которые были настроены против ислама и видели в нем только отрицательные черты. Христиане рассматривали ислам только со своей точки зрения и выдавали его за ложное учение, поэтому в оценке ислама на протяжении долгого времени отсутствовала толерантная и непредвзятая позиция.

История ислама начинается с пророка Мухаммада, которого мусульмане называют «Пророк Божий» и «Праведный вождь» и считают не только величайшим пророком Божьим, но и величайшим пророком на земле, они ставят его в один ряд с пророками древнего Израиля и Иисусом Христом. Мухаммад родился в Мекке около 570 г., вырос без родителей в семье родственников и сначала был торговцем и погонщиком верблюдов. Около 610 г. его посетило первое откровение: ему явился пророк Гавриил и приказал повторять слова, которые он произнесет. Потрясенный Мухаммад сперва не мог сделать этого, но потом понял, что может повторить божественное послание слово в слово. Посещения продолжались, приводя его в ужас. В последующих откровениях он иногда слышал слова ангела, иногда созерцал видения. Ему было сложно перелгать в слова несловесные откровения, и он воспринимал их с большим трудом. Позднее эти послания были собраны в Коран («назидание»), священную книгу мусульман, которая состоит из отдельных откровений, называемых сурами. В течение нескольких лет о таинственных посланиях знали лишь несколько человек, но затем пророк получил

повеление начать проповедовать всему народу Мекки, призывая его отказаться от ложных идолов и обратиться к истинному Богу. Божественные видения продолжались на протяжении всей деятельности Мухаммада. После его смерти они были собраны в единую книгу. Она существует только на арабском языке, и, строго говоря, не может быть переведена на другие языки. Согласно исламу, Мухаммад был человеком, возмещавшим божественное откровение, а Коран есть вечное слово Божье, пересказанное на человеческом языке.

Новая религия требовала от своих последователей осознания ими личной ответственности перед Богом, чья власть простирается за пределы клана, и принятия единого Божьего закона, данного через Мухаммада. Выполнение этих требований должно было привести к формированию единого общества из разобщенных людей и племен. Реформа носила всеобъемлющий характер и затрагивала не только веру и обычаи, но и весь общественный уклад. Неудивительно, что проповедь эта не встречала поддержки, поэтому Мухаммад и его последователи подверглись гонениям. Затем они перебрались в другой город (это произошло в 622 г.), и от этого момента (хиджра) мусульмане, которые считают его поворотным пунктом в истории, ведут свое новое летоисчисление. На новом месте, в городе, названном Мединой, Мухаммад постепенно проводил свои реформы, став законодателем и правителем. В итоге возникла система, охватывающая все формы общественной жизни – социальную, правовую, военную, экономическую и религиозную. Самой ее характерной чертой была исключительная забота об интересах общества. Через некоторое время мединцы вступили в вооруженный конфликт с Меккой. В этой войне большую роль сыграли отношения с иудеями, жившими в Медине. В 628 г. Мухаммад вернулся в родной город. Согласно заключенному перемирию он мог посетить его в качестве паломника. Затем он окончательно подчинил его себе, приказал уничтожить изображения языческих богов, украшавших стены Каабы. В 633 г. он умер и был похоронен в простой могиле под своим домом, над которой впоследствии была воздвигнута мечеть.

Ислам не признает божественность Мухаммада, хотя существует множество преданий о сотворенных им чудесах, которые называются хадисами. Смысл слова ислам – «подчинение» или «покорность», это путь, ведущий к миру с Богом. Но Мухаммад почитал иудеев (яхуди) и христиан (насара) как «людей Книги», т.е. Библии в ее еврейской и христианской версии, и смотрел на них как на людей, которые поклоняются единому Богу, хотя и заблуждаются кое в чем. Ислам категорически отрицает идолопоклонство. Он требует неукоснительного соблюдения высочайших принципов социальной справедливости и морали. Для воплощения их в жизнь могут применяться и жесткие меры. Насилие не допускается, за исключением случаев самозащиты и восстановления попорченной справедливости. Эти общественные и религиозные установления сотканы из того же материала, что у иудеев и христиан, и приспособлены к условиям жизни арабов. **Вначале Мухаммад считал, что ислам должен существовать наряду с иудаизмом и христианством, он лишь хотел обеспечить свой народ связью с Богом и священной книгой. В то же время постепенно в исламе стала проявляться тенденция обращения ко всему человечеству в качестве последнего и наиболее истинного Божественного откровения.** Стремление Мухаммада исправить то, что, по его мнению, было ошибочным в иудаизме и христианстве, создавало проблемы для этих религий. Однако когда ислам вышел за пределы Аравийского полуострова и захватил христианские страны, мусульмане не пытались запретить иудаизм и христианство, напротив, их представителям было разрешено жить по-прежнему, хотя и с некоторыми ограничениями – они должны были платить специальный налог и воздерживаться от критики Мухаммада и Корана. Ислам отрицает божественность Иисуса Христа, признавая, что он прожил безгрешную жизнь и был вознесен на небеса. Что касается

распятия, то Мухаммад считал, что Бог не могу допустить столь ужасную кончину одного из своих пророков.

Религиозное содержание ислама сводится к пяти столпам. 1) Исповедание веры заключается в простой формулировке: «Нет Бога, кроме Бога (Аллаха), и Мухаммад – пророк Его». Эти слова произносятся на протяжении жизни человека бесчисленное количество раз и служат достаточным основанием для свидетельства обращения человека в ислам. 2) Мусульмане должны молиться пять раз в сутки, молитвы являются одними и теми же и произносятся в определенном порядке. Они могут совершаться в любом месте, по пятницам – обычно в мечети. 3) Милостыня – это пожертвования, собираемые в благотворительных целях. Обычно их отдают в мечеть для последующей раздачи нуждающимся, они составляют, в соответствии с традицией, 2,5 % от годового дохода. 4) Пост происходит в месяц рамадан, который почитается священным. После заката ограничения снимаются. Это праздничное время, когда люди собираются вечером, чтобы наслаждаться тем, что запрещено днем. Месяц завершается трехдневным праздником. 5) Хадж или паломничество в Мекку должен быть совершен каждым мусульманином в течение жизни. Оно продолжается несколько дней и включает семикратный обход Каабы, два путешествия и трехдневный праздник. Это глубокое переживание не только из-за воспоминания о древних событиях, но и из-за чувства общности между мусульманами всего мира.

После смерти Мухаммада новой религией стали руководить его друзья и сподвижники, которые выбрали из своей среды «халифа» («преемника»). Они видели свою задачу в том, чтобы нести ислам всем арабам. После смерти четвертого халифа Али начались кровавые споры о дальнейшей преемственности. Затем мусульманство распалось на две традиции – одну представляли сунниты (сторонники «традиции»), а другую – шииты (приверженцы и последователи праведного халифа Али). Две династии суннитов (Омейяды и Аббасиды) правили в Дамаске и Багдаде с 750 по 1258 г. До этого на Ближнем Востоке существовали две империи – Византийская и Персидская, большая часть которых была скоро завоевана мусульманами. Они захватили Испанию в 711 г., а затем Северную Африку, Палестину, Сирию, и области на восток от Гималаев. На завоеванных территориях арабы давали большие права неправославным христианам (несторианам, эфиопским и коптским христианам и др.) и иудеям. Мусульманский образец относительной веротерпимости резко отличался от того, что происходило в христианской Европе и в Византийской империи, и эта ситуация сохранялась на протяжении веков. Золотой период ислама – пять веков расцвета Багдада (VIII-XII вв.). Это было время создания великой цивилизации, вобравшей в себя традиции древней Греции, Персии, Индии, которая по своим достижениям и уровню жизни далеко превосходила европейские страны. Затем халифат завоевали сначала турки-сельджуки, а затем монголы, которые, впрочем, через некоторое время сами приняли ислам, который вновь возродился в Османской империи в XIV в.

Ничто в исламе не вызывает столь большого несогласия со стороны христианства, как понятие «джихад». Оно имеет два значения: «духовная борьба» против неверия и несправедности, битва с собственной душой и поведением верующего и «военная схватка», физическое участие мусульманина в борьбе в защиту ислама. Если первое обязательно для всех, то второе – нет. Одним из оснований для начала войны является необходимость защиты исламского народа и земель, подвергшихся нападению, а также борьба с несправедливостью. Мусульманский мир называется «домом Ислама», т.е. обществом, где все покоряются Богу как мусульмане или подчиняются мусульманским властям. Общества, не покорившиеся Богу, пребывают в состоянии неупорядоченного конфликта с самими собой и с Богом. Война с ними носит праведный характер. Следует отметить, что и христиане, и мусульмане верят, что обладают полной и абсолютной

истиной и поэтому должны ее распространять, не гнушаясь принуждением и силой оружия.

В VIII в. православный богослов **Иоанн Дамаскин** написал одно из первых христианских сочинений, в которых исламская религия была расценена чрезвычайно негативно как «предтеча Антихриста». Западные христиане до середины XII в. практически не имели подлинных свидетельств об исламе и полагались на сложившееся в народе мнение. Особенно негативно описывалась жизнь Мухаммада. Особенно это касалось брачных законов – Мухаммад узаконил многоженство, ограничив число жен четырьмя и допуская развод, а на Западе было принято единобрачие и его наивысший идеал – celibат священников и монашество. Войны, которые вели мусульмане, были еще одним аргументом в пользу того, что Мухаммад был не истинным пророком, а самозванцем, а ислам – лживой религией.

Наступление христианства на исламский мир началось с испанской Реконкисты, в результате которой к концу XV в. вся Испания вновь стала христианской. Однако другое значительное событие – **крестовые походы** – было значительно менее успешным. Они были нацелены на помощь Восточной Европе в отражении нашествия турок-сельджуков, а также на создание христианского государства в Сирии и Палестине и возвращения христианскому миру святых мест, захваченных арабами в VII в. Поводом послужило обращение византийского императора Алексея I Комнина к папе Урбану II с просьбой о помощи, несмотря на произошедший ранее формальный разрыв между западной и восточной церквями. Это свидетельствовало о том, что понятие о единой церкви не исчезло. Кроме того, было необходимо обеспечить охрану паломников, регулярно отправлявшихся в святые места Палестины для покаяния и молитвы, а также получить землю, которая в Европе стоила очень дорого. Папа Урбан назвал войну не просто справедливой, но и священной и тем самым полностью взял на себя ответственность за войну. Церковь была призвана воевать со всем мусульманским народом во имя освобождения Святой земли. Всего крестовых походов было восемь. Во время первого (1095-1099 гг.) был захвачен Иерусалим и образованы католические государства. Второй (1147-1149 гг.) был наиболее многочисленным. Третий (1188-1192 гг.) ознаменовался неудачной попыткой отвоевать Иерусалим у Саладина. Четвертый (1201-1204 гг.) завершился нападением на Константинополь, что было самым трагическим событием всех походов. Пятый (1217-1221 гг.) был направлен против Египта, и христианская армия была вынуждена заключить перемирие с мусульманами. Во время шестого похода (1228-1229 гг.) был на время возвращен Иерусалим. В седьмом (1248-1254 гг.) войска Людовика Святого были разбиты, а сам он попал в плен. Во время последнего похода в 1270 г. Людовик умер, а его войска вернулись в Европу.

Первых крестоносцев вели проповедники-фанатики под предводительством Петра Пустынника, и первыми «неверными», с которыми они столкнулись, были евреи. Отношения христиан и евреев давно были напряженными, евреи жили отдельно и считались людьми второго сорта. Крестоносцы устроили погромы в Лотарингии, а затем в долине Рейна. Таким образом, мечта о христианском Иерусалиме превратила антисемитизм в неизлечимую болезнь Европы, которая, в конечном счете, привела к Холокосту. Крестоносцы проявили чрезвычайную жестокость также по отношению к мусульманскому и иудейскому населению на спорных территориях. Не лучше они вели себя по отношению к христианам-некатоликам, которые жили в Палестине. Однако многие крестоносцы, которые оставались в Иерусалиме между походами, сближались с соседями-мусульманами и относились к ним более или менее терпимо. В целом обе стороны расценивали друг друга как варваров.

Новый мусульманский правитель Саладин объединил под своим руководством разрозненные отряды мусульман и одержал несколько побед.

Однако он помиловал жителей Иерусалима, хотя многих христиан продали в рабство. При этом были созданы условия для возвращения евреев в Иерусалим. Затем было заключено перемирие между Саладином и Ричардом Львиное Сердце, в результате которого христианам было разрешено посещать Иерусалим. Однако через некоторое время турки-мусульмане завоевали Иерусалим окончательно. Запад вновь вернул себе контроль над этой территорией лишь в 1917 г. Как уже говорилось, самым трагическим оказался четвертый крестовый поход, когда главным направлением удара стал Константинополь, что означала фактическую войну между западным и восточным христианством. В 1204 г. крестоносцы разграбили город и осквернили алтарь церкви Святой Софии. Их целью было смещение византийского императора, хотя в действительности причиной были материальные интересы – захват богатств города и контроль над проливами. Разрушение византийских укреплений сделало Константинополь беззащитным перед османами, которые завоевали его в XV в. В конце крестовых походов отношение мусульман к христианам значительно ухудшилось, их стали принуждать к принятию ислама. Таким образом, в результате крестовых походов восточные и западные христиане стали еще более враждебны друг другу. Достоверных знаний об исламе стало ненамного больше. Походы были ответом Европы на джихад VII в. Обе стороны стремились восстановить справедливость военным путем. Никто не заставлял завоеванных принимать веру победителей, хотя при сохранении своей веры они становились людьми второго сорта. Христиане проявили гораздо большую жестокость, чем мусульмане, устраивая массовые казни пленных и населения. **Крестовые походы наглядно продемонстрировали Западу обширность исламского мира, стали стимулом для развития торговли и заимствований у исламской цивилизации ее значительных достижений в области философии, медицины и естественных наук.**

К середине XII в. отношение западных христиан к исламу изменилось, поскольку контакты стали значительно активнее. Встал вопрос о том, как проповедовать христианство мусульманам, и как предотвратить отступничество христиан и их обращение в ислам. Эта проблема существовала давно, так как для христиан, живших среди мусульман, принятие ислама приносило определенные экономические и политические выгоды. Наоборот, в христианском мире, обращение в ислам было подсудным делом. Аббат Ключийского монастыря Петр Достопочтенный первым поставил вопрос об обращении мусульман в христианство. Он занялся переводом мусульманской литературы. Для этого он оправился в Испанию. Толедо, Кордова и Севилья были центрами, где работали ученые из иудеев, мусульман и христиан.

Переводились на латынь труды Галена, которые сохранились только в переводе на арабский, а также Гиппократ, Платона, Аристотеля. Будучи ранее утраченными, они впервые стали доступны европейцам. Кроме того, переводилось множество трудов по естественным наукам. Самым главным произведением Толедского собрания, созданного по инициативе Петра, стал перевод Корана, а также собрания легенд и реальных фактов о жизни мусульман. Некоторые трактаты издавались в виде диалогов между христианином и мусульманином на религиозные темы. Однако ни предотвратить христиан от обращения в ислам, ни заставить мусульман принять христианство оказалось невозможным. Петр, как и его предшественники, относился к исламу резко отрицательно и исходил из того, что христианство истинно, а ислам ложен, однако он обладал большими познаниями, чем писавшие на эти темы до него. Кроме того, поскольку обращение в христианство каралось смертью, это занятие было связано с огромным риском. Начало организованному миссионерству среди мусульман положили монахи – доминиканцы и францисканцы. Короткая поездка святого Франциска в Египет в 1219 г. для обращения султана аль-Камиля остается самым известным миссионерским путешествием. Однако поскольку эти попытки не удались, христианские власти начали политику принудительного обращения в

христианство. Кроме того, принимались жесткие ограничения на контакты с мусульманами и иудеями, изгнание их из некоторых европейских стран.

Среди постоянных споров и борьбы между христианским и исламским миром можно, однако, обнаружить несколько примеров плодотворного сотрудничества. Это происходило в особенности в Испании и в норманнском Сицилийском королевстве. В XII-XIII в. происходил процесс возвращения латиноязычному миру трудов по философии, географии, медицине, астрономии и математике, предпринятый еврейскими, христианскими и мусульманскими учеными. Значительная часть трудов древнегреческих мыслителей была переведена еще в Багдаде на сирийский и арабский языки, и теперь мусульмане смогли поделиться ими в обстановке взаимного понимания и доверия. В результате средневековая Европа стала переживать настоящую интеллектуальную революцию. Величайшим христианским богословом, который по-новому интерпретировал христианство в свете вновь открывшихся источников, был Фома Аквинский. Он многим обязан Аверроэсу, мусульманскому последователю Аристотеля. Он рассматривал ислам в некоторых своих произведениях. Однако такая доброжелательная атмосфера продолжалась недолго, поскольку в это же время происходили крестовые походы и все связанные с ними события. Особенно показательная судьба Фридриха II, императора Священной Римской империи, который был одновременно королем обеих Сицилий. Он прекрасно знал арабский язык и поощрял присутствие при дворе мусульманских ученых. Однако в то же время он проявлял неуважение как к христианам, так и к мусульманам во время шестого крестового похода, когда ему удалось на некоторое время вернуть христианам Иерусалим.

С наступлением эпохи Возрождения в отношении к исламу стали происходить важные изменения. Три автора XV в. – Иоанн Сеговия, папа Пий II и Николай Кузанский – признали ислам законной религией. При сохранении критики христиане впервые задумались о том, как найти общее между двумя религиями. Взгляды Николая Кузанского будут подробно рассмотрены позднее. Здесь важно отметить, что в то время как богословы размышляли о проблемах межрелигиозного диалога, военная ситуация для христианского мира стремительно ухудшалась. Мусульмане в 1389 г. обрели контроль над Балканами, в 1453 г. турецкая армия захватила Константинополь, Белград пал в 1518 г., Венгрия в 1526 г. В этот же период турецкие войска осаждали Вену и были реальной угрозой Европе на протяжении века. Кроме того, вышеперечисленные мыслители не пытались привлечь мусульманских ученых, чтобы вместе обсудить интересовавшие их вопросы. Мусульмане были лишь воображаемыми оппонентами. Но в любом случае это был примечательный момент в истории соперничества между христианским миром и исламом.

Во времена Мартина Лютера мусульманские войска представляли собой серьезную угрозу для Европы. Турки перестали быть угрозой только в 1683 г., но в период Реформации позитивная перспектива представлялась сомнительной. Лютер был одним из немногих писателей Реформации, который уделил исламу значительное внимание. Он написал три пространных трактата об этом вероучении. Его позиция была противоречивой – с одной стороны, он выступал против крестовых походов, боялся нападения турок, но в то же время видел в них орудие божественного суда над христианским миром, погрязшим в грехах. При этом их самих он расценивал как слуг сатаны. Поскольку турки посланы как кара христианскому миру, христиане должны раскаяться и исправить себя и церковь. После этого они могут начать войну для самозащиты. Однако позже он допускал различие между духовными и светскими битвами. Вопросы войны и мира должны решаться светскими властями на основе светского права вне зависимости от религиозной принадлежности той или другой стороны. Таким образом, воюющие оказывались уже не христианами и мусульманами, а обороняющимися и нападающими. Лютер не призывал бороться с турками только потому, что они мусульмане. В дальнейшем он все более стал

затрагивать такую тему, как близость Страшного суда, предвестниками которого он считал и турок, и папу.

После ослабления Турецкой империи сила вновь перешла на сторону европейцев. Благодаря морским путешествиям они проникли в дальние страны, промышленная революция ознаменовалась появлением новой техники и ростом производства. Были завоеваны и превращены в колонии новые земли. Захват Константинополя вызвал необходимость поиска новых торговых путей в Азию. В течение многих веков Индийский океан был под контролем арабов и турок, но теперь они контролировали только Красное море. В 1509 г. португальцы разбили арабо-египетский флот и установили полный контроль над Аравийским морем. В XVI в. турки-османы проникли в Юго-Западную Азию, существовала мощная мусульманская империя в Персии, в Индии правили моголы. Однако в конце XVII в. баланс сил начал меняться в пользу католического Запада. Турецкий флот был уничтожен в 1571 г., затем был открыт морской путь вдоль Африки. Запад, находившийся долгое время в тени мусульманского мира, начал одерживать верх. Возникли великие морские державы – Испания и Португалия, а затем Англия и Голландия. Поддерживаемые убеждением в том, что христианский мир превосходит все остальные в религиозном и моральном отношении, европейцы стали искать новые земли и обратили свои взоры к Азии и Африке. Следом за армией, а иногда и впереди нее шли христианские миссионеры, которые не только несли благу, но строили школы и больницы. Как говорили тогда, у английского короля Георга V было столько мусульманских подданных, сколько не имел ни один халиф в истории. Мир ислама, которым должны были править мусульмане, теперь оказался во власти неверных.

В то же время по мере изменения баланса сил между христианским и мусульманским миром отношение к исламу стало меняться, он в большей степени стал восприниматься как религиозное движение. В начале XVII в. в крупных европейских университетах открылись кафедры арабистики. Мыслители эпохи Просвещения продемонстрировали новое отношение не только к исламу, но и к религии как таковой. Поскольку принцип Божественного откровения был отвергнут в пользу разума, религии стали предметом изучения позитивной науки. Также были широко распространены представления об исламе и об арабских странах как об экзотических местах. Путешествия на Восток, исламское искусство и легенды постепенно входили в моду.

История западного империализма началась с завоевания Египта Наполеоном в 1798 г. Однако его грандиозным планам по осуществлению похода в Индию вне дано было осуществиться. Английский флот разгромил французский. Нападение Наполеона на Акру закончилось поражением от англичан, которые боролись на стороне турок, что было частью их новой политики, направленной на защиту Османской империи в обмен на защиту своих торговых путей в Индию. Первоначально европейский колониализм не нацеливался на мусульманские территории, однако португальское господство в Аравийском мире и Индийском океане, захват голландцами Ост-Индии (Индонезии) и британское владычество в Индии непосредственно затрагивали интересы мусульман. Но Северная Африка и Ближний Восток оставались нетронутыми до середины XIX в. Непосредственное вторжение началось из-за алжирских пиратов в Средиземном море, в результате чего Алжир превратился во французскую колонию. В 1875 г. англичане взяли под контроль Суэцкий канал. В 1911 г. Италия оккупировала Ливию. Когда Османская империя вместе с Германией проиграла I Мировую войну, Ближний Восток также перешел к европейцам. Египет и значительная часть Леванта стали «мандатными территориями» под контролем Франции и Англии. Однако они не смогли распространить свое влияние на Афганистан, Турцию и Саудовскую Аравию. Турция вскоре стала государством западного типа.

Британские войска взяли Иерусалим в 1917 г. Таким образом, британскому генералу Эдварду Алленби удалось сделать то, что не получилось у Ричарда Львиное Сердце, хотя последний хотел отдать эту страну христианам, тогда как генерал должен был передать ее евреям. Вход в город был мирным. Англичане, поддерживавшие идею создания еврейского государства, верили в то, что Христос придет вскоре заселения евреями Палестины. При этом интересы арабского населения не принимались в расчет. Иерусалим находился под их управлением до образования Израиля в 1948 г. Хотя западный колониализм идеологически не был направлен против ислама, он затронул почти весь исламский мир. Мусульманские страны представляли угрозу торговле, либо были интересны как источник природных ресурсов. Эта новая ситуация чрезвычайно тревожила мусульман. Время подчинения неверным стала для них страшным ударом, приведшим не только к кризису в экономической и политической жизни, но и к потрясениям религиозного и психологического характера.

Ситуацию изменили только вывод западных войск с исконно мусульманских территорий вследствие краха колониальной системы после II Мировой войны и обнаружение нефти в некоторых мусульманских странах. Первое позволило восстановить принципы ислама, второе принесло неслыханные богатства. Все эти изменения стимулировали стремление мусульман жить только по законам ислама и иметь как можно меньше общего с западными странами. Однако осуществить последнее оказалось весьма непросто.

Тема 4. Проблема толерантности в Средние века и в эпоху Возрождения

Проблема толерантности в Средневековье: процесс разделения между западной и восточной церковью продолжался много веков. Если в восточной части империи, в Константинополе церковь занимала подчиненное положение при императоре, то на Западе в результате нашествия варваров церковь стала единственным связующим звеном между частями империи. Помимо очевидных культурных различий между латиноязычным Западом и грекоязычным Востоком, значительную роль играл ход политических событий: на Западе падение империи обернулось вакуумом, который заполнила церковь, и иерархи, прежде всего папы, стали иметь большое политическое влияние. На Востоке империя существовала еще тысячу лет несмотря на многочисленные нашествия извне и внутренние неурядицы. Гражданские власти постоянно вмешивались в церковные дела и в богословские вопросы.

После арабских завоеваний отношения между Римом и Константинополем становились все более натянутыми. Восстановление Западной империи под началом Карла Великого сделало для пап ненужной дальнейшую поддержку со стороны Византийской империи. Долгие богословские споры убедили Запад в том, что восточная церковь – марионетка в руках и императоров. Далее последовали споры по поводу некоторых формулировок Символа веры, которые, скорее, были не причиной, а поводом к формальному расколу. Главную роль играло политическое соперничество между Византийской империей, считавшей себя хранительницей древности, и франкскими выскочками, а также взаимная подозрительность между Западом и Востоком. Окончательный раскол произошел в XI в.

Термин «толерантность», достаточно редко употреблявшийся античными и ранними христианскими авторами, постепенно приобретает в западной христианской литературе гораздо большее распространение. Существует две интерпретации этого термина: в значении «терпения» (*patientia*), относящегося к телу, и в смысле, связывающего его с душой. **При этом социальная и религиозная толерантность допускалась христианским Средневековьем скорее как инструмент предотвращения**

конфликтов, а не как ценность сама по себе, то есть как инструмент, а не добродетель.

Особое решение проблема толерантности приобрела в **восточном православном богословии, для которого был характерен свой особый способ богопознания.** Согласно этому богословию, вера возникает в откровении Бога человеку, которое всегда есть общение, встреча. В этой встрече с человеком Бог утверждает свою трансцендентность миру, и в своей сущности всегда остается недоступным человеческому пониманию. Бога нельзя мыслить в нем самом, бесконечное не может быть заключено в ограничивающие его понятия. **Поэтому патристическое греческое богословие было преимущественно негативным, апофатическим путем богопознания, смысл которого заключается не в познании того, что есть Бог в соответствии с человеческим опытом, а того, что не есть Бог.**

Истинное богопознание строится на отрицании. О Боге ничего нельзя сказать утвердительно, поскольку всякое утверждение частично, оно полагает определенность определяемого, исключая иные его качества. Но Бог выше всякого определения и утверждения, так и ограничения и отрицания, Бог выше всякого познания и не является предметом познания. Восточные отцы церкви широко использовали язык неоплатонической мистики, которая говорила о познании как восхождении к Единому и об освобождении на этом пути от всего чувственного, однако в восточном богословии речь шла не об экстатическом поглощении субъекта познания его объектом, но о том, что Бог для человека непознаваем абсолютно.

Итак, богопознание возможно только в негативном смысле как абсолютное незнание: всякое познание имеет своим объектом то, что существует, но Бог находится за пределами существующего. Идя в богопознании апофатическим, отрицающим путем, человек постепенно исключает все, что может быть познано, чтобы приблизиться к непостижимому Богу во мраке полного неведения, как Моисей, восходивший к Богу на горе Синай. Наоборот, попытка прийти к Богу через знание предметов действительного мира уничтожает неведение, тем самым закрывая человеку единственный путь к Богу. По словам св. Максима Исповедника, «ум совершенен тогда, когда он, благодаря истинной вере, обладает в сверхневедении сверхпознанием сверхнепостижимого».

Это не означает, что восточное православие отвергает знание в рациональном смысле: речь идет лишь о том, что постижение Бога рациональным путем невозможно, потому что оно не соответствует своему «предмету». Внутренняя божественная жизнь сокрыта от человеческого взора, она превышает всякую доступную разуму меру. Понятия о Боге, которые человек составляет по своему разумению, не открывают Бога, но ставят на его место идола. Человеческий ум не в состоянии вместить Бога, существование которого бесконечно и беспредельно: как писал св. Василий Великий, «я знаю, что Бог есть, но что такое есть сущность его, сие поставляю выше разумения». **В восхождении к Богу человек растет, выходя за свои пределы, никогда не достигая желаемого, но получая на этом пути нечто такое, чего он не имеет по существу своей природы.**

«Мрак неведения» - это область таинственного молчания, в которой бездействует разум, и душа непосредственно осязает Бога. Это ощущение человек не в силах передать словами, поэтому рассказ об этом, прежде всего библейский, всегда есть только приблизительная и символическая форма передачи тайны божественного откровения на доступном человеку языке. Именно поэтому в православной традиции Священное писание и Священное предание едины: предание есть раскрытие смысла писания, свидетельство его жизненности, действительности присутствия божественного откровения в мире. По сути дела, Священное писание и есть предание, рассказ об опыте веры, о встрече с Богом людей, живших прежде.

Путь богопознания как путь умолкания есть путь аскетический, путь очищения души, освобождения от всего мирского, понимаемого как совокупность человеческих страстей. Это «упрощение» души в отеческом богословии понимается не

психологически, но онтологически, как «собираение» души, сосредоточение человека на своей подлинной бытийственной природе, отвлеченное от всякого чувственного или рационального познания, от всякого земного состояния. Это соединение с Богом в вере - не бессознательный процесс, но непрерывное трезвение ума, постоянное усилие воли.

Апофатическое созерцание божественной премудрости в восточной православной традиции неразрывно соединено с «умным деланием», сознательным очищением сердца под руководством ума. Это приводит к освобождению от страстей, которое нельзя понимать как пассивность, потому что в области духовной жизни в присутствии Бога противоположность между пассивностью и активностью снимается как соответствующее искаженной, плененной грехом человеческой природе. Ум, восстановивший свое единство с сердцем, делает человека целостным, он ничем не возмущается, но и не действует в обычном смысле слова. Такое состояние есть покаяние в смысле изменения ума и сердца в мистической соединенности с Богом, покаяние, которое не имеет предела и не определяется делами: чем больше человек соединяется с Богом, тем более он познает его непознаваемость, и чем более совершенным становится человек, тем более осознает свое несовершенство.

Отказываясь от себя, человек становится обоженным: апофатизм – это прежде всего расположенность ума, отказывающегося от составления понятий о Боге; при такой установке решительно исключается всякое абстрактное и чисто рационалистическое богословствование, желающее приспособить к человеческому мышлению тайны Божественной Премудрости. Это - экзистенциальная позиция, при которой человек целиком захвачен: нет богословия вне опыта: нужно меняться, становиться новым человеком. Чтобы познать Бога, нужно к нему приблизиться. Путь богопознания есть непременно и путь обожения.

Апофатический путь не отрицает позитивное, катафатическое богопознание, потому что сокровенный, непознаваемый, трансцендентный Бог в своей великой любви к миру открывает себя людям в образах и явлениях, которые преобразовывают человека, делая его способным созерцать то, что превосходит всякое разумение, и в чем каждый находит свое место в опытном познании тайн веры, которыми живет церковь. Бог присутствует в мире всем своим существом, и в этом своем самооткровении он постижим человеку. Это значит, что Бог познаваем только из откровения, и вера есть ответ человека откровению, принятие его. Поскольку Бог есть прообраз мира, придающий миру бытие, он постижим в том своем облике, который открыт миру, иначе говоря, Бог познается только в своих отношениях к миру и к человеку. Апофатизм учит видеть в догматах церкви прежде всего запрет человеческой мысли следовать своим собственным путем, образуя понятия, замещающие духовную реальность. Но если удерживать мысль на пороге Богопознания и не подменять Бога человеческими понятиями, никакая «философия» не может вмешаться в дело веры - поэтому на христианском Востоке типичный для западной традиции вопрос о соотношении богословия и философии никогда не ставился.

С точки зрения рационального познания догматы могут восприниматься как содержащие неразрешимые противоречия, но вера открывает уму возможность измениться с тем, чтобы прийти к созерцанию непостижимой и возвышенной божественной тайны. По словам Дионисия Ареопагита, «божественное Слово своей доступностью превосходит любую возможную доступность, и в то же время оно запредельно всему сущему - в силу своей сверхъестественной запредельности. Вот это слово и есть простая, единственно существующая Истина, на которой как на совокупности чистого и неложного знания покоится непоколебимое основание верующих - божественная вера, утверждающая как их в неизменно самотождественной Истине, так и Истину - в них, тем самым даруя всем верующим доступное ведение Истины... У верующего в Истину ничто не может поколебать пламя истинной веры, благодаря которой он и сохраняет непоколебимой и неизменной свою тождественность (Истине)».

Вера, рассматриваемая в рамках апофатического богословия, ни в коем случае не есть «вера в» догматы, понимаемые как формулирование неких внешних для человека формул. Вера как ответ на откровение Бога в мире вообще не может быть внешним отношением к чему-либо, поскольку откровение приходит к человеку извне и объемлет его жизнь. Откровение есть отношение между Богом и миром, внутри которого пребывает человек, и вера есть отклик на призыв Бога, который вне мира и в мире. Человек не может выйти за пределы мира, и именно поэтому он не может выйти за пределы веры и оценить ее «со стороны»: он может, в силу изначально присущей свободы воли, отказаться от веры в пользу своеволия, но при этом все равно оставаться в пределах объемлющего его бытия, хотя и искаженного грехом, но не утратившего связь с Богом в силу невозможности утраты этой связи.

В свою очередь, догматы раскрывают «содержание» откровения в той мере, в какой это вообще доступно человеку, они есть восприятие божественной воли и мысли, вписанной в мир. Символ веры есть опыт Богопознания, окристаллизованный в условной знаковой системе, опыт самопознания человека в его встрече с Богом. Он есть «словесная икона», использующая человеческий язык для передачи нечеловеческой тайны, переход от апофатического богословия к катафатическому, которое передает Бога настолько, насколько он открывается человеку.

Проблема толерантности была также поставлена в западном богословии эпохи Каролингов. **Одной из основных его задач бы поиск принципов согласования различных авторитетных мнений, и основные противоречия между авторитетами возникали в том случае, когда эти последние принадлежали разным культурам – восточной (греческой) и западной (латинской).** Главным авторитетом для мыслителей было Писание, составлявшее источник всякого авторитета. Однако Писание нуждалось в интерпретации, поскольку 1) исполнено аллегорий, 2) не представляет собой связного текста, но является сборником разнородных и разновременных произведений, 3) содержит в себе противоречия. В подходе каролингских мыслителей к Писанию особенно значимы следующие моменты: 1. Писание понимается как внутренне непогрешимый источник, и поэтому оно внутренне связано; 2. Писание представляет собой набор положений, которые могут быть использованы самым различным образом. Поэтому Писание, по словам Иоанна Скотта Эриугены, может интерпретироваться бесконечным количеством способов. 3. Поскольку Писание представляет собой некоторый набор авторитетных пропозиций, каждый автор волен выбирать свое собственное их собрание. Подобное отношение к Писанию не только не служит препятствием для применения разума, но предполагает его. Действительно, организация своего собственного «канона» не дается никаким авторитетом, а потому требует употребления разума. Интерпретация Писания бесконечно, следовательно, выбор средств, способа и цели есть результат именно использования разума. И поскольку Библия, будучи собранием самым разнородных текстов, тем не менее, принимается как единое, логически связанное непогрешимое произведение, придание ей этой логической стройности также невозможно без применения разума. Разум применяется как для интерпретации аллегорий, так и для разрешения противоречий, которые заранее объявляются лишь кажущимися.

Если Писание есть источник всякого авторитета, все сказанное о нем в принципе применимо относительно любого авторитетного мнения. Главным авторитетом Средневековья был Августин. Однако путь его развития был весьма сложен, так что среди его сочинений можно встретить противоречия самого разного рода. Таким образом, от каролингских мыслителей требовалось разумное согласование этих противоречий. Кроме того, в эту эпоху в оборот вошли греческие произведения – прежде всего Дионисия Ареопагита, а позднее – Максима Исповедника, Григория Нисского, Оригена и др. Апостольский авторитет «Corpus Aреорagiticum» приводил к тому, что для ученых эпохи Каролингов невозможно было просто выбрать одно из противоречащих друг другу мнений Августина и Дионисия. Противоречия между такими авторитетами

воспринимались по типу противоречий в Писании – как что-то недолжное, а потому кажущееся. Этим определялась значимость, которую мыслители придавали логике.

Одним из самых значительных мыслителей этого периода был Иоанн Скотт Эриугена (ок. 810—877) — ирландец по происхождению, который хорошо знал латинский и греческий языки. Вместе с другими учеными монахами он вынужден был эмигрировать на континент из-за интенсивных норманнских вторжений. По приглашению реймского епископа Гинкмара принял участие в теологическом споре о божественном предопределении, результатом чего стал его трактат *«О предопределении»*. В середине IX в. Иоанн Скотт Эриугена был приглашен ко двору Карла II Лысого и занял руководящее положение в придворной школе. Здесь в конце 50-х гг. он перевел на латынь и прокомментировал сочинения греческого философа Дионисия и византийских мыслителей Максима Исповедника и Григория Нисского. Главный труд Иоанна Скота Эриугены, в котором он изложил свою собственную философскую систему, — *«О разделении природы»* в пяти книгах (ок. 862—866). Тонкость, глубина, радикальность взглядов Иоанна Скота Эриугены, изложенных в его сочинении, не были поняты современниками, но лишь много лет спустя, в 1050 г. это произведение было осуждено папой Львом IX как еретическое, а впоследствии, когда обнаружилось его опасное влияние, даже приговорено к сожжению папой Гонорием III в 1225 году (внесено в Индекс запрещенных книг в 1684 году).

Особенно внимание проблеме согласования противоречий Иоанн Скотт уделит в труде *«Перифюсеон»*. Для него основными латинскими авторитетами являлись Августин и Боэций, а греческими – Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Григорий Нисский, Григорий Богослов. Иными словами, он находился под сильным влиянием неоплатонической традиции в восточном христианстве, а также оригенизма. Оригенизм был всецело противоположной августинианству традицией мысли. Если первый основывался на утверждении имманентности Бога миру, то второе представляло собой жесткий дуализм земного и божественного. Кроме того, эти традиции значительно расходились по поводу трактовки свободы воли человека. **Иоанн Скотт Эриугена разработал следующие основные способы трактовки противоречивых мнений:** 1) если подобные противоречия возникают на уровне различных интерпретаций Писания, то он не слишком заботился об их согласовании. Основной теоретической установкой здесь был подход к тексту Библии как внутренне бесконечному, а значит, допускающему самые противоречивые интерпретации. 2) Истолкование неудобных для Иоанна Скотта авторитетных высказываний как сделанных ради «живущей по плоти» паствы. 3) Утверждение, что авторитет, говорящий противоположное тому, что считает верным сам Эриугена, употребляет слова в несобственном смысле. 4) Изменение смысла противоборствующих мнений посредством подведения под них общего основания благодаря специальной философской терминологии. 5) В особенно важных с точки зрения христианской веры вопросах Иоанн Скотт стремится выработать третье синтетическое воззрение, позволяющее объявить обе противоречащие точки зрения истинными.

Например, он согласовывал вопрос о противоречии между латинским и греческим символом веры, так называемый вопрос о *filioque* – исхождении Святого Духа, осуществлявшегося, согласно грекам, от Отца, а латинянам – от Отца и Сына, следующим образом: он демонстрировал необходимость принятия того и другого на веру, в процесс интерпретации обращался к неоплатонической традиции, по которой одна причина не может исходить из двух (то есть выбирал мнение греков как метафизически более верное), использует примеры с исхождением сияния от источника света через луч и порождение умом любви через знание и тем самым присоединяется к мнению некоторых авторов, что Дух исходит от Отца через Сына, то есть синтезировал оба воззрения, не позволяя им оставаться в рамках противоречивости веры. Эриугена может считаться отцом

схоластического метода, и принципы схоластики в его системе зависели от решения вопроса о толерантности между греческой и латинской христианскими культурами.

Логика верующей интолерантности была неплохо выражена великим средневековым богословом Фомой Аквинским при постановке проблемы веротерпимости. А именно, задав вопрос о том, «следует ли терпеть обряды неверных» (*utrum ritus infidelium sit tolerandi*), он отвечает, что во-первых, поскольку неверные грешат посредством совершения своих обрядов и, во-вторых, грешит и тот правоверный, кто не запрещает греха, если способен это сделать, то и сама эта толерантность к обрядам неверных и еретиков принципиально греховна. Правда, справедливости ради следует заметить, что сам Аквинат в дальнейшем рассуждении все же находит основания для толерантности и к обрядам неверных (иудеев, например), и к верованиям некоторых еретиков. Этим, однако, лишь слегка ослабляется жесткость положения о греховности толерантности, само же утверждение остается незыблемым. Получается, что логика интолерантности встроена в логику религиозного отношения к миру, и формальная толерантность государства к различным религиям в его составе есть единственно возможная форма религиозного плюрализма. А значит, внутренняя религиозная толерантность необходима, но невозможна. При этом, невозможность религиозной толерантности является частным случаем парадоксальности толерантности как таковой, а потому ставит под сомнение возможность толерантности как отношения, отличного от индифферентизма, абсолютного принятия различия или же вынужденного сосуществования с ним.

Одним из исторически первых оснований уважения к личности человека был так называемый функционализм, довольно широко распространенный в теориях общества и политики позднего Средневековья. Идея функционализма состояла в уподоблении общества организму, каждая часть которого имеет специфические, свойственные только ей функции. Именно поэтому, согласно нашедшему в свое время Defensor Pacis («Защитник мира») Марсилию Падуанскому, всякая часть общества, вносящая свой вклад в его благосостояние, заслуживает уважения как таковая, вне зависимости от своих религиозных воззрений. Теория Марсилия была основанием утверждения толерантности к членам различных религиозных (в том числе еретических и нехристианских) сект. С одной стороны, мы имеем здесь прагматический аргумент – интолерантность вредна, поскольку люди, против которых она направлена, полезны для процветания общества. Но у Марсилия дан не отрицательно-прагматический (секту не уничтожают, пока она полезна) аргумент, но, скорее, моральная положительно-прагматическая аргументацией, суть которой состоит в том, что все части общества достойны уважения, если вносят свой вклад в благосостояние общества. Секту теперь не уничтожают не просто потому, что это не выгодно, но поскольку принадлежащие ей люди вполне достойны уважения со стороны других членов общества. Уважение, конечно, еще обосновывается пользой, которую приносят члены той или иной секты, но здесь уже имеется существенный сдвиг в восприятии от утверждения пользы как таковой – к моральному отношению к человеку.

Проблема толерантности в эпоху Возрождения. Невозможно недооценить гуманистический и духовный потенциал эпохи Возрождения, что, в частности, проявилось в том, что как **религиозная, так и социокультурная толерантность была продуктом именно этой эпохи.** Этому способствовало развитие естественных наук, отвергнувших авторитет религии, и философско-методологический скептицизм, явившийся прививкой против человеческой гордыни в познании. Иногда полагают, что толерантность культуры Нового времени и периода модерна стала возможной благодаря исчезновению религиозного фанатизма в результате разрушения самой религии. Тем не менее, если это и так, следует признать, что эта культура оказалась способной к толерантности только применительно к чисто религиозным конфликтам, однако она не придумала никакого

противоядия от квази-религиозного фанатизма, свойственного политическим и социальным движениям.

Рационально-гуманистическое крыло Возрождения внесло свой вклад в толерантность, подвергнув сомнению предрассудки, вытекавшие из убеждения в универсальности разума, и разоблачив ложную универсальность догматической религии. Наиболее выразительными представителями первой стратегии были Д. Бруно и Р. Декарт; второй – М. Монтень и Ф. Вольтер.

В исследовании толерантности важным представляется анализ сектантского протестантизма, духовно глубоко связанного с Возрождением, который также внес весьма значительный вклад в дух свободы и толерантности. Сектантство подвергло критике христианский фанатизм изнутри христианской веры. Мистическое направление поставило под сомнение определенность догматической веры. Индивидуализм сектантства опроверг религиозное единообразие, а его социальный радикализм подтвердил абсолютность евангельских принципов в решении социальных вопросов.

Индепенденты и левельеры были наиболее яркими приверженцами толерантности среди религиозных движений в Англии в XVII в. Наиболее известный защитник толерантности Джон Мильтон создал замечательный синтез ренессансного гуманизма и сектантского христианства. Среди политических деятелей следует отметить Томаса Джефферсона, хотя в его деятельности христианский элемент содержался в меньшей степени, чем социально-гуманистический. Кроме сектантов, защитниками толерантности в Англии были кембриджские платоники и такие авторы, как Иеремия Тейлор.

Конечно, сектантство нельзя назвать совершенно толерантным. Ему тоже был свойственен фанатизм, приводивший к нарушению социального порядка, неумению находить компромиссы со своими противниками, чрезмерному отстаиванию принципа перфекционизма и пр.

Тем не менее, сходство между светскими представителями Возрождения и сектантами было основано на общей трактовке проблемы истины. И те, и другие, во-первых, говорили об опасности принуждения к истине и, во-вторых, признавали конечный характер человеческих представлений об истине.

Светские мыслители Возрождения предупреждали о тщетности принуждения к истине. Джон Локк писал: «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... 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».

Христианские сектанты высказывали ту же идею в морально-религиозном контексте. Они не представляли себе, как принуждение к истине может спасти душу. Эта мысль была выражена в письме баптистов, подвергавшихся преследованиям в елизаветинской Англии: «Мы признаем перед Богом и вашим величеством, что если бы наша совесть могла любыми путями принять и понять противоположные взгляды, мы от всего сердца приняли бы и исповедовали их, поскольку с нашей стороны было бы величайшей неосмотрительностью отказаться жить в правильной вере и умереть в ложной... Но не в нашей власти верить в то или в это – так поступает зло, которое совершает то, что приятно человеку. Истинная вера насаждается в сердце Богом, и ему мы ежедневно возносим молитвы о том, чтобы он дал нам свой Дух для понимания Его Слова и Евангелия».

Второй момент совпадения между светскими деятелями Возрождения и сектантами в теориях толерантности заключался в признании изменяющегося характера человеческого знания и принятии перспектив, вносимых в культуру разнообразием исторических обстоятельств и природных условий, географии и климата и т.п. В целом Возрождение в большей степени соответствовало библейскому пониманию

человека как «творения» и христианскому утверждению об относительности человеческого знания, чем многие ортодоксальные христианские доктрины.

Признание фрагментарного характера исторического познания истины было выражено в труде Мильтона «Areopagitica». Он писал: «Истина явилась в мир вместе со своим Божественным создателем..., но когда Он вознесся, а Его апостолы улеглись спать, появились нечестивые мошенники, которые взяли девственную истину, разорвали ее на тысячи кусочков и пустили их на волю четырех ветров. С тех времен опечаленные друзья Истины... ищут ее так же, как Исида искала разрубленное на части тело Осириса, идя вверх и вниз и собирая его по кусочкам. Мы еще не нашли их все..., и не найдем, пока Создатель не придет опять».

Это понимание относительности человеческого знания, включая относительность различных интерпретаций религиозного откровения, является интегральной частью **принципа историзма, свойственного мышлению Возрождения**. Именно поэтому Возрождение выдерживает испытание на толерантность, проявляя готовность признать противоположные взгляды без стремления подавить их.

Принцип историзма также позволяет приветствовать свободное соревнование взглядов, поскольку в нем выражена надежда на то, что возникновение высшей истины – это процесс. **Убеждение в том, что фрагменты истины, в конце концов, будут сложены вместе, и что истина когда-нибудь победит заблуждение является замечательным побуждением к толерантности и действенным средством против фанатизма.**

Трудность здесь заключается в том, что эта истина отнесена к будущему, и поэтому любой ответ на действительное соотношение целостной и фрагментарной истины остается неокончательным. Очевидно, эта проблема является частью более фундаментального вопроса о соотношении времени и вечности. Убеждение в том, что история движется к познанию целостной истины, является выражением принципа историзма, согласно которому история движется к вечности и преодолению своей собственной конечности. Эта концепция является типичной для Возрождения, согласно которому Логос не отделен от конечности и тем самым постоянно проявляется в истории.

Тем не менее, толерантность в эпоху Возрождения и после него не была свободна от противоречий. Поскольку она достигалась за счет отречения от религии, это часто приводило к тому, что она стала основываться на индифферентном отношении к предельным проблемам жизни и истории, которые являются предметом религии. Поскольку именно религиозные проблемы являлись источником фанатизма и конфликтов, то с их ослаблением возможность толерантности значительно возросла. Но проблема здесь заключается в том, что толерантность стала достигаться либо за счет безответственного отношения к предельным проблемам смысла жизни, либо за счет их постановки в ложной, прагматичной форме. В этом заключалась двойная опасность скептицизма и нового фанатизма.

Достаточно легко быть толерантным в вопросах, не являющихся жизненно важными (как сказал Гилберт Честертон, «толерантность – это добродетель, присущая людям, которые ни во что не верят»). Однако действительным испытанием на толерантность является наше отношение к людям, которые противостоят важной для нас истине и подвергают сомнению наш образ жизни и убеждения. Поэтому за толерантностью в религии часто стоит безответственное отношение к вечной истине, особенно к проблеме соотношения вечной истины с фрагментарными истинами истории. Так же точно толерантность в политической борьбе может на деле означать безответственность и индифферентность к проблемам социальной и политической справедливости». Это безответственное отношение в эпоху Возрождения иногда вырождалось в тотальный скептицизм, который является одним из возможных следствий толерантности, ибо никакая толерантность невозможна без определенного уровня скептицизма. В этом случае люди приходят к выводу, что поскольку история

складывается лишь из частных интересов и фрагментарных точек зрения, истину от лжи отделить невозможно.

Также частым следствием принципов мышления, заложенных Возрождением, оказались новые формы фанатизма, который возникает тогда, когда некоторая фрагментарная истина начинает восприниматься как конечная. В этом можно увидеть источник возникновения новых религий в пост-ренессансной светской культуре.

В мышлении Возрождения представление о том, что совокупность фрагментарных истин, в конце концов, приведет к появлению целостной истины, само имело склонность превращаться в религиозное превознесение истины о некоторых фундаментальных принципах познания и истории. Подобный вид религиозного сознания сохраняет толерантное отношение к другим точкам зрения, за исключением тех, которые подвергают сомнению эти фундаментальные представления. Так, в основе так называемой «либеральной» культуры лежит идея прогресса, и если подвергнуть ее сомнению, то разрушится вся структура смыслов либерального мира. Поэтому либерализм остается интолерантным к позициям, отвергающим идею прогресса.

Однако сама по себе идея прогресса, порожденная эпохой Возрождения, двойственна. Она верна, в том смысле, что исторический процесс, включая интеллектуальный и культурный прогресс, имеет смысл и движется к своему полному осуществлению. Она ложна, в том смысле, что исторический процесс остается противоречивым, и появление более высокой истины может привести к новой лжи. Человек – это творение, которое способно превосходить исторический процесс, и в то же время он вовлечен в него и не может обрести полное завершение в рамках самого исторического процесса. Его свобода всегда может привести к появлению новой лжи в процессе открытия истины. Но даже если этого не происходит, сама способность человека преодолевать историю делает невозможным создание завершенной структуры смыслов в рамках историко-культурного процесса.

Кроме фанатизма, связанного с религией прогресса, в культуре после эпохи Возрождения возникли и другие виды фанатизма, прежде всего политический. Идея государственного абсолютизма и абсолютной верности государству, развитая Томасом Гоббсом, получила свое завершение в нацистской Германии.

В качестве примера истинно толерантного поведения можно привести Томаса Мора, который был националистом, когда его государь Генрих VIII подверг интересы Англии опасности, отказавшись подчиняться папскому престолу, и католическим универсалистом, когда король провозгласил свое верховенство в решении духовных вопросов. Принуждаемый королем подчиниться его духовной и политической власти, Мор доказал применимость христианских принципов в борьбе против политического фанатизма, призвав к авторитету вселенской церкви: «Я не желаю подчинять свою совесть земным правителям, ибо она подчинена закону христианского мира» - писал он. В связи с можно отметить, что несмотря на зараженность фанатизмом, католическая версия христианской веры, по крайней мере, способна защитить от идолопоклонничества политического и националистического абсолютизма.

Этот **христианский универсализм**, несмотря на те искажения, которым он подвергся как в католицизме, так и в протестантизме, сохраняет свою значимость и в наши дни, так же как и во времена Генриха VIII.

Итак, какие бы средства и методы люди не применяли, они не могут претендовать на обладание целостной истиной. Истина остается субъектом парадокса благодати. Человек может иметь ее, и в то же время не иметь. Убежденность в возможности овладения истиной лишь «в принципе» является источником поиска истины. Толерантность к истинам, противоположным нашим собственным – это выражение способности к прощению. Как и всякое прощение, оно возможно только в том случае, если мы не слишком убеждены в собственной добродетельности.

Верность истине подразумевает убежденность в возможности ее достижения. Толерантность к другим людям подразумевает сомнение в окончательном характере нашей собственной истины. К сожалению, когда мы сталкиваемся с тем, что проблемы, которые мы бы хотели решить, не имеют решения, мы занимаем либо позицию защиты (скептицизм), либо высказываем еще большие претензии, которые в действительности скрывают нашу неуверенность, лежащую в основе убежденности (фанатизм). Таковы выводы, которые, следуют из анализа эпохи Возрождения и дальнейшего историко-культурного процесса.

Замечательным представителем эпохи Возрождения был Николай Кузанский – первый христианский мыслитель, который попытался понять, что собой представляет истина в трактовке других религий. Он развил идеи межрелигиозного диалога в трактате «О мире веры». Это вымышленная история о встрече представителей разных религий, которую он начал писать через несколько недель после захвата Константинополя турками. В видении главному герою являются представители разных религий, которые собираются в Царстве небесном перед святыми Петром и Павлом в присутствии Вседержителя для того, чтобы найти то общее, что лежит в основе разных религий. Вседержитель слышит жалобы гонимых за веру и принимает решение положить этому конец. На встрече присутствуют представители различных христианских конфессий, а также арабы, евреи, халдеи, скифы, персы, сирийцы, турки, татары и армяне. Бог повелел объединить все религии в одну, в которой главной будет вера. Обряды рассматриваются лишь как знаки веры. Постепенно участники беседы приходят к согласию с основными догматами христианского учения. Николай Кузанский говорит, что человечество было сотворено единым, а потом распалось на множество народов. Люди заблуждаются, считая свои религии истинными, они считают откровение абсолютным, тогда как оно относительно, и не способны увидеть истину в других традициях. На земле религии противостоят друг другу, но на небе они пребывают в согласии друг с другом, поскольку кажущиеся противоречия примиряются в Боге. Считая, что все земные противоречия между религиями примиряются в трансцендентности Бога, Николай предполагал, что при глубоком прочтении христианского учения эти различия могут исчезнуть и на земле.

Философско-теологические понятия, лежащие в основе аргументации Кузанца, служат основанием для признания единой веры, «предполагаемой» во всех религиях. Идея мудрости, обеспечивающая это скрытое внутренне единство, тем не менее не может преодолеть многих частных сомнений, которые Кузанец и разрешает вполне в традиции *quaestiones disputatae* (язычество, идолопоклонство, троичность, боговоплощение, будущая жизнь, Писания, обряды). В разрешении этих вопросов Кузанец действительно строит свои доводы только на основании естественного разума, или точнее, рассудка, не прибегая ни к учению о совпадении противоположностей, ни к концепции знания как предположения, ни к своим прежним геометрико-математическим построениям об абсолютном и относительном максимумах. Опираясь в основном на общеизвестные, проистекающие из античности, философские положения (учение о мудрости, непостижимости и невыразимости первоначала, и др.), хорошо известные и среди мыслителей иных религий (прежде всего мусульман и иудеев), он пытается построить *rationale* приемлемое для естественного, чисто философского разума, которое стало бы основанием для принятия единства веры каждым, кто обладает этим естественным разумом. Таким образом, показано, какой именно представляется Кузанцу единая вера, предполагаемая во всех религиях, и что возможность такой единой веры основывается на:

- довольно абстрактном характере веры, предлагаемой Кузанцем в качестве общей для всех, божество описывается философскими категориями (единство-равенство-связь), любые конкретные именованья, в том числе, христианская Троица признаются условными и чисто символическими;

- специфическом понимании культа и обрядов как конкретных восприятий, частных откровений конкретным людям и народам, которые в ходе истории становятся освященными авторитетом предков и традицией, а потому защищаются как истина; историчность, с одной стороны, и естественное многообразие народов, с другой, ответственны за различие культов, которые, однако, являясь *signa sensibilia veritatis fidei*, вполне могут быть терпимы, при условии единства веры, лежащей в их основе.

Тема 5. Проблема толерантности в период Реформации, религиозных войн в Европе в XVI-XVII вв. и в эпоху Просвещения

Происхождение понятия «толерантность» связано с историей Европы после Реформации, когда толерантность сыграла ведущую роль в разрешении кровавых религиозных конфликтов. В теоретическом плане толерантность, существующая сегодня в западном обществе, опирается на политический либерализм. Первым ее выразителем был английский мыслитель XVII в. Джон Локк. Его понимание толерантности исходило из определенных представлений о природе познавательного процесса, о сущности сознания и разума, которые в определенной степени продолжают оказывать свое влияние на современное политическое мышление. Переход к пониманию толерантности как ценности в эпоху Реформации и Просвещения было связано с возникновением ситуации реального религиозного плюрализма, который разрушил мирскую силу церкви, уступившей свои функции государству. В результате возникла потребность в разделении государства и церкви, и, следовательно, и государственной веротерпимости. Несмотря на то, что идеи эпохи Просвещения сегодня считаются устаревшими, некоторые связанные с ней политические принципы и эпистемологические основания до сих пор присутствуют в обществе, несмотря на часто высказываемое мнение об их полной неадекватности современным реалиям.

Реформация была религиозным движением, направленным на реформирование учения и организации христианской церкви, которое возникло в Германии в начале 16 в., быстро распространилось на большей части Европы и привело к отделению от Рима и образованию новой формы христианства. После того как большая группа германских государей и представителей вольных городов, примкнувших к Реформации, выступили с протестом против решения имперского рейхстага в Шпейере (1529), запрещавшего дальнейшее распространение реформ, последователи их стали называться протестантами, а новая форма христианства — протестантизмом.

С католической точки зрения, протестантизм представлял собой ересь, самовольный отход от богооткровенных учений и установлений церкви, ведущий к отступничеству от истинной веры и попранию моральных норм христианской жизни. Он принес в мир новое семя порчи и другого зла. Традиционный католический взгляд на Реформацию изложен папой Пием X в энциклике *Editae saepe* (1910). Основатели Реформации были «...людьми, одержимыми духом гордости и мятежа: враги Креста Христова, ищущие земного... чей бог — их чрево. Не исправление нравов замыслили они, но отрицание фундаментальных догматов веры, породившее великую смуту и открывшее им и другим дорогу к беспутной жизни. Отвергая авторитет и руководство церкви и надевая на себя ярмо произвола самых испорченных князей и людей, они пытаются разрушить учение, устройство и порядок церкви. И после этого... они смеют называть свой бунт и свое разрушение веры и морали „реставрацией“ и величают себя „реставраторами“ древнего порядка. В действительности они — истребители его,

и ослабляя силу Европы конфликтами и войнами, они взрастили отступничество Нового времени».

С протестантской точки зрения, напротив, именно Римско-католическая церковь уклонилась от богооткровенного учения и порядка первоначального христианства и тем самым отделила себя от живого мистического тела Христа. Гипертрофированное разрастание организационной машины средневековой церкви парализовало жизнь духа. Спасение выродилось в своего рода массовое производство с пышными церковными обрядами и псевдоаскетическим образом жизни. Сверх того, она узурпировала дары Св. Духа в пользу касты клириков и таким образом открыла дверь всевозможным злоупотреблениям и эксплуатации христиан испорченной клерикальной бюрократией, центр которой — папский Рим, чья развращенность стала притчей во языцех для всего христианства. Протестантская Реформация, далекая от еретизма, служила полному восстановлению вероучительных и нравственных идеалов подлинного христианства.

Реформацию принято отсчитывать от 31 октября 1517 г., когда молодой августинский монах **Мартин Лютер (1483-1546)**, профессор теологии в недавно основанном Виттенбергском университете, вывесил на дверях дворцовой церкви 95 тезисов, которые он намеревался защищать на публичном диспуте. Поводом для такого вызова послужила практика распространения индульгенций, выдававшихся папой всем тем, кто внес денежный вклад в папскую казну для перестройки базилики св. Петра в Риме. Лютеровские тезисы не только осуждали злоупотребления, приписывавшиеся продавцам индульгенций, но и вообще отрицали сами принципы, согласно которым эти индульгенции выдавались. Он полагал, что папа не имеет власти отпускать грехи (исключение составляют наказания, наложенные им самим) и оспаривал учение о сокровищнице заслуг Христа и святых, к которой папа прибегает для отпущения грехов. Кроме того, Лютер сожалел о том факте, что практика продажи индульгенций внушает людям ложную, как он полагал, уверенность в спасении.

Все попытки заставить его отречься от своих взглядов на папскую власть и авторитет потерпели неудачу, и в конце концов папа Лев X осудил Лютера по 41 пункту (булла *Exsurge Domine*, 15 июня 1520), а в январе 1521 отлучил его от церкви. Тем временем реформатор опубликовал один за другим три памфлета, в которых смело изложил программу реформирования церкви — ее учения и организации. В первом из них, *К христианскому дворянству немецкой нации об исправлении христианства*, он призывал германский князей и государей реформировать германскую церковь, придав ей национальный характер и преобразовав ее в церковь, свободную от господства церковной иерархии, от суеверной внешней обрядности и от законов, допускающих монашескую жизнь, безбрачие священников и другие обычаи, в которых он видел извращение подлинно христианской традиции. В трактате *О вавилонском пленении церкви* Лютер обрушился на всю систему церковных таинств, в которой церковь рассматривалась как официальная и единственная посредница между Богом и человеческой душой. В третьем памфлете — *О свободе христианина* - он изложил свое основополагающее учение об оправдании только верой, которое стало краеугольным камнем в теологической системе протестантизма.

На папскую буллу об осуждении он ответил осуждением папства (памфлет *Против проклятой буллы Антихриста*), а саму буллу, *Кодекс канонического права* и несколько брошюр своих противников публично сжег. Лютер был выдающимся полемистом, сарказм и ругань — излюбленные его приемы. Но и противники его не отличались деликатностью. Вся полемическая литература того времени, и католическая, и протестантская, полна личными оскорблениями и отличалась грубым, даже непристойным языком.

Смелость Лютера и его открытый бунт можно (по крайней мере отчасти) объяснить тем фактом, что его проповеди, лекции и памфлеты обеспечили ему поддержку значительной части духовенства и растущего числа мирян, как из высших, так и из низших слоев немецкого общества. На его сторону встали коллеги по Виттенбергскому университету, профессора из других университетов, некоторые собратья по ордену августинцев и множество людей, преданных гуманистической культуре. Кроме того, Фридрих III Мудрый, курфюрст Саксонский, государь Лютера, и некоторые другие немецкие князья, сочувствующие его взглядам, взяли его под свою защиту. В их глазах, как и в глазах простых людей, Лютер представал как поборник святого дела, реформатор церкви и выразитель крепнущего национального самосознания Германии.

Историки указывают на различные факторы, которые помогают объяснить поразительно быстрый успех Лютера в создании широкого и влиятельного круга сторонников. На экономическую эксплуатацию народа римской Курией уже давно жаловалось большинство стран, но обвинения не приносили никаких результатов. Требование реформы церкви *in capite et in membris* (в отношении головы и членов) раздавалось все громче со времен авиньонского пленения пап (14 в.) и затем во время великой западной схизмы (15 в.). Реформы были обещаны на Констанцском соборе, но их отложили в долгий ящик как только Рим укрепил свою власть. Репутация церкви упала еще ниже в 15 в., когда у власти находились папы и прелаты, чересчур заботившиеся о земном, а священники не всегда отличались высокой нравственностью. На образованные классы, тем временем, сильно повлияло языческое гуманистическое умонастроение, и аристотелевско-томистская философия была вытеснена новой волной платонизма. Средневековая теология утратила свой авторитет, и новая секулярная критическая позиция по отношению к религии привела к распаду всего средневекового мира идей и верований. Наконец, **важную роль сыграло то обстоятельство, что Реформация, при охотном признании церковью полного контроля над собой со стороны светской власти, завоевала поддержку государей и правительств, готовых превратить религиозные проблемы в политические и национальные и закрепить победу силой оружия или законодательного принуждения.** В такой обстановке бунт против вероучительного и организационного господства папского Рима имел большие шансы на успех.

Осужденного и отлученного папой от церкви за еретические взгляды Лютера должны были бы, при нормальном ходе событий, арестовать светские власти; однако курфюрст Саксонский защитил реформатора и обеспечил его безопасность. Новый император Карл V, король Испанский и монарх наследственных владений Габсбургов, в этот момент стремился заручиться объединенной поддержкой германских князей в расчете на неизбежную войну с Франциском I, его соперником в борьбе за гегемонию в Европе. По требованию курфюрста Саксонского Лютеру было позволено присутствовать и выступить в свою защиту на рейхстаге в Вормсе (апрель 1521). Он был признан виновным, а поскольку он отказался отречься от своих взглядов, имперским эдиктом на него и его последователей была наложена имперская опала. Однако, по приказу курфюрста, Лютера перехватили в дороге рыцари и поместили для его безопасности в отдаленный замок в Вартбурге. Во время войны против Франциска I, с которым папа заключил союз, ставший причиной знаменитого разграбления Рима (1527), император не смог или не захотел довести до конца дело Лютера в течение почти 10 лет. В этот период перемены, за которые ратовал Лютер, вошли в практику не только в Саксонском курфюршестве, но и во многих государствах Центральной и Северо-Восточной Германии.

Пока Лютер пребывал в своем вынужденном уединении, дело Реформации оказалось под угрозой в результате серьезных беспорядков и разрушительных налетов

на церкви и монастыри, совершавшихся при подстрекательстве «цвиккауских пророков». Эти религиозные фанатики утверждали, что действуют по вдохновению от Библии (к ним присоединился друг Лютера — Карлштадт, один из первых принявший протестантскую веру). Возвратившись в Виттенберг, Лютер сокрушил фанатиков силой красноречия и своим авторитетом, а курфюрст Саксонский изгнал их за пределы своего государства. «Пророки» были предшественниками анабаптистов, анархического движения в рамках Реформации. Наиболее фанатичные из них в своей программе устройства Царства Небесного на земле призывали к отмене классовых привилегий и обобществлению собственности.

Томас Мюнцер, предводитель «цвиккауских пророков», участвовал и в Крестьянской войне, крупном восстании, которое как лесной пожар охватило Юго-Западную Германию в 1524-1525. Причиной восстания был вековой невыносимый гнет и эксплуатация крестьян, вызывавшие время от времени кровавые мятежи. Через десять месяцев после начала восстания был обнародован манифест (*Двенадцать статей*) швабских крестьян, составленный несколькими клириками, стремившимися привлечь внимание партии реформаторов к делу крестьян. С этой целью в манифест помимо сводки крестьянских требований были включены новые пункты, за которые выступали реформаторы (например, выборы пастора общиной и использование десятины на содержание пастора и нужды общины). Все остальные требования, носившие экономический и социальный характер, подкреплялись цитатами из Библии как высшего и последнего авторитета. Лютер обратился и к дворянам, и к крестьянам с увещеванием, укоряя первых в угнетении бедняков и призывая вторых следовать указанию апостола Павла: «Всякая душа да будет покорна высшим властям». Далее он призвал обе стороны пойти на взаимные уступки и восстановить мир. Но восстание продолжалось, и Лютер в новом обращении *Против шаек крестьян, сеющих убийства и разбой* призвал дворян раздавить восстание: «Всякий, кто может, должен бить, душить, колоть их».

Ответственность за беспорядки, учиненные «пророками», анабаптистами и крестьянами, была возложена на Лютера. Несомненно, его проповедь евангельской свободы против человеческой тирании вдохновила «цвиккауских пророков» и была использована вождями Крестьянской войны. Этот опыт подорвал наивные ожидания Лютера, что его проповедь свободы от рабства Закону заставит людей действовать, руководствуясь чувством долга по отношению к обществу. **Он отказался от первоначальной идеи создания христианской церкви, независимой от светской власти, и склонялся теперь к мысли поставить церковь под прямой контроль государства, у которого есть сила и власть, чтобы обуздывать движения и секты, уклоняющиеся от истины, т. е. от его собственного толкования евангелия свободы.**

Свобода действия, дарованная партии реформ политической ситуацией, позволила не только распространить движение на другие германские государства и вольные города, но и выработать четкую структуру управления и формы богослужения реформированной церкви. Монастыри — мужские и женские — были упразднены, а монахи и монахини освобождены от всех аскетических обетов. Церковные владения были конфискованы и использованы для других целей. На рейхстаге в Шпейере (1526) протестантская группа была уже настолько большой, что собрание, вместо того чтобы потребовать проведения в жизнь Вормского эдикта, решило сохранить status quo и предоставить князьям свободу выбирать религию до тех пор, пока не будет созван вселенский собор.

Сам император питал надежду, что вселенский собор, проведенный в Германии и настроенный на осуществление назревших реформ, сможет восстановить религиозный мир и единство в империи. Но Рим опасался, что собор, проводимый в Германии, при существующих обстоятельствах может выйти из-под контроля, как это случилось

с Базельским собором (1433). После победы над французским королем и его союзниками, во время затишья перед возобновлением конфликта Карл наконец решил заняться проблемой религиозного мира в Германии. Стремясь достичь компромисса, имперский рейхстаг, созванный в Аугсбурге в июне 1530, потребовал от Лютера и его приверженцев представить на всеобщее рассмотрение изложение их веры и тех реформ, на которых они настаивают. Этот документ, отредактированный Меланхтоном и получивший название *Аугсбургского исповедания (Confessio Augustana)*, был явно примирительным по тону. Он отрицал какое бы то ни было намерение реформаторов отделиться от Римско-католической церкви или изменить какой-либо существенный пункт католической веры. Реформаторы настаивали только на пресечении злоупотреблений и отмене того, что они считали ошибочными истолкованиями учений и канонов церкви. К злоупотреблениям и заблуждениям они относили причащение мирян только под одним видом (освященным хлебом); приписывание мессе характера жертвоприношения; обязательность celibата (безбрачия) для священников; обязательность исповеди и существующую практику ее проведения; правила, касающиеся поста и пищевых ограничений; принципы и практику монашеской и аскетической жизни; и, наконец, божественный авторитет, приписываемый церковному Преданию.

Резкое отвержение этих требований католиками и ожесточенная, непоследовательная полемика между теологами обеих партий ясно показали, что пропасть между их позициями уже невозможно ликвидировать. Чтобы восстановить единство, оставался единственный путь — возврат к применению силы. Император и большинство рейхстага при одобрении Католической церкви предоставили возможность протестантам до апреля 1531 г. вернуться в лоно церкви. Для подготовки к борьбе протестантские князья и города образовали Шмалькальденский союз и начали переговоры о предоставлении помощи с Англией, где Генрих VIII восстал против папства, с Данией, которая приняла лютеровскую Реформацию, и с французским королем, чей политический антагонизм с Карлом V возобладал над всеми религиозными соображениями.

В 1532 г. император согласился на перемирие в течение 6 месяцев, поскольку оказался втянутым в борьбу с турецкой экспансией на востоке и в Средиземноморье, но вскоре вновь вспыхнувшая война с Францией и восстание в Нидерландах поглотили все его внимание, и только в 1546 г. он смог вернуться к германским делам. Тем временем папа Павел III (1534-1549) уступил давлению со стороны императора и созвал собор в Триенте (1545). Приглашение протестантам было с презрением отвергнуто Лютером и другими вождями Реформации, которые могли ожидать от собора только огульного осуждения.

Полный решимости сокрушить всех противников, император объявил ведущих протестантских князей вне закона и начал военные действия. Одержав решительную победу при Мюльберге (апрель 1547 г.), он вынудил их сдаться. Но задача восстановления католической веры и дисциплины в протестантской Германии оказалась практически невыполнимой. Компромисс в вопросах веры и церковной организации, получивший название Аугсбургского интерима (май 1548 г.), оказался неприемлемым ни для папы, ни для протестантов. Уступив давлению, последние согласились было послать своих представителей на собор, который после перерыва возобновил работу в Триенте в 1551 г., но ситуация в одночасье изменилась, когда Мориц, герцог Саксонский, перешел на сторону протестантов и двинул свою армию на Тироль, где находился Карл V. Император был вынужден подписать мирный договор в Пассау (1552) и прекратить борьбу. В 1555 г. был заключен Аугсбургский религиозный мир, по которому протестантские церкви, принявшие *Аугсбургское исповедание*, получили законное признание на той же основе, что и Римско-католическая церковь. Это признание не распространялось на другие протестантские секты. **Принцип «cuius regio, eius religio»**

(«чья власть, того и вера») был положен в основу нового порядка: в каждом германском государстве религия государя становилась религией народа. Католикам в протестантских государствах и протестантам в католических государствах предоставлялось право выбора: либо присоединиться к местной религии, либо переехать со своим имуществом на территорию своей религии. Право выбора и обязательность для граждан городов исповедовать религию города распространялось на вольные города. Аугсбургский религиозный мир был тяжелым ударом для Рима. Реформация утвердилась, и надежда восстановить католичество в протестантской Германии растаяла.

Однако неустойчивое равновесие, установившееся после Аугсбургского религиозного мира 1555, зафиксировавшего раскол Германии по религиозному принципу, в 1580-х оказалось под угрозой: в 1582 папа Григорий XIII (1572–1585) и император Рудольф II Габсбург (1576–1611) силой помешали секуляризации архиепископства Майнцского, одного из семи курфюршеств Германской империи; в 1586 протестанты были изгнаны из епископства Вюрцбургского, а в 1588 – из архиепископства Зальцбургского. В самом конце XVI – начале XVII в. давление католиков на протестантов усилилось. Весной 1618 в Богемии вспыхнуло восстание против власти Габсбургов, вызванное уничтожением нескольких протестантских церквей и нарушением местных вольностей; 23 мая 1618 горожане Праги выбросили трех представителей императора Матвея (1611–1619) из окон Пражского града (Дефенестрация). К восставшей Богемии примкнули Моравия, Силезия и Лузация. Это событие положило начало Тридцатилетней войне, которая прошла четыре этапа: чешский, датский, шведский и франко-шведский. 24 октября 1648 был подписан Вестфальский мир, положивший конец Тридцатилетней войне. Согласно его условиям, Франция получила Южный Эльзас и лотарингские епископства Мец, Туль и Верден, Швеция – Западную Померанию и герцогство Бремен, Саксония – Лузанию, Бавария – Верхний Пфальц, а Бранденбург – Восточную Померанию, архиепископство Магдебург и епископство Минден; была признана независимость Голландии.

Вскоре после восстания Лютера, выступившего против индульгенций, **Хульдрих Цвингли (1484–1531)**, священник кафедрального собора в Цюрихе, в своих проповедях начал критиковать индульгенции и «римские суеверия». Швейцарские кантоны, хотя номинально и входили в Священную Римскую империю германской нации, в действительности являли собой независимые государства, объединенные в союз для общей обороны, и управлялись советом, избранным народом. Добившись поддержки городских властей Цюриха, Цвингли уже без труда мог вводить там реформированную систему церковной организации и богослужения.

После Цюриха Реформация началась в Базеле, а затем в Берне, Санкт-Галлене, Граубюндене, Валлисе и других кантонах. Католические кантоны, во главе с Люцерном, прилагали все силы, чтобы воспрепятствовать дальнейшему распространению движения, в результате чего вспыхнула религиозная война, закончившаяся т. н. Первым Каппельским мирным соглашением (1529), которое гарантировало каждому кантону свободу религии. Однако во Второй Каппельской войне протестантская армия была разгромлена в битве при Каппеле (1531), в которой пал сам Цвингли. Заключенный после этого Второй Каппельский мир восстановил католичество в кантонах со смешанным населением.

Теология Цвингли, хотя он и разделял основоположный лютеровский принцип оправдания только верой, отличалась во многих пунктах от теологии Лютера, и оба реформатора так и не смогли прийти к согласию. По этой причине, а также ввиду

несходства политических ситуаций Реформация в Швейцарии и Германии пошла разными путями.

Реформация была впервые введена в Женеве в 1534 г. французским беженцем Гийомом Фарелем (1489-1565). Другой француз, **Жан Кальвин (1509-1564)** из пикардийского города Нойона, увлекся идеями Реформации, когда изучал теологию в Париже. В 1535 г. он побывал в Страсбурге, затем в Базеле, и, наконец, провел несколько месяцев в Италии при дворе герцогини Ренаты Феррарской, сочувствовавшей Реформации. На обратном пути из Италии в 1536 г. он сделал остановку в Женеве, где и поселился по настоянию Фареля. Однако через два года он был изгнан из города и вернулся в Страсбург, где преподавал и проповедовал. В этот период он установил тесные взаимоотношения с некоторыми вождями Реформации и прежде всего с Меланхтоном. В 1541 г. по приглашению магистрата он вернулся в Женеву, где постепенно сосредоточил в своих руках всю власть в городе и посредством консистории управлял духовными и светскими делами вплоть до конца жизни в 1564 г.

Хотя Кальвин исходил из принципа оправдания только верой, его теология развивалась в ином направлении, чем теология Лютера. Его концепция церкви также не совпадала с представлениями немецкого реформатора. В Германии становление новой организации церкви шло случайными, заранее не запланированными путями под влиянием «цвиккауских пророков», в тот период Лютер находился в Вартбургском замке. По возвращении Лютер изгнал «пророков», но счел разумным санкционировать часть уже сделанных изменений, хотя некоторые из них казались ему в то время чересчур радикальными. **Кальвин, напротив, планировал организацию своей церкви, руководствуясь Библией и намереваясь воспроизвести строй первоначальной церкви в том виде, в каком его можно представить на основе Нового Завета. Он извлек из Библии принципы и нормы светского правления и ввел их в Женеве. Фанатически нетерпимый к чужим мнениям, Кальвин изгнал из Женевы всех несогласных и приговорил Мишеля Сервета за его антитринитарные идеи к сожжению на костре.**

В скандинавских странах лютеранская Реформация была введена по воле их монархов. Согласно королевским указам, Швеция (1527) и Норвегия (1537) стали протестантскими державами. Но во многих других европейских странах, где государи сохранили верность Римско-католической церкви (Польша, Чехия, Венгрия, Шотландия, Нидерланды, Франция), Реформация широко распространялась среди всех классов населения благодаря деятельности миссионеров и несмотря на репрессивные меры правительства.

Среди основателей новых протестантских церквей **в католических странах** важную роль сыграли эмигранты из стран, где отрицалась свобода совести. Им удалось утвердить право на свободное исповедание своей религии, несмотря на противодействие религиозных и политических властей. В Польше договор *Pax dissidentium* (Мир для инаковерующих, 1573) распространял эту свободу даже на антитринитариев, социниан, или, как их стали называть, унитариев, которые успешно стали создавать свои общины и школы. В Чехии и Моравии, где потомки гуситов, Моравские братья, приняли лютеранскую веру и где кальвинистская пропаганда имела большой успех, император Рудольф II своим *Посланием о мире* (1609) предоставил всем протестантам свободу вероисповедания и контроль над Пражским университетом. Тот же император Венским миром (1606) признал свободу венгерских протестантов (лютеран и кальвинистов). В Нидерландах, под испанским владычеством, довольно скоро стали появляться люди, перешедшие в лютеранство, но вскоре кальвинистская пропаганда взяла верх среди зажиточных бюргеров и купцов в городах, где существовала долгая традиция автономного

управления. При жестоком правлении Филиппа II и герцога Альбы попытка властей уничтожить протестантское движение силой и произволом спровоцировала большое национальное восстание против испанского владычества. Восстание привело к провозглашению в 1609 независимости строго кальвинистской республики Нидерландов, в результате чего под испанским господством остались только Бельгия и часть Фландрии.

Самая длительная и наиболее драматичная борьба за свободу протестантских церквей развернулась во **Франции**. В 1559 г. кальвинистские общины, рассеянные по всем французским провинциям, образовали федерацию и провели синод в Париже, где составили *Галликанское исповедание*, символ их веры. К 1561 г. гугеноты, как стали называть протестантов во Франции, имели более 2000 общин, объединявших более 400 000 верующих. Все попытки ограничить их рост потерпели неудачу. Вскоре конфликт приобрел политический характер и привел к внутренним религиозным войнам. Согласно Сен-Жерменскому договору (1570), гугенотам была дарована свобода исповедовать свою религию, гражданские права и четыре могучие крепости для защиты. Но в 1572 г., после событий Варфоломеевской ночи (24 августа — 3 октября), когда, по некоторым оценкам, погибло 50 000 гугенотов, война вспыхнула вновь и продолжалась до 1598 г., когда по Нантскому эдикту французским протестантам была дарована свобода исповедовать свою религию и права гражданства. Нантский эдикт был отменен в 1685 г., после чего тысячи гугенотов эмигрировали в другие страны.

При суровом правлении короля Филиппа II и его инквизиции **Испания** оставалась закрытой для протестантской пропаганды. В Италии некоторые центры протестантских идей и пропаганды довольно рано образовались в городах на севере страны, а позднее — в Неаполе. Но ни один итальянский князь не поддержал дело Реформации, а римская инквизиция была всегда начеку. Сотни итальянских конвертитов, принадлежавших почти исключительно к образованным классам, нашли убежище в Швейцарии, Германии, Англии и других странах, многие из них стали заметными фигурами в протестантских церквях этих государств. В их число входили представители духовенства, например епископ Вергерио, бывший папский легат в Германии, и Оккино, генерал капуцинов. В конце 16 в. весь север Европы стал протестантским, кроме того, большие протестантские общины процветали во всех католических государствах, за исключением Испании и Италии.

Теологическая структура протестантизма, созданная реформаторами, опирается на три фундаментальных принципа, которые объединяют их несмотря на различные интерпретации этих принципов. Это: 1) учение об оправдании только верой (*sola fide*), вне зависимости от совершения добрых дел и любых внешних священнодействий; 2) принцип *sola scriptura*: Писание содержит Слово Бога, которое обращается непосредственно к душе и совести христианина и является высшим авторитетом в вопросах веры и церковного богослужения, вне зависимости от церковного Предания и любой церковной иерархии; 3) учение, согласно которому церковь, которая образует мистическое тело Христа, представляет собой невидимое сообщество избранных христиан, предопределенных к спасению. Реформаторы утверждали, что эти учения содержатся в Писании и что они представляют собой истинное божественное откровение, искаженное и забытое в процессе догматического и институционального вырождения, которое привело к римско-католической системе.

К доктрине оправдания одной верой Лютер пришел основываясь на собственном духовном опыте. Став монахом в ранней молодости, он ревностно соблюдал все аскетические требования монастырского устава, но с течением времени обнаружил, что несмотря на его желание и искренние постоянные усилия он все еще далек от совершенства, так что даже усомнился в возможности своего спасения. Выйти из кризиса ему помогло Письмо к Римлянам апостола Павла: он нашел в нем

высказывание, которое развил в своем учении об оправдании и спасении верой без помощи добрых дел. Опыт Лютера не был чем-то новым в истории христианской духовной жизни. Сам Павел постоянно испытывал внутреннюю борьбу между идеалом совершенной жизни и упорным сопротивлением плоти, он тоже нашел прибежище в вере в божественную благодать, дарованную людям искупительным подвигом Христа. Христианские мистики всех времен, теряя мужество из-за слабости плоти и испытывая муки совести из-за своей греховности, находили мир и успокоение в акте абсолютного доверия к действительности заслуг Христа и божественной милости.

Лютер был знаком с писаниями Жана Жерсона и немецких мистиков. Вообще **мистицизм** играл большую роль в теологии Реформации: как рационализм, так и мистицизм представляли собой лишь различные пути к одному и тому же: к освобождению человеческого сознания от власти догмы, к выходу в сферу полной духовной, а значит, и творческой свободы, а именно это и было необходимо для движения вперед человеческой мысли, общественной жизни, культуры, науки. Ярким примером проявления антиклерикализма, свободомыслия и гуманизма был мистический пантеизм Т. Мюнцера.

Истоки средневекового мистицизма восходят к неоплатонизму и учению Августина о сверхчувственном озарении человеческой души (иллюминизм), но своего наибольшего распространения он достигает в эпоху Средневековья. Теологическое обоснование мистицизма осуществляется средствами апофатического («негативного») богословия, содержащего лишь отрицательные характеристики Божества как первичной духовной реальности, проявляющиеся в мистически озаренной душе человека. Господствующая церковь стремилась максимально воплотить атмосферу таинственности в своей богослужебной практике, но она враждебно относилась к мистицизму, идущему снизу, ускользающему из-под ее контроля и отвергающему основу ее земной власти — претензии на роль незаменимого посредника в обретении благодати, а, следовательно, церковные ритуалы, таинства и богослужения. Таким образом, в этой своей интенции мистицизм содержит определенные предпосылки для того, чтобы быть толерантным к иным мнениям, хотя он, конечно, может являться и основанием религиозного фанатизма.

Влияние мистиков на раннюю версию доктрины Лютера уступает только влиянию Павла. Не вызывает сомнений, что принцип оправдания верой, а не делами Закона, является подлинным учением Павла. Но также ясно, что Лютер вкладывает в слова апостола Павла нечто большее, чем в них действительно содержится. Согласно пониманию учения Павла, присущему латинской патристической традиции, начиная, по крайней мере, с Августина, человек, утративший в результате грехопадения Адама возможность творить добро и даже желать этого, не может самостоятельно достичь спасения. Спасение человека есть всецело действие Бога. Вера — первый шаг в этом процессе, и сама эта вера в искупительный подвиг Христа есть дар Бога. Вера в Христа означает не просто доверие ко Христу, но доверие, сопровождаемое упованием на Христа и любовью к нему, или, другими словами, это активная, а не пассивная вера. Вера, которой человек оправдывается, т.е. с помощью которой прощаются грехи человека и он делается оправданным в глазах Бога, есть активная вера. Оправдание верой в Христа означает, что в человеческой душе произошло изменение, человеческая воля с помощью божественной благодати приобрела способность хотеть добра и творить его, а потому продвигаться по пути праведности при помощи добрых дел.

Начав с Павлова различия между духовным, или внутренним человеком (*homo interior*) и материальным, внешним человеком (*homo exterior*), Лютер пришел к выводу, что духовный, внутренний человек возрождается в вере и, будучи соединен со Христом,

освобождается от любого рабства и земных цепей. Вера в Христа дарует ему свободу. Для обретения праведности ему нужно только одно: святое слово Бога, Евангелие (благовестие) Христа. Для описания этого единства внутреннего человека со Христом Лютер использует два сравнения: духовного брака и раскаленного утюга с огнем внутри. В духовном браке душа и Христос обмениваются своим имуществом. Душа приносит свои грехи, Христос — свои бесконечные заслуги, которыми частично владеет теперь и душа; грехи при этом уничтожаются. Внутренний человек, благодаря вменению заслуг Христа душе, утверждает в своей праведности в очах Бога. Тогда становится очевидным, что дела, которые влияют на внешнего человека и связаны с ним, не имеют никакого отношения к спасению. Не делами, а верой мы славим и исповедуем истинного Бога. Логически из этого учения как будто вытекает следующее: если для спасения нет нужды в добрых делах и грехи вместе с наказанием за них уничтожены актом веры в Христа, то уже нет никакой необходимости в уважении ко всему нравственному порядку христианского общества, в самом существовании нравственности. Избежать такого вывода помогает Лютерово различие внутреннего и внешнего человека. **Внешний человек, живущий в материальном мире и принадлежащий к человеческому сообществу, связан строгим обязательством творить добрые дела, причем не потому, что он может вывести из них какую-нибудь заслугу, которую можно вменить внутреннему человеку, но потому, что он должен способствовать росту и улучшению жизни сообщества в новом христианском царстве божественной благодати.** Человек обязан посвятить себя благу сообщества, чтобы спасительная вера могла распространяться. Христос освобождает нас не от обязанности творить добрые дела, но только от тщетной и пустой уверенности в их пользе для спасения.

Но как Лютер может доказать, что процесс оправдания только верой санкционирован Богом? Конечно, поручительство дает Слово Бога, которое содержится в Писании. Но, согласно интерпретации этих библейских текстов, данной отцами и учителями церкви (т.е. согласно Преданию) и официальным учительством (*magisterium*) церкви, только активная вера, проявляющаяся в добрых делах, оправдывает и спасает человека. Лютер же утверждал, что единственным истолкователем Писания является Дух; иными словами, индивидуальное суждение каждого верующего христианина является свободным благодаря его единению с Христом через веру.

Лютер не считал слова Писания безошибочными и признавал, что в Библии встречаются искажения фактов, противоречия и преувеличения. О третьей главе Книги Бытия (где говорится о грехопадении Адама) он говорил, что она содержит «самую неправдоподобную сказку». В действительности Лютер проводил различие между Писанием и Словом Бога, которое содержится в Писании. **Писание есть только внешняя и допускающая ошибки форма безошибочного Слова Бога.**

Лютер принял в качестве Ветхого Завета канон еврейской Библии и, по примеру Иеронима, отнес книги, добавленные в христианский Ветхий Завет, к апокрифам. Но реформатор пошел дальше Иеронима и вообще изъясил эти книги из протестантской Библии. Во время своего вынужденного пребывания в Вартбурге он работал над переводом Нового Завета на немецкий язык (издан в 1522). Затем он приступил к переводу Ветхого Завета и в 1534 г. опубликовал полный текст Библии на немецком языке. С литературной точки зрения, этот монументальный труд знаменует собой поворотный пункт в истории немецкой литературы. Нельзя сказать, что это был труд одного Лютера, ведь он работал в тесном сотрудничестве со своими друзьями и прежде всего с Меланхтоном; тем не менее именно Лютер внес в перевод свое исключительное чувство слова.

Лютеровский принцип оправдания только верой, сводивший тайну спасения к душевному переживанию внутреннего человека и упразднявший необходимость добрых дел, имел далеко идущие последствия в отношении природы и устройства церкви. Прежде всего он аннулировал духовное содержание и значение всей системы таинств. Далее, тем же ударом Лютер лишил священство его главной функции — совершения таинств. Еще одной функцией священства (*sacerdotium*, буквально, жречества) была функция учительства, и она также была упразднена, поскольку реформатор отрицал авторитет церковного Предания и учительства церкви. В результате ничто уже не оправдывало наличие института священства.

Сложнее для Лютера было достичь удовлетворительного решения проблемы таинств. Три из них (**крещение, евхаристия и покаяние**) не могли быть отброшены, поскольку о них идет речь в Писании. Лютер колебался и постоянно менял точку зрения, как в отношении их значения, так и в отношении их места в теологической системе. В случае покаяния Лютер имеет в виду не исповедание грехов священнику и отпущение им этих грехов, что он отвергал полностью, но внешний знак прощения, уже полученного благодаря вере и благодаря вменению заслуг Христа. Позднее, однако, не находя удовлетворительного смысла для существования этого знака, он вовсе отказался от покаяния, оставив только крещение и евхаристию. Сначала он признавал, что крещение есть своего рода благодатный канал, через который вера получателя благодати удостоверяется в прощение грехов, обещанном христианским благовестием. В эту концепцию таинства, однако, не вписывается крещение младенцев. Более того, поскольку и первородный грех, и совершенные грехи уничтожаются только в результате непосредственного вменения душе заслуг Христа, крещение в лютеровской системе утратило жизненную функцию, приписанную ему в теологии Августина и в католической теологии. В конце концов Лютер отказался от своей прежней позиции и стал утверждать, что крещение необходимо только из-за того, что оно заповедано Христом.

В отношении евхаристии Лютер без колебаний отверг жертвоприносительный характер мессы и догмат о пресуществлении, но, буквально истолковывая слова установления евхаристии («Сие есть Тело Мое», «Сие есть Кровь Моя»), твердо верил в реальное, физическое присутствие тела Христова и его крови в веществах евхаристии (в хлебе и вине). Субстанция хлеба и вина не исчезает, она заменяется Телом и Кровью Христовыми, как учит и католическая доктрина, но Тело и Кровь Христовы пронизывают субстанцию хлеба и вина или накладываются на нее. Это лютеранское учение не было поддержано другими реформаторами, которые, более последовательно учитывая предпосылки своих теологических систем, интерпретировали слова установления евхаристии в символическом смысле и рассматривали евхаристию как воспоминание о Христе, имеющее лишь символическое значение.

Самым значительным трудом, созданным в ходе Реформации, стало *Наставление в христианской вере* (*Institutio religionis christianae*) Кальвина. В первом издании этой книги содержалось подробное изложение нового учения о спасении. В основном это было учение Лютера с незначительными изменениями. В дальнейших изданиях (последнее вышло в 1559) объем книги возрастал, и в результате получился компендиум, содержащий полное и систематическое изложение теологии протестантизма. Во многих ключевых пунктах отклоняясь от системы Лютера, система Кальвина, характерными чертами которой являются логическая последовательность и поразительная изобретательность в истолковании Писания, привела к созданию новой независимой Реформатской церкви, отличавшейся и в своих учениях, и в организационном плане от Лютеранской церкви.

Кальвин сохранил основополагающее учение Лютера об оправдании только верой, но если Лютер подчинил этому учению все остальные теологические выводы ценой непоследовательностей и компромиссов, то Кальвин, напротив, подчинил свою сотериологическую доктрину (учение о спасении) более высокому объединяющему принципу и вписал его в логическую структуру вероучения и религиозной практики. В своем изложении Кальвин начинает с проблемы авторитета, которую Лютер «запутал» своим различием между словом Бога и Писанием и произвольным применением этого различия. **Согласно Кальвину, у человека имеется врожденное «чувство божества» (sensus divinitatis), но знание Бога и его воли открывается полностью в Писании, которое поэтому является от начала до конца безошибочной «нормой вечной истины» и источником веры.**

Вместе с Лютером Кальвин считал, что, совершая добрые дела, человек не приобретает заслуги, наградой за которые является спасение. Оправдание есть «принятие, в соответствии с которым Бог, принявший нас в благодать, рассматривает нас как оправданных», и это влечет за собой прощение грехов вменением праведности Христа. Но, как и Павел, он считал, что вера, которая оправдывает, становится действенной через любовь. Это означает, что оправдание неотделимо от освящения и что Христос не оправдывает никого, кого бы он не освятил. **Таким образом, оправдание предполагает две ступени: во-первых, акт, в котором Бог принимает верующего как оправданного, и, во-вторых, процесс, в котором благодаря действию Духа Божьего в нем, человек освящается.** Иными словами, добрые дела не вносят никакого вклада в оправдание, которое спасает, но они необходимо следуют из оправдания. Чтобы уберечь систему морали от разложения в результате выведения добрых дел из тайны спасения, Лютер апеллирует к обязательствам, связанным с жизнью в общине, к чисто человеческому мотиву удобства. Кальвин же видит в добрых делах необходимое следствие оправдания и безошибочный знак того, что оно достигнуто.

Это учение, а также связанное с ним **учение о предопределении** следует рассматривать в контексте понятия Кальвина об универсальном плане Бога в отношении Вселенной. Высший атрибут Бога — его всемогущество. У всех сотворенных вещей есть только одна причина существования — Бог, только одна функция — умножать его славу. Все события предустановлены им и его славой; сотворение мира, грехопадение Адама, искупление Христом, спасение и вечная погибель — все это части его божественного плана. Августин, а с ним и вся католическая традиция признают предопределение ко спасению, но отвергают его противоположность — предопределение к вечной гибели. Принять его равносильно утверждению, что Бог — причина зла. Согласно католическому учению, Бог безошибочно предвидит и непреложно предопределяет все грядущие события, но человек свободен принять благодать и избрать добро, или же отвергнуть благодать и сотворить зло. Бог хочет, чтобы все без исключения сподобились вечного блаженства; никто окончательно не предопределен ни к гибели, ни ко греху. От вечности Бог предвидел непрекращающиеся муки нечестивцев и предустановил наказание адом за их грехи, но при этом он неустанно предлагает грешникам благодатную милость обращения и не обходит тех, кто не предопределен к спасению.

Кальвина, однако, не смущал теологический детерминизм, который подразумевался в его концепции абсолютного всемогущества Бога. Предопределение — это «вечные декреты Бога, посредством которых он решает для себя, что должно стать с каждым отдельным человеком». Спасение и погибель суть две интегральные части божественного плана, к которому не применимы человеческие понятия добра и зла. **Для одних предопределена вечная жизнь на небе, так что они становятся свидетелями божественной милости; для других — вечная погибель в аду, так что они становятся**

свидетелями непостижимой справедливости Бога. И небо и ад являют славу Бога и способствуют ей.

В системе Кальвина два таинства — крещение и евхаристия. Значение крещения в том, что дети принимаются в союз-договор с Богом, хотя они поймут значение этого только в более зрелом возрасте. Крещение соответствует обрезанию в ветхозаветном союзе-договоре. В евхаристии Кальвин отвергает не только католическое учение о пресуществлении, но и принятое Лютером учение о реальном, физическом присутствии, а также простую символическую интерпретацию Цвингли. Для него присутствие Тела и Крови Христовых в евхаристии понимается только в духовном плане, оно не опосредуется физически или материально Духом Бога в духе людей.

Особо следует остановиться на **религиозной истории Англии XVI-XVII веков.** В это время страна являлась своеобразным ристалищем конфессиональных столкновений. Здесь сошлись противоположные интересы трех разновидностей христианства: католицизма, англиканства и пуританства. Римско-католическая церковь занимала господствующее положение в Англии вплоть до начала XVI века, когда на Британские острова проникли веяния европейской религиозной Реформации, имевшей целью возвращение к первоизданным христианским ценностям, искаженным католицизмом. Острой критике подверглись корыстолюбие и стяжательство духовенства, продажа индульгенций и бенефиций, обожествление понтифика, практика передачи особой благодати священнослужителям, церковная иерархия и пр. Все это подрывало веру в чистоту помыслов апостольского клира. Однако, распространению Реформации в Англии способствовали не только чисто религиозные мотивы, но и политические интересы монархии, желавшей освобождения от жесткой опеки римско-католической церкви. Формальный разрыв с папским престолом произошел в 1532 году, когда Генрих VIII не получил разрешения понтифика на развод с опостылевшей Екатериной Арагонской и благословения на новый брак с Анной Болейн. В 1534 году Генрих VIII провел через парламент **«Акт о супремации (верховенстве)»**. Этим актом король объявлялся «единственным высшим главой церкви на земле Англии». Он становился ее протектором, полновластным собственником и распорядителем церковного имущества, доходов, прав и почестей. Закрываются католические монастыри и аббатства, а их собственность отчуждается в пользу монарха. Англиканская церковь постепенно приобретает статус государственной. Признание супрематства короля, как в светских, так и в религиозных вопросах требовалось от всех поданных при поступлении на государственную службу. Всех несогласных с государственной церковью преследовали и казнили, не делая исключения и для протестантов. По этой причине в 1536 году был казнен переводчик Библии на английский язык Тиндал. Приоритет короны в церковных делах подтверждается и в правление одной из самых просвещенных монархий особ XVI века Елизаветы. В 1559 году троекратный отказ от признания этой привилегии короля приравнивался к государственной измене.

Непримиримая борьба с католицизмом ведется в Англии на протяжении 17, 18 и даже первой половины 19 веков. Яков I в 1604 году обвиняет католиков в предательстве, национальных интересов, поскольку они почитают «иноземного государя» (папу римского), признавая его верховным арбитром не только в вопросах религиозной жизни, но и в гражданских делах. Поэтому он настаивает на депортации католиков. Когда приемник Карла II ангажированный католиками, Яков II, выступил с инициативой признать свободу совести, англиканское духовенство спровоцировало социальный взрыв, в результате которого в 1688 году Карл II лишился короны. Однако, все же принятый парламентом в 1689 году акт о веротерпимости не распространялся на католиков. Даже Дж. Локк в «Четырех письмах о веротерпимости» (1685-1704), отстаивая свободу религиозного выбора, делает два исключения из этого правила: одно касается католиков,

признающих супрематство иноземного государя, другое для атеистов, поскольку религиозная толерантность по его мнению, может распространяться только на людей верующих. Дискриминация в отношении католиков сохранялась до 1829 года, когда для подтверждения депутатских полномочий, оказалось достаточным признания принадлежности к христианскому вероисповеданию. Тем не менее, ни один еврей, не отрешившийся от иудаизма, не мог стать членом английского парламента. По этой причине в 1847 году в парламенте разразился скандал, когда избранный от лондонской Сити, барон Ротшильд отказался произнести слова необходимой присяги (test act), поклясться именем Христовым в верности служения отечеству. Спикер удалил его из палаты парламента. Ситуация повторялась и в 1848 и в 1857 годах, своенравный барон не желал клясться именем Христовым. И только в 1858 году его приняли, как исключение из правил, в палату Общин. Позднее (в 1868 году) традиционная присяга была заменена простым признанием веры в Бога. Однако для атеистов путь в английский парламент, по прежнему, оставался закрытым.

Таким образом, в XVII столетии **англиканская церковь становится государственной**, ее господствующее положение, начиная с правления Вильгельма Оранского (1688-1702), не подвергается сомнению. Эта церковь, протестантская по духу, в отношении культа и внутреннего устройства занимает компромиссную позицию между женовским протестантизмом и римским католицизмом. От католицизма она усвоила церковную иерархию, сохранив институт епископства, но лишила его таинственной сакральности. Позаимствовав образцы римско-католических молитв, англиканская церковь в то же время перевела их с латыни на обыденный народный язык, упростила службу, отменив некоторые архаичные пантомимические ритуалы. Вслед за протестантами, она упразднила почитание святых и монашество.

Протестантизм, в его кальвинистской форме, получил распространение в Англии под именем пуританства в 16 веке. Пуритане (от английского purity) борются с католицизмом за чистоту христианства, отмену церковной иерархии и обрядов, за свою автономность, в том числе и от светской власти. Последнее обстоятельство и послужило главной причиной острого конфликта, который перерос из религиозной в политическую плоскость, с англиканской церковью. За нежелание подчиняться установлениям государственной церкви пуритан объявляют нонконформистами и диссидентами. Их подвергают жестоким преследованиям как политических революционеров в 1599 году. С 1605 года начинается массовый исход пуритан в Америку. Социальные притеснения пуритан приостанавливаются на время протектората Кромвеля (1649-1660), поскольку он был образцовым пуританином индипендентом, стремившемся к отделению церкви от государства, но эти притеснения возобновляются в связи с реставрацией монархии. И только вышеупомянутый указ о веротерпимости (1689) прекращает преследование пуритан.

Именно пуритане возводят необходимость труда в религиозный постулат, придерживаясь при этом весьма строгих нравственных правил, не допускающих легкомысленной праздности и излишеств. Культ труда, строгая мораль, стремление к свободе совести, политическим свободам делают пуританство привлекательным среди умеренно благополучной части английского общества XVII-XVIII столетий. Направление многих университетов было пуританским, большинство богатых торговцев и провинциальных джентльменов были так же пуритане. Яркий пример пуританина Дж. Мильтон (1608-1674), социальные памфлеты и поэзия которого создают образ свободолюбивого, презирающего роскошь и праздность, уверенного в себе джентльмена. Дж. Локк разделял религиозно политические устремления пуритан. Пуритане разделились на шотландских пресвитериан, считавшихся более строгим направлением внутри

пуританства, и английских индепендентов, баптистов, квакеров и других (более либеральное направление). Пресвитер — греческое слово, обозначающее старейшего, руководителя шотландской христианской общины, избираемого прямым голосованием прихожан. Это обстоятельство и послужило главным пунктом раздора с установленной англиканской церковью, которая стремилась подчинить своему влиянию пресвитерианскую церковь. Пресвитериане не признают церковной иерархии, изменяют традиционные церковные одежды и обряды. Они, например, упраздняют знамение креста при крещении, коленопреклонение при причастии, поклоны при произнесении имени Спасителя и пр. У пресвитериан отправление богослужения определяется священником, а не канонами, оно ведется на обыденном языке. В разных приходах на усмотрение пресвитера читаются разные молитвы. Служба строится таким образом, что прихожане оказываются не столько зрителями, сколько участниками. Вместе с тем, пресвитерианская церковь осуществляла достаточно жесткую политику в отношении мирских дел. Все университеты Шотландии находились под непосредственным патронажем этой церкви. Власть священника в его приходе была непререкаемой, всякий непослушный вольнодумец рисковал быть отлученным от церкви и лишится своего имущества. Иначе говоря, пресвитерианская церковь стремилась к монопольному господству в Шотландии и в этом отношении мало чем отличалась от англиканской церкви. Своеобразие английских пуритан, в частности индепендентов и квакеров, выражалось в нескольких, вполне разумных моментах. Во-первых, они боролись за невмешательство государства в свободу религиозного выбора. Во-вторых, они настаивали на свободе веры в Священное Писание без какого-либо посредничества служителей культа. Они считали вполне достаточным для верующего человека признание божественности Христа и следования в практической жизни основным положениям Евангелия, усвоенным самостоятельно. И, наконец, в сфере общественной жизни они защищали идеал социального равенства и были сторонниками парламентского управления. Политический и религиозный радикализм вызвал эпидемию преследований английских пуритан, обострившихся в период реставрации Стюартов (1660). Началось их массовое переселение в Америку, где они обосновали свою колонию в Пенсильвании. Английские пуритане были страстными проповедниками своего вероучения. Особым рвением отличались квакеры (от английского слова *quakers* — дрожащие, трясущиеся). Квакеры — ироничное прозвище, данное за их способность вхождения в состояние экстатического транса. Описанию их бескорыстных подвигов посвящены первые четыре письма «Философских писем» Вольтера. Больше других квакеров прославился Дж. Фокс (1624-1691), который, как и Аврелий Августин, учил тому, что самая важная истина заключена в сердцах людей, её бесполезно искать в церковных книгах и наставлениях. Достаточно обратиться к «внутреннему свету», зажженному Христом в каждом человеке, чтобы почувствовать себя уверенным в любых житейских ситуациях. Проповедническая деятельность Фокса изобиловала экстравагантными поступками. Однажды он попросил аудиенции у короля, чтобы направить его на путь добродетели и истины. Ссылаясь на Священное Писание, он объяснял, что не следует обнажать голову, перед кем бы то ни было, и употреблять в обращении к другому лицу местоимение множественного числа. В другой раз, приведенный в суд за нарушение закона о проповедях, он не пожелал снять шляпы, за что судебный пристав влепил ему пощечину. Фокс подставил другую щеку, что и спасло его от тюремного заключения, однако не спасло от определения в приют для душевнобольных. Ученики и последователи Фокса с подобными проповедями ездили в Рим для наставления папы. Некая Мери Фишер поехала в Константинополь с целью обратить на путь истины турецкого султана Магомета IV. Ей посчастливилось, её отпустили с миром, а многие другие квакеры за подобные выходы подвергались суду инквизиции со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Позитивным итогом весьма продолжительных (два столетия), подчас трагических, меж конфессиональных столкновений был знаменитый парламентский акт о веротерпимости (1689), который, тем не менее, носил половинчатый характер. Он предоставлял свободу совести в пределах протестантского вероисповедания, но не распространялся на католиков и представителей иных религиозных конфессий, в том числе, и на атеистов. Поэтому восторженная оценка Вольтером мирного сосуществования различных религий в современной ему Англии справедлива лишь отчасти: «Если бы в Англии была только одна религия, следовало бы опасаться её деспотизма; если бы их было две, представители каждой перерезали бы друг другу горло; но их там тридцать, а потому они живут в благодатном мире». Трудно не согласиться с той идеей, что веротерпимость необходимое условие существования правового государства, однако, стремление представить Англию XVIII века, как страну с равными возможностями для всех конфессий будет явным преувеличением.

Итак, решение проблемы веротерпимости в Англии XVIII в. во многом определялась предшествующими историческими событиями. Основное отличие религиозного духа периода Реставрации от предыдущего правления династии Стюартов заключалось в том, что вся вторая половина XVII в. была проникнута сознательным страхом англичан перед откровенной религиозностью. Любое проявление духовного рвения ассоциировалось с религиозным фанатизмом, который в исторической ретроспективе связывался со свежими воспоминаниями о политическом перевороте. Не все в церкви были согласны с восстановлением традиционного направления в политике и вероучении. Распространение в период междоусобицы при Кромвеле более радикального протестантского мышления с его тенденцией к «фанатизму» привел к стремлению к дальнейшему реформированию жизни и богословия церкви. Духовенство, которое придерживалось более радикальных богословских взглядов, а также те, кто процветал во время отделения церкви от государства в середине века, теперь должны были либо подчиниться правилам, либо в качестве неконформистов (диссентеров) потерять свои места в церкви (приходы или бенефиции).

Наличие большого количества неконформистов (многие из которых заполняли скамьи и кафедры государственных церквей) подвергало испытанию идеал «единообразия» англиканства как никогда ранее. Возраставшее стремление Карла II публично выражать свою симпатию к римско-католической церкви не только обострило противоречия между высшей англиканской религиозной иерархией (возглавляемой монархией) и партиями реформаторов, но также поставило парламент в затруднительное положение. С восшествием на престол Иакова II дела пошли еще хуже. Таким образом, возникла затруднительная ситуация – либо согласиться с продолжением «абсолютной монархии» Стюартов, что вело к еще большему сближению с Римом, либо решительно положить этому конец, пока события не зашли слишком далеко.

Решение парламента пригласить на трон дочь Иакова Марию, которая была протестанткой, и признать ее мужа Вильгельма Оранского королем, поставило парламент перед политической проблемой: можно ли сместить короля, который считает себя посланником Божиим и олицетворением закона (в смысле того, что он стоит выше законов, устанавливаемых парламентом, и господствующих в нем настроений)? Хотя бескровная революция 1688 г. (позже названная вигами «Славной революцией») решила некоторые проблемы, но она также создала новые. Традиционные парламентские акты, последовавшие за сменой монархии, вынудили сторонников линии Стюартов пойти на крайние меры. Епископов и других руководителей церкви, которые поддерживали Иакова (якобитов), вынуждали подписать присягу преданности новой монархии в соответствии с «Актом о верховенстве», тем самым, заставляя их сделать выбор: поступить по совести

или сохранить жизнь. Тех, кто отказался от подписи, назвали «не присягнувшими» (*nonjurors*). Они потеряли свое положение в церкви и в правительстве и составили большую часть оппозиции монархии Вильгельма и Марии.

В то же время широкое распространение неконформистских настроений в стране порождало вопрос о том, что англиканской церкви следует делать с разделением внутри нее самой. Некоторые лидеры хотя и признавали официальную церковь, но не считали, что праведность вероучения и единообразие богослужения являются главными религиозными целями. Представители одной из групп влиятельного духовенства (кембриджские платоники) считали, что противоположные позиции может примирить только разум, и что в церкви необходима терпимость.

Обсуждались два главных вопроса. Национальная церковь, которая по своей природе является *всеобъемлющей*, должна соединять многообразие богословских взглядов под одной крышей. Этот подход мог бы быть одним из способов официального признания реально существовавшего многообразия, во имя которого следовало пожертвовать единообразием. Другое мнение заключалось в необходимости сохранения национальной церкви, *единообразной* в вероучении и богослужении, и в то же время найти способ легального существования других религиозных групп. Многие пуритане и последователи англиканской церкви поддерживали второй подход, даже если они не всегда были согласны со специфическим смыслом предлагаемого единообразия.

Тем не менее, этот второй подход возобладал. Он был внедрен в жизнь не только «Актом о единообразии», но и «Актом о терпимости» (1689 г.) В соответствии с этим подходом, неконформистам было позволено официально существовать при выполнении определенных условий: 1) молитвенные дома должны были быть зарегистрированы правительством; 2) священники-диссентеры должны были получить лицензии на право проповедовать; 3) богослужения должны были проводиться в зарегистрированных молитвенных домах, а не в частных домах; 4) римско-католические группы и группы унитариев не подлежали этим условиям (то есть не имели права легального существования). Тем самым многие привилегии английского гражданства стали зависеть от следования официальному вероучению церкви – подпись под «Статьями» требовалась при поступлении в университет, при занятии любых официальных должностей, при поступлении на военную службу и при голосовании на выборах.

Таким образом, хотя «Акт о терпимости» обеспечил юридическую защиту религиозным меньшинствам, свобода вероучения и религиозной политики далась дорогой ценой. Во многих отношениях неконформизм теперь приводил к лишению гражданских прав. Перед многими людьми стояла альтернатива – либо подписаться под статьями, либо регистрироваться согласно «Акту». **Ирония заключалась в том, что «терпимость», допускавшаяся в отношении инакомыслящих в соответствии с «Актом о терпимости», в то же время серьезно ограничивала их политическую и религиозную свободу.**

Важно отметить, что после революционных потрясений XVII в., «Славной революции» 1688 г., ограничившей права монархии и закрепившей позиции буржуазии и нового дворянства, наступили, казалось бы, спокойные времена, принесшие устойчивость англиканской церкви. Вера отныне была основана на здравом смысле и рациональных научных основаниях. Сущностью религии стали этические нормы, исполнение которых должно было привести к счастливой жизни. Английский мыслитель **Джон Локк** создал ясную и логичную философию религии, согласно которой жизнь, в сущности, представляла собой серию сделок с обстоятельствами, и тот, кто придерживался

правильных норм морали, автоматически приносил пользу себе, Богу и ближнему. Вера и разум, так же как добро и личный интерес, стали синонимами. Христианство тем самым становилось религией наступающего капитализма, рациональной и прагматичной моделью поведения, в которой не было места чувствам, богословские основания были сведены к минимуму, а церковь, стремительно терявшая живую веру, становилась частью социальной системы, выразительницей интересов, прежде всего, высших и средних слоев общества, обеспечивавшей ему идеологическую, мировоззренческую и психологическую стабильность.

С точки зрения Локка, вера связана со знанием, идущим от откровения, а не от разума. Следовательно, это знание, хотя оно и вполне вероятно, нельзя считать заведомо достоверным. Для оценки степени вероятности того, что нам предлагают принимать верой, необходимо использовать разум и рассудительность. По этой причине Локк выступал против «фанатизма» тех, кто утверждал, что все их слова основываются на божественном откровении. По той же самой причине он отстаивал веротерпимость. **Нетерпимость порождается непоследовательным мышлением, смешивающим вероятностные оценки веры с достоверностью эмпирического знания.** Кроме того, терпимость основывается на самой природе общества. Государство не имеет права ограничивать свободу граждан в таких сугубо личных вопросах, как вероисповедание.

В 1695 г. Локк опубликовал трактат «Разумность христианства», в котором заявил, что христианство представляет собой самую разумную из всех существующих религий. По его мнению, стержень христианства составляют бытие Бога и вера в Христа как в Мессию. Но Локк не считал, что христианство добавило что-то существенное к тому, что в любом случае можно познать с помощью правильного использования разума и рассудительности. В конечном счете, христианство – не более чем ясное выражение истин и законов, которое можно познать благодаря своим природным способностям.

«Послание о веротерпимости» было опубликовано в 1689 г. – в том же году, когда был принят «Акт о веротерпимости». Трактат обращался к реальной ситуации в Англии в конце столетия и имел целью философское обоснование того, что бы мы сегодня назвали политическим принципом свободы совести, за исключением того, что эта свобода, согласно Локку, по определенным историческим причинам, не распространялась на атеистов и католиков. **В трактате выдвинуты следующие принципы:** во-первых, необходимо различать вопросы религиозные и государственные; во-вторых, вера есть личное дело каждого человека, и поэтому никто не может верить по указке других, в вопросах веры должно быть исключено всякое насилие и принуждение; в-третьих, присоединение к той или иной церкви – дело добровольное, и если человек обнаружил что-либо несообразное в культе, то он должен обладать правом в любой момент свободно выйти из данного религиозного сообщества; в-четвертых, церкви, как и люди, по отношению друг к другу являются своего рода «частными лицами» и не обладают какими-либо исключительными правами. Как пишет Э. Соловьев, «собственное убеждение (вера, установка) – такова первая собственность и первая свобода, которые разумное государство гарантирует каждому индивиду: *нестесненная совесть образует базис всех прав*».

Оценивая в целом учение Реформации об «оправдании верой» и учение об освящении верующих, следует отметить, что оно основано на признании двойственности благодати, как она понимается в христианстве. Парадокс благодати, которая и принадлежит, и не принадлежит человеку, проявляется в реальности культуры так же, как и в других сферах жизни. Но Реформация не смогла приспособиться к этому парадоксу. Проявленный ей фанатизм нарушил спокойствие как в церкви, так и в обществе не в меньшей степени, чем католическая интолерантность. **Реформация оказалась не в состоянии понять тот факт, что ее богословие может быть в чем-то ошибочным, хотя сама истина Реформации была связана с признанием парадоксальности христианства.**

Мартин Лютер испытывал некоторые сомнения по поводу применения смертной казни к еретикам и в 1526 г. заявлял: «Я не могу принять то, что лживые учителя должны быть подвергнуты смерти. Достаточно их выслать». Но лишь год спустя в момент борьбы с анабаптистами он был готов обрушиться на них с оружием. Лютер, Кальвин и Цвингли проявляли одинаковую безжалостность по отношению к мистическим и радикально-апокалиптическим формам сектантства. Кальвин писал герцогу Сомерсету о необходимости применять военную силу по отношению к еретикам.

В длительной истории религиозного противостояния в Англии, начиная с правления королевы Елизаветы до Кромвеля, пресвитерианство придерживалось по сути дела той же политики, что и католицизм. Оно требовало свободы совести в тех случаях, когда само подвергалось опасности, но при первой же возможности угнетало все другие деноминации.

Непредвзятые историки определяют позицию как католиков, так и пуритан в длительном религиозном противостоянии следующим образом: «Считается, что пуритане и католики стремились к свободе совести. Это неверно. Они боролись за свободу своей собственной совести, но не за свободу для других людей... Они провозглашали главенство свободы, однако лишь случайно в процессе освобождения самих себя они помогали установлению свободы для всех людей».

Интолерантность богословов ортодоксальной Реформации и их фанатизм был направлен против сектантов, которые строили свои учения на тех же идеях, которые питали Реформацию в целом. Противоречия между Реформацией и сектантским движением не в последнюю очередь были вызваны социальными и экономическими причинами. Сектантство в целом было религией бедных, и лозунги, связывающие религию с социальными изменениями, были мотивированы трудностями экономического и социального положения угнетенных классов. В то же время ортодоксальная Реформация часто представляла интересы высшего и среднего класса, точно так же, как католицизм был вовлечен в политическую и экономическую борьбу класса феодалов. Таким образом, что даже самые абстрактные богословские дискуссии, как и научные дебаты, никогда не бывают свободными от тех социально-политических интересов, которые стоят за ними.

Тем не менее, не стоит обвинять деятелей Реформации в том, что они не смогли объективно оценить свою позицию и стоящие за ней интересы, поскольку грех гордыни часто превращает даже самые лучшие принципы в орудие осуществления своих целей. Необходимо исследовать причины этой неспособности, поскольку другие религиозные и светские учения демонстрировали большую степень толерантности, созвучную христианскому духу прощения. Например, Томас Гоббс был одним из критиков церкви, который проанализировал некоторые важные аспекты Реформации. Он писал: «После того, как Библия была переведена на английский язык, каждый человек, более того, каждый ребенок, который умел читать по-английски, посчитали, что они могут непосредственно говорить с всемогущим Богом..., и каждый человек сам стал судьей религии и интерпретатором Писания».

Убеждение верующих в том, что Библия дает им окончательную истину, превосходящую всякое конечное знание, внесло свой вклад в индивидуальную духовную самонадеянность, не менее интолерантную, чем коллективная самонадеянность церкви. Гордыня проявила себя, несмотря на то, что сама возможность различных интерпретаций Писания, зависящая от различий в культурно-исторических обстоятельствах жизни людей, по своей сути противоречит претензии на обладание абсолютно верной интерпретацией. Таким образом, опора Реформации на Священное Писание привела к парадоксу: с одной стороны, было признано, что интерпретация истины Писания с помощью человеческого разума (что является задачей богословия) представляет собой исторически относительный и изменчивый процесс, подверженный влиянию эгоистических интересов. С другой стороны, возникшие в результате Реформации христианские деноминации стали с не меньшим пылом, чем прежде

католицизм, **претендовать на обладание единственно верным пониманием истины благой вести.**

Богословие отличается от философии признанием того, что «мир своей мудростью не познал Бога» (1 Кор. 1:20). С богословской точки зрения, невозможно создать завершённую систему смыслов, основываясь на человеческой перспективе и рассматривая конечные человеческие ценности в качестве источника смысла человеческой жизни и истории. «Но вся история богословия показывает: то, что является «принципом», далеко не всегда оказывается «фактом». Когда истина, которая превосходит все частичные и партийные интересы, проявляет себя в конкретно-исторических обстоятельствах, она сама становится субъектом ограничений, которые накладывает на нее культура». В этом смысле нападки Лютера на философию неоправданны: на практике философия оказывается гораздо более толерантна, чем богословие.

Итак, что интолерантность Реформации стала следствием нарушения ее собственных доктринальных принципов. Учение об оправдании верой предполагает несовершенство искупленных, включая их знания и разум. Интолерантный фанатизм Реформации происходил из ее неспособности применить этот принцип к оценке самой себя как явления определенной культуры, что могло бы уменьшить духовную гордыню человека. Учение Реформации должно быть не только осмыслено разумом, оно должно проникнуть в самое сердце человека и разрушить его гордыню. Авторитет Библии был использован для того, чтобы разрушить гордыню церкви, однако в результате сама Библия стала инструментом человеческой гордыни.

Период европейской истории, следующий за религиозными войнами, характеризуется, в частности, экспансией на другие континенты. Начиналась эпоха колониальных завоеваний, одной из страниц которой стало **миссионерство** — распространение христианства во вновь завоеванных странах Африки, Азии и Южной Америки. Миссионерская политика западной церкви стала составной частью геополитики ведущих европейских государств.

Вскоре после открытия морского пути в Индию и Америку папа Александр VI в папской булле *Inter Caetera Divinae* поделил неевропейский мир между королями Португалии и Испании, предоставив им полную власть над территориями, которые уже открыты и которые еще предстояло открыть. Это булла основывалась на средневековом представлении, что папа обладает верховной властью над всем миром, в том числе языческим. Из этого же положения исходило понятие о праве опеки, согласно которому правители двух названных стран имели над колониями не только политическую, но и церковную власть. Колониализм и миссионерство стали взаимозависимым явлением — право обладать колониями вело за собой обязанность вести там миссионерскую деятельность. С этого времени процесс распространения христианской веры и колониальная политика настолько переплелись между собой, что стало трудно отличать одно от другого. В колониальных епархиях епископы назначались гражданскими властями. Этим епископам запрещалось напрямую общаться с папой, папские указы до их обнародования и введения в силу в колониях должны были получать одобрение короля. Короли Испании и Португалии очень быстро стали рассматривать себя не представителями папы, а прямыми заместителями Бога. В этот период силовое давление было преобладающим способом обращения в христианство непокорных туземцев.

Средневековая парадигма миссионерства характеризуется отказом от практики обращения людей в христианскую веру силой. Убежденность в безупречности и превосходстве христианства над другими религиями — один из главных элементов «естественного» обоснования миссионерства. Кроме того, было еще три элемента: приемлемость и применимость христианства ко всем народам и условиям; достижения христианского миссионерства на своем «поле деятельности»; и факт того, что христианство в прошлом и настоящем показало и показывает себя более сильной религией по сравнению с остальными. В комплексе все это породило у западной церкви убеждение

в своем культурном превосходстве. При этом было неизбежным, что западные миссионеры несли не только «Христа», но и «цивилизацию». Ко времени начала широкомасштабной европейской колониальной экспансии западные христиане уже не осознавали того факта, что их богословие было культурно обусловленным, полагая, что оно надкультурно и имеет универсальное значение. **Поскольку западная культура однозначно рассматривалась как христианская, столь же очевидным казалось и то, что культура эта должна экспортироваться вместе с христианской верой.** Современные миссионерские организации возникли на фоне западного колониализма Нового времени и в связи с ним. Связано это с этапом освоения колониальных территорий и осознанием государствами новой роли миссий в геополитике. С точки зрения правительств, миссионеры были идеальными союзниками. Они жили среди местного населения, знали и понимали его язык и обычаи. Трудно было бы найти более надежных учителей, врачей, советников, чем среди работников миссий — конечно при условии предоставления правительством достаточных субсидий. Каких еще, более подходящих, чем миссионеры, проводников своего культурного, политического и экономического влияния могло бы найти то или иное правительство метрополий. Миссионеры, нравилось им это или нет, вновь превратились в передовой отряд для стран, осуществляющих колониальную экспансию. Хотя использование религии в политических целях нередко встречало сопротивление верующих и служителей церкви, лишь немногие сторонники миссионерской деятельности в корне отвергали позицию, преобладавшую среди западных христиан, а именно, что туда, куда приходит их державное влияние, следует посылать и миссионеров. Или наоборот, что туда, куда они посылают своих миссионеров, должно приходить и их державное влияние — хотя бы только для того, чтобы обеспечить защиту миссионерам. Таким образом, миссионерство было на протяжении последних двух тысячелетий человеческой истории и остается в настоящее время инструментом, позволяющим производить жизненно важные перемены в обществе. Оно является таковым наряду с другими орудиями и инструментами, которые изобрела западная цивилизация, дополняя три великих бога современности: науку, технику и индустриализацию и используется вместе с ними для содействия распространения ценностей западного мира. Безусловно, миссионерство, особенно на ранних стадиях своей истории, было совершенно интолерантным относительно религий тех народов, на которые распространялась экспансия западных стран.

Итак, последовавший за Реформацией век Просвещения заканчивался войнами. Царство разума обернулось господством чистогана, кровавой борьбой за политическую и экономическую гегемонию. **Великий немецкий мыслитель И. Кант откликнулся на злободневные политические вопросы трактатом «К вечному миру».** Хотя Кант не касался в этом труде напрямую религиозных проблем, его можно считать классическим обоснованием принципов толерантности в отношениях между государствами.

Главный вопрос, которому, собственно, и посвящен сам труд, Кант ставит не совсем в обычной плоскости. Для него противоречия между государствами — это объективная данность, более того, причина, а не тормоз прогресса. Но путь к вечному миру, по Канту, возможен, и проложит его сама историческая необходимость, ибо война преодолевает себя сама, становясь непосильным бременем для государств, даже самых богатых. Вообще, заключает философ, существует только две возможности установления вечного мира: или будет разработан, заключен и выполнен договор, запрещающий войны, или «вечный мир» наступит, наконец, на всемирном кладбище человечества после истребительной войны.

Условия вечного, или хотя бы длительного, стабильного мира (в том числе, и внутреннего), по Канту, таковы. Во-первых, «ни один мирный договор не должен считаться таковым, если при его заключении тайно сохраняется основа новой войны». Во-вторых, «ни одно самостоятельное государство (большое или малое) ни по наследству, ни

в результате обмена, купли или дарения не должно быть приобретено другим государством». Далее Кант указывает, что, в-третьих, «постоянные армии со временем должны полностью исчезнуть», и, в-четвертых, «государственные долги не должны использоваться для целей внешней политики». Наконец, в-пятых, «ни одно государство не должно насильственно вмешиваться в политическое устройство и управление другого государства».

Главный же рецепт великого философа-миротворца: необходим всемирный равноправный союз государств на началах всемирного гражданского общества. «Это был бы союз народов, — утверждает Кант, — который, однако, не должен быть государством народов». И далее: «Вечный мир (конечная цель международного права) есть, разумеется, неосуществимая идея. Но политические принципы, устремленные на то, чтобы вступать в такие международные связи, которые служили бы постоянному приближению к состоянию вечного мира, вполне осуществимы».

Тема 6. Светское государство и принцип свободы совести

Как мы знаем, Джон Локк был одним из первых европейских мыслителей, обосновавших причины необходимости **отделения церкви от государства**. В «Послании о веротерпимости» он указывает, что 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 женеvскую 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, — пишет Локк, — то невозможно будет положить предел никаким спорам среди тех, для кого спасение души или благо государства либо действительно дорого, либо изображается таковым». О том же, в сущности, говорил и Лютер, обличая «вавилонское пленение Церкви (*captivitas babylonica ecclesiae*)» в католицизме.

Следуя по проторенной предшественниками колее, Дж. Локк определяет государство как «общество людей, установленное единственно для сохранения и приумножения гражданских благ». 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, 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». 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».

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». 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». Так как церковь — сообщество, наподобие излюбленных англичанами клубов, организуемое 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».

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 удерживать членов сообщества в пределах их долга. Если же эти средства не могут исправить провинившихся... не остается ничего другого, кроме отлучения от общества и изгнания». 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. 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*. 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».

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.**

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. 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.

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». Значит, **поскольку толерантность, по определению, есть утверждение ненасилия как основного метода решения всех спорных вопросов, она всецело принадлежит к области права.**

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...». 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. 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. 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 эта проблема ставится как вопрос о приоритете права над благом в политической жизни.** 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.**

Рациональность политического либерализма является естественной универсальной основой публичной (политической) жизни, в то время как религия переносится в сферу частной жизни. Вопрос заключается в том, сохраняет ли сегодня либерализм и его решение проблемы толерантности ценность в свете обвинений его в том, что он является основой этноцентризма.

Многие исследователи либерализма (например, Д. Грей, У. Гальстон, Н. Розенблюм) указывают на то, что в его рамках существуют **два подхода**. Один обосновывает представление о существовании универсальной политической системы и

единого морального идеала, в рамках которого всякое общество теоретически может выбрать наилучший для себя вариант. Этот подход связан с принципом автономии личности, которая подразумевает рациональную оценку самого себя, других людей и социальной реальности и свободу от навязанных извне авторитетов. Другой подход в меньшей степени опирается на всеобъемлющую философскую концепцию личности и общества, но является политическим *modus vivendi*, который способствует практическому осуществлению различных форм политической жизни. Этот подход связан с принципом принятия определенных различий между людьми и социальными группами в понимании блага и истины.

Один из наиболее влиятельных политических философов XX в, который попытался перейти от универсальной метафизической концепции либерализма к более конкретной политической теории, Д. Роулз в своей версии либерализма попытался дистанцироваться от идеологии эпохи Просвещения с ее безусловной верой в разум. Он считал, что разум должен привести людей не к принятию единых моральных истин, но к согласию с существованием множества различных подходов. Исходя из этого убеждения, Д. Роулз разработал теорию, которая, по его мнению, являлась нейтральной по отношению к соревнующимся представлениям о добре и допускающей их сосуществование. Поскольку он считал, что различия являются неотъемлемой частью либерального общества, толерантность заняла в его политической теории центральное место.

Тем не менее, **сегодня толерантность подвергается все большей критике, главным образом, за недостаточность своего позитивного обоснования.** Обычно в качестве такого обоснования упоминается уважение к людям, ценность свободы и существование различий, однако каждый из этих аргументов, в свою очередь, может быть подвергнут критической переоценке. В силу недостатка позитивного обоснования толерантность имеет тенденцию превращаться в индифферентность: люди чаще всего проявляют толерантность не потому, что они действительно привержены ей как ценности, а потому, что они сами не имеют достаточно устойчивых убеждений и поэтому не стремятся судить или подавлять убеждения других.

Но даже если находятся аргументы, оправдывающие толерантность как таковую, она предстает не в виде ценности, а в виде компромисса, наилучшего сценария поведения в условиях плюралистического общества. Жить вместе в соответствии с принципом толерантности не значит принимать ценности и образ жизни других людей, но, скорее, это значит не подавлять те убеждения и практики, которые мы не разделяем. Кроме того, толерантность, разработанная в традиционном либерализме, относится, главным образом, к убеждениям, тогда как в современном обществе на первый план вышли проблемы расы, гендера и этничности, т. е. проблемы, связанные с образом жизни. Таким образом, **сегодня существуют значительные концептуальные трудности в определении толерантности как моральной ценности, с которыми пытаются справиться многие исследователи этой проблемы.** Критики классического либерализма также указывают на его мировоззренческую индифферентность в сфере религии, тогда как дискуссия о политической жизни и плюрализме должна учитывать то, как вероучительные традиции и идеологические сообщества, сосуществующие в политическом обществе, оценивают свое место в этом обществе.

Следует рассмотреть некоторые аспекты отношений между государством и церковью, которые имеют важное значение для политического либерализма.

Как уже отмечалось, либерализм возник на основе религиозной раздробленности Европы после Реформации и религиозных войн XVI-XVII вв., которые поставили вопрос о том, каким образом в обществе могут сосуществовать различные интерпретации христианства. В качестве наилучшего ответа на этот вопрос была предложена толерантность. Д. Роулз выразил это так: «Исторически политический либерализм (и либерализм в более общем смысле) ведет свое происхождение от Реформации и ее последствий, которые привели к длительным дискуссиям о религиозной толерантности в

XVI-XVII вв.». Д. Роулз рассматривал свою версию политического либерализма как продолжение этой традиции и считал, что она «дополняет и расширяет то направление мысли, которое началось три века назад, вылилось в растущее признание принципа толерантности и привело к внеконфессиональному государству и свободе совести».

Однако недавно некоторые авторы выразили сомнения в адекватности оценки либерализма как способа решения религиозного конфликта. Например, П. Манен считает, что либерализм мотивировался не столько стремлением решить религиозный конфликт, сколько желанием избавиться от церкви как от института. На самом деле, полагает он, это была попытка решить политические вопросы вне категорий добра и зла, поскольку их использование относится к компетенции церкви. Другими словами, либерализм возник не столько из необходимости найти решение религиозного конфликта, сколько исходя из собственных идеологических предпочтений, которые противоречили институциональной религии.

Его аргументы развивает У. Каванау. Он считает, что так называемые религиозные войны «на самом деле были местом рождения государства..., поскольку в значительной степени велись ради расширения государств, возникавших на обломках средневекового церковного порядка». Эти войны мотивировались стремлением к власти, а не богословскими или еkkлeзиастическими убеждениями.

С точки зрения классического либерализма, картина выглядит следующим образом: нейтральное либеральное государство прекратило кровопролитие и войны, которые происходили в силу непримиримого стремления религии к провозглашению абсолютной истины. Однако история XIX и XX вв. показывает отнюдь не уменьшение, но возрастание кровопролития и войн в мире. Государство должно было поддерживать мир, помогая преодолеть насилие, порожденное религией. Но затем кровь пролилась уже не во имя религии, а во имя демократии и свободы. С точки зрения Каванау, призыв либерализма был не более чем призывом служить государству, а не церкви. Следовательно, толерантность не есть решение религиозного конфликта, но она была и остается инструментом, посредством которого государство завоевало и подчинило себе церковь, продолжая политику насилия и войны.

Важнейшую роль в развитии концепции толерантности играет концепция **прав человека** — прав, в рамках определенных идеологий (в частности, либерализма и, в значительной мере, социализма) рассматриваемых в качестве прирожденных и неотъемлемых для каждого человека независимо от его гражданства, пола, возраста, расы, этнической или религиозной принадлежности. В силу распространенности этих идеологий в современном обществе такое понимание прав человека закреплено в основных нормах государственного (конституционного) и международного права. Впервые понятие «прав человека» встречается во французской «Декларации прав человека и гражданина», принятой в 1789 году, хотя до этого идея прирожденных прав прошла долгий путь развития, важными вехами на ее пути были английская «Великая хартия вольностей» (1215), английский (1689) и американский (1791) «Билль о правах». В 20 веке основным документом в области прав человека стала «Всеобщая декларация прав человека», принятая Генеральной Ассамблеей ООН 10 декабря 1948 года. В Европе действует «Европейская Конвенция по защите прав человека и основных свобод». Главное отличие Конвенции от иных международных договоров в области прав человека: существование реально действующего механизма защиты декларируемых прав — Европейского Суда по правам человека. Одним из фундаментальных прав человека является право на свободу мысли, совести и религии.

Новейший либерализм прав человека, зародившийся в теориях Канта и Милля, **полагает уважение к личности человека, выражающееся в признании его прав (в том числе и на моральную ошибку – *rights to do wrong*) краеугольным камнем любого демократического общества.** Признание прав других людей следовать тому образу жизни, который представляется им самим наилучшим, вероятно, является наиболее

стабильной основой толерантности по отношению к индивиду. В самом деле, концепция прав человека не допускает гонений ни при каких условиях. Интолерантность здесь не приемлема не потому, что мы «почти согласны» с отклонением, и не потому, что его носители заслуживают уважения, как приносящие обществу некоторую пользу, но поскольку всякий человек (в том числе и тот, поведение или взгляды которого отклоняются от того, что мы считаем моральной нормой) имеет неотъемлемое право жить так, как он считает нужным. В первых двух случаях интолерантность еще возможна (если, скажем, ту или иную секту преследуют не по причине несогласия с ней, но потому, что ее существование угрожает целостности общества; или же если члены секты перестали быть полезны для общества, утратив право на уважение); в последнем случае практически невозможно представить то, что может послужить достаточным основанием для нарушения неотъемлемых прав (кроме, само собой разумеется, нарушения прав других людей, что и ограничивает толерантность в либерализме).

И все же, сама идея прав человека на деле представляется столь сложной, что зачастую (и особенно в случаях столкновения различных культур) она оказывается неспособной быть стабильной и эффективной основой толерантности. В самом деле, во-первых, эта концепция основана на принципе автономии индивида (как у Канта и Милля), который противоречит не только принципам большинства не-западных культур, но и основаниям практически всех религий, в рамках которых человек понимается как фундаментально гетерономное существо. Министр иностранных дел Талибана, по сообщению «Нью-Йорк Таймс», заявил в 2001 году: «мы верим в то, что мы и в самом деле находимся здесь для того, чтобы служить правам человека, но имеется небольшое различие в определении этих прав. Мы верим в права по Исламу, и если кто-то пытается навязать нам свое определение прав человека, он находится в прискорбном заблуждении, поскольку этот мир не есть мир одной культуры или одной религии». Слова эти лишний раз свидетельствуют о том, что либеральное понимание прав автономного индивида не является предметом сколько-нибудь широкого общественного согласия, а потому не может (несмотря на всю свою внутреннюю силу) выступать как единственный приемлемый способ обоснования религиозной толерантности.

Имеется, однако, и еще более сложная проблема. Слова министра талибов содержат в себе утверждение мультикультурности мира. Мультикультурность же — понятие вполне бессмысленное с точки зрения либерального индивидуализма. В самом деле, если носителем прав является автономный индивид, то культура значима лишь как характеристика последнего, как одно из многочисленных индивидуальных свойств, отличающих одного индивида от другого. Общество с точки зрения либерализма прав человека представляет собой совокупность атомарных индивидов, различающихся (и свободных различаться) между собой *в том числе* и по языку, культуре или религии. Идея мультикультурализма же предполагает нечто совершенно другое: признание некоторой степени субъективности за культурой; утверждение прав, свойственных не индивиду как таковому, а культуре как целому. За культурой признается реальное существование, и она воспринимается как носитель прав (к примеру, права *другой* («исламской») интерпретации прав человека). Тем самым, мультикультурализм имеет своей основой философский *реализм*, тогда как либерализм атомарных индивидов в конечном счете *номиналистичен*. Разницу понимания толерантности как системы групповых прав (в многонациональных империях) и системы прав индивидуальных (в либеральных национальных государствах) хорошо ухватили независимо друг от друга Уилл Кимлика и Майкл Уолцер. В первой системе свободой и правами обладает группа (этнос, религия, церковь, миллет Османской Империи и т.д.), индивидуальные же права (такие как право выхода за пределы групповой идентичности вообще) отрицаются, а всякая попытка их реализации жестко преследуется. Во второй модели носителем прав является индивид («права человека»), и при этом нивелируется возможность общественного признания идентичности групповой.

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.

Естественно, что конституция не обязательно должна содержать положение о том, является ли государство светским или нейтральным по отношению к религиозным организациям. 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: *«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».*

Некоторые конституции делают акцент на **первом аспекте конституционных положений** – отсутствии установленной государственной религии или отсутствии поддержки религии со стороны государства. 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.

Второй аспект – это понятие светского государства. 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. 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.

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) 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, возможность действовать в соответствии со своим вероисповеданием в рамках узких ограничений, необходимых в демократическом обществе и право на автономность религиозных организаций, например, на возможность выбирать собственных руководителей. 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.

Тема 7. Либеральное и фундаменталистское направление в христианстве в XIX-XX вв. и проблема толерантности

Либеральная теология, начало которой было положено Ф. Шлейермахером, была своеобразной попыткой преодолеть кризис веры, обратившись к душе современного человека на понятном ему языке философии и науки. «Если новая философия начинала с

человека, то нужно и в теологии начинать с него. Если существует мир, то его нужно и можно познавать лишь с точки зрения человеческой, естественной, исторической (*sub specie hominis, naturae, historiae*)». Недостатком этой теологии было не то, что она стала исходить из культурно-исторических особенностей человека, а то, что она не решилась превзойти этот уровень. В этом смысле теология изменила своему традиционному предназначению, последовав по пути философии, и попытавшись в вере опереться на знание.

Противоречивый характер либеральной теологии ярко отразился в позиции **Эрнста Трёльча**. Предметом его исследования было значение религии в контексте структуры человеческого разума. Следуя за Кантом, Трёльч выдвигает идею религиозного *a priori*, по аналогии с категориальной структурой теоретического разума и моральным императивом практического разума. Другими словами, религиозность потенциально заложена в структуре человеческого мышления, она актуализируется в результате наличного опыта. **Человек религиозен по своей природе**. Как невозможно не думать в рамках законов логики, не ощущать различие между добром и злом в нравственной жизни, так же невозможно не верить, то есть не переживать свою жизнь в соотнесенности с абсолютным, укорененным в глубине человеческого существа и прорывающимся из подсознания во внутренний мир человека.

Определенное влияние на взгляды Трёльча оказало исследование религиозности, предпринятое У.Джемсом, который также стремился соединить теологию с современным ему уровнем развития науки о человеке. Главный вывод Джемса - это «предположение, что чем бы ни было в п о т у с т о р о н н е м то «нечто», общение с которым мы переживаем в религиозном опыте, - по э т у с т о р о н у оно является подсознательным продолжением нашей сознательной жизни... Оправдывается утверждение теологии, что религиозный человек вдохновляем и руководим внешней силой, так как одним из свойств подсознательной жизни, вторгающейся в область сознательного, является ее способность казаться чем-то объективным и внушать человеку представление о себе, как о внешней силе».

Эта ностальгия по безусловному, стремление найти его источник в человеческой душе была вызвана ощущением потери реальной живой связи через веру с божественным началом мира, с реальной «обезбоженностью» мира. Как писал Трёльч, «мы больше не имеем супранатуралистического общения с Богом; на его месте мы находим волнующее сознание единства человеческого и священного духа. Тайна этого события сохраняется, но теперь это тайна внутреннего соотношения». Для Трёльча вера есть одновременно практическое отношение к жизни и способ концептуализации религиозных чувств, она состоит из практических и теоретических элементов. «Вера есть специфически религиозная форма знания». Она трансформирует внутренний опыт в совокупность догматов, выраженных рациональным языком. Она обеспечивает не знание о конкретных вещах, но их определенную интерпретацию. «Вера есть религиозное понимание, интерпретация и оценка действительности, а не рациональное, систематическое объяснение действительности. Поскольку она вытекает из практического религиозного сознания, зависящего от темперамента, характера и стиля жизни, она не зависит от теоретического сознания, основанного на рационализации и логическом единстве».

Однако, согласно Трёльчу, независимость веры от теоретического знания не исключает их взаимосвязи: вера в своем теоретическом варианте всегда ориентируется на наличное рациональное знание и использует его язык, она должна учитывать современный уровень развития естествознания и философии. Трёльч призвал к конвергенции теологии и философии в более широком мировоззрении, которое соединило бы философские гипотезы о сущности мира с религиозными ценностями. Для этого необходимо было признать как ограниченность возможностей метафизики, так и относительность религиозных символов.

Так, евангельская история для Трёльча имеет лишь относительную ценность, поскольку является исторически конкретной формой откровения. Если последние критерии и основания истины находятся в самом человеке (в форме религиозного а priori), то можно не бояться того, что в реальном мире человек всегда, в том числе и в религии, имеет дело с относительными понятиями, и по этой причине теология может смело пользоваться достижениями рационального знания - таково было резюме либеральной теологии накануне глубокого потрясения, которое принесла европейской цивилизации I мировая война.

Либеральная теология XIX в. в своем стремлении модернизировать веру столкнулась с неразрешимой проблемой: анализ веры с философских, исторических, психологических или социологических позиций делает ее доступной современному человеку, дает ей новый язык, но при этом уничтожает тайну веры как безоговорочного, безусловного, необъяснимого доверия Богу, который не укладывается ни в какие человеческие категории: такова была позиция крупнейшего протестантского теолога XX в. Карла Барта. «Диалектическая теология», создателем которой он был, возникла в атмосфере глубокого духовного кризиса, разразившегося в европейской культуре после I мировой войны, в ощущении распада цивилизации и крушения ее основополагающих принципов. Барт рассматривал эту ситуацию как универсальный кризис соотношения временного и вечного, как кризис веры. Этот кризис есть вечный библейский сюжет Божьего суда над отвернувшимся от Бога человеком. Нигилизм Ницше и антропологический принцип Фейербаха были своеобразной констатацией этого кризиса, и в своей теологии Барт учитывал как критику оснований классической христианской цивилизации у Ницше, так и оценку Фейербахом современной ему религии как скрытой формы атеизма.

«Если у меня есть система, то она заключается в том, что Кьеркегор называл «бесконечным качественным различием» между временем и вечностью», - писал Барт. Бог абсолютно трансцендентен миру, человек не в состоянии достичь его своими собственными усилиями, будь то разум или чувства. Никакого религиозного а priori не существует, любой человеческий образ Бога, созданный рациональными или мистическими средствами, является искаженным. Между Богом и человеком пролегает пропасть, природа человека повреждена, все в нем непрочно, и самое большее, на что он способен - выдавать философскую абстракцию универсума за образ Бога. Если человек считает себя вправе создавать образ Бога по своему собственному образу и подобию, он всегда рискует тем, что вечные основания нравственности, без которых немыслима человеческая жизнь, в конце концов разрушатся под воздействием несправедливости и ужаса повседневности. Именно это произошло в европейской культуре, и ответственность за уничтожение веры, с точки зрения Барта, целиком и полностью лежит на институциональной религии и соответствующей ей теологии.

Барт основывает свою теологию на парадоксальной диалектике Кьеркегора (именно в этом смысле теология Барта называется «диалектической»), в которой реальность жизни познается через необъяснимое пересечение плоскости человеческого существования с божественной правдой, которая врывается в жизнь человека извне. Точкой соприкосновения откровения Бога с человеком является экзистенция, то есть сам человек в конкретной целостности своего существования. Нет пути от человека к Богу, но только от Бога к человеку. «Бог - это всегда тот, кто в своем собственном откровении сделал себя известным для человека, а не тот, кого измышляет человек и называет при этом Богом... Познание Бога происходит там, где фактически происходит то, что Бог говорит, что Бог представляет себя человеку таким образом, что человек не может не увидеть и не услышать Его. Это происходит там, где человек оказывается в ситуации, в которой он становится непонятным для самого себя, которую он не создал сам и в которой он поставлен перед фактом, что он живет с Богом, а Бог живет с ним, поскольку так пожелалось Богом». Между Богом и человеком нет ничего

общего, поэтому он не может являться человеку через культ, учение, предание или как либо еще.

Вера для Барта ни в коем случае не является субъективным делом человека: «тот, кто хочет спасти и сохранить субъективное, тот утратит его. Но тот, кто оказывается от субъективного ради объективного, тот спасает и его». Но это не значит, что Бог является объектом среди других объектов, он есть бесконечное и суверенное начало мира, абсолютный субъект, который можно познать только в той мере, в которой он сам открывается человеку. Вера в христианском смысле есть встреча с Богом, наполнение и определение человеческой жизни Богом как предметом веры. «Без проявления с нашей стороны какой-либо возможности в дело вступает могучая возможность Бога и делает возможным то, что мы сами по себе сделать не в состоянии». Для диалектической теологии вера есть ответ человека Богу, требующий радикальной перемены жизни, а не религиозное сакральное опредмечивание.

Вера есть прежде всего доверие тому, что слово Бога верно и то, что он требует от человека, требуется по необходимости для самого человека. Человеческий путь - это путь от одной измены к другой, но Бог всегда хочет от человека только того, что для самого человека является подлинным, а потому жизненно важным. Тем самым Бог освобождает человека от произвола: «Я больше уже не должен стремиться полагаться лишь на себя, у меня больше нет нужды оправдывать самого себя, спасать себя и доказывать свою значимость. Становится беспредметным все это глубиннейшее устремление человека держаться лишь самого себя, обосновывать перед самим собой свою правоту».

Поэтому вера дает человеку подлинную свободу, свободу от самого себя, а тем самым свободу от зависимости от земных событий. Вера - это способность держаться слова Божьего, несмотря на все земные свидетельства вопреки. Поскольку верность Бога абсолютна и целостна, вера в верность Бога определяет не какую-то особую сферу человеческой жизни, а всю тотальность жизни.

Таким образом, для Барта вера есть свобода в отношении доверия Богу во всем. Она дает человеку возможность преодолевать собственное безрассудство и быть мудрым, она придает душе величие, она приобщает человека к Божественной Истине, которая есть *prima veritas* и *ultima veritas*. **Христианская вера рациональна, если правильно понимать, что это значит. Она является озарением разума, способностью познавать конечные предметы в свете вечного.** Верующий живет внутри смысла своей жизни, своей индивидуальности: «где есть христианская вера, там есть в силу доверия к Богу и самая глубокая посвященность в основу и цель всего происходящего, всех вещей».

Позиция Барта была продиктована стремлением восстановить веру как точку опоры для человека, живущего в разрушившемся мире, дать надежду на то, что божественная справедливость в силу ее абсолютной суверенности не зависит от неустойчивой человеческой ситуации. **Однако диалектической теологии не удалось избежать внутреннего противоречия: прежде всего, утверждение неустранимого качественного различия между Богом и миром содержало в себе принципиальную двусмысленность, поскольку носило излишне спекулятивный характер.** Как писал о К. Барте Ж. Маритен, «он хочет слышать одного лишь Бога, и хочет лишь слышать Бога... Но тогда получается, что когда он говорит, чтобы утвердить, что человек должен слушать лишь Бога, это он сам говорит и именно его слушают, и именно его личность волнует людей». Конечно, либеральная теология, которая была предметом критики теологии К.Барта, в своей попытке осовременить Бога и веру допустила размывание границ между Богом и миром и тем самым создала возможность превращения веры в сугубо человеческое переживание. Однако, по сути дела, вера в Бога, приходящего в мир исключительно извне, ненамного надежнее, чем вера в Бога, проявляющего себя внутри человеческой души. Кроме того, радикальная позиция диалектической теологии несла в

себе определенную опасность изоляции христианской веры от интеллектуальной и культурной ситуации современности.

Западно-европейская философия и либеральная теология XIX в. при всех своих недостатках и противоречиях поставили вопрос, который невозможно было игнорировать. Это был вопрос о месте христианской веры в секуляризованном мире, в том мире, в котором религия, как бы она ни понималась, играет далеко не ведущую роль. Этот вопрос был сформулирован прежде всего в рамках проблемы «исторического Иисуса», то есть проблемы соответствия Иисуса истории и Христа церкви. Тем самым либеральная теология сделала вывод о нетождественности смыслового ядра веры и ее исторической формы: главным в христианстве признавалось его общечеловеческое нравственное содержание, а историческая форма новозаветного провозвестия о Христе считалась несущественной.

Продолжателем и критиком идей диалектической теологии К.Барта и либеральной теологии XIX в. был другой крупнейший протестантский теолог XX в. **Рудольф Бультман.** Для Бультмана, так же как и для Барта между Богом и человеком пролегает «бесконечное качественное различие», следовательно, Бог не может быть познан в рамках субъект-объектного рационального мышления. Но, как считает Бультман, обращение Бога к человеку обусловлено культурно-исторически. Бог сам находит человека, но человек может услышать Бога только изнутри своей экзистенциальной ситуации. «Мы не можем сказать: так как Бог правит миром, то Он и мой Господь; напротив, лишь если я понимаю себя как человека, к которому Бог обратился в моем собственном существовании, лишь в этом случае для меня имеет смысл говорить о Боге как о Господине мира... Разговор о Боге, если бы он был возможен, всегда должен был бы становиться одновременно и разговором о нас».

Человек всегда мыслит о себе в рамках своей собственной ситуации, и евангельское провозвестие является источником изменения его самопонимания. **Однако Новый Завет, как считает Бультман, был написан языком мифа, понятным в свое время и ничего не говорящим современному человеку.** «А коль скоро эта речь мифологична, она недостоверна для сегодняшнего человека, ибо для него мифическая картина мира отошла в прошлое. Таким образом, христианское провозвестие стоит сегодня перед вопросом: следует ли, призывая человека к вере, призывать его к признанию мифической картины мира прошлого? Если же это невозможно, возникает вопрос: не содержит ли новозаветное провозвестие истину, независимую от мифической картины мира?».

Положительный ответ на этот вопрос, с точки зрения Бультмана, предполагает **демифологизацию** новозаветного провозвестия, то есть экзистенциальную интерпретацию мифа, такой диалог с историей, в котором перед ней ставятся вопросы, важные для сегодняшнего существования человека. **В этом случае христианское учение понимается как возможность встречи с конкретной экзистенциальной ситуацией человека, истолкование его собственного существования.** Герменевтический подход к христианству подразумевает, что каждая эпоха и каждый человек обнаруживает в нем нечто новое. Конечно, в таком подходе всегда присутствует определенная опасность субъективного понимания смысла истории Христа, однако, согласно Бультману, объективного понимания вообще не может быть, поскольку эта история мифологична, в том смысле, что она рассказывает нам об определенном способе человеческого самопонимания, и она никогда не была исторически достоверным описанием жизни Иисуса.

Демифологизированное новозаветное самопонимание человека, в соответствии с предложенными Бультманом принципами, исходит из противоположности «мира сего» и мира как творения Бога. В земном смертном мире человек ищет опору в стремлении к частным целям, которые неизбежно ставят его в ситуацию зависимости от других людей, от власти, от материальных вещей и т.п., в результате чего он на самом деле теряет свое

подлинное существование и начинает определяться своими целями, то есть тем, что он стремится подчинить себе. Напротив, подлинная жизнь человека - это отказ от всякой добытой собственными силами надежности, «жизнь в вере». «Стремление же к надежности, заставляющее цепляться за доступное, за проходящее и уже прошедшее, есть грех, потому что означает закрытость для невидимого, для приносящего себя в дар божественного будущего... Именно это и называется *«верой»*: свободное раскрытие навстречу будущему».

Вера предполагает соблюдение дистанции по отношению к миру, поскольку для верующего ничего в жизни не имеет значения само по себе. Это означает не искусственное противопоставление себя миру, но свободу от мирского, *«освобождение от всего доступного распоряжению в мире»*. Это освобождение от мира делает человека открытым для других людей. Но вера не дается раз и навсегда, она должна каждый раз подтверждаться, отстаивать себя. «Вера - не захват, а захваченность, и потому постоянный путь между «еще не» и «уже да»».

Бультман воспринял некоторые мотивы экзистенциальной философии М.Хайдеггера, прежде всего идею о возможности перехода от «неподлинного» существования к «подлинному» и о решимости человека как о необходимом условии этого перехода. По мысли Бультмана, «экзистенциальный анализ человеческого бытия у Мартина Хайдеггера представляется профанным философским изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире». По Хайдеггеру, человек существует в постоянном переживании момента решения между прошлым и будущим: потерять ли себя в наличном мире либо обрести свое подлинное существование, отрекшись от всякой надежности в открытости будущему. Однако если у Хайдеггера речь идет о решимости принять неизбежность смерти, то Бультман говорит о решимости через веру принять участие Бога в переходе человека к подлинному существованию. «Вот в чем состоит решающее различие между Новым Заветом и философией, между христианской верой и «естественным» самопониманием человека: Новый Завет говорит и вера знает о *деянии Бога, благодаря которому человек впервые становится способным к самоотдаче, способным к вере и любви, к подлинному существованию*».

Вера, как ее определяет экзистенциальная философия, есть естественная позиция человека, акт экзистенции, осознающий трансценденцию в ее действительности, уверенность в реальности бытия, первичная относительно субъект-объектной расщепленности мира в мышлении. Философия есть прорыв существования посредством собственной сущности человека. Как пишет К.Ясперс, «то, что он в этом прорыве схватывает как бытие и как самого себя, и есть его вера. В философствовании мы идем путем, который ведет к истокам веры, присущим человеку как человеку».

По мнению Бультмана, экзистенциальную философию и Новый Завет объединяет то, что они исходят из естественности веры для человека в том смысле, что она соразмерна собственной человеческой сущности, то есть человек может быть и стать лишь тем, что он уже есть. Секуляризация новозаветного понятия веры, произведенное экзистенциальной философией, оказалась возможной именно потому, что христианство не рассматривает человеческую экзистенцию как нечто сверхъестественное. В то же время проблема, которую философия и Новый Завет решают по-разному, заключается в способе осуществления человеческой природы: *«может ли природа человека быть осуществлена, т.е. может ли человек прийти к самому себе после того, как ему будет указано (или он припомнит), что, собственно, представляет собой его природа»*.

Разница заключается в том, что философия, по мысли Бультмана, считает, что теоретическое обнаружение сущности человека влечет за собой ее осуществление, другими словами, философия принимает принципиальную возможность за фактическую. Напротив, согласно Новому Завету, осуществление человеческой сущности возможно только через действие Бога, и «новозаветное провозвестие представляет собой не учение о

«природе», о собственной сущности человека, а именно провозвестие этого освобождающего деяния Бога, провозвестие совершившегося во Христе события спасения».

Точно так же философия, признавая неподлинность человеческого существования, полагает, что само ощущение неподлинности появляется только при возможности ощущения ее отличия от подлинного существования, поэтому качество подлинности и знание о ней принадлежит существованию как таковому. Человек может избавиться от неподлинности своего существования, исходя из понимания своей ситуации, поскольку она не затрагивает оснований сущности его Я. Философия дает заключение о подлинности и призывает к ее осуществлению: «знание о своей подлинности уже дает человеку власть над нею. Его подлинность есть то, что он осуществляет не всегда, но в любое время в состоянии осуществить».

Наоборот, Новый Завет исходит из принципиальной испорченности человека, которая на языке новозаветной мифологии определяется как греховность. Человек не просто проявляет своеволие, но и убежден в своей власти над своей собственной природой (в возможности «оправдания делами закона»). Как пишет Бультман, «если подлинная жизнь есть жизнь в самоотдаче, то она ускользает не только от того, кто вместо самоотдачи живет из распоряжения находящимся в наличии, но и от того, кто рассматривает самоотдачу как доступную его распоряжению цель и не видит, что его подлинная жизнь может быть дана ему только как дар». Человек испорчен своеволием, он не способен к самоотдаче, оставаясь во всех своих действиях самим собой, хотя и знает, что его подлинное существование заключается именно в самоотдаче. Следовательно, его подлинная жизнь становится возможной только при условии освобождения от самого себя: «именно в этом смысл события Христа: оно означает, что там, где не в состоянии действовать человек, Бог действует, совершая действие для него».

Вывод Бультмана заключается в следующем: вера как свободное раскрытие навстречу будущему есть свобода человека от себя самого, которая возможна только как вера в любовь Бога к человеку. Но эта вера есть своеволие до тех пор, пока эта любовь Бога остается собственной идеей человека, пока Бог не явил ее нам. «Поэтому христианская вера есть вера во Христа, так как она есть вера в явленную любовь Бога. Только тот, кто любим, может любить; только тот, кому даровано доверие, может доверять; только испытавший на себе самоотдачу другого способен к самоотдаче. Мы освобождены для самоотдачи Богу тем, что Он отдал Себя для нас». Именно знание христианской веры о деянии Бога, которое делает возможной подлинную жизнь человека, отличает христианскую веру от «естественного» философского понимания бытия.

Согласно Бультману, вопрос, с которым к человеку обращается Слово Божье, не зависит от исторической достоверности провозвестия, во все времена это один и тот же вопрос: можем ли мы и хотим поверить в то, что смерть и воскресение Христа как эсхатологическое событие, которое открывает нам возможность познания самих себя. «Вера или неверие оказываются поэтому не слепым и произвольным решением, но осознанным «да» или «нет»».

В дискуссии о смысле и сущности веры в западной теологии и религиозно ориентированной философии XX в. можно выделить **три основных позиции**. На одном полюсе находится традиционная теология, пытающаяся сохранить неприкосновенность христианской доктрины и игнорировать исторические изменения, произошедшие за последние столетия в жизни человека и общества. На другом полюсе находится философия, которая говорит о вере не в конфессиональном, а в широком смысле, о вере, основанной не на откровении, а на опыте, доступном каждому человеку (типичным представителем этого понимания веры является К.Ясперс).

К первой позиции тяготеет «неоортодоксия» в духе Карла Барта, преимущественно исходящая из необходимости углубления самосознания и самоидентификации христианской общины с учетом реалий окружающей

действительности. (к этому же направлению также принадлежат представители русской православной религиозной философии, опирающейся на славянофильскую традицию). Ко второй позиции примыкает теология, использующая современные философские и научные концептуальные подходы для интерпретации христианства с тем, чтобы оно могло быть адекватно воспринято человеком в нынешней социально-культурной ситуации (здесь можно прежде всего назвать Р.Бульмана).

Наконец, в центре находится позиция, которую условно можно определить как «теологию корреляции». В ней присутствует такой диалог традиционной христианской веры с современностью, в котором фундаментальные вопросы, порожденные современной жизнью, обсуждаются во взаимосвязи с интерпретацией ключевых христианских символов. «Она не стремится к интеграции христианства и современности - ни в смысле описания современности в христианских понятиях, ни в смысле описания христианства в современных понятиях». Ее цель - такое соотнесение христианской веры и светской культуры XX в., которое послужило бы способом преодоления разделяющих их границ. Классическим представителем этого направления является **Пауль Тиллих**.

Тиллих был продолжателем традиции, заложенной Ф.Шлейермахером, которая исходила из свойственной классическому протестантизму трезвой самооценки человека относительно божественного начала мира. Как пишет об этом С.Лезов, «Бог равно далек (или равно близок) и по отношению к сакральной, и по отношению к профанной деятельности человека. Стало быть, секулярная сфера жизни не менее - но и не более - близка к божественному, чем религиозная». Поэтому Тиллих не принял позицию Барта, который исходил из принципиального разрыва между «небом» и «землей», между человеком и Богом, открывающимся в вере, которая не опосредуется ничем, в том числе и религией, являющейся для Барта неверием и идолопоклонством. **Принцип Тиллиха - конструктивный синтез философии и теологии, теологии и психоанализа, религии и веры, веры и знания и т.д.**

Тиллих исходит из своего понимания ситуации, в которой существует человек в XX в. Это есть ситуация разрыва между сущностью и существованием, ситуация тревоги и неуверенности человека в мире и в самом себе, ситуация, в которой невозможно провести четкую грань между невротической и психологически здоровой личностью. «Человек XX в. утратил осмысленный мир и то Я, которое жило в этом мире смыслов, исходящих из духовного центра. Созданный человеком мир объектов подчинил себе того, кто сам его создал и кто, находясь внутри него, утратил свою субъективность... Однако он все еще осознает, «что» именно он утратил или продолжает утрачивать».

Современному человеку, согласно Тиллиху, требуется «мужество быть», которому всегда противостоит угроза небытия, риск утраты себя, переживаемое в тревоге судьбы и смерти, пустоты и отсутствия смысла, вины и осуждения. Для того, чтобы преодолеть эту тревогу, мужество должно быть укоренено в силе бытия, которая превышает силу индивидуального Я. Эта сила проявляет себя как свойственная мужеству быть уверенность в том, что бытие принимает человека таким, какой он есть. «Можно сказать, что мужество быть - это мужество принять самого себя как принятого вопреки своей неприемлемости... Однако это не означает, что человек принимает себя в качестве самого себя. Это не есть оправдание отдельного индивида... Это парадоксальный акт, в котором человек принимается тем, что бесконечно трансцендирует его индивидуальное Я».

Мужество быть как самоутверждение бытия вопреки небытию есть вера в онтологическом смысле. Тиллих принимает и определение веры Шлейермахером как ощущение бесконечного в конечном, и определение веры Бартом как встречи человека с Богом. Однако для него вера есть нечто иное - «это состояние захваченности силой самого-бытия», той силой, которая трансцендирует все сущее и в которой соучаствует все сущее. Только вера, понимаемая таким образом, по мысли Тиллиха, помогает человеку справиться с тревогой сомнения, отсутствия смысла и отчаяния

перед жизнью, потому что позволяет найти точку опоры в самом отсутствии смысла: вера есть приятие того факта, что сила бытия присутствует вопреки небытию, поскольку парадокс всякого отрицания состоит в том, что оно должно себя утверждать, чтобы быть способным себя отрицать. «Даже в состоянии отчаяния по поводу смысла бытие утверждает себя в нас. Акт принятия отсутствия смысла уже сам по себе - осмысленный акт. Это акт веры».

Вера, которая делает возможным мужество быть, не имеет никакого отличного от самой себя содержания, поскольку отчаяние и отсутствие смысла, небытие, прячущееся за бытием, лишают веру объективного содержания. Она не поддается никакому определению и носит безусловный характер. Она присутствует даже тогда, когда радикальное сомнение человека в возможности встречи с Богом препятствует этой встрече, когда Бог исчезает в тревоге сомнения, когда «Бог умер». Такая вера всегда возможна, точнее, она всегда есть, поскольку при всех обстоятельствах бытие остается первичным относительно небытия, включая его в себя как объемлющее.

Именно такую веру, как считает Тиллих, имели в виду апостол Павел и Лютер, говоря об «оправдании только верой», т.е. оправдании самого существования человека: приятие в себе неприемлемых для себя вины, греха, страха оказывается возможным потому, что они есть неизбежные в земном человеке проявления небытия, за которым стоит первичность Бытия и приятие человека Богом. Для того, чтобы прорваться из небытия к бытию, постичь приятие, нет другого пути, кроме веры, а вера возможна потому, что бытие первично относительно греха, вины и страха.

Безусловная вера или состояние захваченности бытием возникает на границе человеческих возможностей, точнее, она и есть эта граница. «Это не место, где можно жить, она не дает надежных гарантий для слов и понятий, у нее нет имени, церкви, культа, теологии. Но она движется в глубине всего этого». Но именно в этом своем состоянии она является действием всей личности, «центрированным актом», по выражению Тиллиха, и не сводится к сумме различных проявлений человека, наоборот, она трансцендирует все возможные проявления человека, как сознательные, так и бессознательные, как рациональные, так и иррациональные, как когнитивные, так и волевые.

В личностном смысле вера есть акт безусловной, бесконечной и предельной заинтересованности. Эта заинтересованность есть способность человека выходить за рамки повседневного относительного и преходящего опыта, сама конечность которого определяется как таковая только относительно бесконечности. «Человек способен в мгновенном акте личностного центра понять смысл предельного, безусловного, абсолютного, конечного. Лишь это делает веру возможной для человека, делает веру его потенцией». Как потенция всегда устремлена к актуализации, так и человек всегда устремлен к бесконечности, к которой он принадлежит сущностным образом, но которая не принадлежит ему.

Поэтому в вере, с одной стороны, всегда присутствует сомнение и риск, а с другой стороны, мужество принять в себя сомнение и риск. Сам по себе предельный интерес вызывается бесконечностью (божественностью) как содержанием веры и вызывает это содержание, поскольку в том, что схватывается в акте веры, невозможно приблизиться иным способом, кроме самой веры. Но там, где есть вера, считает Тиллих, всегда есть конфликт между верующим и его предельным интересом. Вера есть захваченность предельным интересом, а «захваченность предполагает, что тот, кто захвачен, и то, чем он захвачен, находятся, так сказать, с одним и тем же месте». Поэтому без явления Бога в человеке вопрос о Боге и вере в Бога невозможен. Опыт предельного в человеке есть источник уверенности его веры.

В то же время само наличие веры как предельного интереса свидетельствует об обособлении от объекта веры. Если бы это было не так, человек владел бы бесконечностью и имел бы непосредственную уверенность в ней. Но конечность и отчужденность человеческой ситуации не позволяют человеку соучаствовать в

бесконечном, неизбежно порождая сомнение. «Порой уверенность побеждает сомнение, однако она не способна уничтожить его. Побежденное сегодня, оно может стать победителем завтра. Порой сомнение побеждает веру, однако оно сохраняет ее в себе... Ни веру, ни сомнение невозможно уничтожить в человеке как человеке».

По мысли Тиллиха, именно это реальное обособление человека от бытия, которое вызывает саму необходимость веры как состояния предельной заинтересованности в бытии, будучи рационально интерпретированным, порождает рационалистическую когнитивную установку на противоположность между субъектом и объектом, которая в силу различных исторических обстоятельств переносится на понимание веры как таковой и в конце концов, по мере утраты рационалистического познавательного оптимизма, приводит к кризису веры. Но вера, понимаемая как опыт предельного, трансцендирует разрыв между субъектом и объектом: «в акте веры то, что является источником этого акта, присутствует по ту сторону разрыва между субъектом и объектом. Оно присутствует в качестве и субъекта, и объекта, и по ту сторону их обоих».

Итак, вера, понимаемая как предельный интерес, по мнению Тиллиха, включает в себя все проявления человека, поскольку предельный интерес подчиняет себе все предварительные интересы и задает их глубину и единство. Поэтому вера есть интегрирующий центр личности. **Вера, исходящая не из центра личности, а из ее периферии, есть «идолопоклонничество», которое возвышает конечность до уровня предельности.** В этом случае человека всегда подстерегает опасность разочарования в объекте веры, которое влечет за собой распад личности (хотя Тиллих считает, что человек, оставаясь человеком, не может полностью подчинить себя периферии).

Другая возможность искажения смысла веры связана со сведением ее к какой-нибудь отдельной стороне личности: познавательной способности, воле или чувствам. В этом случае вера понимается как акт познания, имеющий низкую степень доказательности, как волевой акт или субъективная эмоция. Все это происходит в силу того, что человек в своем реальном существовании отчужден от собственной сущности, и поэтому вера выступает в отчужденной форме, заимствуя аргументы у тех или иных проявлений человеческой жизни или принимая их облик.

Однако, как считает Тиллих, вера как центрированное движение всей личности по направлению к предельному интересу не может ни сводиться к разуму, воле или чувствам, ни противоречить им. Знание может противоречить только знанию, а вера - только вере. Наоборот, именно вера делает возможными и разум, и волю, и чувства, потому что за всеми частными действиями человека неизбежно стоит его предельный интерес к бытию как таковому. Точно так же нет никакого противоречия между истинами теологии и истинами философии: на поверхности дело выглядит так, что философское отношение к бытию предполагает беспристрастность, а отношение веры - вовлеченность. Однако в действительности такое различие не существует, «ведь философ - это человек, обладающий предельным интересом, скрытым или явным. А верующий - это человек, обладающий способностью думать и потребностью в аналитическом осмыслении. И это не только факт их биографии. Это влияет на жизнь философии у философа и на жизнь веры у верующего».

Таким образом, в своем понимании веры Тиллих исходит как из кризиса человеческого существования в мире, так и из кризиса традиционного со времени эпохи Просвещения понимания самой веры в качестве субъект-объектного отношения. Это понимание, по мысли Тиллиха, искажает подлинную природу веры и приводит к ее отвержению в современном мире. **Но если вера понимается как предельный интерес, но, во-первых, ее не могут разрушить или дискредитировать ни наука, ни философия, ни теология, ни религия, а во-вторых, вера как сущностная возможность человека присутствует в нем необходимо и универсально, и в этом своем качестве она и есть способ преодоления кризиса современного человека.** В то же время, сделав основной упор на понимании веры как переживании бытия, Тиллих не мог не

пожертвовать тем пониманием Бога, которое является существенным для христианства, а именно, понимания Бога как личности. В этом смысле позиция Тиллиха, независимо от его субъективных намерений, часто приближается на опасное расстояние к концепции «веры вообще», являющейся прерогативой «светской» философии.

За различиями между описанными выше концепциями сущности и смысла веры стоит нечто общее: это констатация кризиса традиционного понимания веры, вытекающего из общего кризиса современного общества, связанного прежде всего с глубокими потрясениями, которые испытала западная цивилизация за последнее столетие. Секуляризация жизни и вытеснение религии на обочину духовной культуры в западном мире - это та реальность, в которой апологеты христианской веры пытаются найти выход из ее кризисного состояния, и в этой ситуации основной стратегией сохранения веры становится признание ее кризисности в качестве основополагающего качества. В ситуации кризиса веры возникает вера кризиса, вера как динамичное, парадоксальное состояние человека, соответствующее парадоксальности человеческой экзистенции. Неслучайно, что во многом противоположные современные теологические позиции, как католические, так и протестантские, рассматривают в качестве своего предшественника С.Кьеркегора, который впервые заговорил о вере в терминах отчаяния, страха и абсурда.

Однако у человека XX в., по сравнению с веком XIX, появились неизмеримо более основательные источники, вызывающие ощущение отчаяния, страха и абсурда, и более веские основания для утраты веры. В этом смысле имевшие место в современной западной культуре попытки придать христианской вере новое дыхание вряд ли могли достичь своей цели. Это касается общей позиции либеральной теологии, которая стремилась определить место веры с учетом особенностей секуляризированной культуры, включая идею Р.Бультмана об изложении истин христианства демифологизированным языком, а также стремление П.Тиллиха еще раз открыть миру глаза на внутренне присущую ему религиозность; то же самое можно сказать о неоортодоксальной позиции, в которой вера, поставленная в абсолютную зависимость от действия трансцендентного миру Бога, решительно отграничивалась и от философии, и от религии и тем самым становилась доступной только тем людям, которые не утратили способности слышать голос Бога в мире.

Но дело заключается не столько в том, есть ли еще такие люди, сколько в том, возможно ли это вообще: таков был вопрос, поставленный немецким теологом **Дитрихом Бонхеффером**, погибшим в фашистской тюрьме в 1945 г. «Что меня постоянно занимает, так это вопрос, чем для нас сегодня является христианство и кем - Христос? - писал он в своих письмах из тюрьмы. - ...Наши общие христианские воззрения и теология... опираются на «априорную религиозность» людей... Если же в один прекрасный день окажется, что этой «априорности» вообще не существует, что это была временная, исторически обусловленная форма самовыражения человека, если, таким образом, люди в самом деле станут радикально безрелигиозными - а я думаю, что это в большей или меньшей степени уже имеет место..., - что это будет значить для «христианства»?».

По мысли Бонхеффера, современный человек за последние столетия научился обходиться собственными силами без привлечения Бога даже в качестве «рабочей гипотезы». **Религия сегодня стоит на обочине жизни, и Бог даже для «религиозного» человека в лучшем случае имеет ценность только тогда, когда у самого человека временно недостает сил разрешить свои проблемы - во всех остальных случаях он опирается исключительно на самого себя.** С этим обстоятельством не поможет справиться ни бультмановская «демифологизация», которая строится на философском принципе отделения сущностного содержания христианства от его исторической формы; ни бартовское стремление уберечь «истинную веру» от профанации; ни тиллиховское навязывание миру якобы присущей ему внутренней религиозности. Чем больше

христианская апологетика пытается повернуть жизнь в сторону ее «подлинного» осуществления, вернуть мир к Богу, тем больше мир отпадает от Бога.

Это, считает Бонхеффер, происходит потому, что по сути дела теология и религиозная философия рассматривают человека не таким, каков он есть на самом деле и в положительном, и в отрицательном смысле, но приписывают ему свои собственные определения с точки зрения той или иной философской парадигмы, обращаясь при этом не к целостному человеку, а исключительно к его внутреннему миру, противопоставленному внешним проявлениям. Однако мир стал взрослым: именно этого упорно не хочет замечать ни церковь, ни теология, ни философия: «Бога не следует протаскивать контрабандой в укромный уголок души, а нужно просто признать совершеннолетие мира и человека; ...нельзя «охаивать» человека за его мирскую сущность, а сопоставлять его с Богом нужно лишь в том, в чем он действительно силен».

Этому отвечает суть библейского Бога, творца человека таким, каков он есть, не более слабым и не менее сильным. Этот Бог никогда не был равнодушен к человеку, Он страдал от его неверности, радовался его доверию и в конце концов сам пришел в мир, став бессильным и слабым, как человек и показав человеку путь стать сильным, как Бог. Христос, как пишет Бонхеффер, творит в нас не человека определенного типа, а Человека в собственном смысле слова, который должен жить в этом мире. Христианство глубоко посюсторонне, и «только в полной посюсторонности жизни и можно научиться веровать. Когда раз и навсегда откажешься от претензий сделаться «чем-то» - будь то претензия стать святым или грешником, обратившимся на путь истинный, или церковным деятелем, праведником или нечестивцем, больным или здоровым..., жить в гуще задач, вопросов, успехов, неудач, жить, копя опыт и поминутно убеждаясь в своей беспомощности, вот тогда-то и очутишься всецело в руке Божией, тогда ощутишь по-настоящему не только свою боль, но и боль с страдание Бога в мире..., и я думаю, что это и есть вера».

Таков был выход из кризиса веры, предложенный Бонхеффером: человек, ставший совершеннолетним, более не нуждается ни в каких посредниках между собой и Богом, будь то церковь или религия, теология или философия, ни в каких гипотезах Бога. Вера есть та жизнь, которой человек живет в присутствии Бога, и самое главное в этой жизни - человеческие отношения. «Сам Бог дает нам возможность служить ему в сфере человеческого» - именно это и есть путь веры.

Таким образом, либеральная теология, пройдя большой путь развития, пришла к выводу о том, что богословие, если оно хочет быть значимым для современного человека, должно говорить с ним на понятном ему языке и обсуждать важные для него проблемы. Включение широкого круга вопросов в контекст обсуждаемых либеральной теологией проблем, определяет ее толерантную природу как относительно разных направлений и течений в христианстве, так и относительно других мировых религий как альтернативных способов поиска ответа на важные для сегодняшнего мира вопросы.

* * *

Активное обращение к религиозно-цивилизационному единству как источнику самоидентификации – одна из важнейших глобальных тенденций общественного развития в конце XIX – начале XX вв. Влияние религиозного фактора на политику в форме фундаментализма – это тема, которая постоянно обсуждается как при подготовке политических решений, так и в научных дискуссиях.

Само понятие «фундаментализм» первоначально возникло в США и применялось для характеристики ряда христианских групп, представлявших радикальных представителей евангелических церквей начиная с 1870-х гг. **В определенной степени фундаментализм был реакцией на либеральное толкование Библии, бросившего, по мнению его сторонников, вызов первоизданной правде о сверхъестественных и чудесных эпизодах библейской истории и статусу Священного писания как источника прямого и безусловного Божьего откровения.** Фундаменталисты особенно

прославились своим протестом против преподавания в американских государственных школах эволюционной теории Дарвина (кульминацией этого протеста стал знаменитый «Обезьяний процесс» 1925 г. в штате Теннесси).

В 70-х гг. XX в. после исламской революции в Иране это понятие стало применяться для характеристики некоторых тенденций в исламе, а затем разных направлений в христианстве, иудаизме и буддизме, а также новых религиозных движений. **В научном плане фундаментализм обозначает целый комплекс феноменов религиозного и идеологического порядка, выражающих протест традиционной культуры против процессов модернизации или просто указывающих на факты фанатичного и деструктивного поведения, проявляющихся в экстремизме, терроризме и пр.** В качестве фундаменталистских определяются и чисто секулярные явления – например, право- и левоэкстремистские, экологические, феминистские, альтернативные социальные движения, а также направления в политическом мышлении: марксистском, либералистском и т.д. Как отмечают исследователи, при всем разнообразии фундаменталистских движений, связанном с различиями в онтологических представлениях, в значимости политического аспекта и в историческом опыте разных стран и народов, между отдельными его направлениями наблюдается большое сходство. В различных видах фундаментализма присутствуют похожие мировоззренческие особенности, стиль мышления, психологические и поведенческие характеристики. В то же время в современной научной литературе нет единства по поводу того, как следует определять фундаментализм и каковы его основные характеристики. Так, Д. Функе, давая определение этому многообразному феномену, избегает его содержательной интерпретации, подчеркивая лишь основную интенцию: «Фундаментализм есть установка на определенную основную идею или основную ценность, которая берется под полномасштабную защиту».

Как специфическому виду культурного творчества фундаментализму свойственен определенный тип интерпретации явлений, производства знания и принятия решений, отличающийся догматизмом, нежеланием вступать в диалог и отсутствием критической самооценки. Однако нельзя недооценивать силу воздействия фундаментализма и его привлекательность для многих людей в силу страстного призыва к духовному пробуждению и возрождению, который составляет пафос фундаменталистского послания. **Религиозный фундаментализм рождается из жажды «подлинной веры» и исправления падшего мира в контексте стремительной секуляризации культуры, ослабления влияния традиционных ценностей, падения интереса к религиозной жизни и девальвации нравственного сознания.** В то же время фундаментализм в современном мире – это не просто тип мировоззрения, но и реальный политический фактор, влияющий на формирование конкретных социально-политических моделей развития общества. Как отмечает И. В. Кудряшова, отличительная черта современной разновидности фундаментализма – это «убежденность в примате политики, пусть и направляемой тотальным религиозным мировоззрением. Наивысшего развития фундаментализм достигает там, где присутствует вера в возможность реализации небесного в земном, т.е. налицо сочетание посюсторонних и потусторонних концепций спасения (что резко усиливает их ориентацию на преобразование имеющихся социально-политических институтов)». Фундаменталистская модель общественного развития объективно влияет на создание нормативных образцов будущего человечества.

1.Религиозный фундаментализм: Исследователи отмечают его широкую распространенность в различных регионах земного шара. При этом в силу различия культурно-исторических традиций фундаменталистские настроения проявляются весьма по-разному и имеют разную степень воздействия на политику.

Общепризнанно, что религия является важнейшим фактором, определяющим политическую, национальную и культурную идентичность США. В американском протестантизме исторически сложились три основных направления: фундаментализм, либерализм и евангелизм. Фундаменталисты полагают, что необходимо сохранять верность основам протестантской веры, прежде всего, признанию достоверности библейского текста. При этом некоторые стремятся к сепаратизму и отстранению от реального политического и культурного процесса, тогда как другие полагают, что следует оказывать как можно большее воздействие на жизнь за пределами церкви. В целом фундаменталисты пессимистично оценивают перспективы светского миропорядка и возможность усовершенствовать мир и считают раскол между верующими и неверующими непреодолимым. Американский фундаментализм является в значительной степени антиинтеллектуальным и эмоциональным движением, которое, однако, отличается значительным упорством в выработке последовательного и всестороннего мировоззрения и в его систематическом приложении к миру. Скептически оценивая социальные реформы в США, фундаменталисты относятся к процессу глобализации и международным институтам с неприкрытой враждебностью. Они также привержены апокалиптическому видению конца света: «Толкуя Библию буквально, они верят, что мрачные пророчества и в Ветхом Завете, и в Новом Завете, в особенности а Апокалипсисе, предрекают грандиозные ужасные события, которые поставят точку в человеческой истории». Возможности фундаменталистов влиять на реальный политический процесс ограничены «угрюмым отдалением от проклятого мира и амбициозной попыткой построить новое пуританское сообщество».

Современный **католический фундаментализм** является реакцией на *aggiornamento* решений II Ватиканского собора, которые послужили началом обновления римско-католической церкви. Одним из наиболее влиятельных представителей фундаментализма был архиепископ М. Лефевр, который считал, что в результате процесса либерализации, начатого собором, церковь утратила верность своим корням и традициям. Консервативные и фундаменталистские настроения традиционно особенно сильны в католической церкви стран Латинской Америки. В определенной степени они были реакцией на «теологию освобождения», которая имела значительное влияние на ведущие христианские деноминации в этих странах в 70-80-е гг. XX в. В конце концов, стратегия вмешательства церкви в процесс социальных реформ, которую предлагала «теология освобождения», потерпела поражение, и духовный вакуум был заполнен фундаменталистскими настроениями, которые на этот раз были экспортированы из Северной Америки евангелистическими миссиями. При этом исследователи расходятся в оценке степени влияния христианского фундаментализма в Латинской Америке на политический процесс. Некоторые полагают, что он способствует укреплению диктаторских и военных режимов. С другой стороны, Ф. Фукуяма считает, что в целом он не противоречит западным демократическим ценностям: «Фундаментализм протестантов... 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».

В **иудаизме** фундаменталистские и ультра-ортодоксальные настроения всегда имели большое влияние. Усилению иудаистского фундаментализма в современный период способствует давняя дискуссия о критериях причисления к национальному сообществу в Израиле, вопрос о сущности Израиля как государства и непрекращающийся

конфликт, связанный с определением статуса Палестины. У фундаменталистов догмат о богоизбранности народа Израиля и его праве на владение землей Палестины является основополагающим для их идеологической и политической программы.

Безусловно, активнее всего сегодня обсуждается проблема **исламского фундаментализма**. Со второй половины 70-х гг. XX в. началось масштабное проникновение фундаменталистских идей в политическую практику, нацеленное на восстановление ислама как основы национальной идентичности. Фундаменталисты исходят из убежденности в том, что мусульманский мир находится в состоянии упадка, причиной которого является отход от прямого пути ислама. **Исламские политические активисты видят в исламе тотальный образ жизни, основанный на установлениях Корана, на примере жизни Мухаммеда и на природе первого мусульманского сообщества и исчерпывающим образом воплощенный в шариате как законе, явленном людям Богом.** Они требуют возвращения к исламскому закону, созданию проекта государства и общества, которое направлялось бы исламом и зиждилось на социальной справедливости. Большую роль в укреплении фундаменталистских тенденций в исламе играет процесс глобализации. Стремительное наступление на ислам и исламский образ жизни западных стандартов, потребительской идеологии и массовой культуры, ломка прежних социальных ролей, ограничителей, статусов, прав и обязанностей воспринимаются многими верующими мусульманами как духовная и социальная катастрофа. Все это приводит к стремительному расщеплению традиционного мусульманского общества, что неизбежно влечет за собой напряжение социальных отношений. В то же время исследователи отмечают, что исламский фундаментализм вовсе не обязательно равнозначен политическому радикализму, экстремизму и не является прямой причиной терроризма. «Фундаментализм (салафийя), действительно, выступает основой исламизма, но лишь отчасти. Лозунг “аль-ислам хуа аль халь” (“Ислам – вот решение”) означает, что для “наведения порядка” в мусульманском мире, для искоренения социальной несправедливости, безнравственности и коррупции, для устранения “неправедных правителей”, равно как и для защиты от пагубного воздействия чуждых культурных и поведенческих моделей Запада, необходимо прежде всего очищение самого ислама от вредных наслоений, возвращение к незамутненным истокам этой религии». Фундаменталистские тенденции наблюдаются также в индуизме и в конфуцианстве.

Рождение **православного фундаментализма** в России следует отнести к эпохе зарождения фундаментализма вообще, т.е. к началу XX в. Фундаменталистские настроения довольно быстро проявились в «новом религиозном возрождении» в России в начале 90-х гг. XX в. Общее содержание в церковно-политической программе православного фундаментализма – это антиэкуменизм, отвергающий все формы религиозного диалога, а также борьба с религиозным плюрализмом и принципом свободы совести. Она проявляется в попытках выстроить конфессиональную иерархию, подтвержденную юридическим неравноправием различных религий. Второе ее основание – критика либерализма и всех его проявлений, связанных с социально-политическим устройством общества: прав человека, демократии, правового государства, рыночной экономики и т.п. На этой почве развиваются острые формы антизападнических настроений. Третье, политическое, основание – государственничество или державность, тесно связанные с национально-патриотической риторикой, а также с идеей эсхатологического противостояния Святой Руси отпавшему от Бога и ведомому антихристом внешнему миру.

Исследователи отмечают, что определенные черты фундаментализма свойственны почти всему современному российскому православию, но не в одинаковой степени. Можно выделить **три вида фундаментализма**. Первый, умеренный фундаментализм, в целом принимает социально-политическое *status quo*, используя идею возврата к дореволюционным традициям не в буквальном смысле, а скорее в качестве полемического приема при обсуждении вполне современных коллизий. Второй вид, который можно

назвать консервативно-охранительным, отвергает общество в его современном виде и предпочитают уход от него в православную мифологию и специфический «православный быт». Однако представители этой тенденции не отличаются практической активностью, они смирились с поражением, нанесенным традиции модернизацией, и ждут конца света, заботясь о спасении только своей души, но не общества в целом. Наконец, есть активные клирики и миряне, интерпретирующие в религиозном ключе любые социальные проблемы, не желающие смириться с модернизацией, но надеющиеся вернуть традиционному русскому православию его господствующее место в обществе. Именно в этом виде фундаментализм проявляется наиболее явно.

Безусловно, фундаменталистские тенденции характерны не только для российского православия, но и для православных церквей в других регионах: на Украине, в Греции, в Болгарии, Сербии, Румынии и т.д.

2.Метафизические основания: в христианском фундаментализме выделяются следующие характеристики, которые в определенной степени свойственны также другим видам религиозного фундаментализма: Во-первых, он связан с утверждением, что Библия дословно инспирирована Богом, в ней нельзя изменить ни одного слова и детали содержания; ее следует воспринимать буквально в качестве авторитетного основания тотальной истины. Во-вторых, фундаментализм придерживается апокалипсического представления о мире, согласно которому он представляет собой вечный космический конфликт между Богом и дьяволом, между силами добра и зла. Все сущее находится в прямой Божьей власти, а все – во власти зла. Добро является субстанциальным и абсолютным, которому остается лишь воплотиться в бытии посредством божественной интервенции в мир. Фундаменталистское мировоззрение монистично, но чем строже этот монизм, тем радикальнее вытекает из него манихейский дуализм. Поле битвы этих сил – человеческая история и человеческая душа. В-третьих, фундаментализм утверждает, что человеческие сообщества, так же как сообщества трансцендентальных существ, ангелов, разделены на два лагеря, а именно, на праведников и грешников. Предназначение и судьба этих сообществ и их членов зависит от того, насколько они соответствуют Божьему закону. В-четвертых, фундаментализм утверждает, что существует способ, благодаря которому те, кто нарушил этот закон, могут избежать вечного Божьего осуждения, а именно, раскаяние в грехах и изменение поведения. Однако простое следование этическим нормам обречено на неудачу, поскольку только распятие и воскресение Христа способно спасти человека. В-пятых, фундаментализм предполагает, что, в конечном счете, Бог победит в космическом конфликте, который завершится тем, что грешники будут навечно прокляты на пребывание в аду, а праведники вознесены на небеса.

Еще одна важная черта фундаментализма – присутствие в нем сильного мифологического элемента. Все событийные линии прошлой, настоящей и будущей истории здесь заранее мифологизированы, и требуется немного усилий, чтобы включить конкретный факт в эту линию. В фундаментализме легко увидеть иррационалистическую и антиинтеллектуалистскую установку, заведомо исключающую возможность рефлексии. «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. Богословски он способен развиваться только экстенсивно, не интенсивно. В своей аргументации – отыскивании противоречий основаниям, нарушений канона – он подобен позитивизму. 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».

3. Фундаментализм и модерн. Как уже отмечалось, фундаментализм по определению связан с возвращением к основам, к традиции в ее первозданном виде. Склонность к идеализации «золотого века» была свойственна религии и идеологии и раньше. Но в своем нынешнем виде фундаментализм есть порождение эпохи модерна. Как отмечает И. Кудряшова, «время становления фундаменталистских движений определяется темпами модернизации данной страны и/или региона: соответственно, для США это – начало века, для Израиля – период после обретения государственности, для мусульманских стран – конец 1970-х гг.». Современный фундаментализм – это не просто поддержание какой-то ранее существовавшей традиции. **Он представляет собой мировоззренческую конструкцию и политическую программу, сознательно противопоставленную современным процессам, но в то же время он является продуктом модернизации, реакцией на возрастающую секуляризацию общества.** Именно модерн, разрушающий традицию, порождая культурный шок и изменяя этические основания общества, порождает фундаментализм. Антимодернистскому пафосу фундаментализма присущи вполне модернистские черты – попытка выработки тотального мировоззрения, особый интерес к политике, использование технологических и организационных ресурсов цивилизации. С. Хантингтон, анализируя исламский фундаментализм, подчеркивает, что его последователи отвергают западную культуру, а не модернизацию как таковую. Массовая база движения исламизма – представители городского среднего класса – торговцы, мелкие бизнесмены, врачи, юристы, учителя, государственные чиновники. Высока доля молодежи, получившей хорошее образование, а также мигрантов, переселившихся в города и испытывающих в связи с этим серьезные трудности.

Рассматривая православный фундаментализм, К. Костюк отмечает, что в эпоху модерна возникает ситуация борьбы с традицией, и поэтому фундаментализм имеет серьезный политический вес, но в то же время проявляет умеренность и ответственность, по сути дела сливаясь с политическим консерватизмом. В культуре постмодерна ситуация иная: традиция уже преодолена, главенствует плюрализм и толерантность в культуре, что создает «системное место» для фундаментализма, заполняя которое, он 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».

4. Фундаментализм и политика: Безусловно, самым актуальным вопросом, обсуждаемым в связи с фундаментализмом, является вопрос о степени его вовлеченности в политические проблемы современности и о его способности оказывать влияние на политические решения. При этом о разных вариантах фундаментализма высказываются разные, порой противоположные суждения. Так, характеризуя американский протестантский фундаментализм, Д. Барр отмечает, что его представители глубоко убеждены в греховности американской нации, хотя одновременно они парадоксальным образом привержены идее о том, что Бог благоволит к Америке больше, чем к другим нациям. Однако для политического индифферентизма, характерного для протестантского фундаментализма в США, существуют глубокие основания: «Для фундаменталистских групп свойственно держаться в стороне от политических и социальных предпочтений. Но за практическими соображениями лежат более глубокие богословские убеждения. Благая

весть эффективна только через личную веру, принятие и раскаяние, и по своей природе она может быть адресована только индивидам или, по крайней мере, может осуществиться только через индивидуальное решение. Ее можно проповедовать “миру”, но она не нацелена на массовое и коллективное влияние на мир».

Для мусульман религия неотделима от политики, от государства и других сфер человеческой жизни, поскольку в исламе нет разделения на светскую и духовную власть, как нет и церкви как особого института. Мусульманские правители, начиная с халифов, были воплощением одновременно и духовной, и светской власти, поэтому политическое влияние ислама есть совершенно естественное явление. При этом в очевидно, что практическая политизация ислама произошла в последние десятилетия XX в. Наиболее активной в политическом отношении является агрессивная разновидность фундаментализма, более известная под названием «исланизм» или «исламский радикализм». В ней во главу угла ставится принцип «джихада» (усилий, которые мусульмане должны прилагать для защиты своей веры и неотступного следования заветам Пророка). Некоторые последователи исламского радикализма понимают джихад как необходимость борьбы с безбожным и материалистическим западным миром. Следует подчеркнуть, что мусульмане никогда не объявляли войну христианству: во-первых, оно является «религией Книги» наряду с иудаизмом и самим исламом, во-вторых, корни ненависти исламистов к Западу носят не религиозный, а культурно-цивилизационный, социально-психологический и геополитический характер.

Для современных исследователей фундаментализма и политических аналитиков **важным является вопрос о том, насколько он совместим с демократией и традиционными ценностями либерализма – правами человека, толерантностью, рыночной экономикой, гражданским обществом и т.п.** Что касается исламизма, то он, по практически единодушному мнению, является открытым врагом всех вышеперечисленных западных устоев. Так, исследователь демократии на Ближнем Востоке М. Крамер писал, что исламские фундаменталисты неспособны совместить ислам с демократией: «Принципиальная позиция любого крупного фундаменталистского мыслителя, автора текстов, которые фундаменталисты читают повсюду от Касабланки до Кабула, похоже, заключается в том, что демократия не имеет отношения к исламу и что ислам стоит выше демократии. По мнению фундаменталистов, органический порок демократии – в том, что она основывается на суверенитете народа. Ислам признает суверенитет Бога, и его воля выражена в шариате... Ни один фундаменталист не согласится подчиниться воле избирателей, если эта воля оспаривает исламский закон. Как сказал наиболее откровенный из алжирских фундаменталистов, “за Бога не голосуют. Богу подчиняются”».

Что касается христианского фундаментализма, то его отношение к демократии не столь однозначно. Американские фундаменталисты, например, считают, что саму идею «американизма», неразрывно связанного с демократией, христиане должны воспринимать некритически. Идеология и практика иудаистского фундаментализма неразрывно связана с фактом существования Израиля как государства, поэтому политические проблемы и средства их решения при посредстве представительской демократии занимают в нем главенствующее место. Что касается православного фундаментализма, то он (в своем консервативно-охранительном варианте) идет по пути отстаивания идеи об особом пути России (в которой демократия также должна иметь особые качества). В целом его политическая программа заключается в десекуляризации российского общества. В свою очередь, она является частью более широкой программы, в рамках которой мир представляется поделенным на религиозно определяемые «цивилизации» – западную (секулярную) и российскую. Россия понимается не как часть Запада, а как часть и лидер «православной цивилизации», противостоящей Западу. Соответственно, внутреннее устройство страны должно перейти от либеральной модели к «традиционной». Например, с 2004 г. Московская патриархия всерьез занялась адаптацией принципа прав человека к

идее «православной цивилизации». Для этого понятие прав личности заменяется понятием прав, а точнее, интересов таких неопределенных общностей, как «православные», «атеисты», «мусульмане», «русские» и т.д. Следует отметить, что идеи «православной цивилизации» пользуются заметной поддержкой в высших эшелонах российской государственной власти.

5. Социально-психологические характеристики фундаментализма:

Фундаменталистам, безусловно, свойственны определенные психологические и поведенческие особенности. Некоторые исследователи считают, что фундаментализм является преимущественно психологическим феноменом, и лишь во вторую очередь – религиозным. «Конечно, фундаментализм можно найти в любой религии в мире. Однако его также можно идентифицировать в политических движениях, этических системах, научных перспективах, в любом типе профессии, которой владеют люди... Мы обычно размышляем о фундаментализме и ортодоксальности в терминах, применяемых к религиозному сознанию, но в равной степени их можно применить к моделям социальной организации и менеджменту, к научному методу и исследованиям, к политическому стилю и целям и к этическим конструкциям, разработанным для человеческой жизни. Фундаментализм является психопатологией, а ортодоксальность – его продуктом, в какой бы области или дисциплине они не проявлялись. Более того, поскольку эта психопатология и ее продукты всегда конструируют искаженную модель реальности, в терминах которой они определяют свое мировоззрение, фундаментализм неизбежно оказывается ересью, то есть источником нереального представления об истине в тех областях, в которых он возникает – в религии, науке, этике и т.п. Ортодоксальность, которая претендует на истинность только потому, что она догматически настаивает на том, что является единственной возможной формулировкой истины, тем самым всегда превращается в прямую противоположность того, что она утверждает». Анализируя феномен фундаментализма, психологи отмечают, что порождаемый им тип психики совмещает в себе шизоидную и навязчивую структуру личности. Шизоид не доверяет миру, сконцентрирован на себе и автономен, чужд саморефлексии и самокритики, но жаждет уверенности и безопасности. Навязчивая личность, напротив, боится самостоятельности, она стремится освободиться от собственных желаний и потребностей, пытается полностью приспособиться к системе внешних ценностей, установлений и авторитетов. В то же время угроза своей безопасности, ощущение враждебного окружения порождает агрессию. «В фундаментализме становится зримой вершина айсберга “тоски 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, беспроблемный космос помогают ... компенсировать потерю доверия в будущее». Фундаменталистское сообщество становится притягательным центром для психологически нестабильных людей, которые видят в нем возможность адаптации и находят множество «единомышленников». Поэтому фундаменталистская субкультура отказывается от диалога с внешней средой, переходит в режим противостояния и тем самым добровольно выключает себя из актуального культурного процесса. Разумеется, фундаментализм ни в коем случае нельзя сводить к психопатологической проблематике. Однако именно благодаря определенной заданной им социально-психологической реакции актуализируются рассмотренные выше метафизические предпосылки.

Безусловно, фундаментализм во всех своих проявлениях отличается интолерантностью, неспособностью к диалогу, стремлением к агрессивному навязыванию своей мировоззренческой позиции. В современном мире противостояние либерализма и

фундаментализма является чрезвычайно острым, при этом фундаментализм занимает гораздо более активную позицию.

Тема 8. Проблемы межрелигиозных отношений в период после II Мировой войны

История римского католицизма до 1965 г. представляет собой историю противоборства между консерваторами и теми, кто хотел видеть церковь более открытой и предлагал дать более творческий ответ на вызов современного мира.

Период между мировыми войнами ознаменовались для католицизма главным образом борьбой с коммунизмом, что привело к сотрудничеству с фашистскими режимами в Италии и Германии. Папа Пий XII (1939-1958) проводил политику нейтралитета по отношению к нацизму и политику защиты церкви любой ценой, но нейтралитет, однако, был достигнут ценой молчания перед лицом нацистских зверств по отношению к евреям, и в этом плане его политика подвергалась и до сих пор подвергается суровой критике.

Дискуссия о политической жизни и плюрализме должна учитывать то, как вероучительные традиции и идеологические сообщества, сосуществующие в политическом обществе, оценивают свое место в этом обществе. Следует отметить, что целью богословской интерпретации проблемы толерантности и различий не является обнаружение в христианстве истоков конкретной политической системы, которая имела бы преимущество перед другой. Вообще вопрос об отношении христианства к государству в этот период имел большое значение.

Позиция протестантского богослова Карла Барта помогает прояснить некоторые аспекты соотношения политической сферы и церкви. Он проанализировал проблему соотношения оправдания, данного грешным людям через Иисуса Христа, и справедливости человеческого общества и закона. Он отмечал, что сосуществование этих двух реальностей было обосновано богословами Реформации, однако при этом они в большей степени подчеркивали отсутствие конфликтов между ними, нежели обосновывали их связь. Барт обнаружил странный разрыв между Евангелием Иисуса Христа, бывшим центром реформаторского богословия, и их высказываниями по поводу политической власти и видел причину этого разрыва в недостатке христологического обоснования этого богословия. Согласно Барту, недостаточно просто констатировать существование этих двух сфер, но нужно прояснить глубокую внутреннюю связь между ними. Более того, такая констатация может привести либо к недостаточному вниманию к проблеме политической справедливости со стороны церкви, которая слишком озабочена божественным оправданием в чистом виде, или же к созданию системы «светской» справедливости, которая хоть и ссылается на Бога, но не имеет реальной связи с божественным оправданием. Избежать этих опасностей можно, лишь признав христологическую основу всего творения, которая образует внутреннюю существенную связь между реальностями церкви и государства.

Барт изображает церковь как круг в круге политической реальности, при этом оба круга имеют своим центром Иисуса Христа. Христиане входят в оба круга, находясь одновременно во внутреннем круге церкви и во внешнем круге государства. Государство, с точки зрения Барта, является инструментом благодати для минимизации хаоса, возникшего в результате грехопадения. В этом свое качество «оно имеет как общее происхождение, так и общий центр с христианским сообществом... Оно служит защите человека от вмешательства хаоса и тому, чтобы дать ему время: время для проповедования благой вести, время для раскаяния, время для веры... Его существование не отделено от Царства Иисуса Христа; его основание и влияние не является автономным. Оно находится за пределами церкви, но не за пределами владений Христа – оно есть

проявление его Царства». Как отмечает Э. Юнгель, отрицание того факта, что государство в осуществлении своих функций действует в соответствии с Божьим провидением независимо от того, знает оно об этом или нет, приводит к «освобождению как правителей, так и управляемых от ответственности перед Богом... Как и любое религиозное обожествление, всякая демонизация государства является совершенно нехристианским делом». Таким образом, политическая реальность не может рассматриваться как нечто существующее вне Христа, даже если государство легко может встать в оппозицию христианству, и чаще всего именно это и происходит.

У церкви и государства разные задачи: церковь лучше всего служит государству тогда, когда она занимается своим делом, то есть проповедует, учит и осуществляет таинства. Государство, со своей стороны, занимается установлением внешнего, относительного и предварительного порядка или закона для падшего человечества, поддерживаемого властью и силой, в котором члены церкви нуждаются так же, как и все остальные люди. Лучшее всего Барт выразил мысль о разделении церкви и государства в тексте Барменской богословской декларации, которую он написал от имени Немецкой исповедальной церкви (*German Confessional Church*) в начале 1930-х гг. Там сказано следующее: «Мы отвергаем ложное учение о том, что за пределами своей особой ответственности государство может и должно становиться душой и тотальным порядком человеческой жизни, и тем самым осуществлять призвание Церкви. Мы отвергаем ложное учение о том, что за пределами своей особой ответственности Церковь может и должна приобретать природу, задачи и судьбу, которая принадлежит государству, и тем самым становиться органом государства».

Многие современные богословы разделяют ту же тревогу, что и Барт. Они считают, что когда церковь слишком озабочена политическими проблемами, она ставит в повестку дня такие вопросы, к которым христиане должны относиться крайне настороженно. **Прежде всего, это национализм, использование религиозных чувств во имя материальных интересов и превращение церкви в структуру, подчиненную политическому порядку.** «Светское» начало не должно приобретать априорный статус. Барт пишет по этому поводу: «Если люди являются странниками, то это происходит потому, что земной град ниже их веры и их надежды, а не потому, что они видят несовершенство и даже извращенность государств этого века и их деятельности! Это не обвинение, а позитивное утверждение, посредством которого они, в противоположность нехристианам, знают о том, что у них нет постоянного места на земле».

Барт отвергает идею о том, что государство имеет право вырабатывать для своих граждан какую бы то ни было философию жизни, и заявляет о том, что гражданское сообщество, в отличие от церковного, не имеет собственного послания: «Как члены гражданского сообщества, они [люди] могут только спросить, как Пилат: “Что есть истина?”, ибо всякий ответ на этот вопрос уничтожает предположения о самом существовании гражданского общества». Такое утверждение Барта можно расценивать как выражение некоторой наивности, поскольку он сам был свидетелем того, что государство в лице нацистской Германии может быть далеко не нейтральным в вопросах, касающихся метафизических истин. Однако политический либерализм принял бы такое утверждение, объявив вслед за Д. Роулзом гражданское сообщество политическим, а не метафизическим. Однако следует отметить, что вопреки собственным утверждениям, представители политического либерализма от Д. Роулза до Р. Рорти придерживаются определенных взглядов на природу истины, реальности и человеческого существования. Критики политического либерализма также придерживаются той точки зрения, что государство не может быть нейтральным по поводу таких предметов, как добро и зло.

Таким образом, с богословской точки зрения, политическая реальность и церковь не могут быть ни безразличны друг другу, ни эквивалентны. Однако политическая реальность не может быть нейтральной, поэтому неизбежно наступает такое время, когда политика и церковь вступают в конфликт.

* * *

"Лишь тем историям я охотнее всего верю, свидетели которых сознательно шли на мученичество", – сказал в свое время Блез Паскаль. Эти слова вполне можно отнести к жизни и судьбе известного христианского мыслителя прошлого века **Дитриха Бонхёффера**, столетие со дня рождения которого отмечается в этом году.

Ранним утром 9 апреля 1945 года в концлагере Флоссенбург был оглашен смертный приговор участникам заговора против Гитлера: адмиралу Канарису, генерал-майору Остеру и пастору Бонхёфферу. "Через приоткрытую дверь камеры я увидел пастора Бонхёффера, горячо молящегося Богу на коленях, – рассказывал впоследствии о последних минутах жизни узника тюремный врач Филипп фон Хассен. – Вера и непоколебимое упование на Бога, которые чувствовались в молитве этого столь привлекательного человека, тронули меня до глубины сердца".

Дитрих Бонхёффер родился 4 февраля 1906 года в Бреслау в семье известного врача-психиатра и преподавателя университета Карла Бонхёффера. Родители и предки Дитриха принадлежали к немецкой аристократии. С ранней юности Дитрих прекрасно музицировал, знал иностранные языки. Семья любила отмечать христианские праздники, в особенности Рождество. В это время все собирались вместе, читали Библию, пели духовные песнопения.

Оканчивая гимназию, Дитрих твердо заявил учителю и одноклассникам: "Хочу заниматься богословием, чтобы быть пастором". Бонхёффер учился на богословских факультетах Тюбингена (1923) и Берлина (1924), получил диплом теолога в 1927 году. В Берлинском университете он занимался под руководством знаменитого историка Церкви Адольфа фон Гарнака. Прошел научную стажировку в Португалии, Англии, Америке, защитил докторскую диссертацию. В ноябре 1932 года становится пастором Лютеранской Церкви и начинает преподавать богословие в Берлинском университете. Пишет статьи и книги.

Однако с приходом к власти Гитлера в Евангелической Церкви Германии появились епископы и пасторы, вставшие на путь соглашения с политикой фюрера. Еще в 1932 г. был создан так называемый Союз немецких христиан. 14 июля 1933 г. рейхстаг принял постановление о создании новой Имперской Церкви, главой которой был избран представитель "немецких христиан" епископ Людвиг Мюллер. Союз немецких христиан исповедовал некоторые принципы нацистской идеологии. "Бог даровал нам особый порядок в лице нового вождя", – заявляли учредители союза.

Вокруг алтарей "немецких христиан" появились изображения свастики, который они называли "символом надежды Германии". В 1934 году представитель Союза немецких христиан профессор богословия Эрнст Бергман опубликовал 25 тезисов "новой" немецкой религии. Он, в частности, утверждал, что "еврейский Ветхий Завет не годится для новой Германии", Адольф Гитлер – новый мессия, свастика – "преемница меча как символа германского христианства", а Христос был не евреем, а "нордическим мучеником, отправленным на смерть евреями".

Дитрих Бонхёффер, а вместе с ним такие известные богословы, как Мартин Нимёллер и Карл Барт, не поддерживали "новую религию". 31 мая 1934 года в городе Бармене (ныне Вупперталь) прошел так называемый Чрезвычайный Синод лютеранских пасторов. На Синоде была принята декларация (так называемая **Барменская**

Декларация), в которой провозглашалось создание Исповедующей Церкви (Bekennende Kirche). Церковь отказывалась признать власть имперского епископа Мюллера и заявляла о несовместимости христианских догматов с идеологией и политикой нацистов. "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", – гласил один из пунктов Декларации.

Бонхёффер трудился не покладая рук: рассылал письма и воззвания с объяснением религиозной и политической ситуации в стране, читал доклады и произносил проповеди о верности Христу. Не прошло и года, как его лишили профессорской кафедры и возможности заниматься научной работой.

Несколько раз Бонхёффер выезжал в Америку. Там ему предлагали выгодную и спокойную работу в Нью-Йоркской богословской семинарии. Друзья уговаривали Дитриха не возвращаться в Германию, предупреждая о грозящей опасности. Однако Бонхёффер считал своим долгом остаться на родине.

Вскоре он создает альтернативную по отношению к Имперской Церкви семинарию для проповедников в Финкенвальде и становится ее руководителем. Опыт преподавания вылился в большую книгу "Следуя Христу", которая молниеносно разошлась по всей Германии и оказалась далеко за ее пределами. Центральная тема книги – тема креста, тема сораспятия Христу. "Крест – не горькая судьбина, но страдание, происходящее от единения с Христом. Каждому уже приготовлен его крест, определенный и назначенный ему Богом", – писал богослов.

Особый крест был приготовлен и самому Бонхёфферу. Вся его жизнь была постепенным и добровольным восхождением на Голгофу. Понимая, что Гитлер ведет Германию к краху, Бонхёффер вместе с другими противниками режима решился на достаточно радикальный шаг. Продолжая нести пасторское служение в Исповедующей Церкви, он вступает в группу Сопротивления и участвует в заговоре против Гитлера.

Его арестовали 5 апреля 1943 года. Два года длилась тюремная жизнь Бонхёффера. Единственной отрадой стали любимые книги – Библия, томик Гете, сочинения Плутарха, а также "Записки из Мертвого дома" Достоевского.

Родители, близкие друзья получают от узника письма. В них минимум сообщений о себе, но множество вопросов о жизни на воле и размышления на разные темы. Он шлет из тюрьмы проповедь по случаю бракосочетания друга, стихи невесте, а более всего делится своими раздумьями о судьбах мира, Церкви, о сущности веры.

Богословское творчество Бонхёффера можно разделить на два этапа. Первый непосредственно связан с годами преподавания в подпольной семинарии. Книги "Следуя Христу" и "Жить вместе" нацелены преимущественно на развитие искусства внутриобщинной жизни. Бонхёффер никогда не идеализировал церковное сообщество. Он считал, что в любой христианской общине немало слабых и далеких от совершенства душ. И тем не менее встреча человека с Богом чаще всего происходит в церковной общине.

Второй этап богословских размышлений начинается у Бонхёффера с тюремных врат. Богослов мучительно ищет ответы на вопросы: в чем призвание христианина? Какова степень ответственности Церкви за окружающий мир? Бонхёффер ищет верные пути служения Богу и ближнему. Он пытается определить сущность христианства, его

коренное отличие от других религий. Согласно Библии, Бог входит в наш мир путем страданий. Бонхёффер приходит к парадоксальному выводу: Христос помогает человеку не благодаря Своему всемогуществу, но благодаря Своей слабости.

Тюремные стены, как ни странно, помогли Бонхёфферу пережить радость внутренней духовной свободы. Эту свободу он связывает с "тайной дисциплиной". Дисциплина для Бонхёффера – это усердная молитва, постоянное размышление и самоограничение ради устремленности к главному, к исполнению предначертаний свыше. В тюрьме из-под пера Бонхёффера вышла поэма "Стояние на пути свободы". Эта вещь родилась, когда всякая переписка с внешним миром была запрещена.

Теме соучастия в страданиях Бога богослов посвящает множество статей и писем, написанных в годы тюремного заключения. Впоследствии они будут изданы в виде сборника "Соппротивление и покорность", который войдет в золотой фонд современной христианской классики.

Из-за стремительного наступления англо-американских войск узников поспешно стали перевозить из одной тюрьмы в другую. "Бонхёффер всегда был совершенно спокоен и уравновешен, в хорошем расположении духа, душа его поистине светила в темном отчаянии тюрьмы, – вспоминал сокамерник пастора англичанин Бест. – Всегда Бонхёффер являл собой само смирение и кротость, он излучал атмосферу счастья и радости даже в связи с самыми незначительными событиями жизни".

На пути в концлагерь Флоссенбург тюремный автобус сделал остановку в лесной деревушке, и заключенных размещают в школе. Был праздник Пасхи. Большинство узников попросили Бонхёффера провести богослужение. Все молились, пели духовные гимны. Вдруг раздался голос охранника: "Заключенный Бонхёффер, на выход с вещами!"

За две недели до конца войны Гитлер отдал приказ повесить всех заговорщиков. Бонхёффер оказался в камере смертников. Прямо перед казнью один из заключенных услышал последние слова пастора: "Это конец, а для меня начало жизни".

И поныне на территории бывшего концлагеря Флоссенбург в Баварии устраиваются церемонии памяти Дитриха Бонхёффера. В прошлом году на встрече, посвященной 60-летию казни пастора-антифашиста, лютеранский епископ Йоханнес Фридрих выразил сожаление о том, что при нацистах часть христиан сотрудничали с режимом. "Мы, Церковь, не можем вспоминать пастора Бонхёффера, не принеся покаяния в нашей собственной вине, – отметил епископ. – Он говорил от лица тех в нашей стране, кто не мог защитить себя сам. Если мы хотим сохранить нашу веру, если мы хотим следовать за Христом, мы должны учиться у Бонхёффера".

* * *

В ночь с 9 на 10 ноября 1938 года, которую впоследствии назовут «Хрустальной ночью», начался всегерманский еврейский погром, ставший своеобразной репетицией Холокоста. Эта ночь и последовавшие затем дни показали всему миру, что, преследуя еврейский народ, нацисты не остановятся ни перед чем. Еврейские магазины грабили и уничтожали среди бела дня. Синагоги горели по всей Германии. Многие еврейские мужчины исчезли, куда – неизвестно, но нетрудно было догадаться. И не было слышно практически ни одного голоса протеста от жителей Германии.

Настоятель берлинской Хедвигскирхе Бернгард Лихтенберг на следующий день после Хрустальной ночи прошел по улицам своего города, все увидел и сделал одну простую вещь. Он вернулся в свою церковь и публично помолился «о евреях и всех несчастных узниках концлагерей». И он продолжал публично повторять свою молитву каждый день вплоть до 23 октября 1941 года, когда был арестован. Суд состоялся 22 мая 1942 года. Лихтенберг был признан виновным в соответствии с несколькими статьями закона. Ему было отказано в снисхождении на том основании, что за шесть месяцев тюремного заключения он «не обнаружил признаков раскаяния или перемены образа мыслей». В своем последнем слове Лихтенберг сказал: «Господин обвинитель! Меня несколько не интересуют те многочисленные статьи закона, которые вы мне зачитали. Однако ваше последнее замечание о том, что я не изменился и вновь бы стал говорить и действовать, как прежде, - это, господин обвинитель, совершенно верно».

Когда председатель суда спросил, как он пришел к тому, чтобы молиться за евреев, Лихтенберг ответил: «На этот вопрос я могу ответить совершенно точно. Это произошло в ноябре 1938 года. Когда витрины были разбиты, а синагоги сожжены... Когда я увидел это разрушение и бездействие полиции, то был поражен и возмущен подобным вандализмом и спросил себя: если все это возможно в упорядоченном государстве, что еще сможет помочь? Тогда я сказал себе, что помочь сейчас может только одно – молитва. В тот вечер я впервые молился такими словами: «помолимся теперь о гонимых – о христианах-неарийцах и о евреях».

Из тюрьмы Лихтенберг был отправлен в Дахау и по дороге умер. После похорон один из его товарищей по заключению сказал другому заключенному: «Сегодня похоронили святого».

Молитва Лихтенберга была гласом вопиющего в пустыне. Христианские церкви во времена нацистского произвола молчали. Папа Римский в относительной безопасности Ватикана ни разу не сделал того, что ежедневно делал Лихтенберг, который в течение почти трех лет публично и без иносказаний молился за евреев. Лихтенберг шел на риск и, в конечном счете, заплатил жизнью.

Приводились и приводятся многочисленные оправдания и объяснения тому, что христиане молчали в период Катастрофы европейского еврейства. Некоторые доводы можно понять. Но нельзя отрицать, что если бы христиане – католики и протестанты – в оккупированной нацистами Европе и за ее пределами искренно, публично и без иносказаний молились за гонимых и истязаемых евреев, их молитвы сдвинули бы не только горы. Они могли бы привести к скорому крушению нацизма.

Во время послевоенного «берлинского кризиса», когда мир реально стоял перед угрозой третьей мировой войны, президент США Джон Кеннеди сказал советским руководителям: «Я - берлинец». И мир устоял. Если бы Папа Римский в 1933 году приехал в Берлин и сказал: «Я - еврей», миллионы жизней могли бы быть спасены.

Здесь не место добавлять какие-либо аргументы в извечный еврейско-христианский спор об истинности веры, об искуплении или говорить о коллективной вине народов или церквей. Все эти вопросы уже много веков являлись предметом, как правило, довольно бесплодных диспутов и обсуждений. Вместо этого следует подчеркнуть, что страшная Катастрофа европейского еврейства не только ударила по еврейско-христианским отношениям. **Холокост причинил травму и самому христианству, затронув основные теологические принципы этого вероучения.** Об этом только в

последние годы открыто заговорили католические и протестантские теологи. Но эти проблемы волнуют не только христиан.

Известный еврейский теолог Эмиль Факенхайм (E. Fackenheim) в книге «О христианстве после Холокоста» пишет: «Холокост нанес удар по христианской Радостной Вести. Нельзя не содрогнуться, осмысливая этот чудовищный факт. Чтобы содрогнуться, вовсе не обязательно самому быть христианином. Можно быть и евреем. И если у тебя был хоть один настоящий друг-христианин – настоящий друг и настоящий христианин – равнодушие для тебя просто невозможно». У Эмиля Факенхайма, пережившего фашистский кошмар, такой друг был. И когда нацистский закон объявил дружбу с евреями преступлением для арийца, этот христианин – в отличие от большинства других – остался ему другом и рисковал для его спасения жизнью. При этом, пишет Факенхайм, его друг «чувствовал, что им руководит и направляет его действия Дух Святой. И вот, как еврей, я должен спросить: может ли это чувство быть простым обманом и заблуждением?».

Геноцид евреев вызвал, пусть и с большим опозданием, у многих христиан кризис доверия к основам собственной веры. Но если бы этот кризис вообще не начался, западное христианство оставалось бы, подобно «советскому коммунизму», мертвой идеологией. Критическое осмысление христианами Холокоста началось лишь спустя несколько десятилетий после окончания Второй мировой войны. Еще в 1968 году Эмиль Факенхайм с полным правом говорил: «Нееврейский мир избегает темы Освенцима из ужаса перед ней, но также и потому, что эта тема подразумевает вину – реальную или воображаемую – за случившееся».

Теоретическое осмысление проблем христианства в связи с Холокостом происходило и происходит по нескольким направлениям.

Одно из них – признание морально-политической ответственности христианских церквей за Холокост. В знаменитом документе Второго Ватиканского собора 1965 года об отношении католической церкви к евреям еще довольно расплывчато и неопределенно говорится: «...Церковь, осуждающая все гонения на каких бы то ни было людей, памятуя общее с иудеями наследие и движимая не политическими соображениями, но духовной любовью по Евангелию, сожалеет о ненависти, о гонениях и всех проявлениях антисемитизма, которые когда бы то ни было и кем бы то ни было были направлены против иудеев». Но уже в 1980 году в «Резолюции об обновлении отношений между христианами и евреями», принятой синодом немецких протестантов, говорится о собственной ответственности церкви, о том, что после прихода Гитлера к власти и протестантская, и католическая церкви могли бы выступить в защиту евреев, но не сделали этого.

Другое направление критического анализа христианской истории – это исследование церковного антииудаизма как одного из источников современного расистского антисемитизма. После Холокоста по-новому начинаешь смотреть на факты многовековой вражды христианства и иудаизма. Например, правила IV Латеранского собора (1215 года) относительно режима, который должен был быть соблюден для евреев внутри христианского общества, оказались сравнимыми с нацистскими расовыми правилами для евреев. Собор постановил даже, что евреи должны носить отличительные знаки на одежде, как прокаженные или проститутки. Нетрудно заметить сходство с предписанием от 1 сентября 1941 года, согласно которому все евреи должны были нашить на одежду желтые шестиконечные звезды. Историк Катастрофы Рауль Хилберг в своем фундаментальном труде «Уничтожение европейских евреев» рассматривает

«окончательное решение еврейского вопроса» в преемственности с христианским преследованием евреев. Он выделяет три типа антиеврейской политики, следовавших один за другим с тех пор, как христианство стало государственной религией в Римской империи (IV в. н. э.) – обращение в христианство, изгнание (в том числе, изгнание в гетто) и уничтожение. Хилберг пишет: «Христианские миссионеры говорили нам (евреям), в сущности, следующее: вы не имеете права жить среди нас как евреи. Пришедшие им на смену светские правители провозгласили: вы не имеете права жить среди нас. Наконец, немецкие нацисты постановили: вы не имеете права жить... Следовательно, нацисты не отбросили прошлое, они основывались на нем. Не они начали этот процесс, они лишь завершили его».

На этом этапе христианские теологи впервые начинают задумываться над темой «антииудаизм в Новом Завете». Здесь не место подробно рассматривать основные догматы христианской веры. Но в основе христианской Церкви лежит стремление стать Новым Израилем, «новым народом Божиим». В этой концепции старый Израиль, как и весь еврейский народ, должен был остаться в прошлом, а Завет с ним стать «Ветхим Заветом». Здесь кроется опасный заряд антисемитизма, который сполна реализовался в истории Церкви. Даже такие просвещенные и гуманные мыслители, как В.С. Соловьев или Н.А. Бердяев, видели единственное разрешение еврейского вопроса в обращении еврейского народа в христианство. В 1938 году Бердяев написал свою знаменитую статью «Христианство и антисемитизм», в которой попытался дать христианский ответ на расистский антисемитизм немецких нацистов. Статья полна благородных призывов и лозунгов, но излагает традиционные для того времени представления об иудаизме как о выполнившей свою роль религии. Единственное новое, к чему призывает Бердяев, это добровольность обращения евреев в христианство и нежелательность погромов при несогласии евреев обратиться. Современный христианский религиозный философ Сергей Лезов иронически называет такую позицию «христианство с человеческим лицом, т. е. приверженность традиции минус погром».

После Холокоста изменение отношения христианской церкви к евреям и иудаизму становится «категорическим императивом». Это, безусловно, непростая задача. Эмиль Факенхайм пишет: «Церковному христианству легче всего отбросить древнее обвинение в богоубийстве, труднее – увидеть корни антисемитизма в Новом Завете, но самое трудное для него – признать тот факт, что евреи и еврейская вера все еще живы. Сохранение еврейства после прихода христианства оказалось неудобным обстоятельством для теологов, они стали воспринимать иудаизм как некое ископаемое, анахронизм, тень... Нелегко признать, что и евреи, и еврейская вера прошли несломленными через целую эру христианства».

Речь, конечно, идет не о хирургическом лечении «больного» христианства, не о признании христианской веры чем-то порочным, неспособным более распрямить человека. Нет, речь идет о новой ориентации в мире, который радикально изменился после Холокоста.

От Нового Завета естествен переход к самому глубокому пласту - к смысловому центру христианства, христианскому учению об Иисусе из Назарета как о Мессии (Христе) и Сыне Божьем. **Размышления современных теологов над этими вопросами привели некоторых из них к убеждению, что после Освенцима и смысловой центр христианской догматики должен выглядеть по-иному.**

Чтобы понять глубину этих проблем, рассмотрим некоторые из вопросов, поставленных Эмилем Факенхаймом в цитированной выше работе. Первый из них звучит

так: «Где был бы Иисус из Назарета, оказался он в оккупированной нацистами Европе?» Если бы он был тем, кем его считают, он по своей воле отправился бы в Освенцим или Трешлинку, - даже если бы был «арийцем», как утверждала нацистско-христианская доктрина. А если бы он не отправился туда по собственной воле, его бы загнали в вагон для скота и отправили туда против воли, ибо он был не арийцем, а евреем. Иисус, отправляющийся в Освенцим по своей воле, обнаруживает, сколь малочисленны его ученики во времена великих испытаний. Иисус, отправляемый в Освенцим против воли, обнаруживает еще более ужасную правду: не будь юдофобии в самом христианстве, Освенцим был бы невозможен в сердце христианской Европы.

В Освенциме и других концентрационных лагерях свободные люди превращались в «доходяг», в живых мертвецов. Один из переживших ад концлагеря пишет: «Их жизнь коротка, но число их бесконечно. Они, эти доходяги, ходячие мертвецы, составляют основной костяк лагеря, ту массу людей, которые маршируют и работают в молчании, в которых уже угасла искра Божья и которые слишком опустошены, чтобы по-настоящему страдать...». Эмиль Факенхайм задает следующий вопрос: «Мог бы Иисус из Назарета стать доходягой?». Если да, то не получается ли, что нацисты издевательски смеются над жертвами, Отцом, Сыном, над самой Радостной Вестью? («Где же твой Бог теперь?») Если же нет, если воплощенный Сын Божий неприкосновен и потому пропасть отделяет его от жертв, не выходит ли, что Отец и Сын смеются над жертвами вместе с нацистами?

Неизбежность поворота в христианской мысли очень точно выразил в 1979 году немецкий лютеранский теолог Фридрих-Вильгельм Марквардт: «Сегодня Освенцим надвигается на нас, как суд над нашим христианством, над прошлым и нынешним образом нашего христианского бытия. Более того, если смотреть глазами жертв Освенцима, он надвигается на нас, как суд над самим христианством. И еще: Освенцим надвигается на нас, как призыв к покаянию-обращению. Должна измениться не только наша жизнь, но и сама наша вера. Освенцим зовет к тому, чтобы сегодня мы услышали Слово Божие совсем не так, как нам его передавали наши теологические учителя и проповедники старших поколений. Это покаяние-обращение затрагивает сущность христианства, как мы понимали ее до сих пор».

Западные католическая и протестантские церкви сделали большой шаг в переосмыслении старых догм. **Римская католическая церковь признала антисемитизм одним из величайших грехов.** Такое решение представители католической церкви приняли на проходившем недавно в Ватикане симпозиуме «Корни антииудаизма в христианском обществе». Главный раввин Рима Элио Тоаффе назвал это событие историческим шагом, который сыграет огромную роль в христианско-иудейском диалоге. Церковь призвала своих последователей не только не принимать участие в различных мероприятиях, носящих антисемитский характер, но и повсеместно преследовать любые проявления этого явления. Представители католической церкви склонны расценивать гонения на евреев как «преступления против церкви, несмотря на то, что верующие зачастую неверно толковали Новый Завет и обвиняли евреев в смерти Христа». Папа Иоанн Павел II во многих своих выступлениях называл антисемитизм «грехом против Бога, Церкви и человечества». Христианство и антисемитизм несовместимы.

В хоре голосов представителей различных христианских конфессий, гневно осуждающих антисемитизм, не слышно только голосов высших иерархов Русской Православной Церкви. Если они и встревожены тем, что «некоторые лица и группировки соединяют антисемитизм с Православием», то выдвигают те же аргументы, которыми пользовался и Бердяев. Мы знаем, что традиционная христианская теология позволила Церкви молчать все те годы, когда нацисты уничтожали европейское еврейство. Здесь

важно напомнить, что тема Холокоста – не «чужая» для России и других республик бывшего СССР. Из шести миллионов евреев, умерщвленных во время Катастрофы, полтора миллиона были гражданами СССР в старых (до 1939 года) границах. Гитлеровцы не смогли бы этого сделать без помощи коренного населения. Известно, что датчане спасли почти всех своих евреев. Историки знают также, что многие коренные жители оккупированных нацистами территорий СССР активно участвовали в уничтожении евреев. Известны погромы, которые местное население устраивало после ухода Красной Армии и до вступления гитлеровцев. Много фактов об участии украинцев, литовцев, белорусов в геноциде евреев приводится в фундаментальной монографии Доры Левин «Холокост».

Двадцатый век принес много нового в устоявшийся веками мир идей. Очевидными истинами стали мысли, разделявшиеся ранее незначительным меньшинством. И, наоборот, стало невозможным повторить то, что раньше воспринималось как общее место. Католический теолог И.-Б. Мец пишет: «Я даю своим студентам вроде бы простой, но весьма жесткий критерий оценки теологических систем. Спросите себя: могла ли теология, которую вы учите, остаться одинаковой до и после Освенцима? Если да – то держитесь от нее подальше!»

* * *

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.**

Важнейшим фактором нового развития мусульманских стран стало возрождение ислама как всеобъемлющей основы общества. Идея **исламизации** была высказана двумя исламскими теоретиками XX в. Хасаном аль-Банной из Египта (1906-1979 гг.) и Мауланом Маулули из Индии (1903-1979 гг.). Они считали ислам третьим путем развития общества, который должен сменить капитализм и марксизм. Они отвергали западную демократию, поскольку полагали, что отделение церкви от государства лишило общество религиозного и нравственного руководства. Марксизм был отвергнут в силу его атеистического характера. Ислам же сочетает закон и религию, общество, духовность и нравственность. Все проблемы мусульманских стран возникают прежде всего потому, что они отвернулись от ислама, следовательно, путь решения всех проблем – его возрождение. В результате Египет, Марокко и Иордания выбрали умеренный вариант возрождения ислама, тогда как Ливия и Саудовская Аравия – более строгий. Наибольшее влияние на исламский мир оказало свержение иранского шаха Мухамада Реза Пахлави в 1979 г. В результате в Иране были восстановлены законы шариата в управлении страной. Попытки возрождения ислама привели к гражданским войнам в таких странах, как Судан, Нигерия и Алжир. Крайний случай возрожденного ислама – движение талибов в Афганистане. В то же время некоторые исламские государства учредили типичные для демократии политические институты. Однако в исламском мире понятие о правах человека значительно отличается от западного. Согласно мусульманскому учению, права человека даны Богом, дарованы через Коран и традиционный мусульманский закон. Бог является высочайшей властью, а люди – его представителями, но не властителями, поэтому западное представление о суверенитете неприемлемо для мусульманских стран.

* * *

С изменением политической ситуации в мире после II Мировой войны принципиально изменилось и понимание возможностей межрелигиозных отношений. Наиболее важным свидетельством изменения этого отношения среди христиан была Декларация об отношении католической церкви к нехристианским религиям *Nostra Aetate* («В наше время»), провозглашенная на II Ватиканском соборе в 1965 г. В этом документе признавалась положительная ценность ислама и других религий, что открывало путь к диалогу с их представителями. В целом II Ватиканский собор безусловно стал важнейшим событием в жизни Римско-католической церкви XX в. В своей речи по случаю открытия собора папа Иоанн XXIII высказал пожелание, чтобы итогом Собора стала открытая миру Церковь. В шестнадцати основополагающих для церковной жизни соборных документах был рассмотрен широкий круг современных проблем, среди которых: природа Церкви, социальные, культурные, политические и экономические вопросы в свете христианского вероучения, литургическая практика, повышение активности мирян, достижение христианского единства, отношение к нехристианским религиям, религиозная свобода в гражданском обществе, средства массовой информации. Собор сделал важный шаг к преодолению христианского изоляционизма, призвал к ясному и современному изложению вероучительных истин, наметил ряд конструктивных реформ. Декларация "Nostra aetate" явилась весьма важным документом не только для нового истолкования экуменизма и ислама, но и для понимания отношений между Католической Церковью и иудаизмом. Еще в сентябре 1960 г. Папа Иоанн XXIII поручил кардиналу Беа, председателю Секретариата христианского единства, представить проект документа об отношении Церкви к евреям. Многократно перерабатываемый текст расширился затем также и за счет новой католической оценки мировых религий. **Декларация исходила из того, что религиозность - единственный спутник человека и каждая религия есть проявление этого. Поэтому и нехристианские религии также содержат ценные и достойные уважения со стороны христианина элементы.**

В индуизме Католическая Церковь ценит глубоко воздействующую медитацию и самодисциплинирующую форму жизни; в буддизме - стремление к совершенству посредством просветления и озарения; в исламе - наличие многих элементов, присущих христианству. Отношение к иудаизму в декларации излагается наиболее подробно: в ней указывается, что Церковь уходит корнями в Ветхий Завет, поэтому иудаизм и христианство связаны духовной близостью. Христиане считают себя духовными наследниками избранного народа - ведь их общим духовным сокровищем является Библия. Декларация раскрывает учение Церкви о смерти Иисуса Христа, подчеркивая, что ответственность за эту смерть не отягчает ни евреев того времени, ни их потомков. Декларация считает заслуживающими осуждения и сожаления преследования евреев и все проявления антисемитизма. Памятуя об общем с евреями наследии, Церковь глубоко сожалеет о ненависти, преследованиях и многочисленных проявлениях антисемитизма, которые когда бы то ни было и со стороны кого бы то ни было обрушивались на евреев. В этом сожалении Церковь руководствуется не политическим расчетом, а религиозной, евангельской любовью, поскольку она осуждает любое преследование, против кого бы оно ни было направлено.

Ссылаясь на апостола Павла, декларация отвергает различия между людьми, поскольку вселенское братство христианства исключает всякую дискриминацию: Таким образом, никакого морального основания не могут иметь под собой такая теория или политика, которые делают различия между людьми и расами в отношении их человеческого достоинства и вытекающих из него прав. Исходя из этого, Церковь считает чуждым духу Христа и строго осуждает любую дискриминацию или оскорбления людей

по расовому признаку, цвету кожи, общественному положению или религиозной принадлежности".

В последние десятилетия католическая церковь, Национальный совет церквей США, советы церквей других стран учредили официальные органы для общения с мусульманскими, буддистскими, индуистскими и т. д. представителями. Был создан Всемирный совет церквей – организация, представляющая, главным образом, православные и протестантские церкви. В западных университетах были созданы научные центры, призванные заниматься изучением мировых религий. Развивать взаимоотношения непросто. Между такими религиями, как христианство и ислам все еще присутствует общий фон враждебности и непонимания, к тому же христиане и мусульмане по-разному понимают роль религии. Для большинства современных христиан религия должна быть исключительно частным делом. В исламе, напротив, две области – духовное и мирское – сочетаются, поскольку ислам с самого начала стремился ввести политическую, социальную и экономическую жизнь в целостный религиозный мир.

Как правило, мусульмане меньше, чем христиане, стремятся к религиозным дискуссиям, предполагая, что христиане при этом имеют свои собственные цели, далекие от установления подлинно толерантных отношений. Кроме того, современные евангелисты, позиции которых очень сильны, например, в религиозных сообществах США, действительно, считают, что миссионерство есть единственно возможный подход христиан к нехристианам. Трудно оказывается преодолеть испытываемые мусульманами негативные чувства по отношению к западному колониализму. Поскольку события последних десятилетий, прежде всего, возникновение государства Израиль и палестинская проблема, война в Персидском заливе, присутствие американских вооруженных сил в Саудовской Аравии или воспоминания о крестовых походах и колониализме XIX в., не говоря уже о падении нравственности и духовности, наблюдаемом мусульманами в странах Запада, не способствуют повышению доверия мусульман к христианскому миру. **Понятно, что далеко не все мусульмане готовы дать положительный ответ на приглашение к диалогу. Многие из них полагают, что негативные явления в жизни Запада происходят в силу отказа от религии как основы общества.**

*

*

*

Падение коммунизма положило конец разделению Европы на Западную и Восточную. Католическая церковь, благодаря своему региональному присутствию как в Западной, так и в Восточной Европе раньше других добилась определенных успехов в объединении священнослужителей и мирян из разных стран. **Уже в начале 90-х гг. был поставлен вопрос о новой евангелизации Европы, которая не должна привести к реставрации прошлого, но должна стать призывом к созданию некоего единого христианского мира, объемлющего все конфессии и страны.** Была признана необходимость диалога с другими христианскими конфессиями, с иудеями и мусульманами. Однако эти намерения, в свою очередь, были восприняты с подозрением православными церквями в таких странах, как Болгария, Румыния, Сербия и Греция. Они выражали недовольство в связи с созданием параллельных католических структур в странах православной традиции, усматривая в этом проявление «прозелитизма». В католической церкви взаимодействуют разнонаправленные силы – ориентация на простых верующих в таких странах, как Польша, Литва, Хорватия, Словения и Словакия, опыт долгого сосуществования с протестантизмом в Германии, комбинирование православия и католицизма в странах, где существуют униатские церкви (Украина, Румыния, Чехия). В то же время активизировался процесс развития протестантских церквей. Идеология восточноевропейского протестантизма включает в себя лютеранские традиции,

сохраненные в условиях коммунизма в Восточной Германии, а также традиции политической демократии в реформатской и англиканской церквях.

Перемены, которые произошли в конце 80-х гг., в значительной степени изменили конфессиональную карту Европы. Так, объединение Германии стало началом нового этапа в истории протестантизма, поскольку оно положило конец болезненной изоляции восточных протестантов и привело к численному перевесу протестантов над католиками. В то же время католическая церковь оказалась в новой для себя ситуации религиозной свободы, а объединительные процессы в Европе дали ей большие преимущества, позволяя реализовать свою наднациональную структуру более эффективно. Православные церкви также стали значительно более свободными, но одновременно им пришлось считаться с реальной ситуацией религиозного плюрализма (впрочем, как и католикам в Польше). Православные церкви Сербии, Румынии и Болгарии восприняли эту ситуацию с неприятием и во многих случаях стали обращаться за помощью к государству. Выход был найден в идентификации церкви с народом и нацией. В целом многие православные церкви в соответствии с давней традицией автокефалии замкнулись в регионализме, который представляет собой смешение унаследованного от прошлого патриотизма и неприязни к Западу: ни одна другая из трех христианских конфессий не имеет сегодня таких жестких связей с определенными народами или нациями и не является в такой степени зависимой от действий правительства, как православие.

Таким образом, падение коммунизма открыло дорогу для свободного развития христианской религии в странах Восточной Европы, но одновременно дало толчок для возобновления поисков собственной идентичности. Одна из задач христианских церквей связана с осознанием преимуществ и недостатков процесса европейской интеграции и связанных с ней проблем.

Тема 9. Современные проблемы христианского экуменизма и отношения христианства к другим религиям

Современное движение за единение церквей ведет свою историю с конца XIX - начала XX века, когда христиане стали молиться вместе и работать сообща, невзирая на конфессиональные преграды. К концу 20-х годов возникло несколько первых движений, направивших свои усилия на объединение церквей во всем мире.

В 1937 году главы церквей договорились об учреждении **Всемирного Совета Церквей**, но из-за разразившейся Второй Мировой войны его официальное создание было отложено до августа 1948 года, когда представители 147 церквей собрались в Амстердаме, чтобы основать ВСЦ. С тех пор все большее число церквей со всех континентов присоединяется к нему в поиске христианского единства. Они наводят новые мосты над старыми пропастями, разделяющими верующих.

Сегодня среди членов ВСЦ присутствуют практически все Православные Церкви мира, два десятка конфессий из числа исторически сложившихся Протестантских Церквей: англикане, баптисты, лютеране, методисты и кальвинисты, - а также широкое представительство объединенных и независимых церквей. ВСЦ -- это содружество, которое на настоящий момент объединяет 342 церкви практически всех христианских традиций из 120 стран мира.

Самая большая христианская Церковь в мире, Римо-католическая, не является членом ВСЦ, однако тесно сотрудничает с Советом на протяжении уже более трех десятилетий и направляет своих представителей на все крупные конференции ВСЦ, а так же на заседания Центрального комитета и ассамблеи. Папский Совет по Христианскому Единству назначает 12 представителей в комиссию ВСЦ «Вера и устройство» и

сотрудничает с ВСЦ в подготовке материалов для местных общин и приходов, используемых во время ежегодной недели Молитвы о Христианском Единстве.

ВСЦ не ставит своей целью построение «сверх-Церкви» или стандартизацию стилей богослужения; скорее речь идет о **более глубоком общении христианских церквей и общин с тем, чтобы они могли увидеть друг в друге истинное воплощение «единой, Святой, Соборной и Апостольской Церкви»**. Это положено в основу совместного исповедания апостольской веры, сотрудничества в миссионерском и человеческом служении и, когда это возможно, совместного участия в таинствах. Все эти проявления братского согласия свидетельствуют об основополагающем принципе, заложенном в ВСЦ, что Господь Иисус Христос - это "Бог и Спаситель по Писанию".

В религиозной жизни современной Европы за последние четыре десятилетия произошли весьма существенные изменения. Главной причиной этих изменений является, с одной стороны, утрата многими людьми традиционной религиозной идентичности и постоянное уменьшение институциональных верующих в странах Западной Европы; с другой стороны, миграция в европейские страны населения стран Азии, Африки, Ближнего Востока и т.д., принадлежащих к нетипичным для Европы религиям. Это последнее обстоятельство, а также активизация религиозной жизни в странах Восточной Европы, в которых в течение нескольких десятилетий насаждался государственный атеизм, сделало религиозный вопрос одним из главных в ходе обсуждения будущего европейского континента как в рамках Европейского Союза, так и за его пределами.

За последнее время в Европе возникло огромное количество проблем, требующих осмысления, в т.ч., с религиозных позиций. В политической области это прежде всего разрешение старых и новых межконфессиональных конфликтов и приспособление таких традиционных светских западноевропейских ценностей, как демократия и права человека, к потребностям этнических и религиозных групп и отдельных людей, воспитанных вне этого контекста. В социальной области это нарастание таких проблем, как бедность, малограмотность, безработица, особенно среди мигрантов и населения восточно-европейских стран, вызывающих необходимость объединения усилий религиозных организаций для координации социальной помощи и благотворительной деятельности. В этической области это проблемы, связанные с глобализацией, экологической ситуацией, развитием биомедицины и генетики, изменением социально-культурных ролей мужчин и женщин, социальной ролью сексуальных меньшинств и др.

Европа как и весь современный мир настоятельно нуждается в **диалоге между различными религиями, выработке новых подходов и новой методологии этого диалога.** Процесс европейской интеграции выдвигает на первый план проблему толерантного взаимодействия между культурными и религиозными традициями, присутствующими различным народам и слоям населения Европы.

Именно в Европе в эпоху Просвещения были заложены законодательные основы права на свободу совести и отделения церкви от государства. «На первый план в системе регулирования общественных отношений вышел закон, оттеснив религию на второй план. Хорошо ли, плохо ли – другой вопрос». Сегодняшняя европейская политика в области свободы совести, как известно, определяется ст. 9 Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод (1950 г.), которая гарантирует право на свободу мысли, совести и религии. Эта свобода подлежит лишь таким законодательным ограничениям, которые в демократическом обществе осуществляются в интересах общественного спокойствия, охраны общественного порядка, здоровья и нравственности или для защиты прав и свобод других лиц. Проект Конституции Европейского Союза учитывает многообразие моделей государственно-конфессиональных отношений, сложившихся в разных европейских странах. В статье 1-52 сказано: «1. Союз уважает и не наносит ущерб статусу национального права в отношении церквей и религиозных ассоциаций или

обществ в государствах-членах... 3.Признавая их идентичность и их особый вклад, Союз гарантирует открытый, ясный и регулярный диалог с этими церквями и организациями».

Таким образом, **политика Европейского Союза**, согласно его Конституции (если, конечно, она будет принята всеми государствами-членами), должна строиться (и уже строится), во-первых, на невмешательстве государства в дела религиозных организаций и уважении к их правам, во-вторых, на сохранении существующих моделей государственно-конфессиональных отношений, в-третьих, на принципе сотрудничества государства и религиозных организаций в решении проблем, имеющих общую значимость.

Показательно, что бурные дискуссии, связанные с предложением папы Иоанна Павла II о включении в текст Конституции упоминания о роли христианства в исторической эволюции Европы, закончились тем, что в принятом ныне проекте этого упоминания нет. Во многих правоустанавливающих документах Европейского Союза и Совета Европы говорится, что государства обязаны принимать эффективные меры для утверждения взаимного уважения, понимания и сотрудничества между людьми, проживающими на их территории, независимо от их этнической, культурной и религиозной принадлежности.

В целом характерной чертой современной общеевропейской политики является осторожность в подходах к реализации принципа свободы совести и тщательно взвешенное невмешательство в сферу государственно-конфессиональных отношений. Как отмечает Е. М. Мирошникова, «политика государственного мировоззренческого нейтралитета в наибольшей степени способствует реальному обеспечению свободы совести в современном поликонфессиональном мире... Стратегическая направленность на повышение участия религиозных организаций и самих верующих в общественной жизни, несомненно, будет способствовать укреплению интеграционных процессов в Европейском Союзе, духовности, религиозной свободы».

Политические инициативы в направлении толерантного решения религиозных вопросов, а также перечисленные выше проблемы оказываются серьезным вызовом для богословия, практики и институционального устройства европейских христианских церквей. Ответственные христианские деятели все в большей степени осознают, во-первых, что взаимоприятию и толерантности в отношениях между различными религиями нет альтернативы, во-вторых, что разделенная церковь в условиях кризиса традиционного европейского христианства имеет гораздо меньше шансов устоять и сохранить свое влияние на людей. Международная террористическая угроза и опасность новой мировой войны делает ответственность христиан за восстановление действительного единства между христианскими церквями гораздо более серьезной, чем ранее. Разделения между христианами, кроме всего прочего, являются препятствием для проповеди христианской жизни, соответствующей евангельским принципам, которая направлена на всеобщее братство и представляет собой реальную альтернативу насилию, несправедливости и терроризму.

События сегодняшнего дня заставляют христианские церкви открыть новую страницу в поиске единства. Как церкви могут участвовать в строительстве общего европейского дома, если они разделены между собой? Как церкви должны вести себя в обществе, для которого характерен культурный, этнический и религиозный плюрализм? Как разделенные христиане должны относиться к важнейшим этическим проблемам, возникшим в последнее время? Как христиане должны отвечать на вопросы о смысле жизни, о любви, о счастье, которые ставит молодое поколение пост-идеологической Европы?

Экуменическое движение в Европе, которое началось в первое десятилетие XX в. и активизировалось после II мировой войны, по словам С. С. Аверинцева, обусловлено «ситуацией христианства как веры, заново предлагающей себя нехристианскому миру; человек, в акте личного выбора становящийся христианином, все реже наследует конфессиональную культуру своих предков, но и взаимные счета конфессий, уходящие в

века, становятся для него все менее актуальными». Экуменический процесс идет весьма болезненно, постоянно преодолевая препятствия в виде старых и новых предрассудков, подозрительности, соперничества, исторически сложившихся противоречий между церквями. Тем не менее, в этом процессе достигнут определенный прогресс, отраженный, в частности, в появившемся в 2002 г. документе под названием **«Хартия экуменизма» («Charta Ecumenica»)**, который официально одобрили (по крайней мере, на декларативном уровне) большинство традиционных для Европы христианских конфессий: это римско-католическая церковь, православные церкви (Русская, Греческая, Румынская, Вселенский патриархат, Армянская апостольская церковь) и протестантские церкви (лютеране, реформаты, англикане, методисты и др.). Безусловно, принятие «Хартии» было бы невозможным, если бы не упомянутая выше реальная политика толерантности в области религиозных вопросов, проводимая Европейским Союзом и другими общеевропейскими структурами. За последние три года «Хартия» широко обсуждается и применяется в большинстве европейских стран. Для христианских церквей она имеет не меньшую важность, чем Европейская конституция для Евросоюза.

История и цели создания «Хартии»: Вторая европейская экуменическая ассамблея, состоявшаяся в Граце (Австрия) 23-29 июня 1997 г., рекомендовала европейским христианским церквям «выработать общий рабочий документ, в котором описывались бы базовые экуменические права и обязанности. Это должно помочь руководству и прихожанам церквей выяснить различия между прозелитизмом и христианским свидетельством, фундаментализмом и истинной верой и выработать основы взаимоотношений между большими и малыми церквями в духе экуменизма».

Для реализации этой задачи была создана рабочая группа, в состав которой вошли представители Европейского совета епископов и Конференции европейских церквей. На протяжении трех лет проект текста «Хартии» обсуждался на различных конференциях, семинарах и встречах, в которых участвовали представители католических, протестантских и православных церквей Европы. Предлагаемый текст был представлен на немецком, английском и французском языках, а также переведен на 16 других европейских языков. В критических отзывах от церквей, экуменических организаций и отдельных людей содержались высказывания, которые часто оказывались взаимоисключающими.

Для одних текст «Хартии» выглядел слишком «скромным», другие, наоборот, считали, что он должен быть «более скромным». Одни полагали, что текст «Хартии» должен содержать положения Европейской Хартии о правах человека, другие – что он слишком сосредоточен на внутренних делах церквей. Некоторые западные христианские церкви посчитали, что на язык «Хартии» сильно повлияло православное богословие. Но тот же текст показался некоторым восточным церквям слишком «прозападным», слишком проникнутым «либеральным протестантизмом». Интересно, что практически все критики были согласны с третьей частью «Хартии», в которой говорится об общей ответственности церквей за создание единой Европы. Многие отмечали, что эта часть – самая главная в «Хартии».

После внесения необходимых изменений и дополнений 22 апреля 2001 г. в Страсбурге «Хартия» была подписана руководителями СЕЕ (кардинал Вылк) и КЕЦ (митрополит Иеремия). Цель «Хартии», по признанию ее авторов и сторонников – стимулировать переосмысление христианами европейских стран своей ответственности за примирение между странами, народами и людьми, за толерантный диалог между христианскими конфессиями.

«Хартия экуменизма» основана на убеждении в том, что церкви не смогут ответить на острые современные вопросы, если они не достигнут согласия и единства друг с другом, и что возникновение единой Европы будет крайне затруднено, если церкви остаются разделенными. В определении своих целей «Хартия» исходит из реалистической оценки состояния современного европейского

христианства, в то же время воздерживаясь от оценочных суждений по этому поводу: «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». Кроме того, как говорится в «Хартии», Европа виновна перед всем христианским миром, поскольку именно из нее разделение между церквями было экспортировано в другие страны и континенты: «В течение столетий Европа развивалась преимущественно по христианскому пути в религиозном и культурном смысле. Однако христиане не смогли предотвратить страдания и разрушение, которое европейцы нанесли как внутри Европы, так и за ее пределами. Мы признаем свою ответственность и вину и просим Бога и всех людей о прощении».

«Хартия экуменизма» является свидетельством сегодняшней экуменической ситуации в Европе. **После разрушения Берлинской стены на первый план вышла проблема отношений между культурами и традициями Восточной и Западной Европы.** Некоторые болезненные вопросы, как, например, прозелитизм, отношения между православными и греко-католическими церквями, недавние столкновения между православными и протестантами в рамках экуменических организаций и др. восходят к давним противоречиям между латинским и восточным христианством. Многие традиционные экуменические дискуссии по поводу рукоположенного служения, евхаристического взаимоприятия, папской власти, мариологии, этических проблем и т.д. также отмечены противоречиями между восточной христианской и постмодернистской европейской культурой. Со своей стороны, многие восточные церкви испытывают серьезное недоверие к плюралистической, светской и релятивистской западной культуре.

В современный период на экуменическом уровне возникли новые процессы, связанные с необходимостью прояснения и защиты идентичности различных церквей и религиозных сообществ. Подлинный диалог, основанный на принципах толерантности, с одной стороны, и преодоление опасности сползания к релятивизму, с другой, возможен только в том случае, если участники этого диалога осознают собственную идентичность. С другой стороны, поиск идентичности также может сопровождаться тенденцией к изоляции и самодостаточности.

«Хартия экуменизма» вобрала в себя богатство традиций европейского христианства: католицизма, протестантизма и православия. Следование ее принципам позволяет отдельным церквям выйти за пределы своих институциональных интересов и национальных особенностей, повысить свою ответственность за то, что происходит на всем европейском континенте.

Богословские аспекты «Хартии экуменизма»: **«Хартия» – это первый документ, который принадлежит всем христианским церквям Европы.** Он может быть полезен не только церквям, но и политическим деятелям, поскольку содержит важные для принятия политических решений принципы. «Хартия» подчеркивает важность признания достоинства каждого человека как основу существования общества, она направлена против дискриминации, маргинализации и национализма, она призывает к толерантности и примирению между народами и отдельными людьми. «Наши общие усилия, – говорится в «Хартии», 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». Кроме того, «Хартия» содержит положения по поводу общей ответственности за положение дел в Европе, в ней подчеркивается уважение к другим религиям, прежде всего, иудаизму и исламу, и содержится призыв к совместным действиям для решения общих социальных проблем.

В преамбуле и в первом разделе «Хартии» содержится важное положение о том, что она направлена на «преодоление все еще существующих среди нас разделений». Христианские церкви не должны рассматривать разделение и соперничество между церквями в качестве положительного обстоятельства. Наоборот, в «Хартии» особо

подчеркивается, что если эти разделения не будут преодолены, христиане Европы не смогут «вместе провозглашать Благоую весть всем народам». **Другими словами, значение и эффективность христианства в современном мире напрямую зависит от осознания пагубности этих разделений.**

В «Хартии» Европа определяется как континент, простирающийся от «Атлантики до Урала, от Северного мыса до Средиземноморья». Следовательно, здесь идет речь обо всей Европе, а не об ее западной или восточной части, с которой она часто идентифицируется. С этой точки зрения Европа рассматривается как континент, населенный разными народами, каждый из которых обладает своей собственной идентичностью, независимо от того, являются ли конкретные страны членами Евросоюза, или нет.

В первой части четко говорится о том, что «Хартия» подразумевает под «действительным единством церкви». Цитата из Символа веры, принятого Вселенским Собором 381 г. в Константинополе («Мы верим в единую святую вселенскую и апостолическую церковь») имеет особое значение. В этом исповедании веры христиане находят общее основание, этот текст до сегодняшнего дня объединяет христиан в общем понимании их долга. В этом определении слово вселенская (*catholic*) употребляется не в позднейшем, конфессиональном смысле, а в контексте богословия ранней церкви, которое является общим для всех христианских церквей. Это определение помогает преодолеть взаимные опасения католиков, протестантов и православных, унаследованные из прошлого.

В «Хартии» отмечается наличие разных взглядов на сущность церкви. Но к какому именно единству церквей следует стремиться? Как отмечал один из авторов «Хартии» Григориос Ларензакис, декан факультета восточной православной теологии университета в Граце (Австрия), с православной точки зрения «единство церкви никогда не рассматривалось как установленное единообразие, и мы никогда не требовали такого единства. Для православной церкви *koinonia ton ekklesion* (сообщество братских церквей) есть цель, достижимая через множественность форм, которые не уводят от единства, но обогащают сообщество». С православной точки зрения, подчеркивает Г. Ларензакис, в христианстве – как в церкви, так и в богословии, – всегда присутствовало единство в различии, но самым главным были не те или иные концепции, а смысл веры как таковой. «Хартия экуменизма» ставит ту же задачу: снова найти сущностный смысл христианской веры и определить, что значит быть христианином в современном мире.

Вацлав Гриневич, директор экуменического института Католического университета в Люблине, анализируя «Хартию», отмечал, что все христианские церкви являются жертвами исторических конфликтов, противопоставления деноминаций и других форм соперничества. Трудный экуменический процесс примирения не может быть успешным без ощущения сопереживания. Ему препятствует излишняя острота высказываний, институциональные противоречия, неумение слышать друг друга. Экуменизм разума недостаточен, необходим еще и экуменизм сердца, подлинный процесс изучения христианами друг друга и исцеления от вражды. Как было отмечено на II Ватиканском соборе, необходимо «изменение сердца» (*conversion cordis*). В. Гриневич обратил особое внимание на то, что «единство, которым Господь наделил свою Церковь, это реальность, которая коренится в тайне божественной жизни. Разделения в церкви не достигают этой таинственной глубины... Человеческие грехи не могут разрушить реальность, которая исходит от Бога, и которая поддерживается Богом».

«Хартия» самым непосредственным образом связана с процессом объединения Европы. При этом в ней нет упоминания о популярных прежде концепциях «христианской Европы» и «христианской души» Европы. За этими концепциями стоит отрицательный исторический опыт. Начиная со Средневековья, христианство было отмечено не только служением людям, но и борьбой различных церквей за политическую власть. Интеллектуальные и духовные корни империалистического мышления восходят к

историческому единству империй и церквей. Это мышление, выразившееся в крестовых походах, преследовании еретиков, религиозных войнах, рабстве и насильственной христианизации других стран и континентов принесло множество страданий и боли. В «Хартии» говорится: «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». Размышляя о будущем Европы, христиане должны взять все лучшие ценности из прошлого, например, развитие представлений о фундаментальных правах и свободах человека, основанных на убеждении в том, что все люди созданы по образу Божьему, великие произведения искусства, систему здравоохранения и социальной помощи, основанную на христианской любви к ближнему.

Столетиями Европу рассматривали не столько как единый континент, сколько как территорию, разделенную на византийский Восток с православными церквями, и Запад, находившийся под влиянием римско-католической церкви и церковью Реформации. Различные философские и правовые системы повлияли на эти две культуры, а также на церкви и их богословие, и до сегодняшнего дня они воспринимаются как во многом чуждые друг другу. В Европе церкви всегда были связаны с той или иной культурной традицией. Церкви, в свою очередь, часто рассматриваются как культурный фактор, например, в «католической Польше», «православной России» и «лютеранской Скандинавии». Даже процесс секуляризации мало повлиял на эти определения. С другой стороны, церкви сами стали «продуктами культуры», и по сей день французский католицизм, греческое православие и немецкий протестантизм характеризуются специфической ментальностью и духовностью. Все эти исторические обстоятельства заставили церкви в последние десятилетия переосмыслить отношения между собой и странами, нациями, народами и государствами. В то же время недавние конфликты на межрелигиозной почве в Европе показывают, что эти проблемы остаются актуальными.

Церкви не могут разрабатывать конкретные экономические и политические стратегии и концепции. Но они должны недвусмысленно заявлять политикам о том, что рыночная экономика, основанная на так называемом потребительском капитализме, должна быть изменена, потому что в долгосрочной перспективе она приводит к увеличению массовой бедности в обществе. Если политики заботятся о выгоде только своей страны и не осознают свою ответственность за мировую политику, христиане должны голосовать за изгнание таких политиков. «Мы считаем своим долгом, – говорится в «Хартии», – стремиться к выработке стиля жизни, свободного от экономического давления и потребительства, и качества жизни, сопровождаемого ответственностью и терпением».

Создание единой Европы и межконфессиональный диалог: Многие христианские церкви Европы уже внесли свой вклад в создание единой Европы и Европейского союза, провозглашая ценности, зафиксированные также и в «Хартии экуменизма» – **мира, справедливости, свободы, толерантности, соучастия и солидарности.**

Экуменизм и процесс европейской интеграции в последние пятьдесят лет шли параллельно. Им была свойственна общая черта – объединение людей и народов при уважении к их идентичности. Концепция дополнительности («единства в различиях»), которая восходит к христианским взглядам на общество, стала руководящим принципом процесса европейской интеграции. Сходство экуменизма и интеграционного процесса неслучайно – оба они исходят из стремления к примирению, к исцелению ран, нанесенных прежними делениями, и к совместным действиям для осуществления общей миссии. В последние двадцать лет именно церкви выступили защитниками идеи расширения пространства мира и солидарности в Европе посредством принятия бывших социалистических государств в Европейский Союз. И сегодня христианские церкви

выступают за то, чтобы Европейский Союз осознавал свою ответственность за мировую политику, за демократию и права человека, за уменьшение бедности и создание справедливой политической и экономической системы.

Тем не менее, недавние религиозные конфликты в Южной Европе напоминают о том, что религиозные различия продолжают использоваться как факторы политической борьбы. Поэтому в современный период, отмеченный растущей секуляризацией общества, значимость христианского послания для людей напрямую зависит от способности самих христиан к трезвой оценке текущей политической ситуации, к мирному сосуществованию друг с другом и с другими религиозными традициями. В то же время, как писал Х. Майер, «вера не может просто прилагаться к повседневным делам без всякой дифференциации в подходах; в политике не бывает так, чтобы существовало только одно-единственное решение или одна возможность; люди могут и должны спорить о важных для них проблемах, не ставя тем самым под угрозу необходимое единство во мнениях относительно базовых конституционных и правовых принципов».

Христианам Европы также следует иметь в виду некоторые опасные тенденции, которые проявляются в европейских странах – это увеличение дистанции между гражданами и политической властью, цинизм и разочарование, появление евроскептических политических партий, выдвигающих ксенофобские националистические идеи, с одной стороны, и евроцентризма, с другой. Во многих европейских странах секуляризм привел к осуществлению атеизма на практике, и большие группы людей отделились от религиозных традиций своих предков. Иммиграция стала главной причиной того, что в западноевропейских странах поселились 12 миллионов мусульман, хотя мусульмане жили в Европе с XVI в. В Европе сегодня также проживает миллион буддистов. Кроме того, в Европе появились многие религии, ранее присутствовавшие только в Азии и в Африке. Такое философское течение, как гуманизм, приняло организационные формы и начало отстаивать свои права. В европейских городах сегодня можно увидеть не только христианские церкви, но и мечети, буддийские и индуистские храмы. Во многих странах официально отмечают праздники многих религий.

После террористических атак в США в сентябре 2001 г. **межрелигиозный диалог стал одним из главных вопросов мировой политики.** Этот диалог может вестись на разных уровнях – мировом, континентальном, национальном или местном. Что касается его содержания, то необходимо четко различать между диалогом о богословских вопросах (сущности Бога, понимания священных текстов, откровения, этики) и диалогом о политических и правовых вопросах, которые касаются всех людей, например, о мире, глобализации, биоэтике и экологии. Диалог может вестись в разных формах – от обмена опытом между представителями разных религий до выработки общей позиции по этическим проблемам. Высшая форма межрелигиозного диалога – это духовные или богослужебные встречи между верующими или религиозными сообществами.

Межрелигиозный диалог может проходить в форме двусторонних и многосторонних встреч. Свои существенные отличия имеет внутриконфессиональный диалог, например, диалог между христианами или мусульманами, представляющими разные направления. Наконец, диалог происходит по-разному в зависимости от того, кто в нем участвует: представители священства, богословы, ученые, политические деятели, молодежь, мужчины или женщины, поскольку все эти группы имеют свои собственные интересы и цели.

Практическое воплощение принципов «Хартии экуменизма»: Какие взаимоотношения могут сложиться между христианскими сообществами в Европе под влиянием «Хартии экуменизма»? В первом разделе «Хартии» говорится о необходимости содействия «действительному единству Церкви Христовой в одной вере, выраженной во взаимном признании крещения и **евхаристическом братстве**». Не секрет, что во многих официальных заявлениях некоторых церквей чаще высказывается позиция против

совместного принятия таинства евхаристии, чем за него. С другой стороны, несмотря на тщательно сформулированные богословские возражения церковных иерархов и официальных церковных органов, все больше рядовых прихожан европейских церквей приходят к своему собственному решению по этому поводу. Они не понимают, почему христиане разных конфессий не могут вместе участвовать в Вечере Господней, если в течение недели они живут бок о бок друг с другом, вместе работают, радуются и страдают. Это говорит о том, что в действительной жизни церквей происходят определенные процессы, с которыми иерархи и богословы рано или поздно вынуждены будут считаться. Кроме того, как писал С. С. Аверинцев, «необходимость для мыслящих христиан, спасая в себе веру, противостоять чудовищному идеологическому натиску, развила повышенную «аллергию» и к привычному конфессиональному идеологизму, веками упражнявшемуся в идеализации своего прошлого и настоящего и очернении прошлого и настоящего оппонентов». В «Хартии» ясно сказано, что, с одной стороны, существуют значительные различия между церквями, но с другой стороны, христиане не должны с этим мириться. Есть основания полагать, что тем самым Хартия может активизировать серьезные дискуссии между церквями на эти темы.

«Хартия» уделяет большое внимание **совместной миссии христианских церквей в Европе**. Эта миссия требует переосмысления, поскольку сегодняшнюю Европу нельзя больше характеризовать как «христианскую» в традиционном смысле. Более того, любая ее характеристика оказывается искусственной, будь то такие определения, как «секулярная», «пост-модернистская», «пост-христианская» или даже «плюралистическая». Сегодня идут жаркие дебаты по поводу того, была ли Европа когда-либо действительно «христианской» и если да, то в каком смысле. Можно предположить, что эти дебаты будут продолжаться и повлияют на осознание церквями их миссии. Уже давно высказываются полярные мнения: с одной стороны, некоторые считают, что следует напомнить европейским жителям об их христианских корнях, и в результате люди рано или поздно отвернутся от экзотических религий и вернуться в лоно материнской церкви. С другой стороны, некоторые считают, что европейская культура (по крайней мере, в ее западной части) настолько проникнута рационализмом, материализмом и индивидуализмом, что она стала совершенно чуждой и даже враждебной Благой вести. И то, и другое – упрощение, поскольку сегодняшняя Европа является сложной смесью христианских, анти-христианских и нехристианских элементов.

Важность «Хартии» заключается в том, что она призывает церкви в первую очередь сосредоточиться на смысле Благой вести и на ее проповеди, а не на том, насколько люди принимают или не принимают ее, или на том, как сохранить церковные институты в их настоящем виде. Только те церкви, которые озабочены в первую очередь не собственными проблемами и своим влиянием на общество (подлинным или мнимым), а провозглашением истины христианства, имеют будущее.

Серьезным испытанием для церквей будет проверка их способности в конкретных действиях осуществить цели, поставленные в «Хартии». Во втором ее разделе говорится о необходимости обсуждать планы по евангелизации друг с другом, достигать соглашений и стремиться избегать соревнования в этой сфере. Что конкретно означает это высказывание, например, применительно к существующему сегодня противоречию между римско-католической церковью и Русской православной церковью по поводу создания католических епархий в России? Тем не менее, можно утверждать: если подобные конфликты не разрешаются в духе примирения, это вызывает сомнения в ценности Благой вести как таковой.

Кроме того, нельзя забывать о том, что «Хартия» как продукт Конференции европейских церквей и Совета европейских епископов, есть тем самым продукт православных, протестантских и католической церквей, которые принято считать «основными» в Европе, то есть теми, которые исторически возникли в Европе и которые рассматривают себя (независимо от своей численности и отношений с государством) как

прирожденные Европе. Однако картина европейского христианства быстро изменяется. Особенно важным фактором этого изменения является постоянный рост так называемых **«церквей диаспоры»** из Азии и Африки и их все возрастающая роль. Иммиграция в Европу представителей «южных» христианских сообществ становится важным фактором христианской истории. Происходит процесс, обратный экспорту христианства из Европы на эти континенты в период колониализма и миссионерства последних двух веков. Корейские пресвитерианские общины все более заметны в европейских городах. Африканские богослужения во многих европейских странах выглядят совершенно иначе, чем богослужения «традиционных» конфессий, и они являются привлекательными для многих «традиционных» христиан. Подлинно экуменическое европейское христианство должно быть открытым этим процессам на всех уровнях – местном, национальном и пан-европейском.

«Хартия» рассматривает экуменический процесс в тесной связи с процессом европейской интеграции. Сегодня Европа переживает критический момент своего социального, экономического и политического развития, и ее будущее выглядит достаточно туманно. Возможно, расширение Европейского Союза пройдет более или менее безболезненно. Но также возможно, что этот процесс принесет с собой новые разделения на богатые и бедные страны, на страны «первого» и «второго» сорта, на объединенный Запад и разъединенный Восток. В «Хартии» общая ответственность церквей за Европу выражена совершенно определенно. Основные параметры этой ответственности – это справедливость, мир, уважение достоинства каждого человека, демократизация, справедливое отношение к эмигрантам и беженцам и их благосостояние, защита окружающей среды. «Мы считаем своим долгом, – говорится в «Хартии», – противодействовать любым формам национализма, которые ведут к подавлению других народов и национальных меньшинств, выступать за ненасильственное разрешение конфликтов».

В этой связи особенно важен тот раздел «Хартии», который касается **проблемы отношений с исламом**. Здесь следует отметить, что присутствие мусульман в Европе – это объективная реальность. Сосуществование различных этнических групп, исповедующих разные религиозные направления – необходимость, требующая взаимных уступок даже в том, что ранее казалось неизменным.

Подавляющее большинство мусульман поддерживают тесные связи с исторической родиной. Соблюдение главных религиозных ритуалов и обрядов является неотъемлемой частью жизни значительной части мусульман, даже находясь в центре светской Европы. Личность мусульманина определяется согласно Корану и Сунне.

Разногласия между различными этническими группами мусульман в основном носят религиозный характер: их устранение возможно, как утверждают многие европейские политики и востоковеды, в результате реформирования ислама. Суть евро-ислама заключается в том, что необходимо осуществить «ревизию» исламского вероучения и отказаться от той его части, которая в той или иной степени затрагивает политику и право, взяв на вооружение европейские стандарты, хотя большая часть мусульманской диаспоры выражает негативное отношение ко всему, что относится к подобным преобразованиям. Стремления перестроить обычными нормативными актами устоявшийся уклад жизни мусульманина – безрезультатны. Отношения светского общества с мусульманской уммой, внутри которой обнаруживается широкий спектр исламского мира, должны выстраиваться с позиции толерантности, что предусматривает не подчинение культурных ценностей меньшинства, традициям большинства, а усвоение и развитие взаимовыгодных положений.

Мусульманские общины Европы находятся на разных стадиях развития. Это во многом зависит от отношения европейских правительств к мусульманским общинам на своей территории. Европейские государства в настоящее время в той или иной мере демонстрируют готовность уважать различные культурные, религиозные, экономические

и политические идентичности и общественные идеи, понимая, что только в этом случае удастся работать и мирно сосуществовать друг с другом.

Интересно отметить, что Хартия была подписана за несколько месяцев до событий 11 сентября. В свете этого особое значение приобретает высказанное в ней требование уважения к мусульманам и призыв к совместным действиям в областях, представляющих взаимный интерес. Проблемы, связанные с взаимоотношениями между исламским миром и Западом, чрезвычайно сложны. В «Хартии» обозначены **фундаментальные темы диалога с исламом: это вера в единого Бога и права человека.**

Некоторые выводы: 1. «Хартия экуменизма» является документом, принятым на уровне организаций (Конференции европейских церквей и Совета европейских епископов), объединяющих наиболее влиятельные европейские христианские конфессии. Тем самым церкви, имеющие официальное представительство в этих организациях, приняли на себя обязательство пропагандировать и распространять принципы, сформулированные в Хартии среди своих приверженцев. Однако в действительности выполнение этого обязательства зависит от реальной политико-идеологической ситуации в той или иной стране, где действуют церкви – члены европейских межконфессиональных организаций. Так, «Хартия» широко представлена и активно обсуждается в преимущественно лютеранских странах (Германии, Скандинавии), в Великобритании и западно-европейских католических странах (Франции, Италии, Испании, Португалии и др.), тогда как в России, Румынии, Болгарии, Армении она практически неизвестна.

2. В процессе обсуждения текста «Хартии» и в период его адаптации к реальности европейских стран были высказаны два взаимоисключающих мнения, особенно, по поводу ее первого раздела «Мы верим в «единую святую вселенскую и апостолическую церковь». С одной стороны, этот раздел воспринимается как слишком абстрактный в таких странах, как Великобритания, где процесс экуменического единства достиг конкретных договоренностей между разными христианскими конфессиями по поводу совместной деятельности на разных уровнях, включая взаимное признание рукоположения и евхаристическое единство. С другой стороны, европейские православные церкви на данном этапе не приемлют ни евхаристическое единство, ни признание рукоположения. Русская православная церковь, например, признавая на словах принципы экуменизма и представляя в международных экуменических организациях, тем не менее, в своей практической деятельности активно выступает против него. «Во многих книгах и периодических изданиях, появляющихся даже с благословения церковной иерархии, можно встретить резкие слова об экуменизме... Как правило, с этим понятием связывают далеко не популярный в церковной среде либерализм. Оно воспринимается как знак отказа от конфессионального патриотизма, как «яблоко раздора». Приверженность «экуменизму» – это основание для обвинения в ереси, а порой даже для проклятия». **Из этого следует, что толерантность, заявленная в «Хартии», пока что имеет объективные границы, которые определяются, во-первых, конкретным политическим и социальным статусом той или иной конфессии в своих странах, во-вторых, ее собственными догматическими и институциональными установками.**

3. В третьем разделе «Хартии» сформулирована необходимость взаимодействия между различными христианскими церквями, которое выходит за рамки догматических, богословских и институциональных аспектов взаимоотношений между ними. Эта необходимость вытекает из общей ответственности за направление развития современных социально-политических процессов в Европе. **Следует отметить, что христианские церкви Европы достигли значительно большего единства в социальной и благотворительной деятельности, чем в экклезиологических взаимоотношениях.** Это не удивительно, поскольку при обсуждении социальных проблем многие противоречия, существующие между церквями, отходят на второй план, а толерантность во взаимоотношениях легче формируется в диалоге по тем вопросам, которые являются

общими и одинаково значимыми для его участников. В обсуждении таких проблем, как биоэтика, охрана окружающей среды, права человека, гендерные социальные роли и т.п., протестантские церкви и римско-католическая церковь проявляют значительно большую активность и заинтересованность, чем православные церкви. Последние, как правило, придерживаются той точки зрения, что вышеперечисленные проблемы являются проявлением западного религиозного либерализма, которому следует противостоять. Это является одной из причин того, что «Хартия экуменизма» остается за пределами публичной дискуссии внутри Русской православной церкви и в межконфессиональном процессе в современной России.

4. В «Хартии» неоднократно упоминается важное богословское и нравственное понятие – покаяние. Речь идет о признании вины христиан Европы за многочисленные религиозные конфликты и войны, происходившие на этом континенте на протяжении веков, за использование церквей в политических целях, за антисемитизм, за экспорт воинственного христианства на другие континенты и принесение европейского христианского разделения другим народам. Без такого покаяния и вытекающего из него поиска формы и содержания христианского провозвестия, адекватного современной действительности, экуменический процесс вряд ли будет плодотворным. Различные христианские церкви Европы сегодня находятся на весьма различных стадиях покаяния. Однако глубина и ответственность процесса анализа и переосмысления своих прошлых достижений и ошибок определяет саму возможность экуменического диалога и толерантного взаимодействия между европейскими христианами.

5. **«Хартия экуменизма» является прямым следствием тех политических и мировоззренческих принципов, которые лежат в основе европейского интеграционного процесса.** Как уже говорилось, одно из фундаментальных прав, защищенных правовыми европейскими документами, это право на свободу совести, которое провозглашается в «Хартии» в качестве основания экуменического процесса. «Мы считаем своим долгом, – говорится в ней, – 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». В «Хартии» особо подчеркивается, что христиане должны признавать право на свободу религии и совести всех тех людей, которые придерживаются противоположных христианству взглядов или индифферентны к нему.

Обеспечение права на свободу совести – это двусторонний процесс, происходящий между государством и религиозными организациями, между светской и конфессиональной жизнью. В демократическом обществе религиозные сообщества должны придерживаться принципа свободы совести, а государство, в свою очередь, обеспечивать им, как и отдельным людям, реальную защиту этого права и гарантировать нейтральное отношение к различным религиозным субъектам. Наоборот, если религиозные сообщества не признают принцип свободы совести или сомневаются в нем, они оказываются уязвимыми перед лицом государства и зависимыми от него, независимо от того, защищает оно их или преследует. Толерантность и нейтралитет в государственно-конфессиональных отношениях – единственно адекватная на сегодняшний день форма отношений между государством и религиозными сообществами, которое обеспечивает им возможность конструктивно участвовать в процессе создания единой Европы, объединенной общими ценностями и общим уважением к правам каждого человека, независимо от вероисповедания, национальности, материального положения и социального статуса.

Следует упомянуть еще об одной экуменической программе, которая связана с именем **Ханса Кюнга (р. 1928)**, швейцарского католического теолога, который в 1980-е и 1990-е годы обращается к исследованию мировых религий и проблем межрелигиозного диалога. Этой теме посвящены его труды: Христианство и мировые религии (Christentum

und Weltreligionen, 1984); Теология у нового начала (Theologie im Aufbruch, 1987); Христианство и китайская религия (Christentum und Chinesische Religion, 1988); Иудаизм (Das Judentum, 1991); Христианство (Das Christentum, 1994).

С середины XX в. идея диалога вошла в проблемное поле философского мышления и неуклонно расширяет сферу своего влияния (М. Бубер, М.М. Бахтин, В.С. Библер). Более того, само понятие диалога также расширяется, втягивая в свою орбиту все новых, ранее «невозможных» участников. Некоторые западные теологи предлагают предельно расширить понятие диалога — вплоть до включения в него, помимо христиан, представителей иных религий и конфессий. И даже *неверующих, атеистов*. Реализация идеи диалога особенно отчетливо просматривается в движении «обновленчества» в католицизме (*aggiornamento*), на основе которого некоторые католические теологи выдвигают проекты практического диалога с иными религиями. Международный макроэтический теологический проект «Мировой этос» (1990) Ганса Кюнга — из их числа.

Цель проекта Г. Кюнга — актуализация диалога между религиозными деятелями и учеными западно-европейских и восточно-азиатских культур по вопросам о ценностях и нормах. Точка отсчета — «Декларация мирового этоса» (или «Декларация о глобальной этике»), которая была принята Вторым Парламентом религий мира в 1993 г. в Чикаго, а также организация Фонда «Всемирный этос».

Тюбингенский теолог считает, что через сферу морали и этики возможен максимальный прорыв к человеку, находящемуся не только *по ту сторону христианства*, но и стоящему вообще *по ту сторону религии*. Поэтому в его диалоговое пространство втягиваются, например, не только последователи ислама или буддизма, но и представители конфуцианской цивилизации. (Напомним, что конфуцианство в международной синологии сегодня определяется не столько как философско-религиозное учение, сколько как этико-политическая доктрина).

В своей юбилейной лекции в Тюбингенском университете в 1999 г. Кюнг выделяет несколько этапов в своей жизни, связанных с формированием и развитием его новой «экуменической критической теологии». Эти этапы кратко могут быть представлены в следующей последовательности:

1. понимание необходимости диалога между христианскими конфессиями (традиционный экуменизм);
2. от диалога между христианскими конфессиями — к диалогу между религиями мира (нетрадиционный экуменизм);
3. от диалога между религиями — к диалогу между различными типами цивилизаций через поиск рационализации и универсализации моральных оснований (постнетрадиционный, или «обновленческий» экуменизм).

Таким образом, **программа обновления католической теологии Г. Кюнга связана с расширением диалогового пространства по линии «христиане — последователи других религий — неверующие» на основе формирования «мирового этоса» («глобальной этики»).**

Главнейшим принципом «мирового этоса» является требование, чтобы «с каждым человеческим существом обращались по-человечески», т. е. в согласии с «неотчуждаемым и неприкосновенным достоинством» всех человеческих существ. Второй важный принцип глобальной этики зафиксирован в Золотом правиле нравственности: «Не делай другим

того, чего не желаешь себе». В свою очередь, эти принципы влекут за собой четыре нравственных императива, а именно, глобальную приверженность культуре:

1. «ненасилия и уважения к жизни»;
2. «солидарности и справедливого экономического порядка»;
3. «толерантности и правдивости»;
4. «равноправия и партнерства между мужчинами и женщинами».

Следует подчеркнуть, что Фонд «Мировой этос» уделяет особое внимание Китаю и китайской традиционной этике. В Пекине было проведено уже две конференции «Мировой этос и традиционная китайская этика». Первая пекинская конференция прошла 10 — 12 сентября 1997 г. и была посвящена обсуждению чикагской «Декларации глобальной этики» и «Всеобщей декларации обязанностей человека» в рамках традиции и перспектив китайской философии и культуры. По мнению участников конференции, главным достоинством чикагского Парламента является то, что его участники продемонстрировали желание и готовность обсуждать международный макроэтический проект с представителями не только иных культур, но и с неверующими.

Тема 10. Межконфессиональная толерантность в России: история и современность

Представители консервативных русских кругов в XIX в. часто восхваляли Россию как страну религиозной терпимости. Пытаясь оправдать религиозную политику, ее автор К. Победоносцев, Обер-прокурор Священного синода, ссылаясь на религиозную терпимость по отношению к иностранцам, практиковавшуюся в Московской Руси с XVI в. Однако эта терпимость, которая позже распространилась на новых мусульманских, протестантских и католических подданных Российской империи, никогда не относилась к православным русским, потому что русское православие до 1905 г. оставалось закрытой государственной церковью, выйти из которой было невозможно. Следовательно, основанием для терпимости в отношении иноверцев была их наследственная принадлежность к неправославным конфессиям. **В России была религиозная терпимость, но не было свободы совести.**

Эта ситуация была отражена в законодательстве XIX в., где в Своде законов православная церковь характеризовалась как первая и господствующая в Российской империи. Закон запрещал смешанные браки, миссионерство и свободный выбор вероисповедания. Если «иноземные» конфессии признавались и отчасти получали финансовую поддержку от государства, то сектанты и раскольники вели нелегальную жизнь. Для Победоносцева быть русским – значило быть православным, а тот, кто отпадал от веры, переставал быть русским. Он считал, что каждому народу более всего соответствует его собственная вера и церковь, и ее надо защищать всеми способами. Ослабление церкви грозило самому существованию российского государства. Признавая некоторые неправославные конфессии, иудаизм и буддизм, он хотел ограничить их деятельность приватной сферой. Также священнослужителей других религий следовало подвергать всяческим унижениям.

Во второй половине XIX в. российское государство начало активно выступать в качестве главного субъекта модернизации, которая в эпоху “Великих реформ” приняла системный характер. Системная модернизация российского социума ускорила, в свою очередь, процессы секуляризации общественного сознания, культуры и образования. Инициированные “Великими реформами” вопросы о секуляризации

государственного устройства в сфере общественных и церковно-политических отношений, а также о либерализации системы вероисповедных отношений, получившей в общественном сознании наименование “свободы совести”, вызвали благодаря влиянию либеральной, консервативной и церковной периодики широкий общественный резонанс. В результате наложения процессов модернизации и секуляризации в российском обществе складывалась парадоксальная ситуация. **С одной стороны, государство в качестве главного субъекта системной модернизации ускоряло процесс секуляризации общественных отношений, с другой – по-прежнему сохраняло практику, характерную для традиционных христианских обществ, когда один привилегированный религиозный институт опирался на силу государства для поддержания своего исключительного правового статуса среди всех терпимых религиозных общин.**

Религиозно-этническая структура Российской империи в ее демографической динамике выглядела следующим образом:

Религиозно-этнический состав населения Империи:

Иудеи: в 1867 г.-2,3 млн. чел.; в 1897 г. - 5,1 млн. чел.; Прирост - 121%

Мусульмане: в 1867 г.- 4,1 млн. чел.; в 1897 г. - 6,9 млн. чел.; Прирост - 70%

Католики: в 1867 г.- 6,9 млн. чел.; в 1897 г. - 11,4 млн. чел.; Прирост - 68%

Православные: в 1867 г.- 54 млн. чел.; в 1897 г. - 87 млн. чел.; Прирост - 61%

Протестанты: в 1867 г.- 2,3 млн. чел.; в 1897 г. - 3,7 млн. чел.; Прирост - 57%

Старообрядцы и сектанты: в 1867 г.- 1,5 млн. чел.; в 1897 г. - 2,1 млн. чел.; Прирост - 41%.

Как свидетельствуют статистические данные всероссийской переписи населения 1897 г., лица православного исповедания (вместе со старообрядцами) составляли 71% населения страны. Следовательно, Русская Православная церковь являлась крупнейшей религиозной общиной Российского государства.

Имперский бюрократический механизм предусматривал правовую и административную практику государственного регулирования деятельности признанных законом религиозных общин в соответствии с иерархическим принципом устройства и функционирования системы вероисповедных отношений. **Системность и иерархичность этих отношений базировались на трех основных принципах:** а) правовой статус Православной церкви как “первенствующей и господствующей” среди всех вероисповеданий России; б) правовое равенство неправославных христианских конфессий и групп, а также нехристианских религиозных общин между собой; в) уголовная защита Православной церкви от соversions и отступлений в иные неправославные и нехристианские вероисповедания а также всех христианских конфессий и групп от соversions и отступлений в нехристианские вероисповедания.

Что же касается норм религиозного законодательства, действовавших в Империи в XIX – начале XX в., следует отметить, что они имели ряд ограничений, касавшихся таких важных принципов религиозной свободы, как свобода миссионерской деятельности,

свобода избрания веры и образования новых религиозных групп среди признанных законом вероисповеданий, а также зависимость личных прав подданных от вероисповедания. Таким образом, объем веротерпимости, как он был задан в русском законодательстве, сводился в сущности, к праву отправлять богослужение.

В целом, отношения веротерпимости строились на двух принципах: равенство всех терпимых религиозных общин перед законом; неравенство общин между собой по объему прав и привилегий. В соответствии с принципом неравенства иерархия веротерпимости выстраивалась следующим образом. Вслед за господствующей и первенствующей Православной церковью следует поставить лютеранскую и реформатскую церкви, общину гернгутеров, армяно-грегорианскую, армяно-католическую и римско-католическую церкви; вслед за этими “иностранными” христианскими конфессиями по объему привилегий стояли общины евреев-караимов, мусульман-суннитов и шиитов; менее привилегированной была община евреев-талмудистов; наконец, последней из привилегированных общин была ламаистская калмыков и бурят... Признанными, но лишенными привилегий были шотландские и базельские сектанты, менонниты и баптисты Закавказья, сибирские шаманисты и самоеды-язычники. Терпимыми, но не признанными законом в качестве религиозных общин были русские старообрядцы. Критерием для установления объема привилегий служили условия эkkлeзиологические (каноничность и апостольская преемственность церкви), догматические (степень различия с православным вероучением), вероучительные (христианские или нехристианские общины), законность или незаконность происхождения (относительно старообрядцев и сектантов) и, наконец, очевидно первые по важности – государственные (политическая значимость того или иного народа, включаемого в империю).

Таким образом, в соответствии с российским законодательством веротерпимость означала определенную религиозную самостоятельность признанных в империи и находящихся под управлением государства “иностранных” христианских конфессий и религиозных групп, а также иноверных (нехристианских) общин, наделенных соответствующей правосубъектностью. **Религиозные общины, находясь в положении “покровительствуемых”, становились привилегированными, обретали статус государственных, а монархия, наделявшая их правами и привилегиями, выступала в качестве субъекта веротерпимости.** Правительственная опека, находившая свое воплощение в обязательной регламентации управления терпимыми конфессиями и общинами, в правительственной прерогативе на замещение высших церковных должностей и государственном финансировании, имела свое рациональное обоснование в том, что учреждения признанных вероисповедных общин были наделены некоторыми функциями светской власти. Обладающие правосубъектностью религиозные организации как объекты веротерпимости имели право публичного отправления богослужения, официально признанное духовенство в качестве особого привилегированного сословия, признание за общинами статуса юридических лиц. Закон признавал за ними обязательную силу монашеских обетов, право ведения актов гражданского состояния, дисциплинарную власть, юрисдикцию по брачным делам и духовную цензуру. Статья 46 Основных законов Российской империи гласила: “Дела церковные Христиан иностранных исповеданий и иноверцев в Империи Российской ведаются их духовными властями и особенными правительствами, Верховной властью к сему предназначенными”. Тем самым государство создавало институт высшей церковной – в широком смысле, духовной (христианской и нехристианской) – бюрократии, учреждение и функционирование которой санкционировалось монархией. Духовная бюрократия включалась в качестве составной части в общий механизм государственного управления, копируя устройство и функции светской коронной администрации. Принципы функционирования духовных управлений,

изложенные в уставах духовных дел иностранных исповеданий, соответствовали аналогичным принципам уставов бюрократических учреждений государства, что, в свою очередь, являлось необходимым условием эффективного взаимодействия светских и религиозных структур в рамках единого государственно-духовного механизма.

Представленная структура духовных учреждений свидетельствует о том, что институт веротерпимости следует рассматривать как форму бюрократического взаимодействия государства посредством аппарата Министерства внутренних дел с признанными законом религиозными сообществами, действующими на основе правовых норм, изложенных в “Своде учреждений и уставов управления духовных дел иностранных исповеданий христианских и иноверных”. Задачей правительства было сохранение стабильности религиозно-этнических границ внутри России с помощью юридического запрета на прозелитизм среди религиозных конкурентов. В частности, правительство считало необходимым положить предел этнорелигиозной экспансии католицизма, который рассматривался в качестве духовного лидера польского сепаратизма, угрожающего целостности российского государства. Однако неизбежность и необходимость прозелитизма (католического, протестантского, исламского) были обусловлены сотериологическим и догматическим эксклюзивизмом, как неотъемлемым свойством монотеистических религий, к которым принадлежало подавляющее большинство “иностраных и иноверных” исповеданий Российской империи. В результате возникло перманентное противоречие между вероучениями терпимых религиозных сообществ, вмещающих миссию среди иноверцев в обязанность своему духовенству с одной стороны, и российским законодательством – с другой. В этой ситуации министерство внутренних дел ставило своей целью предотвратить религиозную конкуренцию, нейтрализовать с помощью закона и права религиозный абсолютизм и нетерпимость всех миссионерствующих религий, включая господствующее православие. Предполагалась, что рост численности неправославных общин, а следовательно, идентифицирующих себя с ними этнических групп и диаспор, может достигаться не миссионерством, а только путем естественного прироста единоверцев. В свою очередь, законодательный запрет на прозелитизм, прежде всего среди православных, воспринимался миссионерствующими неправославными сообществами как существенное ограничение их догматически обоснованных религиозных прав на пропаганду своего вероучения среди иноверцев. Свидетельством неприятия подобного запрета стали многочисленные нарушения законодательства со стороны духовенства христианских “иностраных” конфессий в прибалтийских губерниях и Северо-Западном крае. Против католических ксендзов и лютеранских пасторов, занимавшихся прозелитизмом среди православных, предпринимались меры административного и уголовного воздействия.

Монархия осуществляла общественное воспитание подданных, опираясь на духовную дисциплину. Однако при этом государство не передавало полностью власть духовной дисциплины самим религиозным сообществам. **Появление ересей, расколов и вольнодумства рассматривалось государством как правонарушение и преследовалось по закону.** Действовавшие таким образом нормы государственно-духовного законодательства обеспечивали правовой и дисциплинарный порядок функционирования терпимых вероисповеданий. Государство, в соответствии с нормами “Устава о предупреждении и пресечении преступлений”, принимало меры по охране организационного единства, вероучения, порядка богослужения и церковной дисциплины в среде терпимых христианских конфессий. В случае опасности возникновения религиозных конфликтов администрация была обязана принудительно поддерживать требуемый законом порядок. Наряду с реализацией своих непосредственных задач – выполнением духовенством и мирянами их религиозно-нравственных обязанностей – духовная дисциплина терпимых исповеданий действовала

также в качестве инструмента государственного контроля над подданными Российской империи. Государственные и духовные механизмы права и дисциплины должны были преследовать общую цель – поддержание религиозного и общественного порядка. Исполнение религиозного долга подданными становилось одновременно свидетельством их политической лояльности российской монархии.

Российское законодательство включало в себя различные меры уголовного наказания за “преступления против веры”, что свидетельствовало о наличии сферы государственного принуждения, с помощью которого государство препятствовало верующим исполнять свои религиозные обязанности. Такая практика стала результатом нетерпимости государства к религиозным практикам, распространение которых расценивалось как правонарушение. Кроме русских старообрядцев и сектантов, до 1905 г. официально именуемых раскольниками, имелись десятки тысяч представителей различных этнических групп, которые формально числились православными, но желали вернуться в исповедуемые ранее католицизм, протестантизм, ислам, иудаизм, буддизм и язычество или перейти в старообрядчество или сектантство. Существовавший правовой запрет на переход из православия в прежние религиозные сообщества создавал напряженность в сфере межрелигиозных отношений. **Российское законодательство исходило из принципа формализации вероисповедной идентичности и определяло всякого подданного как человека религиозного. Оно не допускало возможности не принадлежать ни к какой религиозной общине. Законом предписывалось, что каждый подданный России, вне зависимости от сословного положения, остается в той вере, в какой рожден и какую исповедовали его праотцы. Следовательно, атеизм и агностицизм, как альтернатива религиозному определению реальности, могли присутствовать только в качестве личного мировоззрения, но при формальном сохранении религиозной принадлежности к общине.** Однако одним из главных ограничений религиозной свободы личности было недопущение законом свободного выбора веры, прежде всего для членов господствующей церкви. **Закон не допускал перехода православного лица в иную, даже христианскую, религиозную общину, и Православная церковь не переставала считать отпавшего своим членом.** В основе этого светского законодательства лежало церковное мировоззрение, в соответствии с которым выбор единственной истинной веры – православия, может быть сделан один раз и вся последующая религиозная жизнь может осуществляться только в стенах Церкви. Отпадение от истинной Церкви означало принятие заблуждения в виде чужой веры, ереси или раскола. Необходимость законодательной защиты особого статуса православия в империи имела традиционное этническое обоснование. Мотивацией такой защиты служил бесспорный исторический факт, что православие является традиционной религией русского народа, которое «создавало и охраняло единую Россию». Это давало основание официально рассматривать переход из православия в другие вероисповедания «как торжество нерусских начал над русскими, и на русских людей, переходящих в другие вероисповедания, культ которых отправляется на иностранных языках, как на лиц, недостаточно твёрдых в государственном патриотизме». Поэтому закон, защищая достоверность Русской Церкви как эксклюзивной религии спасения, сохранял тем самым её монопольное право на исключительную власть над находящимся в её юрисдикции населением, прежде всего - над этнической группой русских – великороссов, малороссов и белорусов.

Законодательная защита исключительной роли Православия выступать в качестве единственной истинной религии русского большинства населения являлась краеугольным камнем системы вероисповедных отношений в России. Законодательство сохраняло практику нетерпимости, исходя из традиционного церковного понимания, что у заблуждения нет никаких прав на существование и что

христианское государство обязано защищать истину, преследуя заблуждения в виде ересей (сект) и раскола, что репрессии против еретиков и “совратителей” паствы “господствующей” Церкви и других христианских конфессий – гарантия сохранения целостности Православия, шире – христианского общества и государства. Иерархия нетерпимости, основанная на степени “вредности” религиозных групп, не признанных законом, была определена в постановлениях Особого временного комитета по делам раскольников (1864 г.) по согласованию с обер-прокурором Святейшего Синода. Новая пореформенная классификация как и предыдущая, не носила правового характера и выстраивалась в соответствии с догматическими и экклезиологическими критериями, характеризующими степень отступления от учения Православной церкви и христианства в целом, а также причинами политического и нравственного характера. В соответствии с установленными Синодом **критериями** к сектам “более вредным” относились: “1) иудействующие (субботники, жидовствующие), 2) духоборцы, молокане, прыгуны и штундисты, 3) хлысты, шалопуты и другие отрасли хлыстовщины (люди Божии, духовные христиане), 4) скопцы, 5) самокрещенцы, странники (сопелковцы, бегуны), странноприимцы, федосеевцы, филипповцы и другие мелкие беспоповщинские толки (аристовщина, аароновщина), 6) те раскольники-поморцы, которые принимая молитву за царя, не признают брака.

Менее вредными считались: 1) все толки поповщинские, 2) из беспоповщинских толков: поморцы, принимающие молитву за царя и брак, нетовцы, или спасово согласие, принимающие таинства крещения и брака в православной церкви”. Таким образом, причины существования уголовного законодательства, сохранявшего институт религиозной нетерпимости в Российской империи в качестве традиционного, связаны, в основном, с исключительным статусом православной церкви, права и привилегии которой, согласно византийской традиции, защищались законом.

Высочайший указ Сенату **“Об устранении стеснений в области религии и укреплении начал веротерпимости”** от 17 апреля 1905 г. впервые внес существенные коррективы в соотношение между приоритетами государственно-церковными и частными, сократив часть статей, защищавших исключительные права православия на сохранение неприкосновенности его конфессиональных границ. Лица, формально числившиеся православными, получили легальную возможность покинуть господствующую церковь без ущерба для своих гражданских прав. Тем самым впервые была сужена область государственного принуждения, применяемого для поддержания господствующего статуса православия среди религиозных общин России. Соответственно было расширено правовое пространство религиозной свободы для старообрядцев и сектантов, получивших необходимую для выполнения своих религиозных обязанностей правосубъектность.

Их религиозные организации вошли в число признанных законом объектов веротерпимости, пополнив ее иерархию сообществами, не обладавшими статусом государственных и привилегированных. В законе указывалось на необходимость установления различий между религиозными сообществами, которые подпадали ранее под общее определение “раскол”, разделив их на три группы: а) старообрядческие согласия, б) сектантство, в) последователи изуверных учений, принадлежность к которым являлась наказуемой в уголовном порядке. Это означало, что русские старообрядцы, которым отныне было присвоено это наименование взамен официально бытовавшего “раскольники”, и сектанты должны были получить практически такие же религиозные и гражданские права, которыми обладали в России верующие “инославных и иноверных” исповеданий. **Введение новых религиозных свобод рассматривалось правительством в качестве инструмента укрепления традиционной религиозности и политической**

лояльности как среди духовенства и мирян терпимых исповеданий, так и среди ранее дискриминируемых групп российского общества. Это была попытка правового решения проблем, вызванных мерами государственного принуждения в религиозной сфере. Предпринятые в условиях нарастания революционных настроений перемены в вероисповедной политике носили фрагментарный характер и не предлагали системного подхода к решению проблем свободы совести в России.

В основе истории и духовного развития русского народа лежало христианское православие. **Поэтому возникшая в России в начале XIX в. философия приобретает религиозный характер.** Важнейшие философско-мировоззренческие проблемы по поводу понимания и толкования духовного и материального, веры и разума, смысла жизни, свободы, человека, смерти и бессмертия и другие были в поле зрения как философии, так и религии.

Особенностью русской религиозно-философской мысли является то, что ее носителями были не церковные иерархи, а свободные светские мыслители - А. Хомяков, И. Киреевский, Ф. Достоевский, Л. Толстой, Н. Федоров, В. Соловьев, Н. Бердяев, И. Ильин и др. Светская мысль формировала христианскую философию, не оглядываясь на авторитет иерархов официальной церкви и официального богословия.

Стремление осознать и осмыслить сущность православия, основой которого является свобода духа, вызвало потребность создать православную, христианскую философию. Ее фундамент закладывает Киреевский, определив задачи русской религиозной философии. Хомяков и последующие мыслители возводят на этом фундаменте "философское здание".

Русская религиозная философия возникает, имея перед собой опыт новой истории. Она не могла изолироваться от основных путей философского познания, от философской проблематики своего времени, от проблем, выдвинутых в европейской философской мысли XIX в. Наиболее полно эта проблематика разрабатывалась в классической немецкой идеалистической философии. Отсюда влияние немецкого идеализма на формирование философской и богословской мысли России XIX в. Однако русской религиозно-философской мысли, всем ее представителям было чуждо механическое следование в русле идеализма Фихте и Гегеля, Шеллинга и Канта. Напротив, она критично подошла к оценке их идей, творчески и самостоятельно решая сложнейшие философские проблемы.

Среди основных проблем русской религиозной философии конца XIX - начала XX в. можно выделить следующие.

-Проблема христианской свободы, оригинальность решения которой в том, что свобода трактуется не как борьба за право индивида, а как свобода, реализуемая в соборной жизни, как ответственность во имя высшего достоинства и богоподобия человека.

-Проблема соборности как духовного коллективизма, противостоящего авторитарности и индивидуализму и сохраняющего свободу личности, коллективизма, не знающего принуждения и внешнего авторитета.

-Проблема смысла жизни, смерти и воскрешения, соотношения тела и души, веры и разума человека, его активности и призвания.

-Мессианское предназначение России в мире, призыв к общему делу христианизации мира, к активности человека в сохранении преемственности поколений и устройстве мировой жизни, социальной и космической.

-Гуманизм как христианская человечность, диалектика человеческого и божественного в человеке, богочеловечество.

-Сущность христианства и признание возможности религиозного обновления, отношения христианства к миру, культуре, современности.

-Религиозная космология, рассматривающая человека как вершину и центр космической жизни, как микрокосм.

Сложность этих проблем и мотивов, органически вытекающих из православного типа христианства, определяет лицо русской религиозно-философской мысли. Конец XIX - начало XX в. выделяются мощным подъемом русской религиозной философии, ее духовным ренессансом. Она представлена такими мыслителями, как В. Соловьев, Н. Бердяев, В. Розанов, С.Л. Франк, И. Ильин, С. Булгаков, П. Флоренский, Л. Толстой, К. Леонтьев и др.

В.С. Соловьев, один из наиболее ярких представителей религиозной философии конца XIX в., выделялся своим духовным универсализмом. Соловьев рассматривает философию как развивающееся знание, которое органически сочетается с другими сферами познания и в котором фиксируются различные формы бытия, деятельности человека и общества. Философия, считает Соловьев, призвана освободить человека от рабского подчинения природе, открывая ему идеальное царство, и от насилия со стороны духовных сил. Эта освобождающая деятельность философии основана на том, что человек никогда не удовлетворяется раз и навсегда данными границами, не хочет быть рабом никакой, даже самой высокой ограниченности. Философия, являясь вечным поиском достоверной истины и духовной свободы, делает самого человека человеком, осуществляет собственно человеческое начало в нем.

Для выполнения своего предназначения и преодоления отвлеченности философия, по мнению Соловьева, должна опираться на "цельное знание", **универсальный синтез философии, науки и религии**. Центральное место в этом синтезе занимает теология, ибо она определяет абсолютное содержание знания. Затем идет философия, придающая знанию рациональную форму, и, наконец, наука, обеспечивающая знание конкретным материалом. Однако Соловьев не растворяет философию в религии, не отрицает важности свободного разумного мышления. Он лишь приближает к секулярному мышлению содержание христианской веры, настойчиво сближая философию и веру. Он стремился построить систему философии, соответствующую принципам христианства, восстановить мир между философией и верой, религиозно осмыслить и осветить путь философии. И в этом заключались его исходная философская установка, его влияние и основное дело.

Гениальный писатель и глубокий мыслитель **Л.Н. Толстой** занимает важное место в русской философии второй половины XIX в. В центре его религиозно-философских исканий стоят вопросы понимания Бога, смысла жизни, соотношения добра и зла, свободы и нравственного совершенствования человека. Он выступил с критикой официального богословия, церковной догматики, стремился обосновать необходимость общественного переустройства на принципах взаимопонимания и взаимной любви людей и непротivления злу насилием. Для Толстого Бог - это не Бог Евангелия. Он отрицает все те его свойства, какие рассматриваются в православном вероучении. Он стремится освободить христианство от слепой веры и таинства, видя предназначение религии в

доставлении человеку земного, а не небесного блаженства. Наиболее полно нравственную позицию Толстого раскрывает его учение о **непротивлении злу насилием**. Толстой исходил из предположения, что Бог установил в мире закон Добра, которому должны следовать люди. Сама по себе человеческая природа естественно благостна, безгрешна. И если человек творит зло, то только по незнанию закона Добра. Добро само по себе есть разумное, и лишь оно ведет к жизненному благополучию и счастью. Осознание этого предполагает "высшую разумность", которая всегда хранится в человеке. В отсутствии такого выходящего за рамки повседневной жизни понимания разумности и заключается зло. Понимание добра делает невозможным появление зла, считает Толстой. Но для этого важно "пробудить" в себе высшую разумность путем отрицания обычных представлений о разумности повседневной жизни. А это вызывает душевный дискомфорт переживания людей, ибо всегда страшно отказаться от привычного, видимого ради необычного, невидимого.

Отсюда активное обличение Толстым зла и лжи реальной жизни и призыв к немедленному и окончательному осуществлению добра во всем. Важнейшим шагом в достижении этой цели является, по убеждению Толстого, непротивление злу насилием. **Для Толстого заповедь непротивления злу насилием означает безусловное нравственное начало, обязательное для исполнения всеми, закон.** Он исходит из того, что непротивление не означает примирение со злом, внутреннюю капитуляцию перед ним. Это особый вид сопротивления, т.е. неприятия, осуждения, отвержения и противодействия. Толстой подчеркивает, что, следуя учению Христа, все деяния которого на земле были противодействием злу в его многообразных проявлениях, необходимо бороться со злом. Но эту борьбу следует полностью перенести во внутренний мир человека и осуществлять ее определенными путями и средствами. Лучшими средствами такой борьбы Толстой считает разум и любовь. Он верит, что если на любое враждебное действие отвечать пассивным протестом, непротивлением, то враги сами прекратят свои действия и зло исчезнет. Применение насилия по отношению к ближнему, которого Заповедь требует любить, лишает человека возможности блаженства, душевного комфорта, считает Толстой. И наоборот, подставление щеки и подчинение чужому насилию только укрепляет внутреннее сознание собственной нравственной высоты. И это сознание не сможет отнять никакой произвол со стороны.

* * *

В конце XX в. религиозная ситуация в России изменилась кардинальным образом. Как известно, до середины 80-х гг. XX в. религиозная жизнь людей и деятельность религиозных организаций в Советском Союзе находились под жестким государственным контролем. Период советской власти представлял собой социальный эксперимент по тотальному уничтожению религии. Полностью этого достигнуть не удалось, но до середины 80-х гг. религиозная жизнь людей и деятельность религиозных организаций находились под жестким государственным контролем. Государство строго ограничивало возможности проповедования и распространения религиозных учений, преследовало духовенство и верующих, которые находились под постоянным надзором КГБ. Существовала система **государственного атеизма**, который являлся одним из основных принципов коммунистической идеологии и насаждался всеми идеологическими и образовательными учреждениями, начиная от детского сада и заканчивая университетами. Результатом этой политики и идеологического воздействия было оттеснение религии на периферию общественной жизни и общественного сознания, прогрессирующее сокращение числа верующих, особенно среди молодого поколения и наиболее социально активных и образованных групп населения. Более или менее открыто религия практиковалась главным образом в сельской местности и среди

малообразованного пожилого населения. К 1988 г., когда в СССР появились условия для религиозной свободы, уже несколько поколений людей в подавляющем большинстве не поддерживали никаких связей с религиозными организациями и имели весьма неопределенные представления о сущности их вероучений. В условиях политической цензуры, разрушения религиозных традиций, размывания целостного религиозного мировоззрения общество в целом имело довольно примитивные представления о религии, которая воспринималась не в качестве живой веры, а как специфическая (реакционная) форма идеологии и культуры.

С началом социально-политических реформ интерес к религии стал углубляться и захватил широкие слои населения. В конце 80-х гг. в стране стала формироваться небывалая ранее ситуация религиозной свободы. Произошли серьезные сдвиги на уровне государственной политики, смысл которых заключался в коренном изменении прежнего отношения к религии как к явлению, тормозящему общественное развитие. Важно отметить, что на этом этапе происходила реабилитация религии как таковой, без всяких вероисповедных различий. **Религиозная жизнь была названа существенным компонентом современного российского общества, был высоко оценен исторический вклад религии в формирование российской государственности и культуры.** Именно в эти годы в России наблюдался повышенный интерес к католицизму, протестантству, буддизму и другим восточным религиям, возникли многие не существовавшие ранее в стране религиозные деноминации, особенно протестантские.

Принципиально изменилась правовая база, регулировавшая религиозную жизнь. Положения Конституции России, касающиеся принципа свободы совести, федеральный закон 1992 г. «О свободе вероисповеданий» составлялись с учетом их соответствия международным правовым нормам и обязательствам России, принятым ею в связи с официальным признанием международных правовых документов и, прежде всего, «Всеобщей декларации прав человека» (1948 г.). Следует отметить, что **в Законе 1997 г. «О свободе совести и религиозных организациях»** появились некоторые положения, противоречащие принципу свободы совести и нормам международного права (например, выделение в преамбуле к Закону так называемых «традиционных» для России конфессий в качестве приоритетных, весьма двусмысленная норма, согласно которой для регистрации религиозных организаций требуется подтверждение их существования на данной территории в течение 15 лет и др.). Тем не менее, в целом существующая на сегодня правовая база дает достаточно возможностей для свободного исповедания различных вероучений и для активной деятельности религиозных организаций. Цель религиозных объединений, зафиксированная в Законе – реализация конституционного права граждан на совместное исповедание и распространение веры. Религиозные объединения могут существовать в двух формах – религиозных организаций и религиозных групп. Такая система, с одной стороны, предполагает, что получение статуса юридического лица является результатом самостоятельного решения верующих о целесообразности государственной регистрации своего объединения, а с другой – дает возможность верующим в форме религиозной группы пройти определенную социальную адаптацию.

В отношении к религии российского общества в целом также произошли существенные изменения. Во-первых, в общественном сознании наметился значительный позитивный сдвиг в оценке историко-культурной и современной роли религии как системообразующего фактора общества. Это относится, прежде всего, к православию, которое теперь практически единодушно стало оцениваться как важнейшая составляющая часть истории и культуры страны. Это обстоятельство породило определенные ожидания о способности религии содействовать преодолению духовного и мировоззренческого кризиса российского общества. Во-вторых, изменение отношения общества к религии и к церкви нашло свое выражение в обращении к религии значительного числа людей, в результате чего в традиционных конфессиях произошло

увеличение числа неофитов, а приверженцы новых для России конфессий практически полностью представляют собой людей, не имеющих никаких религиозных корней.

Тем не менее, констатируя в целом положительную оценку религии в общественном сознании, следует отметить, что в последнее время произошла значительная смена акцентов в отношении к ней россиян по сравнению с началом 90-х годов. **Это связано с произошедшим за последнее десятилетие изменением мировоззренческих ориентиров: если первоначально предполагалось, что Россия должна следовать странам Запада в построении демократического общества (важной частью которого является принцип свободы совести и равенство вероисповеданий), то затем все большую силу стало набирать мнение, согласно которому у России особый путь, и Запад для нее не является эталоном.** В связи с этим православие постепенно стало приобретать особое значение в качестве культурно-национального символа страны. Аналогичным образом национальные меньшинства, обратившиеся к своим этническим корням в поисках этнической идентичности, стали рассматривать свои традиционные религии как ее важнейший фактор, хотя в некоторых национальных республиках этот процесс начался еще в эпоху СССР.

Существует несколько различных **критериев оценки принадлежности людей к определенной религиозной группе.** Наиболее распространенным, особенно среди религиозных деятелей, является так называемый этнический принцип, когда та или иная религия объявляется традиционной религией определенной национальности или этнической группы. Если исходить из этнического принципа исчисления религиозной принадлежности, в России сегодня: 120 млн. православных, 600 000 католиков, более миллиона верующих Армянской апостольской церкви, 14 млн. мусульман, 230 тысяч иудаистов и 900 000 буддистов. Однако среди зачисленных в эти религии оказываются атеисты, люди, безразличные к религии, люди, не идентифицирующие себя с конкретными религиозными течениями или исповедующие совсем другую веру, чем та, которую им приписывают идеологи этнической религиозности.

Если исходить из принципа культурно-религиозной идентичности, то цифры будут несколько иными. Так, по данным различных опросов сегодня православными себя объявляют около 80 % россиян (70-80 млн. чел.). По некоторым подсчетам, общая численность приверженцев Армянской апостольской церкви составляет 450 тыс. чел. Протестанты и католики получают примерно по 1 %. Это около 1 млн. католиков (т.е., число большее, чем количество этнических католиков) и около 1,5 млн. протестантов, которые включают в себя только одну, весьма немногочисленную (до 200 000 чел.) этническую группу, состоящую из немцев и финнов и относящую себя к лютеранству. Все остальные российские протестантские конфессии никак не связаны с какой-либо этнической группой, т. е. с точки зрения этнического критерия религиозности они вообще не существуют.

Число людей, называющих себя мусульманами, колеблется от 4% до 6%, т. е. от 6 до 9 млн. чел, однако мусульманская самоидентификация у традиционно мусульманских народов очень различна – от 50% у башкир-горожан до 95-97% у ингушей и чеченцев. Исходя из иудаистского вероучения, все 230 тыс. российских евреев должны считаться иудаистами, однако, по данным социологических опросов, 25% из них считают себя христианами, 23% – атеистами, и только 8% – иудаистами (около 20 тыс. чел.). Около 1% населения причисляет себя к буддистам, однако среди этнических буддистов также широко распространены другие религиозные верования, и в целом их число оценивается около 550 тыс. чел.

Однако культурная религиозность является, скорее, мировоззренческой, идеологической позицией, но не религиозностью в прямом смысле этого слова. Подобная самоидентификация не предполагает, что данный человек разделяет соответствующие религиозные верования и следует религиозным практикам. Как показывают социологические опросы и реальный жизненный опыт, на самом деле число таких людей

ничтожно мало. Так, исходя из критерия осознанной религиозной идентификации и исполнения соответствующих практик, к числу православных можно отнести от 2% до 10% населения (от 3 до 15 млн. чел.). Число практикующих мусульман также весьма неопределенно и колеблется от 5% (Татарстан) до 20% (Дагестан). Интересно отметить, что оценка численности протестантов, исходя из того, что на них не распространяется критерий этнической религиозности, может быть произведена только на основе критерия осознанной религиозности.

При оценке реального уровня религиозности в России можно также исходить из количества официально зарегистрированных местных религиозных организаций (всего более 22000). Наибольшее их количество отмечается у православных (РПЦ) – около 12 000, совокупное количество протестантских общин – около 5000, католических – около 250, мусульманских – около 3700, иудаистских – около 280, буддистских – около 200.

Исследователи современного религиозного сознания в России отмечают, что во всех без исключения конфессиях оно отличается крайней противоречивостью. «Далеко не все из них разделяют даже базовые вероучительные положения своих религий. В то же время многие принимают идеи, несовместимые с тем вероучением, которому они, согласно их религиозному выбору, призваны следовать».

Значительное расхождение между декларируемыми и реальными религиозными предпочтениями в современной России, особенно среди представителей так называемых «традиционных» конфессий, в первую очередь, православия и ислама, породило **дискуссию среди исследователей по поводу того, действительно ли страна переживает аутентичное религиозное возрождение.** Многие отмечают, что при участии в социологических опросах люди часто дают конформистские ответы, и если в советское время было принято утверждать свой атеизм, то в современный период, наоборот, принято определять себя как верующего. Однако на самом следует анализировать не степень искренности того, как люди выражают свое мнение, а то обстоятельство, почему количество положительных ответов на вопрос о принадлежности к той или иной религии (даже если расценивать их как конформистские) столь существенно возросло, поскольку это обстоятельство само по себе отражает значительный сдвиг в социетальных предпочтениях.

Возможны несколько вариантов объяснения причин изменения религиозной ситуации и разрыва между верой и религиозной практикой в современной России. Согласно первому объяснению, если вера является личной и естественной, то религиозная практика основана на коллективном опыте, и публичная демонстрация веры значительно возрастает тогда, когда государство прекращает практику подавления религии. Кроме того, поскольку религиозное возрождение в России началось совсем недавно, многие люди просто не имеют достаточного знания о вероучительных основаниях своих религий, и, следовательно, можно надеяться на то, что разрыв между верой и практикой со временем будет сокращаться.

Второе возможное объяснение исходит из того, что исповедание традиционной религии той или иной этнической группой стало важной частью самоидентификации некоторой части российских граждан в силу неизбежного поиска новых смыслов после падения коммунизма. Это вполне естественный процесс: в условиях кризиса идентичности всегда происходит сплочение людей в рамках традиционных общностей. С этой точки зрения религиозное возрождение в России оценивается не столько как специфически религиозный и духовный феномен, сколько в качестве части более широкого процесса культурной, социальной и политической плюрализации общества, в рамках которой каждая группа ищет свои собственные способы идентичности. Если религиозная принадлежность воспринимается только в качестве этнического маркера, то религиозная практика оказывается излишней. В историческом плане важно отметить, что в советское время и особенно в период с начала реформ до распада СССР этническая идентичность не только безусловно преобладала над религиозной, но и всячески

подчеркивалась, особенно в национальных и автономных образованиях. В пост-советский период к этническому фактору прибавился религиозный. Однако такое объяснение недостаточно для того, чтобы до конца понять сложную картину реальной религиозности и причины разрыва между верованиями и религиозной практикой в разных вероисповеданиях.

Третья возможная точка зрения, соглашаясь в целом с наличием тесной связи между религией и этничностью, рассматривает религию как равного партнера в поиске идентичности. Сторонники этой точки зрения считают, что такие традиционные религии, как православие и ислам, являются привлекательными прежде всего потому, что они являются единственными общественными институтами, которые сохранились с предреволюционных времен. В этом качестве они осуществляют символическую связь между прошлым и настоящим, ощущение преемственности, особенно необходимое в момент идеологического и социокультурного кризиса. Такая точка зрения, вероятно, лучше всех объясняет высокую степень доверия россиян к православной церкви, которое действительно имеет место, несмотря на низкий уровень религиозной практики, неоднозначные взаимоотношения церкви с советской властью и с нынешним политическим режимом в России. Так, К. Каариянен и Д. Фурман пишут: «В нестабильном, распадающемся обществе, чьи старые светские приоритеты и идентичности оказались либо утраченными, либо девальвированными, религия стала знаком “вечных ценностей” и символом русской идентичности в ситуации, когда русским вроде бы как стало нечем гордиться». Сказанное, конечно, можно отнести не только к этническим русским.

Русская православная церковь активно пропагандирует убеждение в том, что религия является определяющей характеристикой российской идентичности. Например, в «Основах социальной концепции Русской православной церкви» сказано: «Церковь соединяет в себе вселенское начало с национальным... Когда нация, гражданская или этническая, является полностью или по преимуществу моноконфессиональным православным сообществом, она в некотором смысле может восприниматься как единая община веры – православный народ». Таким образом, согласно этой точке зрения, религиозность играет свою собственную роль в процессе поиска идентичности, необязательно напрямую связанную с национализмом.

Сегодняшнее российское православие характеризуют **две основные тенденции**. Первая и преобладающая является весьма консервативной и в первую очередь нацелена на установление тесных отношений между церковью и государством. Эта позиция ясно выражена в разделе «Основ социальной концепции Русской православной церкви», озаглавленном «Церковь и государство», где обосновывается идея о том, что государственная власть является вторичной относительно духовной власти, и что церковь имеет право судить о действиях государства, но не наоборот. «Нельзя понимать принцип светскости государства как означающий радикальное вытеснение религии из всех сфер жизни народа, отстранение религиозных объединений от участия в решении общественно значимых задач, лишение их права давать оценку действиям властей. Этот принцип предполагает лишь известное разделение сфер компетенции Церкви и власти, невмешательство их во внутренние дела друг друга. Церковь не должна брать на себя функции, принадлежащие государству: противостояние греху путем насилия, использование мирских властных полномочий, принятие на себя функций государственной власти, предполагающих принуждение или ограничение. В то же время Церковь может обращаться к государственной власти с просьбой или призывом употребить власть в тех или иных случаях, однако право решения этого вопроса остается за государством».

Параллельно с процессом централизации государственной власти в России, Московский патриархат РПЦ также усиливает власть вертикальной иерархии в церкви и демонстрирует имперские амбиции, заявляя о своих претензиях на монопольную позицию

в стране и объявляя себя вправе «ожидать, что государство, устанавливая отношения с другими религиозными сообществами, будет принимать во внимание количество их последователей, их место в формировании исторических, культурных и духовных особенностей и их гражданскую позицию».

Другая тенденция в современном российском православии, хотя и представленная весьма немногочисленными последователями, заключается в выражении серьезной тревоги по поводу отсутствия глубокой духовной жизни в церкви, проявлений изоляционизма, национализма, ксенофобии и анти-западнических настроений, что может привести к отвержению универсалистского характера христианства и превращению русского православия в «племенную религию». Так, например, о. Георгий Чистяков отмечает, что сегодняшних православных неофитов привлекает не мистический смысл православной литургии, а ее ритуальная сторона. Они демонстрируют религиозный фетишизм, поддерживаемый многими поместными священниками, имитируют веру предыдущих поколений, проявляют невежество по поводу содержания православного учения и т. п. «Эти факты поднимают острый вопрос о самосознании русского православия. Современное религиозное сообщество в России, неукорененное в жизни в священном богослужении, жизни в молитве и в целом в мистической жизни восточного христианства, обретает свою форму, не развивая более глубокое видение православия. Наоборот, оно противопоставляет себя (что всегда легче!) христианам других традиций – католикам и протестантам – и делает это, используя не российское или западное понимание, но коммунистическую парадигму «буржуазной, враждебной цивилизации, противоположной нам» (парадигму, которая, несмотря на отход от коммунистической идеологии, продолжает «работать» в сознании большинства россиян). Православное сознание быстро становится ксенофобским, закрытым и в высшей степени интолерантным по отношению к другим верам и к Западу в целом. Образ врага, будучи характеристикой советского сознания, становится одним из краеугольных камней спонтанной идеологии, формирующейся в православном сообществе с середины 90-х гг.».

Критику консервативного традиционализма и эгалитаризма в русском православии нельзя считать маргинальным феноменом. Как отмечает М. Степанян, «на самом деле в определенных социально-политических условиях “средние” россияне разделяют это критическое отношение». Об этом также свидетельствует недавно появившееся в прессе письмо десяти академиков РАН президенту РФ ВВ. Путину, в котором они высказали тревогу по поводу нарастающей, по их мнению, клерикализации страны.

Безусловно, современное российское православие представляет собой чрезвычайно сложный и неоднозначный феномен. Большинство исследователей отмечают следующее: во-первых, православие все больше и больше используется различными течениями в социально-политической жизни России в качестве брэнда, с помощью которого можно укрепить самые различные, а иногда и противоположные политические позиции. Во-вторых, само православие все больше и больше определяется со своей политической позицией, которую можно охарактеризовать как умеренное евразийство и умеренный этно-национализм. **В целом его политическая программа заключается в десекуляризации российского общества. В свою очередь, она является частью более широкой программы, в рамках которой мир представляется поделенным на религиозно определяемые «цивилизации» – западную (секулярную) и российскую. Россия понимается не как часть Запада, а как часть и лидер «православной цивилизации», противостоящей Западу.** Соответственно, внутреннее устройство страны должно строиться на «традиционной», а не либеральной модели.

В соответствии с таким пониманием, православная Россия может и должна стать успешным лидером в противодействии апостасии и глобализму, она должна добиться восстановления «многополярного мира» через равноправие разных «цивилизационных» подходов к мироустройству, в том числе, к международному праву. Главная задача «православной цивилизации» – исключить принцип приватности религии и сформировать

позиции по всем общественно-значимым вопросам, альтернативные либеральному секуляризму. Например, с 2004 г. Московская патриархия всерьез занялась адаптацией принципа прав человека к идее «православной цивилизации». Для этого понятие прав личности заменяется понятием прав, а точнее, интересов таких неопределенных общностей, как «православные», «атеисты», «мусульмане», «русские» и т.д. Следует отметить, что идеи «православной цивилизации» пользуются заметной поддержкой в высших эшелонах российской государственной власти.

Если для Русской православной церкви важна идея о том, что церковь является системообразующим фактором российской истории и культуры, то в **российском исламе** дело обстоит несколько иначе. У многих российских мусульман религиозная идентификация имеет отчетливую антирусскую направленность. Если этнические русские могут воспринимать православие как реакцию на коммунизм и адекватное направление в поиске «национальной идеи», то для традиционно мусульманских этнических групп идентификация с исламом является в значительной степени ответом на доминирование этнических русских, религиозные репрессии, русификацию и депортацию мусульманских народов, имевшую место в прошлом. Кроме того, советский ассиметричный федерализм, сохраненный в современной России, в результате которого многие нерусские этнические группы оказались институированы территориально, способствует усилению этнической и религиозной идентичности и порождает неоднозначные последствия. После распада СССР многие традиционные мусульманские этнические группы, компактно проживающие на соответствующих территориях, провозгласили себя нациями не только в культурном, но и в политическом смысле, что привело к резкому возрастанию интереса к религиозным корням этих групп.

Например, в общественно-политической жизни Татарстана «исламский» фактор стал значимым явлением в конце 1980-х гг. Первоначально это было связано не столько с возрождением самого ислама, а с появлением национальных общественно-политических организаций, рассматривающих исламский фактор как важнейший компонент национального самосознания и необходимый атрибут в борьбе за суверенитет Татарстана.

Исследователи отмечают, что официальное мусульманское духовенство придерживается идеи целесообразности постепенной исламизации татарского общества через его духовное оздоровление. Оно выступает за сотрудничество со светской властью и допускает совмещение шариата со светским законодательством. Для основной же массы верующих ислам является, главным образом, системой обрядов и элементом национального самосознания. Как считают социологи, сегодня «можно констатировать тесное переплетение разных форм самосознания - религиозного, конфессионального, этнического. При этом религиозность выступает своеобразной формой этноконфессионального и этнонационального самосознания».

В современном Татарстане ислам мирно сосуществует с православием. Хотя в отношениях между двумя ведущими конфессиями существуют некоторые противоречия, тем не менее, длительное сосуществование татар и русских (соответственно, 48% и 43% сегодняшнего населения Татарстана) создает основу для их толерантного отношения друг к другу. Но главной проблемой ислама в Татарстане остается недостаток религиозных лидеров, которые способны привести мусульманскую умму в соответствие с потребностями времени не только на основе ценностей ислама, но и с учетом достижений современной цивилизации.

Религиозная ситуация в республиках на юге России, которые традиционно ассоциируют себя с исламом, значительно более противоречива и неоднозначна, чем в «срединном» Татарстане и Башкортостане. Причиной этого, в первую очередь, является вооруженный конфликт в Чечне, способствовавший радикализации чеченского общества и появлению квазивахабитского движения, члены которого оправдывали свою экстремистскую деятельность утверждениями, что они исполняют «джихад» и борются за «чистоту ислама». В целом на процесс возрождения ислама на юге России влияет

комплекс различных факторов: исторические традиции, уровень социально-экономического развития автономных республик, характер политических процессов, этнический состав населения, наконец, культурно-психологические особенности людей и целый ряд других обстоятельств. Как отмечают исследователи, **сегодня исламский фактор на юге России имеет явную тенденцию к усилению**. Это проявляется, прежде всего, в дальнейшем укреплении влияния ислама на население: растет количество культовых зданий, исламских образовательных учреждений, увеличивается число людей, которые посещают мечети и руководствуются в своих действиях, прежде всего религиозной идеологией и мнением духовного авторитета. Наибольшая концентрация мусульманских организаций наблюдается в Ингушетии, Дагестане и Карачаево-Черкессии.

В современной России между двумя крупнейшими конфессиями – православием и исламом – в принципе существует единство взглядов по поводу того, что любые противопоставления людей согласно их религиозной принадлежности в таком многонациональном и мультиконфессиональном государстве как Россия, чреваты серьезными внутренними проблемами. Сегодня чуть ли не каждый день в средствах массовой информации религиозные деятели говорят о недопустимости какого бы то ни было оскорбления **чувств верующих** светскими властями. В ответ на это в последнее время все чаще имеют место случаи, когда чиновники, стараясь не допустить оскорбления религиозных чувств граждан, на практике ущемляют свободу слова или творчества, о чем ярко свидетельствует история с закрытием ряда региональных изданий, которые отреагировали на «карикатурный скандал» в европейских странах.

Однако, как отмечает исследователь ислама А. Малащенко, «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”». Отношение к исламу и мусульманам вписывается в общий контекст ксенофобии, которая в первой половине 1990-х считалась рудиментом посттоталитарного менталитета, а спустя десять лет превратилась в системообразующую часть современного российского общественного сознания. Если в 1989 г. признаки ксенофобии проявлялись у 20% населения, то в 2001-м – уже у 50%. В 2006 г. лозунг «Россия для русских» поддержали, по данным одного из социологических опросов, 35,4% российских граждан. Если отвлечься от исламской угрозы, которая действительно существует в современном мире, то следует признать, что важнейшим фактором негативного восприятия мусульман в России является конфликт на Северном Кавказе, тем более что Россия действительно воюет с мусульманами на протяжении уже более десяти лет. 25% респондентов, участвовавших в опросе, проведенном ВЦИОМ в 2004 г., сочли мусульман непримиримыми противниками православия. Отвечая в 2005 г. на вопрос: «Какого влияния следует сейчас больше всего опасаться России?», 27,3% опрошенных заявили, что исламского (для сравнения: 17,6% говорили о национально-шовинистическом влиянии, 17,0% – о западном, 8,5% – об израильском и 9,3% – о китайском). Наконец, ислам ассоциируется с наплывом в регионы, где преобладают этнические русские, 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 ВЦИОМ в марте 2002 г. опрос показал, что к выходцам с Северного Кавказа «в основном отрицательные» и «резко отрицательные» чувства испытывают, соответственно, 43,3% и 30,1 % респондентов. А. Малащенко делает следующий вывод: мигрантофобия в России, скорее всего, будет расти и впредь, особенно если будет расти число самих переселенцев. Но рост исламофобии необходимо остановить, поскольку она

потенциально является фактором, способным нарушить относительную социально-политическую стабильность, достигнутую ныне в России.

В религиозной жизни России в последние пятнадцать лет значительных успехов достиг **буддизм**, прежде практически не заметный, а теперь широко признаваемый в качестве традиционной для страны религии. Буддизм тибетской школы Гелук ("желтошапочная") в России исповедуют буряты, калмыки, тувинцы и часть алтайцев, которые восприняли это учение в разные периоды средневековья. В советское время буддизм понес значительные потери. Процесс его возрождения начался в середине 80-х гг. XX в: в Калмыкии в 1988 г. была зарегистрирована первая официальная община, а на Алтае и в Туве первые общины появились в начале 90-х гг. В настоящее время храмы и молельни открыты практически в каждой административной единице в этих республиках. Значительное влияние оказали посещение буддийских регионов России известным буддийским деятелем Кушок Бакулой римпоче в 1989 г. и Далай Ламой XIV Тензин Гьяцо в 1991 и 1992 гг.

Другая форма организации религиозной жизни — новая для буддизма — представлена небольшими общинами разных школ, направляемых приезжими, некоторые из которых являются монахами, а некоторые — нет. Общины не связаны с монашеством и не требуют многолетней медитативной практики для посвящения. Эти вновь возникшие буддийские группы, состоящие в основном из этнических русских, часто подвергаются критике со стороны последователей традиционно понимаемого буддизма, которые оценивают эту новую форму в качестве поверхностной и несерьезной, а иногда и вовсе не считают членов этих групп буддистами. К настоящему времени в нескольких десятках крупных городов России имеются буддийские общины: от Владивостока и Иркутска до Новосибирска, Екатеринбурга и Ульяновска до Москвы и Петербурга.

Политическая ситуация в России в 90-е гг. оказала свое влияние и на буддизм, аполитичную по своей сути религию. В первую очередь это нашло отражение в участии лам или организаций мирян в выборах разного уровня. Весьма ярко политический потенциал религии высветился при выборах президентов и глав администраций буддийских субъектов Федерации — в Калмыкии, Бурятии, Агинском и Усть-Ордынском Бурятских округах, чуть менее — в Туве и на Алтае. Политизация буддизма также определялась стремлением глав республик и округов подчеркнуть свою приверженность культуре и традициям народа, специфику региона. Однако следует отметить, что руководители этих республик преследовали сугубо утилитарные цели: «Вы (ламы) помогите нам стать у власти, а мы, ханы, потом подумаем о вас. Сами ламы не прочь принять участие в такой организации политического устройства государства (республики), когда их влияние поддерживалось бы на республиканском уровне. Причина этого элементарна: общины как лам, так и мирян бедны, значительные расходы требуются на приглашение учителей, учебу послушников, проведение мероприятий».

Важным фактором религиозной жизни в современной России все в большей степени становится **протестантизм**. Отношение к этому процессу в обществе неоднозначное: одни считают, что некоторые протестантские организации, существующие в России столетиями, можно признать «традиционными», остальные же являются «новыми религиозными движениями» и поэтому должны подвергаться пристальному контролю. Есть и более радикальная точка зрения, которая сводится к тому, что все без исключения протестанты являются «сектантами», угрожающими духовному здоровью и национальной культуре россиян. Основная проблема сегодняшнего российского протестантизма заключается в том, какое место ему следует занять в культуре и жизни страны, как донести до людей евангельские истины с учетом реальности их социально-экономических и культурно-психологических особенностей.

Еще одна проблема современного российского протестантизма заключается в его противоречивом наследии: с одной стороны, есть конфессии, которые долгое время существовали в России, пережили период репрессий и сложных отношений с

государством и сегодня должны обретать свой голос в новой постсоветской реальности. С другой стороны, с начала 90-х гг. многие конфессии возникали благодаря деятельности зарубежных миссионеров, которые, как правило, не обладали глубоким знанием российской культуры, русского языка и менталитета россиян. Тем не менее, в начальный период их успех был очень велик. Вероятно, на нем в значительной степени сказывался тот «духовный голод», который возник после крушения прежней идеологии, а также вновь возникший фактор открытости страны и естественного интереса ко всему новому и необычному. Но когда ажиотаж спал, обнаружилась серьезная проблема: протестантские церкви стали восприниматься как результат западной экспансии, как нечто инородное российской культуре, тем более что эти настроения активно пропагандируются представителями так называемых «традиционных» конфессий.

Таким образом, субкультура современных российских протестантов во многом определяется, с одной стороны, наследием советского прошлого, а с другой стороны, влиянием зарубежного протестантизма. Важнейший вопрос сегодня – есть ли у протестантизма основы в российской культуре, те традиции, на которые можно опереться? Очевидно, что решение вопроса о культурной идентичности, о соответствии времени, – это решение вопроса о будущем протестантизма в России, и на него сегодня нет адекватного ответа. Существенным препятствием на этом пути является слабая разработанность богословской проблематики протестантами различных направлений, сосредоточенность, в лучшем случае, на этических проблемах, использование апологетической аргументации весьма примитивного уровня.

В то же время следует отметить активную деятельность российских протестантов в области социального служения, особенно в сфере борьбы с алкоголизмом и наркоманией. Правда, эта деятельность часто вызывает противодействие со стороны священнослужителей РПЦ, которую портал «Credo.ru» весьма удачно определил в качестве лозунга: «умри, но православным».

Не будет преувеличением утверждать, что в современной России идет настоящая борьба за души людей, которая включает в себя весьма болезненный и противоречивый вопрос о религиозной идентичности. Проблема заключается в том, возможно ли в сегодня обретение такой идентичности, которая подразумевала бы толерантность и не приводила бы потенциально к разделением и конфликтам в обществе.

Исследователи, занимающиеся анализом уровня религиозности в России, отмечают, что в целом большинство россиян сохраняют относительно толерантное отношение к представителям разных религий и этнических групп. Так, по результатам исследования, проведенного в 2004 г. Центром «Религия в современном обществе» Института комплексных социальных исследований РАН, более половины респондентов во всех конфессиональных группах выразили мнение о том, что разница в мировоззрении не мешает сотрудничеству в сфере общественно-политической деятельности. Большинство респондентов выступает за сохранение исторически сложившихся отношений между российскими народами. «При этом среди представителей национально-конфессиональных меньшинств поддержка суждения о национальном равноправии однозначна, а в православной группе почти половина респондентов выступает за расширение прав русских». Однако несколько другая картина возникает тогда, когда во время социологических опросов людям задают прямой вопрос о том, кто является их потенциальными врагами. Например, согласно опросу, проведенному РАН в 2003 г., 37,2% россиян полагают, что в России существуют «принципиальные» противоречия между русскими и нерусскими, а 17,6% полагает, что они есть между православными христианами и мусульманами.

На декларативном уровне официальные представители наиболее влиятельных конфессий постоянно подчеркивают свою приверженность принципам толерантности и уважению к многонациональному составу российского общества. В то же время немало и

таких высказываний, которые носят совершенно противоположный характер. На практике связи между одобренными религиозными группами и правительством как на федеральном, так и на региональном и местном уровне за последнее десятилетие многократно возросли. Представляется, что некоторые политические и религиозные деятели вступили на опасный путь религиозного и этнического партикуляризма, в то же время пытаясь снизить уровень его наиболее экстремистских проявлений.

Православные лидеры, подчеркивая особую роль православия в России, стремятся к более тесным отношениям к государством и, соответственно, к подавлению других религий, основываясь на том, что РПЦ представляет интересы большинства населения. Так, митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, выступая 13 марта 2007 г. на международном семинаре ЮНЕСКО на тему: «Диалог цивилизаций: права человека, нравственные ценности и культурное многообразие», заявил: «В публичной сфере любого государства должно допускаться распространение и поддержка только тех ценностей, которых придерживается большинство народа». При этом социологические опросы показывают, что в обществе присутствует значительная поддержка политики сближения церкви и государства. Так, всероссийский опрос, проведенный в 2003 г., показал, что 59% респондентов поддерживают участие РПЦ в решении государственных проблем, и только 26% отвергают это участие. Мусульманские лидеры реже высказываются в подобном духе, поскольку их положение как представителей относительного меньшинства населения, более уязвимо. Главные дискуссии происходят в самом российском исламе, включая проблему евро-ислама в Татарстане и противоречия между суфизмом и так называемым ваххабизмом на Северном Кавказе.

Особый объект внимания «традиционных» конфессий, прежде всего, РПЦ – **внедрение в такие государственные структуры, как армия и пенитенциарная система.** Уже несколько лет в российском обществе ведется дискуссия по поводу возможного присутствия священнослужителей в вооруженных силах. В качестве одного из вариантов такого присутствия обсуждается учреждение института капелланов (полкового духовенства) по образцу некоторых западных армий или дореволюционной российской армии. Пока этот вопрос законодательно не урегулирован, хотя существует законопроект о введении института полкового духовенства в армии. Однако на сегодняшний день в воинских частях де-факто сохраняется почти полная монополия РПЦ, причем возможность присутствия священника в войсках зависит от отношения к этому командиров разных рангов и почти не зависит от желания личного состава. Как правило, офицеры положительно реагируют на визиты священнослужителей, видя в последних нечто среднее между политруком и психологом. Священники обычно присутствуют на торжественных мероприятиях, проводят беседы с личным составом, освящают технику. Нередки случаи массового крещения военнослужащих, что свидетельствует о том, что православные священники не только духовно окормляют свою паству, но и ведут миссионерскую работу. На территории многих воинских частей строятся православные храмы.

В регионах, где значительную часть населения составляют мусульмане, заметно присутствие в армейских структурах мусульманского духовенства. Представители духовных управлений, хоть и реже, чем православные священники, приходят на официальные мероприятия, проводят беседы с военнослужащими. Однако ничего этого нельзя сказать о представителях других религиозных конфессий.

Примерно такая же картина наблюдается в пенитенциарных учреждениях, где на сегодняшний день существует 1100 религиозных общин. Следует отметить, что священнослужители религиозных меньшинств, особенно протестантских организаций, все-таки имеют в исправительные учреждения более широкий доступ, чем в воинские части. Есть случаи строительства мечетей в учреждениях Управления исполнения наказаний (более десяти). В то же время имеются факты дискриминации в них мусульман. Например, недавно осужденных-мусульман начали выселять из тюрем и колоний

Башкирии в другие регионы, несмотря на то что по нормам Уголовно-исполнительного кодекса РФ они должны были отбывать сроки по месту проживания или осуждения. Сотрудники пенитенциарных учреждений объясняли родственникам, что их близких отправили подальше, так как число мусульман в местах лишения свободы на территории республики с каждым днем увеличивается, и нужно разбавить их концентрацию, выслав их за ее пределы.

Уже несколько лет не утихает **дискуссия по поводу введения в школьное образование курса «Основы православной культуры»**. Проблема заключается не в том, нужно или не нужно обучать знаниям о религии в школе. Дело в том, что курс «Основы православной культуры», преподающийся во многих регионах страны, вызывает у многих серьезные подозрения в том, что в их рамках происходит именно религиозное обучение. ОПК до нынешнего учебного года преподавались как предмет по выбору. Между тем уже в 2006 г. география преподавания ОПК продолжала расширяться: этот предмет в массовом порядке преподавался в общеобразовательных школах Брянской, Белгородской, Владимирской, Калужской, Курской, Орловской, Ростовской, Рязанской, Самарской, Смоленской областях и в ряде других регионов. Особое беспокойство вызывает ситуация в Белгородской области: там граждане, не желающие обучать своих детей ОПК по тем или иным соображениям, могут избежать этого только ценой переезда в другой регион. 27 ноября 2006 г. состоялось совместное заседание трех комиссий Общественной палаты РФ: по вопросам толерантности и свободы совести, по вопросам интеллектуального потенциала нации и по вопросам культурного и духовного наследия, которые рассмотрели вопрос о преподавании основ мировых религий в светских школах. В ходе заседания заместитель министра по науке и образованию РФ Д. Ливанов сообщил, что 58 из 79 региональных органов образования в субъектах РФ считают возможным преподавать основы религии в школе исключительно на факультативной основе и с согласия родителей, при этом предмет должен иметь светский характер и преподаваться светскими учителями. В итоге были приняты «Предложения Общественной палаты РФ по вопросам изучения религиозной культуры в системе образования», в которых констатировалось, что «представители многих национальностей, религий и мировоззренческих групп», проживающие в России, «имеют равные права на реализацию своих образовательных потребностей в государственной и муниципальной системе образования». Тем не менее, члены Общественной палаты подтвердили возможность преподавания основ отдельных «традиционных» религий, не поддержав идею Минобрнауки РФ об общем курсе истории мировых религий.

Следует обратить внимание на такой важный вопрос, как **социально-политические предпочтения людей, идентифицирующих себя как верующих**. Здесь можно отметить следующее любопытное обстоятельство: практически все социологические опросы, которые проводились на эту тему в последние годы, фиксируют отсутствие прямой связи между религиозными верованиями и конкретными идейно-политическими течениями. Так, К. Каарияйнен и Д. Фурман отмечают: «Динамика представлений россиян в политической сфере в основном не зависит от роста их религиозности, скорее наоборот, изменения в политическом сознании способствовали ему». Это можно расценивать как дополнительный аргумент в пользу мнения, согласно которому религиозное возрождение в современной России не сопровождается глубокими мировоззренческими изменениями в сознании людей, и в целом их сознание в значительно большей степени зависит от особенностей текущей социально-политической ситуации, а не от собственно религиозной веры.

Особый интерес представляет вопрос о **степени влияния религии на электоральные предпочтения россиян**. Как известно, законодательством РФ запрещено прямое участие религиозных деятелей в избирательном процессе, и так называемый «религиозный фактор» может проявляться на уровне декларируемой кандидатами в депутаты Государственной Думы и в президенты личной мировоззренческой позиции. Но

именно за эту позицию может разгореться нешуточная борьба прежде всего между представителями «традиционных конфессий».

Так, в конце августа 2007 г. митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, председатель Отдела внешних церковных сношений РПЦ МП высказал следующее мнение: «Если Церковь станет политизированной, на что ее часто сегодня толкают, она погибнет. Участвуя в политике, мы разделим нашу Церковь, и она навсегда перестанет быть матерью народа». В то же время 20 августа на Соборных слушаниях Всемирного русского народного собора обсуждалась так называемая «Русская доктрина» – масштабная программа национального развития страны. Хотя этот документ не является церковным, он отражает политические взгляды определенной части иерархии РПЦ и православных верующих. В начале слушаний митрополит Кирилл подчеркнул, что «фундаментальным ядром» программы является идея о том, что «модернизация страны может осуществиться только на основе базисных ценностей российской цивилизации». Митрополит убежден, что эти ценности должны стать предметом широкого общественного обсуждения, что, в свою очередь, «оградит наше общество от опасности потрясения его основ в результате очередных выборов», «снизит уровень конфронтации в обществе». «Нам нужна “честная” демократия, а это значит, что она должна быть уравновешена автократией и аристократией: нам нужен сильный лидер, вождь нации и нам необходим слой новой аристократии, а не нынешняя, потерявшая ориентацию во времени и традиции, псевдо-элита».

Обсуждаемый документ сразу вызвал весьма неоднозначное отношение со стороны средств массовой информации, общественных деятелей и политологов. Так, член Общественной палаты РФ, лидер общероссийской мусульманской организации «Аль-Хак» («Справедливость») Камилжан Каландаров отметил следующее: «Русская доктрина - документ очень опасный. Конечно, в свете предстоящих выборов можно утверждать, что это всего лишь пиар-проект, но я считаю его очень опасным для нашего общества. Он направлен не только на подрыв многоконфессиональной основы российского государства, но и является последним гвоздем в крышку гроба многонационального российского общества». Политолог А. Макаркин высказался еще более резко: «Это самая настоящая реакция, в ее не консервативном, а ультрарадикальном, ретроградном виде. Это вариант российского Хомейни, не совместимый с демократическим путем развития страны, основные составляющие которого авторы доктрины откровенно презирают». Другие конфессии в России пока не выдвинули такие же яркие предвыборные инициативы, как РПЦ. Хотя, как уже отмечалось, религиозные организации, особенно в национальных республиках, обладают серьезной возможностью влияния на общественное мнение, вряд ли они будут напрямую вмешиваться в кампании по выборам, которые пройдут в России в ближайшем будущем. Согласно всем известным социологическим исследованиям последнего времени, «традиционные религии», особенно РПЦ, имеет достаточно высокий уровень общественного доверия. Вероятно, это доверие остается высоким именно тогда, когда религиозные организации не вмешиваются напрямую в сферу политики, а сохраняют по отношению к ней разумную дистанцию.

Важным в плане анализа государственно-конфессиональных отношений является вопрос о смысле законодательных инициатив, которые прямо или косвенно исходят от религиозных организаций. Так, на протяжении всех последних лет неоднократно предпринимались попытки переформулирования или изменения тех или иных статей Федерального закона РФ «О свободе совести и религиозных объединениях». Основные направления таких инициатив заключаются в следующем: во-первых, периодически возникают предложения о законодательной защите так называемых «религиозных чувств» граждан, оскорбление которых, по мнению некоторых депутатов ГД РФ, представляет собой серьезную общественную опасность, так как оно связано в той или иной мере с разжиганием межконфессиональной и межнациональной розни. Во-вторых, особое внимание уделяется статье 5 действующего закона, которая фактически ограничивает

право каждого «на получение религиозного образования по своему выбору индивидуально или совместно с другими» домашним или конфессиональным образованием. Наиболее радикальные сторонники десекуляризации образования настаивают на отмене этой статьи, менее радикальные – на ее интерпретации в смысле допущения религиозного образования в государственные учебные заведения. Кроме того, весной 2007 г. было объявлено о принципиальной готовности закона о «реституции» церковной собственности, однако пока неясно, когда и в каком виде может осуществиться его принятие. Также недавно рабочая группа по обобщению и проработке предложений по совершенствованию законодательства о свободе совести и о религиозных объединениях Комиссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ обсуждала предложенную Минюстом еще в августе 2006 г. концепцию проекта федерального закона «О внесении изменений в некоторые федеральные законы в целях противодействия незаконной миссионерской деятельности» и признала рассмотрение этой концепции преждевременным.

Можно было привести еще немало примеров весьма неоднозначных отношений, существующих как между представителями различных конфессий, так и между конфессиями и государством на разных его уровнях. **Но в целом можно констатировать следующее:** во-первых, современная Россия переживает процесс драматического и противоречивого поиска новой идентичности, который происходит в условиях серьезных социально-экономических изменений в стране. По разным причинам трансформация советской идентичности в постсоветскую оказалась особенно сложной для русского населения. При этом русские соединяют свою этническую принадлежность с постоянно растущей идентификацией с государством и увеличивающимся доверием к центральным властям. Это позволяет нам сделать вывод о том, что любой рост важности этнической идентичности среди русских будет происходить параллельно с гражданской идентификацией с государством.

Во-вторых, в условиях трансформации идентичности и психологической адаптации к новой социально-экономической реальности особую роль начинают играть традиционные символические маркеры идентичности, среди которых религия занимает ведущее место. Вероятно, этим, в первую очередь, объясняется значительный разрыв между культурно-религиозной идентичностью и реальной религиозной практикой, особенно у представителей «традиционных» религий, которую констатируют все социологические опросы, проведенные в стране в последние годы.

В-третьих, религиозное «возрождение» в России, как бы к нему не относиться, насчитывает чуть более пятнадцати лет – слишком короткий срок для того, чтобы можно было делать однозначные выводы о его отдаленных результатах. Во всяком случае, среди верующих и священнослужителей сегодня значительно больше людей, которые обратились к религии сравнительно недавно, и они приносят в общую картину все те черты, которые свойственны религиозным неопитам – недостаточный уровень образования, слишком ревностное отношение к вновь обретенным ценностям, агрессивное восприятие потенциальных и актуальных противников на ниве борьбы за души людей и т. п.

Наконец, в-четвертых, можно констатировать, что процесс поиска религиозной идентичности сегодня сопровождается самыми различными проявлениями, которые варьируются в рамках широкого спектра общественных настроений от толерантности до экстремизма. Сегодня трудно сказать, какая из тенденций возобладает, но совершенно ясно, что это будет зависеть, прежде всего, от политики государства в сфере свободы совести и отношений с религиозными организациями, а также от поведения и дискурса религиозных лидеров. **Россия сегодня стоит перед дилеммой совмещения заботы о возрождении различных религиозных и этнических идентичностей с укреплением толерантного, мультикультурного и единого государства.**

Тема 11. Взаимовлияние мировых религий и проблемы толерантности

Современная эпоха является свидетельством активного нарастания роли религиозного фактора в мире. В то же время есть и исключения: в Западной и Центральной Европе действительно наблюдается значительный упадок религии, что стало важным компонентом европейского культурного самосознания. Другое исключение является социологическим и заключается в наличии такой относительно немногочисленной, но влиятельной группы, как международная интеллигенция, для которой секуляризация стала не только фактом, но идеологической приверженностью, по крайней мере, для некоторых ее членов.

Однако сегодняшний мир в большей степени характеризуется не секуляризацией, а плюрализмом — мирным сосуществованием различных расовых, этнических или религиозных групп в одном обществе.

Современность подрывает традиционную однородность общества, потому что инсайдеры и аутсайдеры постоянно сталкиваются друг с другом физически (благодаря урбанизации и путешествиям) или «виртуально» (благодаря массовой грамотности и средствам массовой информации и коммуникаций). **Плюрализм, ускоряемый, расширяемый и усиливаемый глобализацией, стал неотъемлемой частью общественной жизни и сознания людей. На институциональном уровне плюрализм означает то, что признанные религии не могут больше считать само собой разумеющимся, что определенная группа населения пассивно признает их авторитет.** Если свобода вероисповедания гарантирована, что является типичной ситуацией при либерально-демократическом строе, религиозные учреждения не могут рассчитывать на помощь государства для пополнения своей паствы.

Людей надо убедить признать этот авторитет, что дает начало своего рода религиозному рынку. Даже если одна религиозная традиция все еще считает большую часть населения своими номинальными приверженцами, любой человек может по собственному желанию выйти из организации, представляющей эту традицию (как, например, в преимущественно католических странах Европы).

На уровне индивидуального сознания это означает, что религиозная определенность становится все более редким явлением. Выбор религии может быть делом страстной приверженности или, что встречается более часто, предметом потребительского выбора (что великолепно передает американское выражение «религиозное предпочтение»). **В любом случае человек предоставлен самому себе в осмыслении и составлении собственного мнения о своей родной религиозной традиции.**

В результате плюрализм заставляет, например, христианские церкви действовать по принципу религиозных сект. Секта имеет все характеристики церкви, к которой люди принадлежат по рождению, однако люди вступают в нее добровольно, и она признает право на существование других сект. С точки зрения их совместимости с современной либеральной демократией, признание плюрализма в большей степени, чем приверженность определенной вере и обычаям может быть тем, что явно отличает религии друг от друга. В христианской религии по хорошо известным историческим причинам протестантизм всегда имел сравнительное преимущество в признании плюрализма. Римская католическая церковь после продолжительного периода жестокого сопротивления также успешно адаптировалась к плюралистической конкуренции, узаконив ее теологически в декларациях о религиозной свободе, принятых на Втором Ватиканском Соборе. Процесс признания рыночной экономики был более медленным, но и он начался со времени выхода циркуляра Иоанна Павла II «Centesimus Annus».

Иначе обстоят дела в восточном православии. Вопрос отношений божественного и мирского разжигает яростные дебаты во всем исламском мире и в Израиле, но православная идея симфонии — гармоничного единства общества, государства и религии — представляет явную проблему для принятия либеральной демократии. А православная идея общественной солидарности (соборности) осложняет принятие капитализма, потому что конкуренция и индивидуальное предпринимательство считаются морально отталкивающим проявлением жестокости и алчности.

Реакция на глобальный плюрализм примет разные формы в разных частях православного мира. Где-то могут попытаться восстановить нечто подобное традиционной симфонии, как, например, в России, или внедрить идею «евроантиклерикализма», как в Греции, на Кипре и в других странах, оказавшихся в орбите проекта ЕС (сначала Румыния и Болгария, затем Армения и Грузия), или же сделать шаг в сторону добровольной ассоциации, как в США. В любом случае выбор связан с трудностями и риском, но только последний совместим с либеральной демократией. **Он означает перенос традиций в открытый дискурс культуры и непримиримые претензии на истину со стороны тех, кто представляет традицию.** Это неизбежно приведет к обвинениям в «обращении в свою веру», прозелитизме — этот термин приобрел негативное значение. Но «обращение в свою веру» означает только то, что один человек старается убедить других в правильности своих убеждений. Уверенное в себе общество обычно поступает именно так.

В современном западном обществе перед христианством встала задача выживания в новом культурно-историческом контексте. **Прежде всего, речь идет о необходимости поиска такого языка и символов для передачи смысла христианского провозвестия, которые бы соответствовали изменившейся социальной и духовной ситуации времени.**

Произошедшие в эпоху Просвещения поворот к субъекту и возникновение автономной секуляризированной культуры (которые отчасти были продуктом Реформации) стали в то время серьезной проблемой для западного христианства. Новая историческая реальность оказалась чрезвычайно разнообразной, и христианство стало одной религией среди многих других. Бог под влиянием кантовской философии превратился в постулат практического разума, помогающий человеку упорядочить окружающий его мир. Интеллектуальной задачей теологии после эпохи Просвещения стало примирение теоцентричной веры с антропоцентричным мировоззрением. И именно результаты этого процесса оказались той проблемой, с которой христианство столкнулось в эпоху постмодерна.

Для того, чтобы правильно оценить современные тенденции развития западной христианской теологии, имеет смысл обратиться к анализу прошлого. В XVIII в. был брошен небывалый доселе вызов тысячелетней теологической традиции. Перемены, произошедшие в этот период, можно считать поистине революционными. Прежде всего, эти перемены ускорило появление и широкое распространение научного взгляда на мир, для которого было характерно отсутствие апелляции к цели — человеческой или божественной. С точки зрения науки предполагалось, что все события происходят в соответствии с всеобщим законом, и если какое-либо из них выходит за его рамки, это означает, что оно просто недостаточно познано. В этой ситуации для теологии стало затруднительно говорить о Боге как об активной силе истории. Способом защиты, которую избрало для себя западное христианство (и, прежде всего, протестантизм) была демонстрация присущей ему разумности и социальной полезности. Однако некоторые мыслители эпохи Просвещения зашли так далеко, что отвергли различия между религией и моралью, сведя теологию к этике. В результате преодолевалось противоречие между наукой и религией, но исчезала специфика религии.

Вместе с естественными науками Просвещение дало толчок развитию истории как науки. В философии и теологии это было время становления нового «исторического

сознания». Более того, именно тогда впервые была осознана историческая обусловленность человеческого мышления.

Полное и детальное осознание новой ситуации в теологии началось около века назад в течении, которое принято называть теологическим либерализмом или либеральной теологией. Невзирая на критику в свой адрес, либеральная теология, безусловно, играла доминирующую роль в западной теологии до начала I мировой войны в Европе. Однако война принесла огромное разочарование в либеральном мировоззрении и, прежде всего, в его религиозном идеализме

Новый способ пересмотра традиционных теологических формулировок явился следствием философского размышления над природой и функцией религиозного языка. Здесь можно выделить два основных направления - аналитическое и феноменологическое. Аналитическое направление опирается на новаторские труды Людвиг Витгенштейна. В то время как одни исследователи, основываясь на исследованиях Витгенштейна, утверждают, что язык религии не имеет реального смысла, другие используют его открытия для анализа уникального, самообусловленного характера религиозного текста. Феноменологическое направление опирается главным образом на работы Мартина Хайдеггера, особенно послевоенного периода. Хайдеггер подверг радикальной критике не только объективирующую метафизику докантовской философии, но и поворот к субъекту эпохи Просвещения. Обе философские системы, считал он, «забыли» первичную явленность бытия, «приход-чтобы-говорить» открытого свободного слова, которое не может быть объективировано, но лишь испытано в нашем бытии через его «принятие».

Эти новые философии языка оказали различное влияние на теологию. В 50-х и 60-х годах движение, известное как **«новая герменевтика»**, представителями которого были Герхард Эбелинг, Эрнст Фатчс и другие, занималось разработкой теории «слова-события», восходящей к Хайдеггеру. Не так давно **Поль Рикер**, объединив аналитический и феноменологический подходы, разработал новаторскую систему анализа языка религии, позволяющую открывать новые «поэтические» пласты скрытого, неочевидного смысла символов, метафор и повествовательных текстов. Американские теологи Гордон Кауфман и Дэвид Трэиси, рассматривая этот комплекс проблем, попытались реконструировать реальные основания традиции при помощи нового понимания теологического «воображения». Их работы открывают многообещающую перспективу развития систематики, хотя предлагаемый ими способ значительно отличается от традиционных формулировок христианской веры.

Наконец, существует **«теология освобождения»**, отличительной чертой которой является не только ее центральная тема, но и социальный носитель. Она не является результатом размышлений ученых, но вытекает из опыта угнетенных народов в их борьбе с политическими и экономическими системами. Тема освобождения выражает как надежду, так и цель этой борьбы. Для ее представителей освобождение есть символ спасения *par excellence*. Но не слишком ли это связано с политикой? Согласно Густаво Гутиерресу, самому систематически мыслящему теологу в рамках этого движения, концепция освобождения имеет три различных уровня: политический, исторический и теологический. Каждый из них важен, и все они связаны друг с другом. Всякая теология, заявляет он, имеет политический смысл; теология освобождения просто делает этот смысл явным и со всей определенностью занимает сторону социально и политически угнетенных слоев.

Теология освобождения вызвала широкий отклик у женщин, представителей черной расы, у народов «третьего мира» и других, кто прежде не принимал участия в развитии теологии. Они привнесли в теологические исследования ранее неизвестную социологическую перспективу и бросили вызов многим традиционным положениям, как, например, употреблению патриархальных и монархических образов по отношению к Богу. Однако и они абсолютно некритически используют некоторые традиционные темы,

например, о «Боге, действующем в истории», поэтому многие теологические проблемы остаются нерешенными.

Итак, сегодня даже сама возможность теологической метафизики находится под вопросом, поэтому сомнительными выглядят попытки вернуться к теологической системе, используя метафизические схемы. Начало девятнадцатого века было поворотным для теологии не только потому, что именно в это время были высказаны наиболее критические аргументы, но и потому, что уже началось формирование альтернативной парадигмы. Как уже говорилось выше, отличительными чертами этой «новой парадигмы» были: преимущественное внимание к субъекту, принятие историко-критической точки зрения, эволюционный взгляд на природу человека и допущение единства религии и этики. Ф.Шлейермахер как родоначальник западной теологии эпохи модерна, с одной стороны, воспринял новые веяния эпохи Просвещения, а с другой, стремился выработать метод конструктивного переосмысления христианской теологии, сохранявшего верность традиции. Наряду с Гегелем он осознал необходимость общего принципа, который мог бы объединить противоречивые верования, содержащиеся в традиционной теологии: в Бога, в условия человеческой жизни, в Христа, в церковь, в конечность жизни. Этим принципом стало религиозное самосознание.

Поскольку христианское самосознание, как его понимал Шлейермахер, в своей основе сформировано сообществом и его историей, ему удалось включить в новую христианскую парадигму многие элементы прежней парадигмы, включая телеологию искупления. **Но им была поставлена проблема, которая не решена до сих пор: каким образом, в свете происходящих в обществе изменений, христианская теология может быть единой, последовательной и осмысленной?** Христоцентризм Барта, возвышающий один из традиционных принципов веры до статуса главного организующего принципа всей системы, содержит один способ решения. Метод корреляции Тиллиха, превращающий экзистенциальную ситуацию верующего в элемент, конституирующий структуру теологии, представляет собой совершенно другой способ.

В католицизме (хотя и несколько позже) происходили те же самые процессы, что и в протестантской теологии, результаты которых были зафиксированы в документах Второго Ватиканского собора 1965 г., где было отвергнуто разделение церкви и общества и признана необходимость для церкви учиться у мира. Таким образом, западная теология XIX-XX вв. основывалась на историко-критическом методе в изучении библейских текстов и на признании важной роли человеческого творческого воображения в восприятии христианского откровения.

Итак, если можно говорить о важнейшей на сегодня задаче теологии, то она заключается в возвращении к ощущению целостности, единства и взаимосвязи христианского свидетельства. Обстоятельства, затрудняющие успех этих попыток, так же сильны, как и всегда. Но в некотором отношении они, возможно, даже сильнее, поскольку глубже проникли в наше сознание. К тому же появились новые обстоятельства, которые бросают вызов не только классической парадигме, но и ее современным продолжателям. **Одно из этих новых обстоятельств – соприкосновение с другими религиями в мировом масштабе.** Традиции, которые для Шлейермахера и Гегеля были только теоретическими альтернативами, для многих современных христиан являются предметом реального выбора. К ним относятся даже такие далекие от европейского опыта традиции, как Харе Кришна и дзэн-буддизм. Эти религиозные системы противостоят наиболее важным положениям христианской веры. Например, традиции, проистекающие из Индии, совершенно индифферентны ко всем вопросам, касающимся истории. В их «теологических системах», если можно так выразиться, нет и намек на историческую основу. Возможно, в них есть космологическая основа, но не историческая. Дзэн, в частности, весьма радикально, по западным стандартам, отвергает любую телеологию и даже подвергает сомнению реальность личности. Вряд ли можно сказать, что западный христианский мир уже ответил на этот вызов.

В самих западных странах в XX веке произошло много событий, способствовавших подрыву доверия к христианской интерпретации истории и к ее телеологической основе. **Одно из них – Холокост, другое – экологический кризис.** Могут ли люди допускать наличие божественной власти над историей, если история допускает массовое истребление невинных мужчин и женщин? Можно ли считать, что все в мире предназначено для блага человека, если неослабевающая погоня за благами ведет к разрушению окружающей среды и подрывает экологический баланс природы? Даже теология освобождения не дает реального ответа на эти вопросы. Хотя ее представители критикуют все формы социального угнетения, а также соучастие в этом теологии, в своей критике они в большой степени опираются на теологию истории, которая сама является проблематичной.

Таким образом, западное христианство, возможно, находится в середине процесса новой смены парадигмы. А если это так, то задача систематической теологии заключается не только в конструктивном подходе. Ответственность теологов заключается в том, чтобы помочь определить, что именно является существенным для христианской веры, и выразить это всесторонним и понятным способом.

Сегодня теология эпохи постмодерна существует между двумя крайностями. Первая – это либеральное размывание специфики христианства и приспособление его к миру, которое часто прикрывается пиетистскими и эмоциональными аргументами, за которыми, в сущности, скрывается вполне секулярный рационализм. Вторая крайность – это фидеизм, утверждение примата веры над разумом, характерный для современного теологического фундаментализма. Между этими двумя крайностями располагается множество течений, находящихся под влиянием постструктурализма и деконструктивизма, которые, собственно, и можно обозначить, как постмодернистские. Они считают необходимым избавиться от традиционного понимания Бога как «основания бытия», как основополагающего принципа мира, поскольку, вслед за Ницше, они полагают, что понятие «Бог» есть высшая организующая фикция западного мира, и они больше не нуждаются в ней.

Самое удивительное заключается в том, что в этой ситуации сохраняются вообще какое-либо теологи. Действительно, утверждение «Бог умер» необязательно является составляющей постмодернистского взгляда на мир. Он может быть основой классического атеизма, который сам по себе является порождением модернизма. Но теологическая работа в постмодернизме продолжается на этой основе в том, что можно назвать нигилистическим мистицизмом. Для некоторых мыслителей смерть Бога может вести к осознанию более глубокого и полного чувства религиозного. В этом случае утверждается связь, и даже тождество между распятием и воскресением, сотворением и апокалипсисом в духе идеи Ницше о вечном возвращении. Другие авторы отмечают, что модернистская идея о том, что Бог-творец умер и воскрес в творческом субъекте, исключает вмешательство иного начала в мир и сохраняет иллюзию религиозности.

Теологический диалог с постмодерном в некоторых отношениях более радикален, нежели философский. Даже с точки зрения здравого смысла ясно, что **религия находится сегодня в критической ситуации. Она всегда рассматривалась как сфера «вечных истин», и поэтому постмодернистское пренебрежение истиной является для нее вызовом.** То же самое, и даже в большей степени касается вопросов об отношении мира и Бога, о мире и месте человека в нем. Кроме всего прочего, религия сталкивается с вопросом: что происходит с религиозным мировоззрением в случае децентрализации человеческой личности? Что происходит с ней, когда отвергнут антропоморфный язык о Боге, антропоцентричные предположения о действии Бога в мире, телеология истории, традиционные представления о бессмертии (которое понимается не более чем метафора), благодати и спасении? Как теология может соотноситься с современной наукой? Например, наше сегодняшнее знание о физической вселенной говорит о том, что человек связан и зависит от всех форм жизни, в том числе неорганических. В самом буквальном

смысле слова мы едины со всей вселенной. Следовательно, антропоцентричный взгляд на реальность более не является теологически оправданным. Теоцентричная точка зрения, чтобы оставаться значимой, более не должна опираться на антропоморфные способы выражения. Теология искупления, которая рассматривает его только как данное лишь человеческой расе, а не как нечто интегрированное во всей вселенной, включая всякие отчужденные формы жизни, является неадекватной. Теология церкви, которая останавливается на политических вопросах и продолжает быть еkkлeзиoцентричной, терпит неудачу, поскольку не может выдвинуть теорию христианского служения в условиях глобального кризиса. Эсхатология, которая воображает, что духовное имеет отдельную от материального реальность, просто наивна. Христология, которая рассматривает Христа как нечто меньшее, чем космическое явление, является просто местечковой, узкой. Те, кто сосредотачивается на индивидуальном спасении, а не спасении человечества, приносят объективный вред.

Три основных проблемы являются наиболее острыми для современной постмодернистской христианской теологии. На первом месте находится традиционная теологическая категория – учение о Боге, в результате следствия модернистского поворота к субъекту. Для позднего модерниста ревизионистский подход к кантiанской трансцендентальной субъективности делает необходимым признание сквозной историчности всех категорий мышления, что приводит к теологическому творчеству. Интерсубъективная и коммуникативная модель тринитарного мышления ведет к внимательному отношению к вопросу о природе личности Христа и глубоким психологическим сущностям бытия Бога. Субъективность является стимулом к творчеству и агонизирующей теологической проблемой. Наконец, для радикального постмодерниста исчезновение самости является принципом, который взрывает все традиционные теологические категории. Если Я это вовсе не Я, а удвоенная самость, согласно Фуко, чем это грозит Богу, по чьему образу и подобию я создан? Бога нельзя понимать в антропоморфных терминах. Это не есть Бог откровения, поскольку доказано, что откровение есть обусловленная культурно-исторически форма выражения веры. Как говорил Тиллих, Бог есть пустой символ. Это понятие заимствовано из традиции, которая основана на прежней космологии и антропологии. Для теистов, так же, как и для атеистов, ясно, что не только Бог сотворил людей по своему образу и подобию, но и наоборот. Но этот Бог не только основан на образе человека. Это есть образ человека предыдущей эпохи. Вопрос заключается в том, как говорить о Боге адекватно и в то же время соответственно современному культурному контексту.

Вторая тема – исследование роли церкви, христианского сообщества в плюралистическом обществе, которое допускает как факт существование морального релятивизма. Здесь опять возникает вопрос об истине в постмодернистском контексте. В этически плюралистичном мире религиозная точка зрения может соревноваться или сосуществовать с другими религиозными или нерелигиозными взглядами, и она стремится переубедить партнера по диалогу по поводу их моральных ценностей. Но постмодернистская этика основана на эстетике и иронии, и в этом случае всякое упоминание об авторитете и ссылка на него должна быть устранена из этического диалога. Когда сама истина становится проблематичной категорией, диалог становится невозможным. Можно справиться с этой проблемой путем уточнения критериев моральных категорий у той или иной школы, но более продуктивно было бы оценивать истинную верность той или иной группы социальным ценностям. В том, как та или иная группа относится к светскому миру, можно найти путь к практическому вкладу этой группы в постмодернистскую религиозную этику. Кроме того, история показывает, как часто сама церковь изменяла своей роли морального авторитета.

На третьем месте находится проблема другого. Этот вопрос можно поднимать на разных уровнях. Расизм и сексизм широко известны в христианской традиции, и их преодоление есть, безусловно, вклад в решение проблемы другого. Но в этом смысле

христианство не отличается от культуры в целом. Решением этой проблемы может быть доктрина об искуплении Христом всего человечества, однако в современном мире ее популяризация неизбежно воспринимается как очередной виток экспансии «теологии белого патриархального европеизма».

Таким образом, можно констатировать следующее: **современная западная теология, как протестантская, так и католическая, находится в состоянии кризиса, усугубленного постмодернистской иронией по отношению к своим собственным основаниям.** Попытки вернуться к прошлой верности традиции обречены на бесконечное повторение уже пройденного. Стремление ответить на вопросы, поставленные сегодняшним процессом глобализации взаимоотношений между религиями и культурами, пока оказывается не в состоянии выйти за рамки политической ангажированности. В результате будущее христианского провозвестия для нынешнего и грядущего поколений остается весьма туманным.

Буддизм

Буддизм — это религиозно-философская система, возникшая в древней Индии. Основатель — Будда Шакьямуни. Возникшее два с половиной тысячелетия тому назад, учение Будды, несмотря на его сложность, считается мировой религией наряду с учениями, возникшими на сотни лет позднее. Занимаясь проблемами внутреннего мира человека, буддисты не учат теориям сотворения мира, не проповедуют идеи бога-творца и субстанциальной души, поэтому учение называют религией без бога и без души, мировоззрением, религией сознания. **Исследуя причинно-следственную зависимость, Будда установил, что все взаимообусловлено, взаимотносительно. Он открыл человеку, что отличает его от других живых существ и от богов, и указал путь, позволяющий целенаправленно управлять собственным сознанием, чтобы достичь состояния сверхбытия (нирвана).** Он впервые вычленил в бытии, как в тексте, отдельные дискретные элементы (дхарма), которые могут быть классифицированы. Это позволило разработать новые принципы медитативной практики, создать оригинальную теорию, личности (пудгала), описать сложные процессы, протекающие в сознании, связав их с мировыми процессами.

В буддизме выделяют аспекты: религиозный, философский, языковой, исторический, методологический, медицинский, психологический, спортивный, культурологический, этический, естественно-научный и др. Буддизм определяет образ жизни, при котором следует соблюдать умеренность во всем, без излишеств и чрезмерного аскетизма, постоянно трудиться умственно и физически, работать над собственным сознанием, не поддаваясь соблазнам. Буддистом может быть человек любой национальности, мужчина или женщина. Буддийская духовная практика позволяет проникнуть в области сознания, не доступные для других методов исследования. Буддийская эпистемологическая логика дает возможность установить соотношение между истинным и ложным. Открытия буддизма еще мало изучены и нуждаются в трактовке с позиций современной парадигмы при помощи современного языка, современных представлений. Проповеди Будды были интересны и понятны слушателям. Он умел находить яркие примеры, убедительно отвечать на вопросы, объяснять цели новой практики. Учение быстро распространилось и завоевало такую популярность, что период V—III вв. до н.э. называют буддийским. При царях Ашоке и Канишке буддизм был государственной религией в Индии.

Важную роль в становлении буддизма как мировой религии сыграл царь Ашока, время правления которого считается «золотым веком» в истории буддизма. Как правитель огромной империи Ашока именовался «всеправителем над Джамбудвипой» (материком, населенным людьми). Ашока не сразу стал последователем Будды. Будучи наследником

престола, он занимался с наставниками различных школ ортодоксальных и еретических направлений, а затем, посетив буддийскую общину, познакомился с основами учения Будды и стал упасакой — светским последователем буддизма. Став императором, он вначале не уделял особого внимания сангхе, но затем стал активно поддерживать буддистов. При его содействии состоялся 3-й собор в г. Паталипутре (253 до н. э.). Главной чертой религиозной политики Ашоки была **веротерпимость**, которой он придерживался в течение почти всего периода своего царствования (дарил пещеры адживикам, главным соперникам буддистов, посылал своих представителей в общины джайнов и к брахманам). Политика веротерпимости позволила Ашоке избежать конфликта с сильной прослойкой брахманов, с адживиками, джайнами и вместе с тем усилить буддизм, который, благодаря концепции единогодержавного правителя — чакравартина, стал идеологической основой проведения централизованной политики в многонациональной империи.

Общины превратились в большие монастыри, которые служили образовательными центрами. Но в XI—XIII вв. начались тюркские завоевания. Крупнейшие монастыри Наланда и Викрамасила были разрушены. Усилилось влияние **веданты** и тантрического **индуизма**. Считают, что на этом закончился период классического индийского буддизма. Великие мудрецы, буддийские учителя уходили в Тибет, Бирму и другие страны, унося с собой буддийские реликвии, книги, тайны буддийской практики. Распространение учения за пределами страны обрело планетарный характер. Многочисленные буддийские общины существуют в Юго-Восточной Азии, в Китае, Японии, Бирме (Мьянме), на Тайване, в Шри-Ланке. Тибет, переставший претендовать на роль теократического государства, остается страной буддийской культуры и религии. Из него через Монголию учение проникло в Россию, став одной из традиционных религий страны. В Европе и в Америке оно распространено в основном в диаспорах, этнических группах выходцев из стран с буддийскими традициями и среди образованной молодежи. Не противопоставляя себя местным религиям, буддийское учение на новой почве обретает оригинальные черты, формируясь как **буддизм китайский**, **японский**, корейский, вьетнамский, бирманский, ланкийский, непальский, тайский, тувинский, бурятский, калмыцкий и т.д. Существуют направления и школы, в которых учения содержат элементы буддизма, христианства, ислама, синтоизма и др. В 1950 г. создано Всемирное братство буддистов. В мире издается большое количество научных работ, популярных книг, словарей, журналов, газет по буддийской тематике. Переводятся древние **сутры** и другие произведения. Системное исследование учения позволит сделать новые открытия и будет способствовать исследованию явления, названного Тейяром де Шарденом (1881—1955) «феноменом человека». В 1956 г. отмечалось 2500-летие учения, не переставшего удивлять психологов, культурологов, искусствоведов, спортсменов, физиков, философов, религиоведов.

Буддизм появился в России в XVII в. Он пришел через Монголию в форме тибетского буддизма и распространился в Южном Забайкалье за счет миграции населения при слабом пограничном контроле. Первые буддисты занимались целительством и совершали обряды в маленьких передвижных кумирнях. В 1741 г. миграция была законодательно приостановлена, а ламы, проживавшие на территории России, приняли присягу на верноподданничество императрице. Проблемой буддизма заинтересовалась Православная церковь, но глубокое исследование началось только в XIX в. Первыми буддологами кроме православных священников, были образованные буряты и калмыки, хорошо знающие обычаи, культуру и религию народов Забайкалья: Гомбожаб Ц. Цибиков, Бадзар Б. Барадийн, Агван Л. Доржиев и другие. Они совершали путешествия в Тибет, привозили оттуда и изучали ценнейшие книги, предметы культа, выполняли переводы на русский язык и составляли подробные описания нравов, обычаев, излагали содержание самого учения. Количество буддистов в России было достаточно велико, поэтому

при участии А.Л. Доржиева, Ф.И. Щербатского, тибетского Далай-Ламы XIII и др. в Петербурге был открыт первый буддийский храм (1915 г.), который официально рассматривался как символ духовного единения народов Тибета, Монголии и России.

Интерес к проблемам Востока в мире возрос после публикации работ Е.П. Блаватской, Н.К. и Е.И. Рерихов, теософов А. Безант, Э. Шюре, основателя антропософии Р. Штайнера. Л.Н. Толстой написал несколько работ о буддизме, который считал гуманистическим учением, близким к раннему христианству. Санскрит изучали поэты серебряного века К. Бальмонт, А. Блок, В. Брюсов. Глубоко интересовался Востоком А. Белый. Русская школа буддологов представлена именами, известными во всем мире: И.П. Минаев (1840—1890), В.П. Васильев (1818—1900), С.Ф. Ольденбург (1863—1934), Ф.И. Щербатской (1866—1942), О.О. Розенберг (1888—1919) и др. В 1928 г. был учрежден Институт буддийской культуры (ИН-БУК), который просуществовал всего два года. Репрессии двадцатых — тридцатых годов XX в. имели тяжелые последствия для народов, исповедующих буддизм, для буддологов, как и в целом для культуры, искусства и науки. В девяностые годы началось духовное возрождение. В Калмыкии буддизм объявлен государственной религией. В Бурятии и Туве (Тыве) восстанавливаются храмы и учительские традиции. В России зарегистрированы сотни буддийских общин, которые представляют направления тибетского буддизма, старейшей школы тхеравады, школы дзэн японского буддизма, различные формы буддизма тантрического и др. В общинах проводятся лекции, семинары, молитвенные собрания, занятия буддийской духовной практикой, комплектуются библиотеки, налаживаются связи с зарубежными общинами и учителями. Ознакомление с буддизмом входит в программы общеобразовательных и специальных учебных заведений. Наряду с православием и исламом буддизм остается одной из традиционных религий России. Возрождается как наука и буддология. С точки зрения развития человека и человечества **буддизм остается важным фактором, влияние которого многозначно, многоаспектно и опирается на гуманистические принципы, миролюбие, толерантность к другим религиозно-философским системам, на работу каждого с собственным сознанием с целью его совершенствования.** Роль российского буддизма в стране с неизбежностью будет определять роль самой России в мировом историческом процессе.

Индуизм

Индуизм является национальной религией, которую и сейчас исповедует большая часть населения Индии, а также (наряду с буддизмом) Непала. Есть традиционные последователи этой религии и в других странах, например, на острове Бали в Индонезии. Индуизм теснейшим образом связан со всеми аспектами традиционной индийской культуры, а также с традиционной социальной организацией индийского общества и ее институтами. Из древнего индуизма (брахманизма) выделились и другие религии Индии — джайнизм и буддизм, причем последний со временем превратился в самую раннюю по происхождению мировую религию. В рамках индуистской традиции были разработаны оригинальные и глубокие религиозно-философские системы, внесшие свой вклад в развитие философской мысли человечества. Наконец, некоторые направления модернизированного индуизма с начала XX века стали проникать в страны Запада (а в последнее время — и в Россию), играя существенную роль в формировании нетрадиционных религий в странах Европы и Америки. Все это свидетельствует о важности понимания сущности вероучения и культовой практики индуизма, знания содержания его священных текстов и религиозно-философских идей.

Индуизм не может быть понят без обращения к его основным религиозным доктринам. Прежде всего, это доктрины атмана (душа, «я»), кармы и сансары, мокши, или нирваны (освобождение).

Религиозные доктрины индуизма. Под «атманом» в индийской религиозно-философской традиции понимается основа психической жизни, чистый субъект («я»),

который ни при каких обстоятельствах не может быть объектом. Так, тело — не атман, поскольку можно сказать: «мое тело». Мышление тоже не атман, ибо можно сказать: «мои мысли», «я мыслю». Атман, как говорится в одном тексте, это не то, *что* мысль мыслит, а тот, *кто* мысль мыслит; не то, *что* ухо слышит, а тот, *кто* ухом слышит и т.д. Другими словами, атман — абсолютный и субстанциальный субъект. Индуизм утверждает изначальное единство атмана и абсолюта, мирового духа (Брахмана). Буддизм же, напротив, отрицает существование атмана, заменяя учение о единой простой душе концепцией личности как упорядоченной совокупности групп элементов личности (дхарм).

Карма (дословно — «дело», «действие») - акт, деяние в самом широком смысле слова (телесное, словесное, мысленное), а также результат этого действия. Любой акт, совершенный человеком, неизбежно приносит свой результат, так или иначе определяющий данную или последующие его жизни: в соответствии со своей кармой, то есть совокупностью поступков, человек, согласно религиям Индии, может родиться в следующей жизни не только человеком, но и любым живым существом. Доктрина кармы поэтому тесно связана с идеей **сансары** (круговращение), то есть мира постоянно чередующихся и взаимообусловленных последовательных смертей-рождений, их «колеса». Положение живого существа в сансаре в каждой из его жизней обуславливается его кармой. Сансарическое существование по сути своей является страданием.

Мокша (нирвана) — освобождение из круговорота сансары, выход за пределы чередования смертей и рождений, обретение совершенства. В индуизме освобождение как правило понимается как достижение единства или даже тождества атмана и Брахмана, индивидуального и мирового духа. В буддизме это прекращение деятельности охваченного страстями-аффектами сознания, его успокоение. Огромную роль в религиозной практике индуизма, целью которой было освобождение из сансары, играла йога, то есть набор психофизических упражнений для достижения особых состояний сознания, рассматривавшихся традицией как совершенные или просветленные (расширение сознания, переживание единения с Богом или абсолютом и т.п.).

Социальная доктрина индуизма. Индуизм санкционировал и освятил своим авторитетом древнеиндийское деление общества на сословия (варны): сословие жрецов и священнослужителей (брахманов), воинов и правителей (кшатриев), купцов и ремесленников (вайшьев) и земледельцев (шудр), ограничив, а затем и категорически запретив переход из одного сословия в другое и межсословные браки. Три первые сословия считались привилегированными и их члены назывались «дваждырожденными», поскольку, получая посвящение, они как бы обретали второе, духовное рождение, чего были лишены шудры. Шудры также не допускались к изучению священных книг индуизма — Вед и, следовательно, исключались из числа людей, которые могут достичь религиозной цели индуизма — освобождения.

В древней Индии для представителей высшего, брахманского, сословия была разработана система этапов или ступеней жизненного пути (система варнашрама): каждый брахман должен был пройти четыре таких этапа, то есть период ученичества, период домохозяина, когда брахман как глава семьи прежде всего заботился о ее преуспевании, период лесного уединения для молитв и размышлений и период отшельничества (саньясы), когда брахман стремился к высшему познанию и обретению освобождения. Позднее, под влиянием монашеской идеологии буддизма, освобождение было противопоставлено всем прочим ценностям как ценность абсолютная — относительным, что сделало возможным принятие обетов отшельника в любом возрасте.

В средние века система сословий была дополнена системой каст (джати), то есть общественного деления по профессиональному признаку при этом профессия родителей наследовалась детьми. Чрезвычайно сложная и жесткая система каст способствовала постепенной стагнации индийского общества и его культуры. В настоящее время конституция Индии запрещает дискриминацию людей по кастовому или сословному

признаку, но тем не менее на практике система каст остается живой и функционирующей, даже оживляясь в последнее время в результате деятельности индуистских фундаменталистов.

Индуизм - это сложная система мировосприятия, включающая в себя философский, религиозный, и социальный компоненты, тесно переплетенные и взаимозависимые. **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. Индуизм — это определенное видение мира, 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.

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. 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.

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. **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 индивиде 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).

Синто (Путь Богов)

Синтоизм - это древняя японская религия. Хотя истоки ее, по общему признанию, неизвестны, ни у кого не вызывает сомнения тот факт, что она возникла и развилась в Японии вне китайского влияния. Японец обычно не стремится вникать в суть и происхождение синто, для него это и история, и традиция, и сама жизнь. Синто напоминает древнюю мифологию. **Практическая же цель и смысл синтоизма состоит в утверждении самобытности древней истории Японии и божественного происхождения японского народа:** согласно синто, считается, что микадо (император) — потомок духов неба, а каждый японец — потомок духов второго разряда — ками. Для японца ками означает божество предков, героев, духов и т. д. Мир японца населен мириадами ками. Набожный японец думал, что после смерти он станет одним из них.

Синтоизм свободен от религиозной идеи “центральной власти” всевышнего, он учит, главным образом, культу предков и поклонению природе. В синтоизме **нет других**

заповедей, кроме общежитских предписаний соблюдать чистоту и придерживаться естественного порядка вещей. У него есть одно общее правило морали: “Поступай согласно законам природы, щадя при этом законы общественные”. По синтоистским представлениям, **японец обладает инстинктивным пониманием добра и зла, поэтому соблюдение обязанностей в обществе тоже инстинктивно:** если бы было не так, то японцы “были бы хуже зверей, которых ведь никто не учит, как надлежит им поступать”.

Сведения о синтоизме в древних книгах “Кодзики” и “Нихонги” дают достаточное представление об этой религии. В подобных сочинениях объединены две идеи — идея кровного племенного единства и идея политической власти. Отражение первой — в расширении племени во времени: в отношении к прошлому, в соединении с рождения вообще всех вещей; во включении всего инородного в состав племени, в подчинении ему, в притягивании генеалогической линии по главным представителям — богам, вождям, царям — как проявление единства племени. Отражение второй — в представлении политической власти как выполнения богами, вождями, царями воли высших богов.

Японские хроники утверждают, что первоначально в мире царил хаос, но затем все приобрело стройность: небо отделилось от земли, обособились женское и мужское начала: первое — в лице богини Идзанами, второе — в лице ее мужа Идзанаги. У них родилась богиня солнца Аматэрасу; бог луны Цукиеми и бог ветра и воды Сусаноо вступили между собой в борьбу. Аматэрасу победила и осталась на небе, а Сусаноо был изгнан в страну Идзумо на землю. Сын Сусаноо — Окунинуси сделался правителем Идзумо. Аматэрасу не смирилась с этим и принудила Окунинуси передать правление ее внуку Ниниги. Ниниги сошел с неба и принял управление государством Идзумо. В знак власти ему вручили три священных предмета — зеркало (символ божественности), меч (символ могущества) и яшму (символ верности подданных). От Ниниги произошел Дзимму-тэнно (титул тэнно означает “Верховный правитель”; сохраняется за царствующим домом до наших дней; передается на европейских языках словом “император”), мифический первый император Японии — микадо. Зеркало, меч и яшма с тех давних пор остаются эмблемой японского императорского дома. Император микадо в сознании японца благодаря своему “божественному” происхождению состоит в родстве со всем народом, он — глава нации-семьи. Даже сегуны, господствовавшие в Японии более трехсот лет, называли себя представителями микадо. Идея микадо, освященная синтоизмом, не исчезла из сознания японцев и сегодня, хотя, конечно, ее регулирующая сила значительно ослабла.

Даже современные японцы, внешне как будто бы и не придавая серьезного значения этой идее, подсознательно искренне благоговеют перед ней. До сих пор в синтоистских храмах совершаются различные обряды в честь императорской семьи (по некоторым данным их насчитывается более ста тысяч).

Синтоизм сформировал у японцев особый взгляд на мир вещей, на природу, взаимоотношения. **Этот взгляд базируется на пяти концепциях.** Первая концепция утверждает, что все сущее является результатом саморазвития мира: мир появился сам по себе, он хорош и совершенен. Регулирующая сила бытия, согласно доктрине синто, исходит из самого мира, а не от какого-то верховного существа, как у христиан или мусульман. На таком понимании мироздания покоилось религиозное сознание древнего японца, удивлявшегося вопросам представителей других конфессий: “Какая у вас вера?” или того более — “Верите ли вы в Бога?”

Вторая концепция подчеркивает силу жизни. Согласно мифологии, первое сексуальное сближение произошло между богами. И потому секс и моральная вина никогда не связуются в сознании японцев. Все, что естественно, согласно данному

принципу, должно уважаться, не уважается только “нечистое”, но и всякое “нечистое” может быть очищено. Именно на это направлены ритуалы синтоистских храмов, вырабатывающие у людей наклонности к приспособлению, адаптации. Благодаря этому японцы оказывались способными принять почти любую новацию, модернизацию после того, как она очищена, скорректирована, согласована с японской традицией.

Третья концепция утверждает единство природы и истории. В синтоистском воззрении на мир нет разделения на живое и неживое, для приверженца синто все живое: и животные, и растения, и вещи; во всем природном и в самом человеке живет божество ками. Некоторые считают, что люди и есть ками, или, вернее, ками располагаются в них, или, в конечном счете, они могут впоследствии стать ками и т. д. Согласно синто, мир ками — это не потустороннее обиталище, отличное от мира людей. Ками объединены с людьми, поэтому людям не нужно искать спасения где-то в другом мире. Согласно синто, спасение обеспечивается путем слияния с ками в повседневной жизни.

Четвертая концепция связана с многобожием. Синто возник из местных культов природы, поклонения местным, родовым и племенным божествам. Первобытные шаманские и колдовские обряды синто начали приходить к известному единообразию только с V—VI вв., когда императорский двор стал брать под свой контроль деятельность синтоистских храмов. В начале VIII в. при императорском дворе был создан специальный департамент по делам синто.

Пятая концепция синто связана с национально-психологической основой. Согласно этой концепции, боги синто, ками, породили не людей вообще, а только японцев. В связи с этим в сознании японца с самых первых лет жизни укореняется представление о том, что он принадлежит синто. Отсюда вытекают два важнейших фактора регуляции поведения. Во-первых, утверждение, что ками самым интимным образом связаны только с японской нацией; во-вторых, синтоистская точка зрения, согласно которой смешно, если иностранец поклоняется ками и исповедует синто — такое поведение неапонца воспринимается как нелепость. **Вместе с тем синто не удерживает самих японцев от того, чтобы они исповедовали любую другую религию.** Не случайно почти все японцы параллельно с синтоизмом считают себя приверженцами какой-нибудь другой религиозной доктрины. В настоящее время, если суммировать количество японцев по принадлежности к отдельным конфессиям, то получится число, превышающее общее население страны.

В древности культовое действие в синто заключалось в поклонении божеству конкретного храма, которое, в сущности, не имело отношения к другим храмам. Ритуалы синтоистских храмов состояли в услаждении местного божества. Эта простота церемонии, требующая от людей лишь приношений и простейших ритуальных действий, явилась важнейшей причиной стойкости синто на протяжении столетий. Для древнего японца, который жил в сельской местности, свой храм, его ритуалы, его ежегодные красочные праздники стали необходимой частью жизни; так жили его отцы и деды, так жил он сам, не прилагая к этому никаких усилий; так было заведено, так поступают все родственники и соседи. Несмотря на отсутствие единства в почитании божеств, устройство синтоистских храмов тем не менее единообразно. Основу каждого храма составляет хондэн (святилище), в котором хранится синтай (святыня, божество). К хондэну примыкает хайдэн, т. е. зал для молящихся. Изображений богов в храмах нет, однако некоторые храмы украшены изображениями львов или других животных. При храмах Инари есть изображения лис, при храмах Хиэ — обезьян, при храмах Касуга — изображение оленей. Эти животные рассматриваются в качестве посланников

соответствующих божеств. Все это свидетельствует о связи синто с многочисленными специфическими народными верованиями.

Конфуцианство

Конфуцианство — китайская классическая философия - возникла в 6 в. до н.э., впоследствии распространилось в странах Дальнего Востока (Япония, Корея, Вьетнам), наряду с даосизмом и пришедшим из Индии буддизмом получило статус одного из трех главных философско-религиозных течений (сань цзяо — три учения, три религии). Основатель — Конфуций, первым из древнекитайских мыслителей определивший свое творчество под именем философии и назвавший себя философом (хао сюэ — любящий учение, любящий мудрость).

В своем развитии конфуцианство прошло несколько этапов. Первый включает учение Конфуция и его последователей Мэн-цзы и Сюнь-цзы. Второй—конфуцианство эпохи Хань (206 до н.э. — 220 н.э.), представлено творчеством Лу Цзя (216—172 до н.э.), Дун Чжуншу (190/170—120/104 до н.э.), Ян Сюна (53 до н.э. — 18 н.э.), Бань Гу (32—92) и др. Третий — неоконфуцианство эпохи Сун (960—1279) и Мин (1368—1644), представлено трудами Чжоу Дуньи (1017—1073), Чжан Цзя (1020—1078), Чэн Хао (1032—1085), Чэн И (1033—1107), Чжу Си (1130—1200), Лу Цзююаня (1139—1193), Ван Янмина (1472—1529). Четвертый — современное неоконфуцианство, представлено теоретическими разработками Чжан Цзюньма (1887—1968), Лян Шумина (1893—1988), Фэн Юланя (1895—1990), Хэ Линя (р. 1902-1994), Моу Цзунсяна (р. 1909-1987), Ду Вэймина др.

Мировоззренчески К. ориентировано в будущее с опорой на древность. Последняя получила собственную смысловую транскрипцию и преподносилась Поднебесной как образец, который сохранялся и постоянно воспроизводился в форме культуры (вэнь). Философское кредо конфуцианства выражено в положении Конфуция: «Человек может расширить дао, но не дао человека». В связи с этим ставилась задача: создать новый тип человека, способного воспринимать и расширять дао. Таковым является «благородный муж» (цзюнь-цзы), — субъект социокосмической середины, гармонично сочетающий в себе естество (чжи) и культуру (вэнь). **«Благородный муж» возделывает почву семейных отношений — «почитание родителей и старших братьев», на которой вырастает человеколюбие (жэнь), выражающее сущность человека. Человеколюбие дает движущий импульс долгу, ритуалу, доверию, мудрости/знанию, т.е. всем остальным духовным элементам архетипа у син, и приводит к рождению дао.** Человеческое дао через духов предков, нормирующих жизнь современности, сопрягается с дао судьбоносного Неба. В результате космос Поднебесной приобретает социоморфное и антропоморфное качества, а человек наделяется Небом природой/характером и следует дао Неба и духов предков как заданному естеством закону. В контексте слияния семьи, государства и Неба-космоса в конфуцианстве строится иерархия власти: глава семьи — отец рода, правитель государства — отец семьи царства, Небо — отец семьи Поднебесной. Цель и смысл человеческого существования состоит в том, чтобы овладеть нравственными ценностями конфуцианства и гармонизировать природно-человеческую Поднебесную.

После смерти Конфуция учение дифференцировалось на восемь направлений. Среди них выделились два, возглавляемые Мэн-цзы и Сюнь-цзы. В силу разной интерпретации конфуцианских положений первое из этих направлений впоследствии получило квалификацию ортодоксального, второе — неортодоксального конфуцианства.

Во 2 в. до н.э. с началом правления династии Хань конфуцианство одержало победу над легизмом и обрело статус официальной идеологии. Оно было систематизировано Дун Чжуншу, прозванным «Конфуцием эпохи Хань», и дополнено космологической доктриной. Дальнейшее развитие конфуцианство получило в неоконфуцианстве, которому предшествовал даоско-конфуцианский синтез («учение о сокровенном» — сюань сюэ), вызванный проникновением в Китай буддизма.

Неоконфуцианство 11—17 вв. основывалось собственно на текстах Конфуция, Мэн-цзы и их учеников. Оно представлено двумя конкурирующими направлениями, возглавляемыми школой Чэн — Чжу (братьев Чэн и Чжу Си) и школой Лу — Вана (Лу Цзююаня и Ван Янмина). Первая развивала «учение о принципе» (ли сюэ), ведущем к постижению объективной реальности. Вторая сосредоточилась на «учении о сердце» (синь сюэ), ведущем к постижению субъективной реальности, в которой содержатся все принципы мироустройства.

Современное неоконфуцианство характеризуется, с одной стороны, стремлением к восприятию западных ценностей, с другой — обращением к моральной проблематике раннего конфуцианства. Унаследовав от предшествующего неоконфуцианства моральную доминанту в учении о бытии, космосе и познании, представители современного неоконфуцианства преобразовали ее в «моральную метафизику», сочетающую философские и религиозные идеи.

Сектантство и новые религиозные движения

Религиозное сектантство составляет одну из интереснейших страниц истории. Наиболее удалённые от нашего времени религиозные секты известны ещё в истории народов и стран древнего мира. Но и в современном мире, на всех его параллелях и меридианах имеют распространение и действуют религиозные секты. Явление общественной жизни, существующее в столь широком охвате времени и пространства, уже по одному этому факту имеет большое познавательное значение. Глобальное распространение религиозное сектантство получило в эпоху нового и новейшего времени. Численность последователей разных форм религиозного сектантства во всём мире составляла в середине нашего века не менее пятидесяти миллионов. Масштаб в истории религиозного сектантства беспрецедентный! Но как бы это ни казалось парадоксальным, на новое и особенно новейшее время приходится эпилог истории религиозного сектантства. Если взять за критерий не саму по себе численность последователей и не ареал распространения, а роль общественного движения как субъекта исторического процесса, то «звёздным часом» истории религиозного сектантства была эпоха средних веков. Почему? Потому что из всех эпох истории средневековая была самой религиозной. Все общественные движения этого времени неизбежно принимали форму движений религиозных. Борьба классов в период нового и новейшего времени уже не нуждалась в религиозной оболочке и наиболее адекватное выражение находила на политическом языке.

Однако и в современную эпоху сектантство представляет собой значительный феномен религиозной жизни. **Отношение к сектантству является в некотором смысле испытанием толерантности, особенно со стороны так называемых «традиционных» конфессий.** К числу наиболее популярных в современном мире сектантских христианских деноминаций относится пятидесятничество. Его наиболее энергичная часть — харизматизм, стремительно развивается на Западе, в России, в Африке, в Латинской Америке. Довольно часто он встречает резкую критику со стороны антикультового движения, вообще отказывающегося харизматизму в праве называться христианством и относящего его к «тоталитарным сектам». Пятидесятничество — это позднепротестантское, или евангелическое движение, зародившееся в США на основе методистского «движения святости». Названа эта протестантская конфессия в честь праздника Пятидесятницы, когда, согласно Деяниям, Дух Святой излился на учеников Христа в Иерусалиме.

В истории пятидесятничества были три «волны». Первая — это классические пятидесятники. Вторая — это представители традиционных деноминаций (включая католиков и православных), практикующих глоссолалию (говорение на языках) и крещение Святым Духом в пятидесятнической трактовке. Западные исследователи называют их харизматами (Charismatics). Формально они не входят в пятидесятнические

деноминации, а остаются в своей конфессии на положении особой группы. Третья «волна» – это харизматы, вышедшие из своих конфессий, и ряд местных общин (в основном в Африке, Азии и Латинской Америке), создавшие свои деноминации – т.н. «неохаризматы» (Neocharismatics). Один из синонимов этого термина – «неопятидесятники», но общепринятым он не считается.

Наконец, особо следует выделить «движение веры» (“word of faith”), возникшее внутри третьей «волны» в конце 70-х годов, с одной стороны, под влиянием философии т.н. «нового мышления», а с другой – лидера служения исцеления О. Робертса, а также А. Аллана.

Термин **«новые религиозные движения»** применяется для обозначения и характеристики религиозных или квазирелигиозных течений, отличающихся от обычно именуемых «традиционными», а также «историческими» конфессиями.

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», основу которых составляет страх (в Сайентологической Церкви Р. Хаббарда), йогические по своему происхождению техники в Трансцендентальной медитации и т.п.

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. 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 антикультистки 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.

На самом деле, 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».

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.

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.

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. Нео- и квазиориенталистские культы представляют собой «перевод» восточных учений на доступный западному секуляризованному мышлению язык. Их отличает анти-интеллектуалистическая 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.

Тема 12. Межконфессиональная толерантность как глобальная проблема современности

Противоречивый процесс создания всемирного сообщества, усиление возможностей человека к созиданию и разрушению, быстрое изменение геополитической и демографической ситуации в мире в последнее время вывели на первый план **проблему столкновения религиозных ценностей во всемирном масштабе**. Этому также способствуют глобальные изменения социально-политической картины мира. «По мнению, широко распространенному среди историков и политологов, XXI век будет эпохой этнических и этноконфессиональных конфликтов. Те глобальные факторы, которые определяли ход мировых событий во второй половине минувшего столетия... ушли в прошлое. Все выглядит так, будто человечество, избавившись от идеологически мотивированных конфликтов, занялось решением более значимых и насущных проблем...

Национализм и религия... оказались несравненно более сильной мотивацией, чем классовая вражда и жажда социального равенства».

В условиях усиливающегося в современном мире конфликта мировых религий как факторов национально-культурной идентичности, направленной против тенденции к размыванию культурно-политических различий между странами и народами, на первый план выходит противостояние мировых религий, прежде всего, христианства и ислама, двух великих мировых религий, которые воплощают собой этический, культурный и политический выбор между различными стратегиями будущего развития человечества. В то же время политический цинизм, эгоистические интересы так называемых «великих держав», преобладание материальных интересов над духовными, массовая культура и многие другие факторы стремительно разрушают этические истины, на протяжении веков сохранявшиеся и поддерживавшиеся мировыми религиями.

Прежде чем перейти к анализу современных отношений между христианством и исламом, которые многие исследователи считают определяющими для судеб мира, следует рассмотреть современное состояние отношений между государством и церковью, которое имеет важное значение для политического либерализма.

Как уже отмечалось, **либерализм возник на основе религиозной раздробленности Европы после Реформации и религиозных войн XVI-XVII вв., которые поставили вопрос о том, каким образом в обществе могут сосуществовать различные интерпретации христианства. В качестве наилучшего ответа на этот вопрос была предложена толерантность.** Д. Роулз выразил это так: «Исторически политический либерализм (и либерализм в более общем смысле) ведет свое происхождение от Реформации и ее последствий, которые привели к длительным дискуссиям о религиозной толерантности в XVI-XVII вв.». Д. Роулз рассматривал свою версию политического либерализма как продолжение этой традиции и считал, что она «дополняет и расширяет то направление мысли, которое началось три века назад, вылилось в растущее признание принципа толерантности и привело к внеконфессиональному государству и свободе совести».

Однако недавно некоторые авторы выразили сомнения в адекватности оценки либерализма как способа решения религиозного конфликта. Например, П. Манен считает, что либерализм мотивировался не столько стремлением решить религиозный конфликт, сколько желанием избавиться от церкви как от института. На самом деле, полагает он, это была попытка решить политические вопросы вне категорий добра и зла, поскольку их использование относится к компетенции церкви. Другими словами, либерализм возник не столько из необходимости найти решение религиозного конфликта, сколько исходя из собственных идеологических предпочтений, которые противоречили институциональной религии. Его аргументы развивает У. Каванау. Он считает, что так называемые религиозные войны «на самом деле были местом рождения государства..., поскольку в значительной степени велись ради расширения государств, возникавших на обломках средневекового церковного порядка». Эти войны мотивировались стремлением к власти, а не богословскими или еkkлeзиастическими убеждениями.

С точки зрения классического либерализма, картина выглядит следующим образом: нейтральное либеральное государство прекратило кровопролитие и войны, которые происходили в силу непримиримого стремления религии к провозглашению абсолютной истины. Однако история XIX и XX вв. показывает отнюдь не уменьшение, но возрастание кровопролития и войн в мире. Государство должно было поддерживать мир, помогая преодолеть насилие, порожденное религией. Но затем кровь пролилась уже не во имя религии, а во имя демократии и свободы. С точки зрения Каванау, призыв либерализма был не более чем призывом служить государству, а не церкви. Следовательно, толерантность не есть решение религиозного конфликта, но она была и

остается инструментом, посредством которого государство завоевало и подчинило себе церковь, продолжая политику насилия и войны.

Действительно, решение, в свое время предложенное Ж.-Ж. Руссо и Д. Локком, было основано на определенной идеологии, которая имела значительные богословские и экклезиастические последствия. Они видели опасность христианства в его потенциальной способности ограничить лояльность граждан политической системе во имя лояльности экклезиастической системе. **Толерантность может распространяться только на тех, кто согласен ограничить свою приверженность христианству до такого уровня, который не мешает их первичной верности государству.** Поэтому толерантность не распространялась на католиков, сохранявших убежденность в универсальной природе церкви и верность папству. С точки зрения некоторых исследователей, толерантность оказалась осуществимой в США потому, что под влиянием протестантизма такие универсалистские конфессии, как, например, католицизм и иудаизм, в значительной степени потеряли свое лицо и согласились с общим принципом, согласно которому сообщество веры объединяется вокруг конкретной, частной системы верований.

Критику также вызывает понимание «**публичности**» в классическом либерализме. В политической философии определение «публичный» обычно применяется к таким понятиям, как нация и государство, и к их системным элементам, в том числе, к религиозным сообществам. С христианской точки зрения, разделение на «публичное» и «частное» имеет совершенно другой смысл. Христианская идентичность есть предмет истины и веры, которая должна осуществляться в сообществе, т. е. в церкви, и не может быть частным делом отдельного человека. Так, Каванау оценивает попытки римско-католической церкви разработать некое «публичное богословие» как неадекватные природе церкви. Это богословие использует понятие «публичного», выработанное либеральным национальным государством, и затем старается представить христианство как такой набор ценностей или тип добровольного сообщества, которое стремится внести посильный вклад в развитие гражданского общества и политического государства. Именно поэтому оно должно получить свое место в публичной сфере.

К сожалению, в понимании «публичного» христианство «приняло главенствующие парадигмы мышления для того, чтобы включиться в современные дискуссии. Но такое включение не должно происходить за счет утраты идентичности христианства как сообщества и публичного образования. Оно не должно требовать от христианства отказа от своей целостности, дистанцирования от социальной и публичной сферы и превращения в приватную систему верований, которые имеют отношение только в “душевной жизни”». Когда церковь теряет ощущение своей публичности, она начинает определять себя на основании чуждой логики, например, логики современного либерализма, и тем самым теряет способность критического и пророческого отношения к современному обществу. Это также приводит к тому, что церковь становится носителем национальной, этнической или культурной идентичности и занимает место национальной религии в рамках общества как такового. Современное христианство, во всяком случае, в западных странах, стало приватным, оно позволило демократии выйти на первый план и подчинило себя демократическим политическим требованиям. **Если рассматривать христианство, прежде всего, как набор частных верований и ценностей, оно не только теряет публичность, но и допускает возникновение национальной или гражданской «религии», которая стремится стать общей для всех граждан.** Некоторые исследователи, например, С. Хауервас, полагают, что христиане проявили неспособность видеть существенные различия между политикой либеральной демократии и политикой церкви, и поэтому предположили, что служение светской политике является новым выражением благой вести. Сегодня многие христиане считают, что они должны участвовать в политике для поддержания более или менее справедливого общества, не замечая того, что понимание справедливости в христианстве совершенно отлично от ее понимания в политическом контексте. Между тем, либеральное общество, как и любое

другое, нуждается в критике и в изменении. Церковь может и должна сыграть свою пророческую роль в такой критике.

Современное либеральное политическое общество не допускает такое обсуждение общественных проблем, которое включало бы в себя реальные вопросы о благе и истине. Либеральный индивидуализм оперирует такой концепцией блага, которая не подразумевает наличие у него универсального смысла. Публичное поле, на котором он действует, есть место обмена «преференциями» и «выбором», но не место обсуждения проблемы блага и разных представлений о нем. При этом либерализм и продуцируемые им политическое законодательство и право имплицитно исходит из вполне определенных представлений о благе. Либерализм опасается разделений, которые могут возникнуть в случае публичного обсуждения такого рода проблем, однако они все равно возникают и обсуждаются в реальном практическом взаимодействии между людьми, разделяющими различные ценности в плюралистическом обществе.

Коммуникация подразумевает не только словесный обмен мнениями, но и взаимодействие между различными образами жизни и поведения. Она представляет собой обмен между идентичностями и их осуществлением. В таком типе коммуникации каждая сторона выступает со своей конкретной позицией и исходит из полноты своей идентичности, демонстрируя открытость, способность изменять свои убеждения и готовность к их перемене. Такое понимание общения принципиально отличается от теории коммуникации, предложенной Д. Роулзом. Для него публичный диалог должен строиться только на таких аргументах, которые люди в состоянии понять. Другими словами, каждая сторона должна говорить только о том, что является общим с другой стороной, и не должна выражать те различия, которые характеризуют взгляды, несовместимые с другими. Цель такого диалога заключается в достижении консенсуса на основе толерантности.

Современные критики классического политического либерализма предлагают расширить представления о публичном форуме. Например, согласно теории освобождающей демократии (*deliberative democracy*), должен возникнуть такой демократический дискурс, который не ограничивает содержание коммуникации между гражданами предметами, представляющими общий интерес в политическом смысле. По мнению С. Бенхабиб, такой дискурс «не предписывает содержание моральных аргументов посредством мыслительных экспериментов или определения границ между публичной и частной сферой». Наоборот, это есть коммуникация за пределами демаркационной линии между публичным и частным. Публичная сфера не должна ассоциироваться только с официальными политическими структурами, но она должна быть децентрализованной и состоящей из взаимно пересекающихся объединений и ассоциаций гражданского общества, которое представляет собой место выражения нормативных дискурсов. Однако поскольку общество построено на принципах политического либерализма, его основная цель заключается, в конечном счете, в выработке позиции, способной повлиять на политические решения. **Коммуникация должна происходить между публичными организациями, между входящими в них людьми и между людьми, не входящими в какие-либо организации, и ее содержание должно касаться не только политических вопросов, но любых жизненных проблем.** Коммуникация должна учитывать плюралистическую реальность на различных уровнях и помогать вырабатывать этос взаимодействия между людьми. Для этого коммуникация между различными идентичностями должна происходить не только на словах, но и на практике. Такое переосмысление коммуникации особенно актуально в свете выраженной в последнее время тревоги по поводу исчезновения публичной сферы из современной либеральной политики и упадка гражданского общества в западных странах.

Коммуникация не должна быть попыткой добиться консенсуса за счет нивелирования принципиальных различий. Некоторые современные западные политические философы считают, что следует вообще избегать употребления понятия

«диалог», который, как правило, строится на предположении о том, что возникающие в нем различия должны быть подчинены высшим универсальным категориям. Наоборот, в том типе коммуникации, которая построена на общении между людьми, они получают возможность больше узнать о жизни друг друга, не отказываясь от различий. **Цель такого общения не сводится к обсуждению тех вопросов, по поводу которых участники заранее согласны друг с другом и которые они способны выразить и понять в рациональной форме. Нельзя считать, что единственным путем достижения стабильности и справедливости в плюралистическом политическом обществе является выработка такого языка и аргументов, с которыми все были бы согласны. Необходимо учиться понимать людей именно в их различиях и частностях.**

Убеждение в том, что религия влечет за собой большую интолерантность, чем многие формы секулярных идеологий, является отражением культурного мифа либерального общества. На самом деле, любые теории, философские системы и идеологии включают в себя противоречивые взгляды, которые потенциально могут быть интолерантными. Кроме того, некоторые исследователи полагают, что религиозный дискурс обеспечивает позитивное видение, которое проявляет себя только в рамках религиозного языка, и что требование употреблять «нейтральный» язык неизбежно приводит к ослаблению религиозных убеждений.

Если вернуться к участию христиан в таком общении, следует отметить два обстоятельства. Во-первых, для современных христиан должно быть важно не то, что они обладают истиной, о которой они проповедуют, но то, в какой степени они сами являются воплощением этой истины в своей практической жизни. Во-вторых, уверенность в обладании более широким представлением об истине, чем другие люди, подразумевает под собой согласие с возможностью того, что в будущем может возникнуть и более адекватное представление о жизни в рамках самого христианства. Понимаемое таким образом христианство открыто тому, чтобы учиться у других, даже если они находятся за пределами его веры, традиций и правил. Если христиане участвуют в коммуникации, будучи убеждены в том, что они находятся в поисках истины, а не владеют ей в виде догмы, они открыты к тому, чтобы учиться у других.

В такой коммуникации участники сохраняют убежденность в своих собственных традициях и верованиях в качестве индивидов или представителей религиозных сообществ, но при этом учатся у других, иногда пересматривая свои взгляды, если они оказываются ошибочными, а иногда оставаясь твердыми в своей приверженности истине. В этом случае церковь рассматривает истину не как нечто такое, чем она владеет во всей ее полноте, но как нечто такое, что получено ей из Писания и из традиции и что может быть объединено с иными представлениями о жизни. Такое отношение к другим людям и вероучительным традициям исходит из убеждения в неизбежности сосуществования с ними в современном обществе. Их принятие основано не на безразличии или толерантном отношении к их ценностям и верованиям, но на убеждении в принципиальной ограниченности всех людей перед Богом. В такой коммуникации люди проявляют смирение, терпение, открытость и готовность к изменениям не потому, что они не верят в истину и считают, что жизнь есть хаотичное движение в неизвестном направлении, но потому, что жизнь и истина – это Божьи дары, которые превосходят в своей тайне способность всякого человека или группы познать их в полном объеме. Христиане могут внести в концепцию “радикальной плюралистической демократии” радикальную любовь к ближнему, гостеприимство и великодушие по отношению к тем, кто являются иными, не в силу собственных способностей, но в силу соучастия в Боге, который свободно и без всякого насилия отдал свою жизнь тем, кто считал себя врагами Бога.

Такое общение, глубокое и богатое, осуществляемое на словах и на деле, формальным и неформальным образом, не отменяет надежду на то, что люди могут вместе продолжать поиск истины в мире и смирении. Оно также не является наивным

поиском общей основы и консенсуса по поводу потенциально и актуально различных ценностей. В таком общении люди могут принимать друг друга, а также изменять свои убеждения, предпочтения и образ жизни. Конечно, такое изменение не происходит легко и быстро, но его возможность всегда должна быть открыта.

Политический либерализм признает различия в обществе и существование соревнующихся частных интересов. В ответ он предлагает путь объединения разобщенных индивидов в единое политическое общество, которое в значительной степени опирается на идею толерантности. Либерализм, возникший после эпохи Просвещения, придал толерантности важнейшее значение, однако ему не удалось до конца решить вопрос о том, что представляет собой толерантность в практическом смысле, и на кого она распространяется. **В результате «толерантное» политическое общество вместо того, чтобы позволять существование тех учений и людей, которые оно считает морально неприемлемыми, на самом деле исключает многие важные составляющие части современного общества из какого бы то ни было участия в нем.** Можно ли считать толерантность политического либерализма, которая предпочитает игнорировать различия, действительной? Многие исследователи считают, что политический либерализм предполагает достижение единообразного политического устройства за счет различий, и поэтому он становится все менее адекватным современной ситуации.

Сегодня большинство государств хотя бы в некоторой степени отличается **культурным и религиозным многообразием**. Торговля, туризм, международный диалог ученых и деятелей искусства, мобильность квалифицированных специалистов и миграция приводят к тому, что в большинстве стран проживает значительное число людей, принадлежащих к другим культурам и религиям. Практически везде можно встретить представителей хотя бы одного культурного меньшинства — иностранных туристов и бизнесменов. Многие страны сегодня можно назвать многообразными в культурном плане уже потому, что они открыты внешнему миру — представители любых народов могут туда свободно приезжать, уезжать, а иногда и оставаться. Однако **проблема мультикультурализма** возникает именно из-за того, что многие люди хотят остаться в стране, в которую приехали. Именно в связи с этим встает вопрос: до какой степени культурное многообразие можно считать приемлемым и относиться к нему терпимо и как обеспечить гармонию в этих условиях? Когда в рамках одного общества сосуществуют люди с разными культурными традициями, необходимо решить ряд проблем, чтобы обеспечить четкие и устраивающие всех правила общежития. **Так, требуется общее согласие не только относительно того, какие нормы поведения считать приемлемыми или обязательными в общественных местах, но и какие вопросы могут легитимно считаться прерогативой государства. Следует определить, например, на каком языке должны вестись публичные дискуссии, какие праздники признаются официально, к каким обычаям следует относиться толерантно, как человек должен выглядеть и вести себя на публике, а также очертить круг прав и обязанностей индивидов и сообществ.**

Поскольку решить эти вопросы бывает непросто, культурное многообразие зачастую приводит к конфликтам. У многих людей существуют устоявшиеся мнения о том, что считать правильным и неправильным, хорошим и плохим, и потому они не готовы с легкостью изменить свое поведение и образ мысли. К примеру, родители-мусульмане во Франции, а позднее и в Сингапуре, оспаривали законность и моральную обоснованность введенных в государственных школах запретов на ношение хиджабов вопреки мнению учениц-мусульманок (или их родителей). В Британии защитники прав животных выступают против предоставленного религиозным меньшинствам разрешения нарушать нормы гуманного забоя скота, чтобы мясо могло считаться «кошерным» или «халяль». Во многих западных странах бурные дебаты вызывает обычай увечить гениталии детей женского пола, на соблюдении которого настаивают родители-

иммигранты из Восточной Африки; власти с трудом пытаются найти компромисс между уважением к правам меньшинств и соблюдением ценностей, характерных для общества в целом. В этих условиях **определение теоретических основ мультикультурализма равнозначно ответу на вопрос, существует ли некий набор общих принципов, способных служить ориентиром для решения проблем, перечисленных выше.** Какими установками должно руководствоваться общество, где сосуществуют разнообразные культуры?

Варианты реакции на культурно-религиозное многообразие: Общество может реагировать на культурно-религиозное многообразие по-разному, и не всегда эта реакция означает признание идеи мультикультурализма. Можно выделить пять вариантов такой реакции. а) **Изоляционизм.** Наиболее очевидная реакция общества — попытки не допустить возникновения культурного многообразия, лишив посторонних права въезда в страну и проживания в ней — особенно посторонних, отличающихся от основного населения в культурном плане. В свое время такой подход взяли на вооружение Австралия и Япония. В первой из этих стран политика «Австралия для белых» была реализована первым актом австралийского парламента — Законом об иммиграции 1901 года. Первоначально цель иммиграционной политики австралийских властей состояла в ассимиляции мигрантов с преимущественно англо-кельтским населением. Въезд в страну на постоянное жительство тщательно контролировался, чтобы обеспечить принадлежность ее жителей к белой расе и британской культуре. Предпочтение отдавалось британцам, на втором месте были уроженцы Северной Европы. Въезд жителей южноевропейских стран считался менее желательным, а азиаты и другие представители небелых рас рассматривались как абсолютно нежеланные мигранты. В результате мигрантам из категории «желанных» предоставлялись финансовые стимулы для переезда в Австралию, а жителей азиатских стран туда не допускали [3]. Лишь в 1960-х годах начали приниматься меры по отмене этих ограничений, а официально с этой политикой было покончено в 1973-м. Общество или его правители могут выбрать путь изоляционизма, закрывая доступ всем «чужакам» кроме избранного меньшинства, по многим причинам. Порой это связано со стремлением некоторых слоев защитить или сохранить свои традиционные преимущества и привилегии. К примеру, мусульманская элита может препятствовать появлению в стране значительного немусульманского меньшинства, поскольку это может сократить число ее сторонников. Профсоюзы также порой негативно относятся к иммиграции из бедных стран, поскольку она может обернуться снижением зарплат из-за увеличения численности неквалифицированных работников на рынке труда. Однако важнейшей причиной изоляционистской иммиграционной политики является страх перед изменением культурной составляющей общества. Проблема с изоляционизмом заключается в том, что такую политику трудно долгое время осуществлять на практике, поскольку она чревата издержками, неприемлемыми для большинства населения. Если цель такой политики — поддержание культурного и религиозного единообразия, трудность заключается в том, что одного ограничения иммиграции (создания барьеров для людей, принадлежащих к конкретным культурным, этническим, религиозным или языковым группам, и даже полного запрета въезда в страну на постоянное жительство) для этого недостаточно. Помимо контактов с иммигрантами, существует много способов влияния иных культур на то или иное общество.

Чтобы жители страны узнали о наличии других укладов жизни, достаточно торговли и туризма. Кроме того, любая степень открытости литературе и искусству других стран неизбежно оказывает влияние на общество — в том числе влияние, связанное с имитацией и культурным заимствованием. Импорт продуктов питания приводит к изменению рациона. Участие в международных мероприятиях — от чемпионата мира по футболу до научных конференций — также привносит в общество идеи и концепции из других стран. Для сохранения культурного единообразия запрета

на иммиграцию мало. Для этого необходимо ограничить любые контакты с внешним миром, лишив собственных граждан прав на свободу передвижения, торговли и любое общение с «чужаками». Пока что ни одна страна не смогла и не захотела этого сделать, а значит никому не удалось избежать воздействия факторов культурной трансформации.

б) Ассимиляторство. Одна из альтернатив изоляционизму заключается в том, чтобы допускать в страну приезжих, но при этом проводить политику их ассимиляции, ограничивая тем самым масштабы влияния посторонних на культуру принимающего общества. Этот подход связан с культурным воздействием на иммигрантов, но он может применяться и в отношении коренных народов. Так, в период проведения политики «Австралия для белых» считалось необходимым ассимилировать аборигенов, привить им европейскую культуру преимущественно англо-кельтского общества. В результате социальная политика Австралии на протяжении значительной части XX столетия преследовала ассимиляторские цели сразу по двум фронтам, обеспечивая соответствие новоприбывших и коренного населения конкретным культурным стандартам. Однако ассимиляторская политика, как и изоляционистская, имеет небольшие шансы на успех, даже если общество готово нести весьма значительные издержки ради ее осуществления. Во-первых, ассимиляция — процесс двусторонний: новоприбывшие не только ассимилируются, но и сами оказывают воздействие на повседневную жизнь и менталитет принимающего общества. В сочетании с другими источниками культурного влияния, которому подвергается данное общество, это приводит к тому, что, скорее всего, изменения затронут не только иммигрантов, этнические и религиозные меньшинства. Во-вторых, не все культурные меньшинства готовы меняться в той степени, как этого требует проводимая социальная политика. В той же Австралии переломный момент в этой сфере наступил в начале 1960-х годов, когда выяснилось, что многие иммигранты, прожив некоторое время на новой родине, начали подумывать о возвращении в Европу, поскольку убедились, что их культурные традиции и представления воспринимаются здесь негативно. Это стало одним из факторов, обусловивших пересмотр государственной политики — отказ от ассимиляторства в пользу более плюралистического курса. Но даже если культурные меньшинства не готовы пойти на столь радикальные действия, как отъезд из страны, многие их представители все равно будут сопротивляться попыткам ассимиляции. При экстремальном варианте развития событий — если сопротивление ужесточит позиции всех заинтересованных сторон — это может породить сепаратистские тенденции. В-третьих, в обществе, где сильны традиции индивидуальной свободы, проводить ассимиляторскую политику непросто, поскольку она может потребовать введения ограничений не только в отношении новоприбывших, но и граждан, которые родились и выросли в данной стране.

в) Мягкий мультикультурализм. Хотя ассимиляцию трудно навязать силой, ее непросто и избежать. В любом обществе, где существует достаточная степень свободы, люди будут общаться и подражать друг другу. Тенденцию к единообразию искоренить так же трудно, как и стремление некоторых людей идти по жизни своим, особым путем. По соображениям целесообразности или здравого смысла новоприбывшие и меньшинства в любом обществе будут стараться следовать преобладающим нормам, поскольку это облегчает жизнь, делает ее приятнее и сокращает издержки. Проще выучить язык, на котором говорит большинство населения, чем ждать, пока остальные выучат ваш. Дружбу также легче завязывать с людьми, с которыми у вас есть что-то общее. Наконец, иметь широкий круг общения и дружеских связей лучше, чем замыкаться в компании немногих, которые полностью разделяют ваш образ жизни. Мультикультуралистская реакция на существование культурного разнообразия — это отказ и от попыток не допустить его возникновения путем самоизоляции, и от стремления не дать ему укорениться за счет ассимиляции меньшинств. На первом этапе иммиграционная политика в Австралии определялась озабоченностью, даже тревогой, в связи с перспективой появления в стране меньшинств, не принадлежащих к англо-кельтской

культуре. Даже в 1971 году тогдашний министр по делам иммиграции Филлип Линч, наряду с готовностью проводить новую политику «открытых дверей» для иммигрантов из Европы и Азии, выражал и беспокойство тем, что в Австралии появится ряд «неинтегрированных меньшинств». Согласно мультикультуралистской точке зрения, однако, допускается и прием страной представителей разнообразных культур, и спокойное отношение к тому, что меньшинства остаются «неинтегрированными». Необходимо распахнуть двери для всех, кто хочет стать членом общества, а степень ассимиляции должна определяться желанием и способностью каждого отдельного индивида.

г) **Жесткий мультикультурализм.** Одна из характеристик мягкой мультикультуралистской политики заключается в том, что в ее рамках возможна ассимиляция людей не столько потому, что они сами этого хотят, сколько потому, что у них нет особого выбора. В результате представители культурно-религиозных меньшинств в обществе либо неспособны поддерживать свою особую идентичность потому, что это связано с чрезмерными издержками, либо не могут полностью участвовать в жизни общества из-за своих культурных представлений и традиций. Жесткий мультикультуралистский подход заключается в том, что общество должно принимать активные меры для обеспечения таким людям не только полноценного участия в жизни общества, но и максимальных возможностей для сохранения особой идентичности и традиций. Согласно этой точке зрения к разнообразию следует не просто относиться толерантно — его нужно укреплять, поощрять и поддерживать, как финансовыми средствами (при необходимости), так и путем предоставления культурным меньшинствам особых прав. Разница между мягким и жестким вариантами мультикультурализма заключается в степени. Оба они уходят корнями в либеральную политическую теорию: жесткий мультикультурализм отражает идеи современного либерализма, а мягкий — классического.

д) **Апартеид.** Чтобы анализ носил исчерпывающий характер, необходимо упомянуть еще один вариант реакции на существование культурного многообразия — апартеид. Он не закрывает представителям культурных меньшинств доступ в страну (как правило потому, что это по определению невозможно), но предусматривает полный запрет на их ассимиляцию. Пример такого режима — Южноафриканская республика в период правления белого меньшинства, хотя в данном случае группы, лишенные права полноценного участия в жизни общества, составляли большинство населения. Такую политику также трудно осуществлять в течение долгого времени: ведь у людей существует естественное стремление общаться и объединяться. В результате возникают те же проблемы, что и при изоляционистском подходе. В чем-то, однако, система апартеида сталкивается с еще большими трудностями, поскольку люди, которых она призвана разделить, сосуществуют в пределах одной и той же страны. Этот режим трудно поддерживать, не поделив граждан на категории с различными и неравными правами и обязанностями. Но подобное политическое устройство, скорее всего, можно сохранять только репрессивными методами.

Страны, пытающиеся ограничить членство в обществе, закрывая доступ «чужакам», и одновременно насаждающие единообразие в рамках собственных границ, лишая «других» возможности интегрироваться, на нашей схеме располагаются в том углу, который носит обозначение «изоляционизм». Найти государства, полностью соответствующие этой категории, трудно, однако таким примером может служить Уганда при Иди Амине, поскольку его режим не только ограничивал въезд в страну, но и высылал из нее представителей азиатского меньшинства, не позволяя им интегрироваться или ассимилироваться. Несколько менее экстремистской является позиция, обозначенная на схеме как «апартеид». В рамках подобной системы допускается присутствие «непохожих» культурных групп на территории государства, но их лишают любых возможностей для интеграции. Большей крайностью представляется вариант, когда

некоторых людей насильно включают в общество, но опять же не дают возможности интегрироваться. Примером подобной системы могут служить США во времена рабства: африканцев доставляли в Америку против их воли, но, поскольку они были рабами, интеграция в общество была им запрещена.

Некоторые общества менее враждебно относятся к интеграции «чужаков» в свой состав, но не желают предоставить им возможность полноправного участия в политической жизни страны. К примеру, страна может привлекать на свою территорию гастарбайтеров, позволяя им жить в рамках общества, но не предоставляя полноценного членства в нем. Примерами здесь может служить отношение к турецкому меньшинству в Германии или к индонезийским и филиппинским рабочим в Малайзии.

Существуют общества, желающие, чтобы другие народы вели тот же образ жизни, что и они, но не позволяющие им участвовать в собственной жизни. Их следует отнести к категории «интервенционистских»: примерами здесь могут служить государства, принимавшие участие в Крестовых походах. Их, однако, следует отличать от империалистских государств, которые стремятся инкорпорировать другие общества в свой состав, распространяя на них собственные высокоинтегрированные структуры. Государства, которые терпимо относятся к приезжим, не стараясь навязывать им участие в общественной жизни, но в то же время требуют от всех членов общества полной культурной интеграции, можно назвать «ассимиляторскими». Данному типу во многом соответствует современная Франция, поскольку там допускается этническое разнообразие, и в то же время от граждан достаточно жестко требуют соблюдения ряда французских традиций: по сути, они должны стать французами.

Наконец, есть политические системы, которые можно назвать «либеральными мультикультурными» обществами. Они, как правило, принимают иностранцев, не поощряя и не удерживая их от участия в общественной жизни, и толерантно относятся к их образу жизни, независимо от того, стремятся те интегрироваться в новое общество, или предпочитают держаться за свои особые традиции и убеждения.

Сложные процессы, происходящие в современном мире, часто приводят к противостоянию религиозных ценностей. Особенно это касается, как было отмечено выше, таких мировых религий, как **христианство и ислам**. Причины их противостояния чрезвычайно многообразны. Среди наиболее очевидных следует назвать стремительное изменение соотношения политических и экономических сил в мире, агрессивную политику навязывания своих стандартов политической жизни и поведения, проводимую мировыми державами, прежде всего, США, миграционные процессы в Европе и на других континентах и связанные с ними изменения этнического и религиозного состава населения многих стран, разницу в демографическом потенциале стран Запада и Востока и т.д.

Усиление влияния ислама в мире сегодня вызывает серьезное беспокойство в политических, интеллектуальных и религиозных кругах Запада, безусловно, многократно усилившееся после 11 сентября 2001 г. **Исламофобия** становится повседневным явлением, регулярно проявляющимся в больших и малых конфликтах во многих странах мира. Множество людей на Западе всерьез опасается возможности создания некоего всемирного халифата. С другой стороны, в исламских странах постоянно нарастают **настроения противостояния западной цивилизации**, которая в глазах многих представителей исламских стран – это «апокалипсический монстр, который совершает свой inferнальный марш с целью разрушения мира и мог бы его погубить, если бы не ислам, поднимающий знамя борьбы против бегемота и намеренный положить конец царству содома и гоморры». Многие приверженцы ислама убеждены в том, что он несовместим с западными ценностями, прежде всего, с демократией, правами человека, равенством полов и т.д. Особенно острым является противостояние в таком неоднозначном вопросе, как отношение к движению за права сексуальных и гендерных

меньшинств, которое стремится добиться изменений в законодательстве, направленных на обеспечение их прав.

Безусловно, взаимные претензии и опасения христианства и мусульманства не являются свидетельством некоей взаимной паранойи, а имеют вполне конкретные причины, начиная от исторической памяти о прошлых конфликтах и войнах и кончая такими, казалось бы, курьезными явлениями, как «карикатурный скандал» 2005 г. Двенадцать карикатур, изображающих исламского пророка Мухаммеда, были опубликованы в датской газете «Jyllands-Posten» 30 сентября 2005 года в качестве иллюстрации к статье о самоцензуре и свободе слова. Руководство газеты Jyllands-Posten утверждает, что данные рисунки являются лишь демонстрацией осуществления на практике свободы слова, однако многие мусульмане в самой Дании, как и приверженцы ислама за ее пределами, рассматривают их как сознательную провокацию. Двое из авторов карикатур были вынуждены скрываться из-за полученных угроз. Министерства иностранных дел одиннадцати исламских государств потребовали от датского правительства извинений за публикацию, а некоторые из них даже закрыли свои посольства в Дании в знак протеста, когда они не получили этих извинений.

В глобальном масштабе этому способствует стремительная маргинализация стран «третьего мира», реакция на длительную эпоху унижения, связанную с классическим колониализмом и неоколониализмом, перманентный конфликт на Ближнем Востоке, трудности с процессом модернизации арабских государств и другие обстоятельства. Все это создает питательную почву для возрастания идей радикального исламизма в политике и фундаментализма в религии, с одной стороны, и исламофобии, с другой.

С точки зрения фундаментализма, всякая религия представляет собой абсолютную истину и обосновывает право особых людей на ее выражение. **Фундаментализм** распространяется на этику, ритуалы, обычаи и нормы повседневного поведения людей, которые освящаются авторитетом религии, воспринимая все новое как угрозу основополагающим ценностям. Однако важно отметить, что фундаментализм характерен не только для ислама. В начале XX в. он возник и широко распространился в христианстве в качестве реакции на либеральное богословие и практику. Фундаментализм становится особенно распространенным в тех ситуациях, когда люди ощущают отсутствие безопасности, столкнувшись с быстрыми социальными изменениями, страх утраты идентичности в качестве членов культурного меньшинства в доминирующей культуре, либо перед ними встает необходимость изучения новых культурных навыков. С психологической точки зрения это есть механизм защиты. Однако нет никаких оснований приписывать исламу в целом тенденцию к фундаментализму – в нем, как и во всех других мировых религиях, сегодня присутствуют как стремление к либерализации, так и стремление к интеграции с другими культурными и религиозными традициями.

Причины глобального наступления ислама (или того, что воспринимается в таком качестве) во многом заключаются в том, что **информационной, технологической и материальной мощи современного западного мира сопутствует ослабление его духовного потенциала.** Религиозный пафос христианства утрачен – ценности современного европейского общества давно опираются на светскую философию и релятивистскую эпистемологию, которая в свое время возникала как реакция на тотальный характер религиозной культуры и выражала стремление оттеснить христианство на обочину интеллектуальной и духовной жизни. Традиционный западный рационализм и либерализм пребывает в кризисе, в котором исчезает вера в прогресс, порядок и разум человека и его способность разрешить стоящие перед человечеством проблемы. Поскольку ценности, основанные на светской философии, по определению являются договорными, их можно либо вовсе не придерживаться, либо придерживаться в силу социальной необходимости, прагматических соображений или привычки к законопослушанию. Как показывает история XX в., эти релятивные ценности, которые, к

тому же, можно интерпретировать самым различным образом, легко могут смениться на противоположные.

Как известно, ислам есть третья по времени возникновения религия авраамической семьи, возникшая на стыке мировых цивилизаций, но по сути дела в лоне племенного общества раннесредневековой Аравии. Как и во всякой авраамической религии главное в исламе – это священный текст, записанный на священном языке, воспринимаемый и осмысливаемый как Откровение. Постоянное стремление исламской цивилизации возвести себя к относительно немногочисленной общине Пророка отвечает стремлению исламской мысли, социальности и религиозного опыта к интегральному представлению о Боге, обществе и человеке. Чрезвычайно важно то, что ислам понимает себя как религию, возникшую во времена глубокой старины, восходящей к жизни библейского Авраама, то есть, с его внутренней точки зрения, он гораздо старше христианства и сравним с иудаизмом, к которому, в свою очередь, восходит христианство. Поэтому мусульмане не воспринимают себя в качестве младшей по времени возникновения религией.

По сравнению с прогрессистской тенденцией понимания времени, возникшей в европейской культуре на почве переосмысления христианских эсхатологических представлений, представления о времени в исламе связаны с идеей вечных установлений и вечного возвращения, следовательно, в нем нет и не может быть идеи прогресса, веры во второе пришествие Бога как конца истории, и вообще нет представления об истории в европейском рациональном смысле. **Постоянное возвращение к сакральному архетипу первоисламской общины на протяжении многих веков помогало сохранять внутреннюю целостность ислама, в чем он значительно отличается от современного христианства с его постоянными межденоминационными спорами по поводу роли и соотношения Писания и Предания.**

Для ислама характерно строгое единобожие, превознесенность Бога над тварным миром, включая людей, и дистанцированность человека в отношении Божественного начала. В исламе амбивалентно связаны идея божественного предопределения и идея свободы воли и ответственности человека за свои поступки согласно воле Аллаха, но первая идея имеет гораздо большее значение. По сравнению с христианством, которое в свое время оказало огромное влияние на формирование исламского богословия, последнее есть возвращение от христианской идеи тринитарности к более простому и строгому монотеизму иудаистского типа, который в некотором смысле было легче проповедовать язычникам в прошлом и неверующим в настоящем. **Следует отметить, что в современном христианстве постоянно возникают новые деноминации, которые во многом отвергают такие традиционные богословские учения, как троичность, что, с одной стороны, способствует их быстрому влиянию на малообразованное население в странах «третьего мира», а с другой – отнюдь не способствуют восприятию христианства как целостного религиозного и нравственного учения.**

Динамизм ислама может быть интерпретирован в качестве **протеста культуры Священной книги**, тем более, написанной и существующей только на одном языке, в отличие от современного поли-лингвистического христианства, против аудиовизуальных средств, лежащих в основании современной массовой культуры, которые христианство широко использует для целей евангелизации и усиления своего влияния, тем самым, попадая в зависимость от нее. (Если рассматривать причины «карикатурного скандала» с этой точки зрения, то они окажутся гораздо более глубокими, чем ссылки на предрассудки агрессивно настроенных исламистов и непреходящую ценность свободы слова для Запада.) Кроме того, критические исследования Библии за последние несколько столетий окончательно подорвали ее статус в качестве священного текста, подвергнув сомнению практически все традиционные представления о времени написания, авторстве, исторических обстоятельствах и богословском смысле составляющих ее книг.

Важную роль в динамике самоидентификации ислама играет присущая ему социально-религиозная целостность, которая в христианстве подверглась тотальному

разрушению, начиная с эпохи Просвещения. Отличительной чертой ислама является идея посредничества между Небом и землей и между различными культурами (в первую очередь, между иудаизмом и христианством). Ислам веками развивал в себе способность ассимилировать другие культуры, не теряя своей идентичности. В то же время, как показывает история исламских государств, социальность в нем имеет совершенно иные измерения, поскольку она выстроена на религиозной основе. Поэтому **ислам не знает той остроты проблемы противостояния светской и религиозной культуры и ценностей, характерной для истории европейского христианства начиная с XVII в., и напряженной борьбы христианской церкви за социально-политическое влияние, которое, в конечном итоге, привело к подчинению христианства светскому государству и его превращению в маргинальное добавление к светской культуре.**

Следует еще раз отметить, что из текста предложенной к обсуждению Конституции объединенной Европы после долгой дискуссии было исключено упоминание о роли христианства в европейской истории. Сегодня принято говорить о «постхристианской» Европе. Некоторые авторы считают, что европейская культура (по крайней мере, в ее западной части) настолько проникнута рационализмом, материализмом и индивидуализмом, что она стала совершенно чуждой и даже враждебной христианской Благой вести. Конечно, подобное мнение грешит упрощением, но фактом является то, что в современной Европе стремительно уменьшается количество приверженцев традиционных христианских направлений.

Современный ислам, несмотря на существующие в нем внутренние противоречия, отличается значительно более интегрированным характером, чем раздробленное на бесчисленные деноминации христианство, поскольку в исламе значительно слабее представлено признание автономии светских властных институтов, но, наоборот, присутствует сильное стремление к поддержанию цивилизационного социально-политического единообразия. По словам А. В. Малащенко, отсюда проистекает «столь характерное для истории исламских народов и культур стремление к *салафийе*: к частому и нередко конвульсивному очищению (или восстановлению) общеисламского архетипа от тех традиций и напластований, которые мыслятся несовместимыми с ретроспективной утопией первообщины Пророка».

Кроме того, важной особенностью ислама является его способность ассимилировать маргинализированные слои населения и рассматривать помощь бедным и нуждающимся не как особую миссию, требующую целенаправленного осознанного действия и специальных усилий, как это происходит в современном христианстве, но как естественную часть повседневной части жизни, способ искупления грехов и очищения от безответственной погони за материальными благами.

Итак, как отмечают многие исследователи, **современный традиционный, фундаменталистский и реформаторский ислам сохраняет свой религиозноцентричный характер**, переживая и осмысливая модернизационные процессы, происходящие в обществе и приспосабливаясь к ним.

Показательными в этом смысле являются **дискуссии, происходящие в исламском мире по поводу отношения мусульман к концепции прав человека**. Эта концепция, как известно, исторически опирается, с одной стороны, на американский «Билль о правах», который отражал христианские взгляды первых американских пилигримов, отправившихся в Америку, чтобы избежать преследований за веру. Последовавшая за ним «Декларация независимости Соединенных Штатов» 1776 г. провозглашала идею естественных прав человека, данных ему Творцом. С другой стороны, появившаяся несколькими годами позднее французская «Декларация прав человека и гражданина» была построена на светских основаниях без каких-либо ссылок на религиозные авторитеты. Интересно отметить, что французы, движимые революционным энтузиазмом, перевели Декларацию на арабский и турецкий языки и пытались распространить ее в Османской империи. Концепция прав человека на Западе претерпела

значительные изменения сначала после II мировой войны, а затем в последние десятилетия XX в. Следует отметить, что римско-католическая церковь, которая прежде отвергала идею прав человека за ее светский язык и несоответствие социальной реальности, в начале 1970-х гг. XX в. активно выступила в ее защиту.

На самом общем уровне ислам и христианство мало чем отличаются в признании идеи достоинства человека. В Коране говорится, что Бог поставил людей наместниками на земле (см.: 38:26). Исламская система законодательства основана на Божественной воле и направлена на обеспечение Божественной справедливости для всех людей, которой противостоят субъективные решения светских правителей. Поэтому многие современные исламские авторы стремятся доказать, что в Коране задолго до западной демократии была провозглашена идея прав человека. В то же время международные правозащитные организации часто обвиняют некоторые исламские страны в постоянном нарушении прав человека. Тем не менее, большинство исламских стран, за исключением Саудовской Аравии, Объединенных Арабских Эмиратов, Бахрейна, Кувейта, Катара и Омана, подписали Международное соглашение о гражданских и политических правах.

В 1970-х гг. в исламском мире начались **активные дискуссии о правах человека**. В результате в сентябре 1981 г. была подписана «Всеобщая исламская декларация о правах человека», разработанная Исламским советом Европы, неофициальным органом с центром в Лондоне. Ее основной смысл сводился к утверждению того, что основные положения Всеобщей декларации прав человека ООН 1948 г. не противоречат принципам шариата. Несмотря на свое претенциозное название, исламская декларация вряд ли могла рассматриваться как выражение мнения всех мусульман, тем не менее, она получила определенное признание в качестве важного шага в направлении поиска компромисса между исламской традицией и современным западным либерализмом.

В целом, основные вопросы, которые продолжают вызывать серьезные расхождения между западными и исламскими странами в области прав человека – это вопрос о свободе совести и равенстве религий, о равенстве женщин, о смешанных браках и о физических наказаниях, предписанных шариатом. Например, когда в исламском законодательстве, относящемся к проблемам, связанным (согласно западной терминологии) с правами человека, говорится о людях иной веры, имеются в виду, как это было всегда, только люди, живущие внутри исламских территорий. В духе коранического принципа: «В религии нет принуждения» (2:257), и в соответствии с исторической традицией, эти люди всегда имели право выбора в своих частных и гражданских делах между исламским и своим собственным законом. При этом они облагались большими налогами, но в то же время им была предоставлена свобода богослужения и автономного управления частными и общественными делами.

Несомненно, в исламских странах в течение столетий практиковалась гораздо большая толерантность по отношению к представителям иных религий, чем в Европе в Средние века и в Новое время. В частности, христиане и иудеи как «люди Книги» пользовались особой защитой. В то же время существовали и до сих пор существуют некоторые элементы дискриминации, несовместимые с всеобщими принципами прав человека, например, смертная казнь за измену исламу в виде перемены религии или богохульства, хотя приведение таких приговоров в исполнение происходило в последние два века чрезвычайно редко.

Что касается **прав женщин**, то в дискуссиях между западными и исламскими авторами обе стороны считают, что они защищают свои фундаментальные ценности. Первые считают равенство прав женщин важнейшей частью общей концепции прав человека. Вторые полагают, что законы шариата и традиционная мораль значительно надежнее защищают достоинство женщин и создают значительно большую стабильность в семье, чем западный либерализм, и что ислам дал женщине права собственности, наследства, развода и материальной защищенности за много столетий до европейских государств.

Перед лицом этих очевидных противоречий западные критики исламского общества не должны огульно отвергать все аргументы другой стороны: «Проституция, порнография и широкий спектр современных изощренных способов унижения женщины до статуса простого объекта сексуального вожделения, на самом деле, ничем не отличаются от точки зрения мусульманских экстремистов, которые настаивают на том, что женщина должна быть заперта в доме из тех же самых соображений: она вызывает сексуальные желания. Крайности сходятся. К сожалению, люди в обеих культурах, озабоченные проблемой сохранения достоинства женщины, не готовы к серьезному диалогу по поводу практических путей достижения гарантии и защиты этого достоинства, направленной против обоих видов экстремизма».

Безусловно, продолжение диалога между исламским и западным миром по многим проблемам, включая концепцию прав человека, требует постоянного развития и углубления. Необходимо достижение лучшего знания друг о друге, избавление от традиционных и вновь возникших предрассудков, непредвзятое внимание к аргументам друг друга. Концепция прав человека имеет ценностный характер, и для мусульман в этом заключается определенная сложность: согласно шариатскому богословию, моральные ценности непосредственно связаны с Откровением. Истинная мораль онтологически и эпистемологически вытекает из воли Бога, и поэтому когда она сравнивается с либеральными ценностями, их нельзя рассматривать на одном и том же уровне.

Следует подчеркнуть, что многие достижения на пути взаимной толерантности в последние десятилетия связаны с диалогом между христианством и исламом, особое значение которому придают, в частности, христианские конфессии, объединенные в рамках Конференции европейских церквей (организации, включающей представителей большинства православных, протестантских, англиканских, старокатолических и независимых церквей Европы и находящейся в официальном партнерстве с римско-католической Конференцией европейских епископов). В частности, в документе под названием «Хартия экуменизма», принятом в 2001 г., говорится: «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».

Дискуссии подразумевают критические размышления и несогласие друг с другом. Этот подход не обязательно является следствием западного секулярного и релятивного либерализма, который многие мусульмане отвергают, считая его формой культурного империализма. Он вытекает из самой природы религиозной веры и ценностей. Истинное исполнение религиозных обязанностей возможно только на основании осознанных намерений, причем и христианство, и ислам согласны с тем, что такие намерения должны являться выражением стремления к добру, предписанного человеку Богом. Всякое хорошее намерение действеннее, поскольку оно основано на любви к Богу, а не на эгоизме. Но такие намерения не возникают сами собой, их надо воспитывать, а средством воспитания являются, в частности, дискуссии и критическое мышление. Это естественная основа, на которой возможен творческий синтез мусульманских и западных либеральных ценностей.

Христианские организации углубленно исследуют ситуацию с правами человека в мусульманских сообществах Европы и оказывают нуждающимся людям необходимую помощь. Многие церкви организовали специальные структуры, комиссии или рабочие группы для этой цели. На уровне поместных церквей созданы программы по интеграции

мусульман в новый для них образ жизни. В христианских богословских семинариях и на факультетах в университетах появились курсы по истории и богословию ислама, во многих европейских странах мусульманские дети учатся в религиозных христианских школах (например, в католических и англиканских). Христианские церкви ведут такое важное служение, как пасторское попечение о заключенных, а также создают возможность обеспечения религиозных потребностей мусульман, находящихся в местах лишения свободы. В Нидерландах, например, 80% лиц, лишенных свободы, являются выходцами из мусульманских стран. Организуются межрелигиозные центры, совместные христианско-мусульманские группы по разным направлениям, обеспечиваются возможности для совместной молитвы и для диалога по религиозным и социальным вопросам. Следует еще раз сказать о том, что римско-католическая церковь еще на II Ватиканском соборе первой сделала огромный шаг вперед для установления толерантных отношений с мусульманами. В документе под названием *Nostra Aetate* сказано: «Церковь с уважением относится и к мусульманам, которые поклоняются единому Богу, живому и сущему, милосердному и всемогущему, творцу неба и земли, который «говорил к людям»». Было высказано предложение: «Предать забвению прошлое и искренне стремиться к взаимопониманию, а также к тому, чтобы совместно защищать и укреплять ради всех людей социальную справедливость, моральные ценности, мир и свободу».

Современный мир полон противоречий и парадоксов, и сегодня трудно предсказать, к чему приведут процессы, которые зарождаются и развиваются на наших глазах, в том числе, упомянутое в начале глобальное противостояние мировых религий. Как уже говорилось, некоторые исследователи считают, что это противостояние будет только обостряться, и весьма скептически относятся к перспективе достижения в нем победы западным (традиционным христианским) миром. Другие, наоборот, считают, что мир сегодня переживает стадию «отмирания религий», во всяком случае, в их институциональной форме, и этот процесс неизбежно должен затронуть и ислам. Нам не дано узнать, чем это противостояние кончится в отдаленном будущем. Ясно одно: само выживание человечества и его дальнейшее развитие непосредственно зависит от способности к толерантному отношению ко всему тому, что кажется «чужим» и потому враждебным. Для того, чтобы это было возможно, необходимо как правильно оценивать свой собственный духовный потенциал, так и видеть преимущества и глубину в позиции противоположной стороны. Ибо, как справедливо заметил нынешний папа Бенедикт XVI: «Ни рациональной, ни этической, ни религиозной формулы, которая могла бы выступить в роли объединяющего фактора и в дальнейшем стала бы несущей конструкцией целого, не существует. Во всяком случае, в настоящее время она недостижима».

Особую тревогу в западном мире вызывает **радикализация ислама** на современном этапе, связанная с идейным и политическим влиянием фундаментализма, не говоря уже о всеобщем страхе перед террористической угрозой, которая в сознании многих людей связана с радикальным исламом. Однако следует попытаться ответить на вопрос о причинах этой радикализации. **Почему же она происходит?** Почему одни и те же проблемы, как например, неустроенность или бедность, одних заставляет хвататься за оружие, а других заставляет усердно трудиться и добиваться успеха на пользу себе и исламской общине? Почему боль и обида за современное положение исламской уммы одних заставляет кропотливо учиться, овладевать знаниями, добиваться высокого социального статуса с тем, чтобы помогать собратьям, а других загоняет в афганские ущелья и ичкерийские леса? Почему одни видят в Коране только "Убивайте их (многобожников), где бы вы их ни встретили..." [3], а другие видят "Они (благочестивые) дают пищу беднякам, сиротам и пленникам, несмотря на то, что сами нуждаются в ней"? Почему растет число радикалов и террористов в среде обеспеченных и состоявшихся в жизни мусульман? Ведь, как показывают результаты исследований Gallup World Poll,

проведенные в исламских странах, радикалы в среднем не беднее своих умеренных соотечественников, они несколько чаще обладают средним или высшим образованием (44% против 38%) и несколько чаще ожидают в ближайшие пять лет улучшений в своей жизни (53% против 44%). Почему обеспеченные, состоятельные мусульмане, да и бедные тоже, мечтают умереть ради ислама больше, чем продолжать жить дальше? Вероятно, на самом деле радикалы тоже хотят жить, создавать семьи и растить детей. Но в их представлении почему-то жизнь в силу тех или иных обстоятельств представляется более худшим и позорным вариантом, нежели мученическая смерть. Они просто не видят того, как можно жить, сохраняя уважение к самим себе, как к мусульманам, не видят того, как их жизнь может приносить тот эффект, который им хотелось бы, не видят того, как, живя и созидая, могут менять ситуацию в желаемую ими сторону.

Представляется, что наряду с перечисленными выше многочисленными причинами радикализации мусульман, существует еще один, корневой, узловой момент в этом процессе, который, как в линзу, собирает пучки разнообразных причин и после их фокусировки и преломления порождает радикализацию. **Таким узловым моментом, который в результате и определяет, склонится ли под грузом проблем и вызовов тот или иной мусульманин к радикальным идеям и сценариям или нет, является то, видит ли он иные, приемлемые для себя, как для мусульманина, пути и способы сохранения, укрепления и развития своей религии, кроме вооруженных.** Так, к примеру, редактор выходящей в Лондоне газеты "Аль-Хайят" Махер Атман считает это положение безысходности, отсутствия приемлемого выхода, в котором пребывают многие молодые мусульмане, главным фактором в процессе радикализации: *"Мусульманин разозлен, и, оценивая ситуацию, начинает чувствовать, что положение дел унижительно для него как мусульманина, и делает тот самый шаг от радикальных мыслей к насилию"*. **Чтобы понять состояние мусульманина в данной ситуации, надо учесть также и такой фактор, как обладающий невероятной трансцендентной силой посыл ислама верующим жизнью и смертью своей заслужить милость Всевышнего, который спрессован в единый мощный энергетический импульс** в следующих коранических строках: "Скажи: "Поистине, намаз мой и благочестие мое, жизнь моя и смерть моя – Аллаху, Господу миров...". Учет этой мощной внутренней энергетики возрождающегося ислама, в невероятной степени электризующей сознание верующего мусульманина, требующего от него, несмотря ни на какие проблемы и жизненные обстоятельства, делать все от себя зависящее для защиты и продвижения интересов ислама, позволяет нам понять ту безысходность, в которой он пребывает, если после всего этого не видит для себя приемлемых и совместимых с его убеждениями путей реализации своей миссии.

Именно эти два фактора – необъятный груз перечисленных выше проблем и вызовов личности, семье, нации верующего и всей исламской умме, который он принимает на себя как "наместник Аллаха на земле"; а также невероятно энергетически мощное воздействие на верующего осознания масштабности своей миссии в этом мире – подводят его к пороговой черте, к обозначенной выше узловой причине. Если у этой черты верующий способен усмотреть для себя альтернативные варианты реализации своей миссии, защиты своей чести, достоинства, защиты своих убеждений, религии и образа жизни, то он, пусть и с трудом, ценой болезненного пересмотра некоторых своих убеждений, ломки привычных стандартов поведения, приспосабливается к правилам игры стремительно меняющегося мира. Он делает все от себя зависящее, чтобы "ухватиться" за борт современной цивилизации, получить доступ к ее ресурсам и возможностям, чтобы затем, став успешным предпринимателем, ученым, политиком или общественным деятелем, использовать освоенные им ресурсы на благо своей семьи, нации и уммы. Если же у этой черты верующий не способен усмотреть для себя никаких иных путей реализации своей миссии, защиты своего достоинства, религиозных убеждений и образа

жизни, кроме резкого озлобления, обвинения во всех бедах иноверцев, лицемеров и врагов ислама, то именно это и является узловой причиной падения его в пропасть радикализма. От этого момента до взятия в руки оружия остается один шаг. Тем более, что законность подобного шага мусульманин усматривает в аятах Корана и хадисах пророка Мухаммада; примеры самоотверженного и героического джихада – в примерах жизни и смерти первых мусульман, героев освободительного джихада из истории ислама; навыки диверсионной войны – в Интернете и по телевидению; а награду и отдохновение – у Аллаха, Господа миров.

*

*

*

Свобода религии и вероисповедания относится к основным правам человека, которое выражено в основополагающих международных документах: Всеобщей декларации прав человека (1948 г.), Международном договоре о гражданских и политических правах (1966 г.), Декларации об исключении любых форм религиозной нетерпимости и дискриминации (1981 г.), Декларации о правах лиц, принадлежащих к национальным, этническим, религиозным и языковым меньшинствам (1992 г.).

Исходя из признания за каждым гражданином конституционного права распространять свои религиозные убеждения, отношения между верующими и руководителями различных религиозных объединений, а также отношения между религиозными объединениями и государством должны строиться на следующих принципах:

- Свобода совести, выражение и распространение религиозных взглядов и убеждений, стремление убедить других в истинности собственных убеждений – это неотъемлемое естественное право каждого человека. В то же время каждый человек имеет право выбирать или изменять свои религиозные убеждения без принуждения и в соответствии со своей совестью; любая форма принуждения изменить или сохранить чью-либо религию должна быть осуждена и отвергнута;
- религиозные объединения, руководствуясь принципом социальной ответственности, должны строить отношения друг с другом посредством диалога, а не конфронтации, выражая свои мнения со смирением, искренностью и уважением к другим мнениям;
- распространение верующими вероучения и религиозных убеждений должно сопровождаться беспристрастным отношением к другим религиозным убеждениям, объективным сравнением своих убеждений с убеждениями других религиозных групп;
- распространение религиозных убеждений должно строиться на защите прав не только большинства, но и меньшинства, в соответствии с международными правовыми нормами, осуждающими любые формы дискриминации и нетерпимости;
- при проведении социальной, благотворительной, культурно-просветительской деятельности следует избегать ее увязывания с таким распространением убеждений, при котором предполагаются финансовые или материальные стимулы для людей, находящихся в сложных социальных условиях, с целью побудить их придерживаться тех или иных религиозных убеждений или изменить их;
- никто не должен делать преднамеренные или непреднамеренные ложные заявления по поводу других религий, высмеивать верования и обычаи других людей. Необходимо опираться на объективную информацию о других религиях, чтобы избежать огульных предубеждений;
- свобода распространения религиозных взглядов и убеждений не является абсолютной. Она подлежит законодательным ограничениям, необходимым

для поддержания общественного порядка, защиты здоровья населения, целостности семейных связей и законных прав других людей;

- в случае возникновения между религиозными организациями конфликтов, связанных с распространением религиозных взглядов и убеждений, следует искать все возможности для примирения. В случае необходимости вмешательства в эти конфликты государства необходимо исходить из приоритетности их мирного разрешения, но во всех случаях строго руководствоваться законами государства и нормами международного права.